

# Beitrag Grundlosigkeit Genozid. Genozide und die Frage nach dem „Warum?“ Komparatistische Überlegungen zum Konzept der „extremen Grundlosigkeit“ in autobiographischen Zeugnissen von Überlebenden der Shoah und des Tutsizids

Anne D. Peiter  
*Université de La Réunion*

---

**Abstract (Deutsch)** Ausgehend von autobiographischen Zeugnissen, die von Überlebenden der Shoah und des Tutsizids in Ruanda geschrieben wurden, beschäftigt sich der Beitrag mit der Frage nach dem „Warum?“, die den Vollzug des jeweiligen Genozids genauso begleitete wie sein „Danach“. Primo Levi hatte, als er in Auschwitz nach dem „Warum“ der Gewalt zu fragen wagte, die entscheidende Antwort erhalten: „Hier ist kein Warum“. Auf welche Weise die Opfer in Europa wie in Ruanda mit der Arbitrarität und Absolutheit von genozidialen Machtinstanzen umgingen, wird in drei chronologischen Schritten nachvollzogen: Die erste Phase betraf die Frage nach der Identifizierung der zu tötenden Gruppe und die Redundanz des definitiven Zugriffs auf den scheinbar „anderen“ Körper. Die zweite Phase zeigte das Verschwinden der Frage nach den Gründen während der Massaker selbst. Die dritte Phase entsprach der Zeit nach der Befreiung der Opfer. Hier trat die Absurdität der Verbrechen so grell zutage, dass viele Opfer momentweise selbst an der Realität des Ertrittenen zu zweifeln begannen. Meine These lautet, dass die Untersuchung der extremen Grundlosigkeit von Genoziden nicht im Widerspruch zur historischen Erforschung der Ursprünge und Funktionsweise von Massengewalt steht, sondern diese ergänzt.

**Abstract (English)** Based on autobiographical testimonies written by survivors of the Shoah and the Tutsicide in Rwanda, the article deals with the question of “why?” which accompanied the execution of the respective genocide as much as its “after.” When he dared to ask the “why” of the violence in Auschwitz, Primo Levi received the decisive answer: “There is no why here.” How the victims in Europe as well as in Rwanda, dealt with the arbitrariness and absoluteness of genocidal power instances is traced in three chronological steps: The first phase concerned the question of identifying the group to be killed and the redundancy of definitional access to the apparently “other” body. The second phase showed the disappearance of the question of the reasons for the massacres. The third phase corresponds to the period after the liberation of the victims. Here, the absurdity of the crimes became so glaring that many victims momentarily began to doubt the reality of their suffering. I hypothesise that the study of the extreme groundlessness of genocides does not contradict but complements the historical study of the origins and functioning of mass violence.

**Keywords** Shoah; Tutsicide; Genocide comparison; autobiographical records of survivors; historical causality

---

Parfois l'on me demande si je connais "la réponse à Auschwitz"; je réponds que je ne la connais pas; je ne sais même pas si une tragédie de cette ampleur possède une réponse. Mais je sais qu'il y a "réponse" dans responsabilité. (Wiesel 2007: 23)<sup>1</sup>

## 1. Zur Einleitung

In Zeugnissen von Überlebenden der Shoah und in historiographischen Arbeiten zum Vollzug dieses Genozids findet sich stets von Neuem ein Satz, der regelrecht als feste Formel zu betrachten ist: Das „Dritte Reich“ habe die Vernichtung der europäischen Juden betrieben aus dem „bloßen Grund, dass sie Juden waren“. Oder, in variierender Fassung: Zu „erklären“ seien die Morde durch den schieren Umstand der Geburt. Offensichtlich ist, dass die Opfer an dem, was die nationalsozialistischen Schergen ihnen zum „Vorwurf“ machten, nichts ändern konnten. Die Unausweichlichkeit der Tötungslogik war ein zentrales Kennzeichen des „Amoklaufs“<sup>2</sup> einer Kultur, die mit dem Grauen zugleich neue Normalitätsbegriffe schuf. Die rassistische Logik der Unausweichlichkeit implizierte wiederum die Absurdität des „Grundes“, den die Täter für ihre perverse Utopie vom „judenfreien Europa“ anführten.

Im Ruanda des Frühjahrs 1994 verhielt es sich nicht anders. Auch hier wurden die Tötungen damit „begründet“, dass die Tutsi seien, was sie seien – nämlich: Tutsi. Zuvor aber hatten viele Kinder aus Tutsi-Familien erst einmal lernen müssen, welche Bedeutung das Wort „Tutsi“ überhaupt habe. Diesen „Lernprozess“ möchte ich im Folgenden an paradigmatischen Zeugnissen illustrieren. In einem zweiten Schritt soll es sodann um die Grundlosigkeit während der Zeit der Massaker selbst gehen. Ein dritter Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage nach „Gründen“, also dem „Warum“ im jeweiligen „Nachfeld“ der beiden Genozide. Ich werde der Chronologie des Erlebens der Opfer folgen, um auf diese Weise Veränderungen und Kontinuitäten im Angesicht der Frage nach dem „Warum?“ auf die Spur zu kommen. Abschließend soll es dann in theoretischer Hinsicht um den Einfluss von „grundlosen“ Gewalttaten für das Geschichtsverständnis von Gesellschaften gehen.

---

<sup>1</sup> „Manchmal fragt man mich, ob ich die ‚Antwort auf Auschwitz‘ kenne; ich antworte, dass ich sie nicht kenne; ich weiß noch nicht einmal, ob eine Tragödie dieses Ausmaßes eine Antwort enthält. Doch ich weiß, dass ‚Antwort‘ in Verantwortung steckt.“ [Übersetzung A.P.]

<sup>2</sup> Den Ausdruck übernehme ich aus Klüger (1994).

## 2. Die Verneinung

Die Schule ist für die Zuschreibung und Erlernung von Identitäten ein zentraler Ort gewesen. Ein Betroffener berichtet über die Vorgeschichte des Tutsizids und die Rolle, die ein Lehrer dabei spielte:

[I]l [le professeur; A.P.] m'a ordonné de revenir en apportant la carte d'identité des parents. Le lendemain, j'ai apporté la carte d'identité; l'enseignant s'en est saisi et il passait à côté des pupitres en demandant aux autres camarades: « Quand, sur une carte d'identité on a rayé Hutu et Twa, que reste-t-il? » Les autres répondaient: « C'est Tutsi. » Puis il me demandait: « Alors toi, Ruta, tu es quoi? » Je lui ai répondu: « Sûrement que je suis tutsi. » Lui rétorquait: « Non! TU ES Tutsi! » (Dumas 2020: 42)<sup>3</sup>

Dieses Zitat stammt aus einem autobiographischen Bericht, in dem zwölf Jahre nach dem Genozid ein inzwischen erwachsen gewordener Junge seine Erinnerungen notierte.<sup>4</sup> Zu erkennen ist, dass der „Sinn“ des Wortes „Tutsi“ aus einer Differenz heraus definiert zu werden pflegte: War eine Person weder den Hutu noch den Twa zugehörig, konnte sie nur Tutsi sein. Tutsi war, wer weder Hutu noch Twa war, doch was dann jeweils „Tutsi“ sei, führte allein zu der Frage zurück, was im Personalausweis vermerkt war. Nicht, was die Person war, entschied darüber, ob sie Tutsi sei, sondern das Papier, das besagte, sie sei Tutsi, zwang den Betroffenen dazu, von sich zu sagen, dies sei tatsächlich er: ein Tutsi. Die Antwort jedoch, „sicher“ sei er Tutsi, wurde vom Lehrer für falsch erklärt: Der junge Tutsi sollte nicht sagen, sicher sei er Tutsi, sondern er SEI Tutsi – ein Tutsi in Großbuchstaben. Das heißt übersetzt: Er sollte aus dem Umstand, dass die rassistischen Kategorien „Hutu“ und „Twa“ auf dem Personalausweis der Eltern gestrichen waren, nicht den Schluss ziehen, dass er dann wohl Tutsi sein müsse, sondern er sollte sozusagen ableitungslos und als

<sup>3</sup> „Er [der Lehrer; A.P.] hat uns befohlen, mit dem Personalausweis der Eltern wiederzukommen. Am nächsten Tag habe ich den Personalausweis mitgebracht; der Lehrer hat ihn an sich genommen, und er ist an den anderen Schülern vorbeigegangen und hat dabei den Klassenkameraden die Frage gestellt: ‚Wenn man auf einem Personalausweis Hutu und Twa gestrichen hat, was bleibt dann?‘ Die Anderen antworteten: ‚Tutsi bleibt‘. Dann hat er mich gefragt: ‚Na, Reta, was bist Du?‘ Ich habe ihm geantwortet: ‚Sicher, dass ich Tutsi bin.‘ Er erwiderte: ‚Nein! DU BIST Tutsi!‘“ [Übersetzung A.P.]

<sup>4</sup> Der Text ist auf Kinyarwanda verfasst worden. Die Historikerin Héléne Dumas hat die Übersetzung in Zusammenarbeit mit ruandischen Muttersprachler:innen erstellt. Der Name der Waisen, die die Grundlage ihres Buches abgeben, bleibt meist ungenannt, um eine erneute Gefährdung der Überlebenden zu vermeiden.

selbst-evidente Essenz seiner Identität die Angabe machen, er sei TUTSI. Dass es Hutu und Twa gab, durfte nicht als Grund angegeben werden dafür, dass er das Andere sei – eben ein Tutsi.

In Wirklichkeit aber war die Zuschreibung dessen, was er sei, nicht im Wort „Tutsi“ enthalten, sondern in der Demütigung, die der Lehrer dem Kind mit seinem „Nein!“ zufügen wollte. Die Antwort, sicher sei er Tutsi, war ja logisch kaum anfechtbar und mithin „korrekt“. Doch die Botschaft, die der Lehrer der versammelten Schülerschaft (und keineswegs allein dem Tutsi-Schüler) zu vermitteln versuchte, bestand gar nicht darin, dass er einen Tutsi zu dem Zugeständnis gezwungen hatte, das zu sein, was schon alle wussten. Vielmehr zielte die öffentliche Zurschaustellung des Jungen darauf, die Worte „Tutsi“ und „Nein“ in Eins zu setzen, d. h. mit der Akzeptanz des Wortes „Tutsi“ gleich auch eine vernichtende Abwertung durch die Mehrheit, also die Hutu, zu bewirken. Tutsi zu sein, hieß, Objekt des Neins derer zu werden, die von sich sagen konnten, Tutsi seien sie nicht, und darum noch weniger TUTSI in Großbuchstaben.

Man kann also den Schluss ziehen, dass, noch bevor der Tutsi-Schüler überhaupt zu seiner Antwort angesetzt hatte, er schon dazu verurteilt war, eine falsche Antwort zu geben, denn dafür war er ja der Tutsi in Großbuchstaben als der er sich, dem allgemeinen Hohn gegenüber, sozusagen, „naturegeben“, zu sehen hatte.

Die geschilderte Schulszene ist für mein Anliegen von paradigmatischer Bedeutung. Aus ihr geht hervor, dass die eigentliche Begründung für die Diskriminierung, dann Ermordung der Tutsi nicht darin bestand, dass sie Tutsi waren, sondern dass man sie von außen längst durch ein kollektives „Nein!“ (mit Ausrufezeichen) definiert hatte. Tutsi zu sein, hieß, verneint zu werden mit all dem, was man tat oder sagte, von sich wusste oder nicht wusste (oder wissen konnte).

Wenn man aber die Essenz der Motivation, die später die Täter für ihre Morde im Wortsinn „ins Feld“ führten, in der Unaufhebbarkeit und Unausweichlichkeit des NEINS bestand, dann gewinnt die eingangs erwähnte Frage nach der Begründung der Gewalt eine neue Dimension. Es wird deutlich, dass im rückschauenden Blick auf die Vernichtungspolitik die Absurdität des Kausalitätsverhältnisses zwischen Tat und Wort, den Massakern und ihrer Begründung, eine genaue Untersuchung verdient.

„Natürlich“ schwingt in historiographischen Arbeiten, die keine apologetischen Ziele verfolgen, immer schon die Überzeugung mit, dass Gründe für Genozide unmöglich anerkannt werden können. Wenn also

Historiker:innen sagen, ermordet worden seien Juden bzw. Tutsi, weil sie Juden bzw. Tutsi waren, dann wird vorausgesetzt, dass der Schock dieser „Logik“ erfahren und anerkannt wird. Die Begründung, wie sie von den Tätergesellschaften angeführt wurde, ist der Grund, den man niemals als Grund akzeptieren kann. Und doch zwingt einen die Geschichte der beiden Genozide gleichsam zu der Anerkennung, *das* also sei als Grund hinreichend gewesen, *das* also habe genügt, um Erschießungen und Vergasungen, Gefangenschaft und Tötungen im „konzentrationsuniversum“<sup>5</sup> (im Falle der Juden Europas), Tötungen, Massenvergewaltigungen, Amputationen, Verstümmelungen und Erschießungen (im Fall der Tutsi) einen Sinn zu geben.

### 3. Extreme Grundlosigkeit

In gewisser Weise ist das, was ich im Folgenden versuchen möchte, nicht neu: Dass es keinen Sinn hat, ein jüdisches Baby zu vergasen oder ein Kleinkind aus einer Tutsi-Familie mit der Machete zu zerfleischen, ist so evident, dass der Versuch als obszön gelten könnte, die Sinnfrage überhaupt zu thematisieren. Und doch scheint die Sinnstiftung, wie sie sowohl „in actu“ als auch „post festum“ von den Täter:innen in Gang gesetzt und gehalten wurde, von großer Bedeutung zu sein, denn sie hat in zweierlei Hinsicht Einfluss auf das jeweilige „Danach“ von Shoah und Tutsizid gehabt: Erstens bestand die Traumatisierung der Überlebenden nicht allein in der Tatsache, dass und in welchem riesigem Ausmaß getötet worden war, sondern auch darin, dass die Frage nach dem „Warum?“ nicht einmal in Ansätzen beantwortet werden konnte. Ein zweites Trauma kommt hinzu. Die Richter:innen, die sich der zu richtenden Taten zu nähern hatten, mussten sich unweigerlich die Frage stellen, warum ein Täter / eine Täterin die und die Tat überhaupt begangen habe.

Zwei Bereiche gibt es demnach, die die Notwendigkeit verdeutlichen, der Sinnlosigkeit in der Sprache der Täter:innen nachzuforschen. Die Opfer der Shoah wie des Tutsizids hatten lernen müssen, was Primo Levi (1989) nach einem ersten Kontakt mit einem SS-Mann und dessen Willkür als „Begründung“ erfahren und sprachlich als Essenz der Erfahrung „Auschwitz“ notiert hatte: „Hier ist kein Warum.“ Das war die Antwort des Deutschen gewesen, und sie sollte gültig bleiben, solange der Vernichtungsapparat bestand.

---

<sup>5</sup> Der Begriff stammt von Rousset (1946).

Wenn es aber kein „Warum“ gab, dann gab es auch kein „Darum“, und wenn es wiederum kein „Darum“ gab, sondern sich die Gewalt „einfach so“ absolut setzte – schlicht als das, was sie war, ohne jeden Sinn –, dann musste der Tod von Angehörigen und Freunden, ja eines ganzen Volkes, für die Überlebenden „einfach so“, als „Hinzunehmendes“ erscheinen. Weil aber natürlich die Tode Fragen hervorriefen, konnte die Einsicht, eigentlich sei es „einfach so“ passiert, das Trauma, dass darin bestand, dass es passiert war und dass es hatte passieren können, nur noch verstärken.

Für die Prozesse, die so etwas wie „Gerechtigkeit“ herbeiführen sollten, galt dasselbe: Auch hier drängte sich die Einsicht auf, dass nicht nur die Monstrosität der Taten jedes bis dahin bekannte Maß sprengte. Vielmehr wurde als ebenso radikal maßlos die Kluft erlebt, die sich auftat zwischen dem, was sich die Täter vor-, und dem, was sie „an-gestellt“ hatten.<sup>6</sup> Täter vom Typus Eichmann waren es, die die Banalität des „einfach so“ als ein Element im Gefüge der Mordmaschine erkennbar werden ließen.

Mitunter trat hervor, dass es zur Shoah gekommen war, ohne dass sich die Täter im Bereich der Verwaltung besonders viel dabei gedacht hatten. Noch nicht einmal der Hass stand für diejenigen als Begründung zur Verfügung, die das Entsetzen über die Frage zu artikulieren versuchten, warum und wie es so weit habe kommen können.

Wenn ich vor dem Hintergrund des Gesagten die These aufstelle, Genozide entsprächen Vernichtungsaktionen, die durch *extreme Grundlosigkeit* gekennzeichnet seien, setze ich mich einem möglichen Missverständnis aus: Es könnte der Eindruck entstehen, dass die historische Forschung zum Ursprung und den *Gründen*, die zu einem Genozid führen, zu unterbleiben habe. Wenn die Auslöschung bestimmter Menschengruppen grundlos erfolgt ist – so könnten Kritiker argumentieren –, müsse die Vorgeschichte ja nicht erst zum Gegenstand der Forschung werden.

Doch dies ist selbstverständlich nicht gemeint. Mir geht es vielmehr um die Frage, wie sich Grund- und Sinnlosigkeiten sowohl auf Seiten der Täter:innen, als auch auf Seiten der Opfer artikulierten. Mich interessiert die Redundanz, mit der die Täter:innen ihr Tun begründeten, ohne an der Unhaltbarkeit der Begründung auch nur in Ansätzen zu zweifeln. Und mich interessiert, was die Unmöglichkeit, mit der Begründung „Hier ist kein Warum“ zu leben, für die Überlebenden und ihre Erinnerung bedeutet hat. Die

---

<sup>6</sup> Ich übernehme dieses Wortspiel von Arendt Hannah, die es für die Analyse der wesentlichen Phantasie und Vorstellungslosigkeit Eichmanns nutzt (Arendt 2011).

folgenden Ausführungen zielen auf die Redundanzen, die sich in den „Begründungen“ der Täter:innen für ihre Taten kulturübergreifend finden.

#### 4. Schul-Kram

Hier noch einmal die Schritte, die zu setzen ich mir vorgenommen habe. Gehen soll es um drei Etappen des Nicht-Verstehens. Die erste Etappe betrifft die Zeit der beginnenden Verfolgungen, die zweite die „Normalisierung“ der Tötungen und das schrittweise Verschwinden des „Warum?“ aus dem Lebenshorizont der Opfer, die dritte schließlich das „Danach“ und die Schwierigkeit der Überlebenden, das Erlebte, obwohl konkret am eigenen Leib erfahren, auch wirklich *als* Wirklichkeit anzuerkennen.

Eugénie Mukamugema, eine Tutsi, die 2015, ermutigt durch eine Organisation von Überlebenden, von ihrem Leben berichtete und diesen Bericht dann auch in Buchform veröffentlichte, betont mehrfach, dass sie erst am Ende der Grundschule mit dem Begriff von „Ethnie“ konfrontiert worden sei. Die europäische (vor allen Dingen belgische) Kolonialgeschichte hatte ab den 1930er Jahren die Unterscheidung von „Rassen“ oder „Ethnien“ zu systematisieren begonnen und zugleich die Markierung der jeweiligen Zugehörigkeit in den Pässen für obligatorisch erklärt.<sup>7</sup> Die Erfahrungen, die Mukamugema Jahrzehnte später mit den identitären Zuordnungen machte, hatten also eine lange Vorgeschichte, die quer stand zu der Tatsache, dass Tutsi wie Hutu dieselbe Sprache sprachen, sich denselben kulturellen und ökonomischen Traditionen verpflichtet fühlten, in dieselben Kirchen gingen – und, sehr wichtig: dieselben Schulen besuchten. Dennoch ist es gerade der Bereich von Unterricht und Bildung, in dem sich die Diskriminierungen zu einem durch Quoten (Chrétien & Kabanda 2015: 183-200) geregelten System verfestigten. Mukamugema berichtet:

À la fin du cycle primaire, tous les élèves devaient passer un examen d'admission pour l'école secondaire. Jusque-là, je n'avais pas conscience de mon ethnie, je savais que j'étais rwandaise, c'est tout. [...] Il fallait aussi remplir une fiche d'identification où était demandée entre autres qu'elle est l'ethnie. C'est la première fois où j'ai entendu l'histoire d'ethnies. Je souligne ici que j'ai été éduquée dans une famille où je n'entendais pas ces histoires d'ethnies, Hutu, Tutsi, Twa, machin. J'ai été éduquée sans l'ethnicité. Donc face à cette fiche identitaire, quand je suis arrivée là où on me demandait mon ethnie, j'ai demandé aux camarades ce qu'elles

---

<sup>7</sup> Vgl. Chrétien & Kabanda (2015), besonders Kapitel 3.

avaient mis, elles, car c'était une école de filles. J'ai vu que toutes mes camarades avaient mis Hutu, alors moi aussi j'ai mis Hutu. Ça ne me disait absolument rien du tout, c'est juste une mention pour moi. Quand j'ai rendu ma fiche, la maîtresse d'école m'a regardée, et ma demandé de dire à mon père de se présenter le lendemain à l'école. (Mukamugema 2015: 12-13)<sup>8</sup>

Sprachlich sind an diesem Bericht zwei Dinge von Bedeutung: erstens die Selbstverständlichkeit, mit der die Klassenkameradinnen als Vorbild beschrieben werden; und zweitens das keineswegs selbstverständliche Beharren darauf, dass ethnische Kategorien ein bloßer „Kram“ seien.

Zum ersten Punkt: Das Kind folgte dem, was es als Norm und Regel wahrnahm, nämlich, dass auf eine bestimmte Frage mit einer bestimmten Antwort zu reagieren sei. Es zeigte sich also ähnlich naiv und kenntnislos wie der schon zitierte Junge, der gleichfalls erst durch offizielle Papiere auf Wirklichkeiten stieß, von denen er bis dahin nichts geahnt hatte. Mukamugema legt ihrerseits Wert darauf, zu betonen, dass ethnische Zuordnungen nicht von ihrer Familie ausgegangen seien. Der Begriff „Tutsi“ gilt ihr ebenso wie die Begriffe „Hutu“ und „Twa“ als „machin“, d.h. als „Kram“, der neben der Gleichartigkeit, die sie bis dahin mit den Klassenkameradinnen verbunden hatte, keine Rolle gespielt habe. Die „Autorschaft“ des „Krams“ wird also ganz der Außenwelt zugeordnet und mit der eigenen Bereitschaft, die erlebte Zugehörigkeit mit dem Wort „Hutu“ zu bezeugen, kontrastiert.

Hinzu kommt als zweiter Punkt, dass ethnische Fragen nach eigener Aussage bis heute für Mukamugema keine Rolle spielen. Die Kontinuität in der

---

<sup>8</sup> „Am Ende der Grundschule mussten alle Schülerinnen eine Aufnahmeprüfung für die weiterführende Schule absolvieren. Bis dahin hatte ich kein Bewusstsein bezüglich meiner ethnischen Zugehörigkeit, ich wusste, dass ich Ruanderin war, doch das war auch schon alles. [...] Man musste auch einen Fragebogen zur Identität ausfüllen, auf dem unter anderem gefragt wurde, zu welcher Ethnie man gehöre. Das ist das erste Mal, wo ich von der Geschichte mit den Ethnien gehört habe. Ich will hier unterstreichen, dass ich in einer Familie erzogen worden bin, in der man von diesen Geschichten mit den Ethnien, Hutu, Tutsi, Twa, dem ganzen Kram nichts hörte. Ich bin ohne ethnische Begriffe erzogen worden. Als ich mich mit diesem Fragebogen mit der Identität konfrontiert sah, an dem Punkt, wo die Frage nach meiner ethnischen Zugehörigkeit gestellt wurde, habe ich die Klassenkameradinnen gefragt, was sie da eingetragen hatten, denn es war eine Mädchenschule. Ich habe gesehen, dass alle Klassenkameradinnen Hutu eingetragen hatten, und da habe ich auch Hutu eingetragen. Das sagte mir wirklich überhaupt nichts, das ist für mich nur so ein Begriff. Als ich meinen Fragebogen abgegeben habe, hat mich die Lehrerin angesehen, und sie hat mich gebeten, meinem Vater zu sagen, er möge sich am folgenden Tag in der Schule einstellen.“ [Übersetzung A. P.]

Verweigerung, sich als Tutsi sehen zu müssen, kommt in der Wahl des Tempus zum Ausdruck. Mukamugema schreibt, das habe ihr alles wirklich nichts gesagt, „das *ist* für mich nur so ein Begriff.“ [Hervorhebung A.P.] Das Präsens unterstreicht, dass sie als Kind die Begriffe nicht verstand, weil sie im Alltag von Schule und Nachbarschaft in keiner Weise einer realen Erfahrung entsprachen, dass sie aber zugleich auch später, jetzt nämlich, wo die Erfahrung des Genozids die Wirkungsmacht der Begriffe im Wortsinn „schlagend“ bewiesen hatte, die Begriffe „Hutu“ und „Tutsi“ nur als „Kram“ wahrzunehmen vermag. Während Mukamugema damals nicht verstand und also noch nicht einmal ahnte, welche Gefahren sie auf sich zog, als sie, wie alle anderen, „Hutu“ in die Rubrik der „Ethnie“ eintrug, versteht sie jedoch im „Danach“ der „hundert Tage der Machete“ auf *andere* Weise nicht, was der „Kram“ sei. Vor dem Beginn der Tötungen war das fehlende Verstehen des Kindes ein gänzlich „unschuldiges“, im Sinne von: „unberührt von jeglichem Wissen“. Die Überlebende, die als Erwachsene auf den Genozid zurückblickt, steht hingegen vor der Tatsache, dass das damalige Nicht-Verstehen an dem Zwang, dann doch verstehen zu *müssen*, nichts hatte ändern können. Das damalige Nicht-Verstehen korrespondiert dem heutigen Nicht-Verstehen. Und doch ist der „Kram“ der ethnischen Fragen durch das Jahr 1994 zu einem „Kram“ geworden, der nicht mehr „ad acta“ gelegt werden kann, weil sein Gewicht die wegwerfende Geste des Wortes unmöglich macht. Das Wort „Kram“ hat demnach durch die leidvolle Geschichte ein Gewicht gewonnen, das mit der scheinbaren Leichtfertigkeit der Wortwahl kontrastiert. Es ist weit mehr als bloß ein „Kram“ passiert – ein System der Massentötungen hat in nur drei Monaten fast eine Million Tutsi Ruandas das Leben gekostet.

Scholastique Mukasonga, eine weitere Überlebende, die nach dem Genozid nach Frankreich zog und dort heute als international erfolgreiche Romanautorin arbeitet, reiht sich in eine schier unübersehbare Zahl von Zeugnissen ein, die sämtlich die Schule als Ort des einsetzenden Nicht-Verstehens kennzeichnen. Mukasonga unterscheidet sich von Mukamugema jedoch darin, dass sie die Wucht des schulischen Ausgeschlossen-Werdens durch die Klassenkameradinnen erst auf die Zeit des Gymnasiums datiert.

A Nyamata, j'avais connu la persécution violente et meurtrière; pourtant la chaleur fraternelle du ghetto donnait la force de résister. Au lycée, j'allais connaître la solitude de l'humiliation et du rejet. (Mukasonga 2006: 77)<sup>9</sup>

<sup>9</sup> „In Nyamata hatte ich gewalttätig-mörderische Verfolgungen erfahren, doch die brüderliche Wärme des Ghettos vermittelte die Kraft zum Widerstand. Im Gymnasium

Das „Nein“, das sich im Zeugnis des erstzitierten Jungen auf untrennbare Weise mit dem Wort „Tutsi“ verbunden hatte, taucht hier erneut auf, doch in einem Wort, das man als perverses Synonym für das „Nein“ interpretieren könnte: Das „Nein“, die Beschimpfung als „Käfer“ und der mit der Beschimpfung eingehende, sich bis zum Schulausschluss steigernde Terror wurden eins.<sup>10</sup>

Non seulement j'étais tutsi mais j'étais une Inyenzi, un de ces cafards qu'on avait rejetés hors du Rwanda habitable, peut-être hors du genre humain. D'ailleurs, parmi mes camarades, je me suis vite sentie différente. Ou plutôt, c'étaient elles qui me le faisaient cruellement sentir. Elles me faisaient honte de la couleur de ma peau, pas assez foncée à leur goût, de mon nez, trop droit selon elles, de mes cheveux, trop abondants. (Mukasonga 2006: 77)<sup>11</sup>

Entscheidend ist auch hier, dass der Versuch der körperlichen wie psychischen Selbstbehauptung den Willen voraussetzt, sich selbst nicht als Urheber:in der Schwierigkeiten zu sehen. Nicht sie, Mukasonga, ist anders, sondern sie wird zu einer anderen gemacht. Nicht sie, Mukasonga, versteht nicht, dass sie anders ist, sondern umgekehrt sind es die Klassenkameradinnen, die nicht verstehen, dass das Anderssein das Produkt eines kollektiven Nicht-Verstehens bezüglich der realen Gegebenheiten ist: Mukasonga kommt keinerlei Schuld zu, sie kann nicht verstehen, weil es nichts zu verstehen gibt und die Andersartigkeit willentlich hergestellt worden ist.<sup>12</sup>

---

hingegen würde ich die Einsamkeit der Demütigung und des Ausgeschlossen-Werdens erfahren.“ [Übersetzung A.P.]

<sup>10</sup> Vgl. zur Rolle von Invektiven im Genozid, Peiter [in Vorbereitung], „Invektiven im Genozid. Zu Zeugnissen von überlebenden Tutsi“.

<sup>11</sup> „Ich war nicht nur Tutsi, sondern ich war eine Inyenzi, einer dieser Käfer, die man aus dem bewohnbaren Ruanda, ja vielleicht sogar aus dem Menschengeschlecht herausgeworfen hatte. Unter meinen Klassenkameradinnen habe ich mich denn auch schnell anders gefühlt. Oder vielmehr: Sie waren es, die mich dies auf grausame Weise fühlen ließen. Sie flößten mir Scham wegen meiner Haut ein, die ihrem Geschmack nach nicht dunkel genug war, wegen meiner Nase, die ihrer Meinung nach zu gerade sei, wegen meiner Haare, die zu üppig seien.“ [Übersetzung A.P.]

<sup>12</sup> Mukasonga (2006: 77-78) führt in ihrem Roman aus, wie vor allen Dingen ihre Haare zum Gegenstand der Qual und der einsetzenden Selbstbehauptung – also einer Art von Widerstand – geworden seien: „C'étaient surtout mes cheveux qui me causaient le plus de souci. Ils étaient éthiopiens, paraît-il, [...]. Des cheveux d'Inyenzi, je passais mon temps à les mouiller afin qu'ils se réduisent à une petite boule, serrée comme une éponge. Le plus souvent, je me résignais à les raser. Cela me faisait de la peine: malgré les moqueries, je tenais

## 5. Schuldlosigkeiten

Und dies führt mich nun zu den angekündigten Vergleichen zur Shoah zurück. Meine These lautet, dass sich die europäische und die ruandische Gewaltgeschichte nicht allein darin treffen, dass die Funktionsweise der rassistischen Zuschreibungen nach demselben Muster funktioniert. Vielmehr ist auch in Bezug auf die Hilflosigkeit, die die Opfer an sich erlebten, als die Verfolgungen immer radikalere Formen annahmen, eine kultur- und epochenübergreifende Konstanz zu beobachten, die erweist, dass die Frage nach der Grundlosigkeit in ihrer extremsten Ausprägung wesentlich den Kennzeichen von Genoziden überhaupt zugeordnet werden muss.<sup>13</sup>

Es ist ein junger Jude aus Rom, dessen Kinderblick auf die Rassengesetze des Jahres 1938 hier als paradigmatische Kontinuitätslinie zwischen Shoah und Tutsizid angeführt werden soll. Alberto Sed berichtet, dass er sich als Kind im Viertel aufgrund seiner Begabung als Fußballer größter Beliebtheit erfreut habe. Plötzlich aber wurde ihm mitgeteilt, dass er nicht länger mit den anderen Jungen spielen und nicht mehr an ihren Siegen teilhaben durfte:

Quanto accade non lo dimenticherò mai. I miei amici, che fino a poco tempo prima facevano il tifo per me e litigavano per avermi in squadra, non avevano neppure il coraggio di guardarmi in faccia. Abbassavano gli occhi, si ritiravano, poi uno finalmente si fece avanti e mi disse che non potevo più giocare. Nessuno ce l'aveva con me, "non c'è niente di personale", ma le cose erano cambiate: "quelli *come te* non possono più stare con gli altri." Erano entrate in vigore le cosiddette leggi razziali. Potevo dare la colpa a dei ragazzi imbarazzati, incapaci di reggere il mio sguardo? Ma capii. Non ero più un bambino, ero diventato un ebreo. (Riccardi 2009: 17)<sup>14</sup>

---

à mes cheveux.“ („Es waren vor allen Dingen meine Haare, die mir am meisten Probleme bereiteten. Sie waren, so schien's, äthiopisch [...]. Ich verbrachte meine Zeit damit, diese Haare der Inyenzi nass zu machen, um sie zu einem kleinen Dutt zusammenzuballen, der so dicht war wie ein Schwamm. Meistens aber gab ich's auf und rasierte sie ab. Das tat mir leid, denn trotz allen Spotts legte ich Wert auf meine Haare.“ [Übersetzung A. P.]

<sup>13</sup> Vgl. zur literarischen Reflexion der Shoah: Peiter (2007).

<sup>14</sup> „Was dann geschah, werde ich nie vergessen. Meine Freunde, die noch kurze Zeit vorher meine Bewunderer gewesen waren und sich um das Vorrecht gestritten hatten, mich in ihrer Mannschaft zu haben, hatten noch nicht einmal den Mut, mir ins Gesicht zu sehen. Sie schlugen die Augen nieder, sie zogen sich zurück, bis schließlich einer vortrat und mir sagte, dass ich nicht mehr spielen dürfe. Niemand hatte etwas gegen mich, ‚es ist nichts Persönliches‘, doch die Dinge hatten sich geändert: ‚Solche *wie Du* können nicht mehr mit den anderen zusammen sein.‘ Die Rassengesetze waren in Kraft getreten. Konnte ich den beschämten Jungen, die noch nicht einmal in der Lage waren, meinen Blick auszuhalten, die

Der Mechanismus, den der ruandische Junge vom Anfang beschrieben hatte, kehrt hier wieder. Der Ausdruck „solche *wie Du*“ wird in Kursivschrift hervorgehoben, um zu zeigen, dass das „Du“ gerade *nicht* mehr existierte. Der Junge, der kurz zuvor noch im „Du“ zweifelloser, freundschaftlicher Verbundenheit zum Spiel hatte eingeladen werden können, durfte nicht länger das Individuum sein, dem die Mannschaft ihre Tore verdankte. Vielmehr wurde das „Du“ ein „Du“, das sich von nun an im Kollektiv von „solchen *wie Du*“ zu denken hatte. In der Mannschaft gab es zwar nur dieses eine „Du“, doch mit einem Schlage musste das Kind begreifen, dass es auf andere, die nicht es selbst waren, verwies, weil er „*so einer*“ sei, ein solcher eben – wie jene. Jene aber – „die Juden“ – blieben eine Abstraktion, über deren Eigenschaften genauso wenig auszusagen war wie über ihre fußballerischen Qualitäten.

Es ist vor dem Hintergrund der Plötzlichkeit und Unerklärlichkeit des Ausschlusses nicht verwunderlich, dass die Frage nach dem „Warum?“ schmerzlich zu Tage trat. Sed erinnert sich:

L'idea di essere diverso dagli altri, di non poter più vivere come loro, faticava a entrare nella mia mente. Mi risultava inspiegabile il sentimento di vergogna e umiliazione che provavo ogni volta che dovevo nascondermi. In un tempo senza certezze, una me n'era rimasta: sapevo di non aver fatto nulla di male. Non riuscivo a comprendere di quali colpe potesse essersi macchiata mia madre, che avevo visto sempre lavorare, affannarsi per noi. Cosa avessero fatto di male le mie sorelle. Non sapevo immaginare una creatura più innocente della piccola Emma, „Boccoli d'oro“, che nel 1938 aveva appena due anni. Anch'io non ero che un ragazzo, benché i tempi ci costringessero a crescere in fretta. Avrei avuto voglia di correre dietro a un pallone con gli amici, invece che passare il giorno a scaricare merci o a spalare terra. (Riccardi 2009: 21-22)<sup>15</sup>

Schuld daran geben? Doch ich verstand. Ich war kein Kind mehr, ich war ein Jude geworden.“ [Übersetzung A.P.]

<sup>15</sup> „Der Gedanke, dass ich anders als die anderen sei, dass ich nicht mehr wie sie leben könne, drang nur mit großer Mühe in mein Gehirn ein. Die Gefühle von Scham und Demütigung, die ich immer dann empfand, wenn ich mich verstecken musste, erschienen mir als unerklärlich. In einer Zeit fehlender Gewissheiten blieb mir doch stets eine Gewissheit: Ich wusste, dass ich nichts Böses getan hatte. Es gelang mir nicht, zu verstehen, mit welcher Schuld sich meine Mutter besudelt haben sollte, die ich stets bei der Arbeit und bei der mühevollen Sorge um uns gesehen hatte. Und was hatten meine Schwestern Böses getan. Ich konnte mir kein unschuldigeres Wesen denken als die kleine Emma, ‚Goldmündchen‘, die 1938 gerade zwei Jahre alt war. Auch ich selbst war noch ein kleiner Junge, obwohl die Zeiten uns zwangen, schnell größer zu werden. Ich hätte mit Freunden in einem Ball herlaufen mögen, statt den ganzen Tag damit zu verbringen, Waren auszuladen oder Erde zu schaufeln.“ [Übersetzung A.P.]

Das Wort „Warum“ kommt nicht vor, doch es ist deutlich, dass die Abwehr des Zwangs, sich als „anders“ wahrnehmen zu müssen, mit der Gewissheit, keine Begründungen finden zu können, Hand in Hand geht. Die Diskriminierung, die der Phase der eigentlichen Tötungen vorausging, war durch die Dominanz des „Warums“ gekennzeichnet. Das „Warum“ ist das vorherrschende Wort, auf dem Recht, das Wort zu artikulieren, bestehen sämtliche Opfer, und zwar ganz besonders dann, wenn die Antwort ausbleibt.

## 6. Hier ist kein Warum

Die nächste Phase jedoch übertraf und steigerte den sozialen Ausschluss. Während die Verweisung aus Schulen und Sportvereinen, die auf die Definition der Begriffe „Jude“ bzw. „Tutsi“ folgte, die bisherigen Sozialkontakte zerstörte, kam es im nächsten Schritt zu Massenexekutionen, in denen das Leben selbst auf dem Spiel stand. Es verhielt sich so, wie Raul Hilberg es in seinem Buch über die „Vernichtung der europäischen Juden“ beschrieben hat: Kennzeichnend für Genozide sei, dass administrative Maßnahmen wie die Definition der zu verfolgenden Menschen Folgeschritte nach sich zögen, die die Gewalt immer mehr steigerten (Hilberg 1996). Die Definition müsse „an sich“ nicht gleich gefährlich sein, doch sie enthalte Möglichkeiten in sich, die dann sehr wohl, und zwar im höchsten Grade, über den weiteren Verlauf der Verfolgung und ihrer Steigerung entscheiden.

Der französische Journalist Jean Hatzfeld gehört zu den ersten Europäern, die, im Bewusstsein der Verfolgung, die seine jüdischen Großeltern während der Shoah hatten erleben müssen, nach Ruanda aufbrachen, um dort der quälenden Frage nach dem erneuten „Warum?“ nachzugehen. Zu den ruandischen Freundinnen und Freunden, die Hatzfeld dank seiner geduldigen Rückkehr in den immer gleichen Ort gewann, gehörte Englebert, ein Mann, der aufgrund seiner herausragenden Begabungen und Schullaufbahn vor dem Genozids zunächst eine steile Karriere in einem Ministerium beschrieben hatte, dann aber aus rassistischen Gründen entlassen worden war. Als die eigentlichen Massaker begannen, wurde er Teil einer Gruppe, die gemeinsam in Verstecken zu überleben versuchte. Die Frage nach dem „Warum?“ stellte sich nach dem Abschuss des Flugzeugs des ruandischen Präsidenten und der dann einsetzenden Tötungswelle mit nie dagewesener Dringlichkeit: „Pourquoi nous

chassaient-ils alors qu'une semaine auparavant ils partageaient la boisson en bonne entente?" (Hatzfeld 2014: 33).<sup>16</sup>

Englebert, der nach dem Genozid gänzlich dem Alkohol verfiel, erinnert an die große soziale Bedeutung, die der gemeinsamen Zubereitung von Bier bzw. seinem gemeinsamen Genuss in der ruandischen Gesellschaft zukommt. Gemeinsam Bier zu trinken, hieß keineswegs nur, gemeinsame Augenblicke in einer Bar zu verbringen. Im vornehmlich agrarisch geprägten Ruanda war allgemein der Austausch von Geschenken – Nahrung wie Getränken – Teil eines sozialen Codes, der Verbindungen stiftete, beglaubigte oder festigte (Dumas 2014).

Wie auch bei Primo Levi, dem das „Warum?“ gleich nach der Ankunft in Auschwitz ausgetrieben worden war, reflektiert das Zeugnis von Englebert die Tatsache, dass die Opfer an der Frage des „Warum?“ nicht festhalten konnten. Für die Zeit der sich über das gesamte Land ausbreitenden Gewalt hält er die folgende Erinnerung fest:

On faisait le feu et on préparait la marmite. On ne mangeait plus salé, mais on cuisait quand même. Moi, je ne savais pas préparer les aliments mais je n'étais pas laissé de côté. La marmite, on la mangeait ensemble. Il y en a qui ramenaient des forces suffisantes pour remplacer ceux qui revenaient trop affaiblis de la terrible journée. Jamais on ne se querellait. On ne discutait de rien. Discuter de quoi? De la haine des autres? On était trop bousculés pour s'y intéresser. De la mort? On se préparait à être tué le lendemain, on s'attendait tout le temps à mourir, *on ne trouvait rien à ajouter*. (Hatzfeld 2014: 56-57; Hervorhebungen A. P.)<sup>17</sup>

Die tödliche Drohung, die im Falle Engleberts in Gestalt von Bekannten, Nachbarn, ja einstigen Freunden auftrat, brachte nicht nur Angst hervor, sondern auch etwas, was man als „Terror der Fraglosigkeit“ bezeichnen könnte. Was war, das war; es entzog sich jeder Frage. Diejenigen, die vom gemeinsam

<sup>16</sup> „Warum jagten sie uns, obwohl sie doch eine Woche zuvor im besten Einverständnis ein Glas mit uns getrunken haben?“ [Übersetzung A. P.]

<sup>17</sup> „Wir machten Feuer und bereiteten einen Topf vor. Wir aßen nicht mehr salzig, aber wir kochten trotzdem. Ich selbst verstand mich nicht auf die Zubereitung von Nahrung, doch ich wurde nicht ausgeschlossen. Den Topf aßen wir zusammen. Es gab welche, die genug Kräfte bewahrt hatten, um an die Stelle derjenigen zu treten, die aus dem furchtbaren Tag zu stark geschwächt zurückgekommen waren. Wir stritten uns nie. Wir diskutierten nichts. Über was hätten wir diskutieren sollen? Über den Hass der anderen? Wir waren zu sehr aus der Bahn geworfen, um uns dafür zu interessieren. Über den Tod? Wir bereiteten uns darauf vor, am folgenden Tag getötet zu werden, wir erwarteten den Tod die ganze Zeit, *wir fanden nichts, was wir dem hätten hinzufügen können*.“ [Übersetzung und Hervorhebungen A. P.]

geleerten Glas plötzlich in die Wirklichkeit des Zerhackt-Werdens und der Vergewaltigungen geschleudert wurden, hatten weder Kraft noch Interesse daran, noch länger die Frage nach dem „Warum?“ zu stellen.

Auch Elie Wiesel, ein ungarischer Shoah-Überlebender, der zum Zeitpunkt der Deportation ein Jugendlicher war, betont, dass die Allgegenwart von Schlägen lange vor der Ankunft in Auschwitz, nämlich noch in Ungarn selbst, den Verfolgten das Bedürfnis nach Antworten genommen hätten: „Les gendarmes hongrois frappaient de la crosse de leurs fusils, avec des matraques, n’importe qui, *sans raison*, à droite et à gauche, vieillards et femmes, enfants et infirmes.“ (Wiesel 2007: 51)<sup>18</sup> Auschwitz mit seinen abgestuften Gewalt-Hierarchien und Kapos stellte sich sodann als Fortsetzung und Steigerung der Einschüchterungs-Techniken dar, die die ungarischen Gendarmen im Kontakt zu den jüdischen Familien eingesetzt hatten:

Des dizaines de détenus nous accueillirent, le bâton à la main, frappant *n’importe où, sur n’importe qui, sans aucune raison*. Des ordres: „A poil! Vite! *Raus!* Gardez seulement votre ceinture et vos chaussures à la main...“ (Wiesel 2007: 79; die ersten Hervorhebungen A. P.)<sup>19</sup>

Das Französische „n’importe qui“ bzw. „n’importe où“ kann nur unzureichend ins Deutsche übersetzt werden. Wörtlich müsste man sagen, es sei geschlagen worden „ohne Bedeutung, wohin“, „ohne Bedeutung, gegen wen“. Das Adjektiv „important“ bedeutet eigentlich „wichtig“. Man könnte also hinzufügen, die Schläge seien verabreicht worden, ohne dass „wichtig“ gewesen wäre, wo genau sie niedergingen oder gegen wen. Geschlagen wurde um des Schlagens willen und nicht, weil es Gründe gegeben hätte, die das Schlagen irgendwie „rechtfertigten“.<sup>20</sup> Die alleinige Rechtfertigung bestand darin, dass auch diejenigen, gegen die sich die Schläge richteten, „ohne Bedeutung“ und „Wichtigkeit“ waren. Das „n’importe qui“ war aus der Sicht der Täter im Wortsinn zu verstehen: Wer zu den zu Schlagenden gehörte, hatte das Recht

<sup>18</sup> „Die ungarischen Gendarmen schlugen uns mit dem Kolben ihrer Gewehre, mit ihren Schlagstöcken, alle unterschiedslos, *ohne Grund*, nach rechts und nach links, Alte und Frauen, Kinder und Kranke.“ [Übersetzung und Hervorhebung A. P.]

<sup>19</sup> „Dutzende von Gefangenen empfingen uns, den Stock in der Hand, mit Schlägen *in jedwede Richtung, auf irgendwen, ohne jeden Grund*. Befehle: „Ausziehen! Schnell! *Raus!* Nur Gürtel und Schuhe in der Hand behalten...“ [Übersetzung und erste Hervorhebungen A. P.]

<sup>20</sup> Ein Aufsatz zu Rechtfertigungsstrategien ist im Druck. Vgl. Peiter [in Vorbereitung]: „Überzeugen macht unfruchtbar. Zu verschwörungsreligiösen Rechtfertigungsstrategien von Gewalt“.

verloren, zu erfahren, warum er geschlagen wurde. Die Schläge beglaubigten an sich, dass es nur so sein konnte, wie es war, nämlich: dass die Schuldfrage als völlig unerheblich beiseitegeschoben werden musste, weil die reine Willkür eines entfesselten Terrorsystems die neue Normalität darstellte.

Diese Normalität wurde von den Gefangenen mit umso größerer Schnelligkeit angenommen, je lebensbedrohlicher die Schläge wurden. Wiesel selbst sah sich, weil er durch Zufall den Sexualkontakt eines Kapos entdeckt hatte, mit öffentlichem Auspeitschen bestraft. Nach dieser Erfahrung hatte er, so sein Bericht, die Fähigkeit zum Fragen oder gar Infragestellen eingebüßt:

– Ecoute-moi, fils de cochon! me dit Idek froidement. Voilà pour ta curiosité. Tu en recevras cinq fois autant si tu oses raconter à quelqu'un ce que tu as vu! Compris? Je secouai la tête affirmativement, une fois, dix fois, je la secouai sans fin. Comme si ma tête avait décidé de dire oui, sans s'arrêter jamais. (Wiesel 2007: 115)<sup>21</sup>

Das, was der ungarische Auschwitz-Überlebende und Literaturnobelpreisträger Imre Kertész in seinem „Roman eines Schicksallosen“ als die „Normalität“ von Auschwitz beschrieben hat (Kertész 1998), tritt auch bei Wiesel klar zu Tage. Wo die „absolute Gerechtigkeit“ des Lager-Systems darin bestand, dass die grundlos Verurteilten nicht mehr sagen durften, dass zutiefst ungerecht und unbegründet war, was ihnen zustieß, musste das Nicken zur traumatischen Antwort auf das drängende „Warum?“ werden.<sup>22</sup> Die Macht setzte sich mit Peitsche und Gaskammer, Machete oder Hammer absolut – in der Regel war für die Gefangenen zu dem, was geschah, nichts hinzuzufügen. „Wir fanden nichts, was wir dem hätten hinzufügen können“, hatte Englebert gegenüber Jean Hatzfeld bemerkt. Oder, erneut mit Wiesel: „Es war, als ob mein Kopf entschieden hätte, ja zu sagen, ohne je wieder damit aufzuhören.“ Das Wort „Ja“ bedeutet normalerweise, dass jemand sein Einverständnis signalisiert. „Ja“ heißt, dass die Gründe, die die andere Person anführt, als berechtigt anerkannt werden. Hier jedoch ist es so, dass das „Nein“, das den Ausgeschlossenen das Recht auf ihr Leben nimmt, in die Unaufhörlichkeit des „Jas“ überspringt. „Ja“ und „Nein“ werden in gewisser

<sup>21</sup> „– Hör mal gut zu, Du Schweinesohn! sagt Idek zu mir mit großer Kälte. Das hast Du von Deiner Neugier. Du wirst fünf Mal mehr bekommen, wenn Du's wagen solltest, jemandem zu erzählen, was Du gesehen hast. Verstanden? Ich nickte zustimmend den Kopf, ein Mal, zehn Mal, ich nickte ohne Ende. Es war, als ob mein Kopf entschieden hätten, ja zu sagen, ohne je wieder damit aufzuhören.“ [Übersetzung A. P.]

<sup>22</sup> Vgl. zum Konzept der „absoluten Gerechtigkeit“: Peiter 2019.

Weise eins. Ein absoluter Zwang drückt sich aus, in dem jede Unterscheidung zwischen „Ja“ und „Nein“ verschwindet.

Ein letztes Beispiel aus der Zeit der Massaker soll verdeutlichen, dass das Verschwinden des „Warum?“ eine notwendige Bedingung des Versuchs darstellte, die eigenen Kräfte, den eigenen Versuch, der Gewalt zu entgehen, zu bewahren. Da mit Antworten nicht zu rechnen war, musste die Gewalt als schon erfolgte Antwort betrachtet werden. Darüber hinaus nach Gründen zu fahnden, hätte bedeutet, sich selbst irgendwie doch als „schuldig“ zu betrachten. Englebert berichtet:

On s’assemblait autour du feu pour manger la marmite chaude. On n’évoquait jamais le pourquoi de notre situation. On disait: “Celui-ci, je l’ai entendu, il a donc été attrapé. Celle-ci n’est pas remontée, elle a été coupée.” Personne pour prononcer un petit éloge de consolation. On se décrivait les cadavres qu’on avait vus, comment ils avaient été coupés. Nous faisons l’inventaire des malchanceux de la journée. C’était monotone. (Hatzfeld 2014: 61)<sup>23</sup>

Zusammenfassend ist Folgendes festzuhalten: Die Zeit der Verfolgungen und Massaker ist in Europa wie in Ruanda als Zeit der totalen Willkür zu betrachten, und die Willkür schuf neue „Normalitäten“, in denen die Frage nach dem „Warum?“ keinen Platz mehr hatte. Das Ziel, das die Systematisierung und Lückenlosigkeit der jeweiligen Terror-Maschinen verfolgten, bestand in der Absicherung fragloser Herrschaft. Das, was Alberto Sed bezüglich der „Selektionen“ in Auschwitz festhielt, entsprach einer Erkenntnis, die wir wortgleich auch schon aus der Feder Primo Levis kennen.

Vidi destinare alle camere a gas molti giovani, non riuscivo davvero a capire. Quando chiesi il kapo’, lui per tutta risposta mi diede una spinta e mi ripeté la regola del campo: – *Hier ist kein Warum*. (Riccardi 2009: 64-65)<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> „Wir versammelten uns um ein Feuer, um gemeinsam den heißen Topf zu essen. Wir erwähnten nie das Warum unserer Situation. Wir sagten: ‚Der da, ich hab’ ihn gehört, ihn also hat’s erwischt. Diese da ist nicht wieder hochgekommen, sie ist zerhackt worden.‘ Niemand sprach ein kleines Loblied des Trosts. Wir beschrieben einander die Leichen, die wir gesehen hatten, und auf welche Weise sie zerhackt worden waren. Wir erstellten ein Inventar der Unglücklichen des Tages. Es war monoton.“ [Übersetzung A. P.]

<sup>24</sup> „Ich sah, wie viele junge Leute in die Gaskammern geschickt wurden, und es gelang mir wirklich nicht, das zu begreifen. Als ich einen Kapo fragte, bestand die einzige Antwort, die er mir gab, in einem Stoß und in der Wiederholung der Regel des Lagers: – *Hier ist kein Warum*.“ [Übersetzung A. P.]

Über die Abwehr der Frage hinaus ist der Stoß, der dem Jugendlichen versetzt wird, von entscheidender Bedeutung. In dem Moment, in dem sein Körper zur Zielscheibe eines Stoßes wird, wird auch die Frage fortgestoßen. Der beängstigende Zugriff auf den Körper entspricht einem Zugriff auf das „Warum“. Die schiere Präsenz des ersteren wird als ebenso unzulässig betrachtet wie die Frage selbst. Stöße, Schläge und Tod gehorchen einer Logik der Redundanz und Normalität. Mehr ist nicht zu sagen: „– *Hier ist kein Warum.*“

## 7. Das „Warum?“ des „Danach“

Ich komme zu meinem letzten Zeitabschnitt und damit zu der Frage, wie nach der jeweiligen Befreiung die Juden bzw. Tutsi mit dem „Warum?“ umgingen. Es gibt kein Zeugnis, das das Qualvolle der Erinnerungen nicht mit der Sinnlosigkeit der Verbrechen in Verbindung bringen würde. Das „Warum?“ ist omnipräsent, es nimmt die traumatische Intensität in sich auf, die auch die erzählende Wiedergabe von zentralen Momenten der Verfolgung kennzeichnet. Das „Warum?“ entspricht der Revolte gegen die Wirklichkeit der Vergangenheit, es drückt in Verdichtung den Wunsch aus, es möge nicht wahr sein, was geschehen ist.

Eine gewisse psychische Abwehr erklärt jedoch nicht allein die Unaufhebbarkeit und stete Wiederkehr des Bedürfnisses, wenigstens rückblickend zu verstehen, was sich während des Genozids als „Normalität“ gesetzt hatte. Vielmehr liegt der Grund für das Kreisen um das „Warum?“ auch in der Natur der Verbrechen selbst. Es ist nicht etwa so, dass die Überlebenden einer gleichsam privaten Obsession folgten. Die Frage zu stellen, heißt, sie nicht nur sich selbst zu stellen, sondern sie implizit an *alle* zu richten. Stets von Neuem begründen Überlebende ihr oft Jahre und Jahrzehnte währendes Schweigen mit der Angst, dass die Gesellschaft ihnen nicht glauben könne. Stets von Neuem steckt im Fragen der Wunsch, es möge der Genozid ins Bewusstsein der gesamten Gesellschaft treten. Zugleich ist die Schwierigkeit, vom Erlebten zu sprechen, der Ausdruck für die Erkenntnis, dass man sogar als Überlebender kaum wahrhaben kann, dass das Erlebte keine Erfindung ist – wie also sollen es andere, die die Gewalt nicht an sich erfahren haben, dem Zeugnis Glauben schenken?

Elie Wiesel ist nur einer unter vielen, der betont, dass sich ihm die Sinnlosigkeit der gesamten Gewalt mit den Jahren den Zweifel eingab, ob die

Gewalt wirklich so vor sich gegangen sei. Mit der Rückkehr eines Lebensrahmens ohne Angst gewann der Genozid schrittweise phantastische Dimensionen. „[E]n réalisant ce témoignage, de si loin, je m’aperçois que j’ai bien fait de ne pas attendre trop longtemps. Avec les années, je me surprénais – à tort – à douter des certains épisodes“ (Wiesel 2007: 20).<sup>25</sup>

Esther Mujawayo, heute als Psychotherapeutin in Deutschland lebend, formuliert, wie wir gleich hören werden, genau diesen Zweifel, und zudem mit ganz ähnlichen Worten. Es ist kein Erinnerungsfehler, keine Schwäche des Gedächtnisses, die hier am Wirken ist. Vielmehr wachsen Zweifel aus der Tatsache hervor, dass das Erlebte den Opfern selbst rückblickend als so unvorstellbar erscheint, dass sie – ganz so wie Wiesel – an der Genauigkeit des eigenen Gedächtnisses zweifeln.

Quand un rescapé raconte le génocide, il sent bien qu’on a du mal à le croire. C’est trop. Je l’ai déjà dit, pour celui qui écoute, c’est trop, c’est comme si on exagérait. Si le rescapé a régulièrement l’impression de ne pas être cru, c’est que les gens en face de lui ont souvent envie de se convaincre que ce n’était pas si horrible comme situation. Horrible, cela l’était. Tellement, justement, qu’on se dit soi-même, rescapé: est-ce que ça s’est vraiment passé? Est-ce que quelqu’un a *vraiment* pu faire ça? Je sais pourtant que *ça s’est passé* mais c’est comme si je ne voulais pas le croire, c’est trop inimaginable. (Mujawayo 2011: 95)<sup>26</sup>

Nachdem Schläge, Einschüchterung und die gesamte Tötungsindustrie das „Warum?“ während des Genozids selbst zum Verschwinden gebracht hatten, tritt es bei den Überlebenden im Rückblick mit voller Wucht wieder hervor. Jetzt aber stört die Unbeantwortbarkeit der Frage das Verhältnis zu den Zuhörenden. Das liegt jedoch keineswegs in der „Verantwortung“ der Überlebenden. Vielmehr geht es um die Abwehr von Evidenzen, hier der

<sup>25</sup> „Während ich aus so großer zeitlicher Entfernung dieses Zeugnis ablege, merke ich, dass ich gut daran getan habe, nicht zu lange zu warten. Mit den Jahren überrasche ich mich – doch zu Unrecht – dabei, dass ich an bestimmten Episoden zweifle.“ [Übersetzung A. P.]

<sup>26</sup> „Wenn ein Überlebender vom Genozid erzählt, fühlt er genau, dass man Schwierigkeiten hat, ihm zu glauben. Es ist zu viel. Ich hab’s schon gesagt, für denjenigen, der zuhört, ist’s zu viel, es ist, als ob man übertreiben würden. Wenn der Überlebende regelmäßig den Eindruck hat, dass man ihm nicht glaubt, hat das damit zu tun, dass die Leute, die ihm gegenüber sitzen, häufig Lust haben, sich einzureden, dass die Situation so schrecklich nicht gewesen sei. Doch schrecklich war’s. Schrecklich in solchem Ausmaß, dass man sich selbst, als Überlebender, sagt: Ist das *wirklich* passiert? Hat jemand das wirklich tun können? Dabei weiß ich genau, dass *das passiert ist*, doch es ist, als wollte ich’s nicht glauben, es ist zu unvorstellbar.“ [Übersetzung A.P.]

Evidenz des massenhaften Verschwindens von Menschen, von denen so getan wird, als hätte es sie nie gegeben.

Hinzu kommt, so Mujawayos These, dass das Verhältnis der Überlebenden zu sich selbst auf irritierende Weise ins Schwanken gerät. Weil diejenigen, die genau wissen, was geschehen ist, aufgrund der Absurdität der Verbrechen in gewisser Weise verstehen können, dass die Zuhörenden das Ausmaß derselben nicht verstehen können, beginnen auch sie zu zweifeln. Das heißt, dass die Überlebenden das „Warum?“ zum Verschwinden bringen, indem sie selbst den Zweifel hegen, ob das „Warum?“ überhaupt einen Gegenstand gehabt habe. Doch das „ob“ steht, noch während sie zweifeln, natürlich jenseits jeden Zweifels. Der Zweifel ist nichts anderes als die Verzweiflung darüber, dass gänzlich evident ist, wie zweifellos unbeantwortbar die Frage nach dem „Warum?“ angesichts der Massenverbrechen bleiben muss. Nicht, *dass* es passiert ist, steht in Zweifel, sondern zum Verzweifeln ist, dass die Gründe für die Morde zweifellos dünn, fadenscheinig – also: nicht zu begreifen sind.

Die Unbegreiflichkeit der Tatsache, dass „es“ hat passieren können, würde, so Mujawayo, ausreichen, um Zweifel auszulösen. Doch es ist nicht allein die Vergangenheit, die den Zweifel speist, sondern auch die Gegenwart, in die hinein sich die Vergangenheit mit ihren „Normalitäten“ ungehindert ergießt. Anders gesagt: Es sind die Kontinuitäten bezüglich der fehlenden Verantwortung, die das Ausbleiben von Antworten auf die Frage nach dem „Warum?“ verstärkt. Mujawayo schreibt:

En temps normal, quelqu'un meurt, tu l'enterres, tu fais ton deuil et tu continues ta vie. Dans un génocide, ce n'est pas quelqu'un qui meurt: tout le monde meurt. Et à propos des tueurs, c'est grand mystère, personne ne les connaît. Alors, tu passes ton temps à vouloir montrer que les tiens ont été tués, alors que c'est évident, et comme tu ne peux pas citer celui qui a tué car sa famille, ses voisins, tous concernés, ne vont rien dire, tu restes perdu. Personne ne les a tués, nos morts. (Mujawayo 2011: 92-93)<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> „In normalen Zeiten stirbt jemand, du beerdigst ihn, du trauerst und setzt dann dein Leben fort. Während eines Genozids ist's nicht jemand, der stirbt: alle sterben. Und was die Mörder anbelangt, so herrscht das große Geheimnis, niemand kennt sie. Und so verbringst du deine Zeit damit, beweisen zu wollen, dass die Deinen getötet worden sind, obwohl das ja völlig offensichtlich ist, und da du nicht denjenigen vorzeigen kannst, der getötet hat – denn seine Familie, seine Nachbarn, alle selbst betroffen, werden nichts sagen – bist du dauerhaft verloren. Niemand hat sie getötet, unsere Toten.“ [Übersetzung A.P.]

In Bezug auf das Deutschland der Nachkriegszeit ist zu Recht moniert worden, von kollektiver „Verdrängung“ könne nicht die Rede sein, vielmehr sei für die Jahre nach 1945 ein „Beschweigen“ des Genozids charakteristisch gewesen. Mujawayo konstatiert für Rwanda einen ähnlichen Mechanismus: Weil in diesem „Genozid der Nähe“ die Täter:innen und die Opfer einander in vielen Fällen persönlich kannten, war auf den „tausend Hügeln“ sehr wohl bekannt, wie und wann die jeweiligen Morde vor sich gegangen und wo die Toten verscharrt worden waren. Es gilt, was Primo Levi in die folgenden Worte gefasst hat: „Trotz der verschiedenen Informationsmöglichkeiten wussten die meisten Deutschen, warum sie nicht wissen wollten, nein vielmehr, warum sie wollten, nichts zu wissen“ (Levi 2005: 161 (Anhang); [Übersetzung A. P.]). So auch in Ruanda: Die Täter hielten sich und andere bedeckt, um juristisch nicht belangt zu werden. Die Insistenz, mit der sich nach 1945 bzw. 1994 das „Warum“ vordrängte, hatte also auch mit der Tatsache zu tun, dass mit einer schnellen und umfassenden Aufarbeitung des Genozids und der Bestrafung der Täter:innen kaum zu rechnen war. Die Überlebenden blieben mit ihrer Suche nach Sühne und Gerechtigkeit allein.

Die schon zitierte Ruanderin Eugénie Mukamugema betont, dass sie besonders die Frau, die ihren Namen auf die Liste der zu Ermordenden gesetzt hatte, mit der Frage nach dem „Warum“ konfrontieren wolle.

Il paraît que ce 22 février, j'étais sur la liste des femmes à exterminer. Pourquoi? Jusqu'aujourd'hui, je me pose la question. Et je voudrais poser cette question à cette dame qui s'appelle Yvonne, la femme du député Basebya Augustin, qui habitait à côté de moi, Yvonne qui était représentante des femmes de la CDR à Gikondo. Je voudrais lui poser cette question: pourquoi ils voulaient me tuer moi? Moi qui n'appartenais à aucun parti politique [...]. Je voudrais poser cette question à cette dame, pourquoi m'a-t-elle mise sur la liste? La première femme à tuer à Gikondo? Je dis pourquoi, et je dirai toujours pourquoi. Et je crois qu'elle aussi ne peut pas me donner de réponse, parce que ses réponses seraient fausses. J'avais la carte d'identité „ethnie tutsi“, mais j'avais des amis hutu. Espérance, par exemple, qui travaillait à la Sonarwa, c'était une Hutu, et elle était l'une de mes amies intimes. J'ai appris par après qu'elle avait exterminé de jeunes Tutsi qui habitaient à côté de chez elle. (Mukamugema 2015: 29)<sup>28</sup>

<sup>28</sup> „Es scheint, dass ich an jenem 22. Februar auf der Liste der zu tötenden Frauen gestanden habe. Bis heute stelle ich mir die Frage. Ich würde diese Frage gern dieser Frau stellen, die Yvonne heißt, der Frau des Abgeordneten Basebya Augustin, der neben mir wohnte, Yvonne, die in Gikondo die Repräsentantin der Frauen des CDR war. Ich möchte ihr diese Frage stellen: warum wollten sie mich töten? Mich, die ich keiner politischen Partei angehörte [...]. Ich möchte dieser Frau diese Frage stellen, warum hat sie mich auf die Liste

In diesen Sätzen kommt zum Ausdruck, dass es wesentlich um den Zusammenbruch sozialer Bindungen geht, die bis hinein in das intime Vertrauen zu Freund:innen reichen. Das, was der Auschwitz-Überlebende Jean Améry als den Verlust des „Weltvertrauens“ bezeichnet hat (Améry 2022: 50), spricht sich auch in zahlreichen Texten zum Tutsizid aus.

## 8. Ausblick

Abschließend stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Fragen nach dem „Warum?“ und der Erinnerung. Ruth Klüger, die als Kind nach Auschwitz deportiert wurde und nur durch Zufall dem Tod entging, konstatiert an sich selbst die irritierende Wirkungsmacht der dauerhaften Verwunderung darüber, dass der Genozid einem Ereignis gleichkam, von dem niemand etwas „gehabt hat“:

Schon damals hat mich der Gedanke gestreift, der heute leider bei mir noch tiefer sitzt als die Empörung über das große Verbrechen, nämlich das Bewusstsein der Absurdität des Ganzen, das Widersinnige daran, die völlige Sinnlosigkeit dieser Morde und Verschleppungen, die wir Endlösung, Holocaust, die jüdische Katastrophe und neuerdings die Shoah nennen, immer neue Namen, weil uns die Worte dafür sehr schnell im Munde faulen. Das Absurde, Unvernünftige daran, wie leicht es hätte verhindert werden können, wie doch niemand was davon gehabt hat, dass ich Schienen getragen hab, statt auf einer Schulbank zu sitzen, und die Rolle, die der Zufall dabei spielte. (Klüger 1999: 148)

Als bemerkenswert erscheint hier das bedauernde „leider“. So etwas wie eine schwer fassliche, emotionale Fehlreaktion steckt in Klügers Verwunderung darüber, dass die Shoah der Tätergesellschaft noch nicht einmal einen Nutzen eingetragen habe. Zu erwarten gewesen wäre das Bedürfnis nach Rache – nicht ein aussetzendes Verstehen. Zwar steht die wirtschaftliche Ausbeutung – in Form von „Arisierungen“ und Sklavenarbeit, bis hin zur „Ausschlachtung“ der

---

gesetzt? Die erste Frau, die in Gikondo zu töten war? Ich sage das Wort „warum“, und ich werde immer und immer wieder „warum“ sagen. Und ich glaube, dass sie mir keine Antwort geben kann, denn ihre Antworten wären falsch. Ich hatte einen Personalausweis mit „ethnische Zugehörigkeit Tutsi“, doch ich hatte Hutu-Freunde. Espérance zum Beispiel, die bei der Sonarwa arbeitet, war eine Hutu, und sie war eine meiner intimen Freundinnen. Ich habe nachher erfahren, dass sie junge Tutsi, die neben ihr wohnten, umgebracht hat.“ [Übersetzung A.P.]

Körper der Ermordeten<sup>29</sup> – nicht in Zweifel, doch zugleich verweist Klüger implizit darauf, dass Deutschland durch Krieg und Genozid einem Mechanismus der Selbstzerstörung unterlag, durch den jeder „Nutzen“ aus der volkswirtschaftlichen „Gewalt-Rechnung“ verschwand. Zurück bleibt ein Land, das sich als „judenfrei“ und zugleich als moralisch wie materiell zerstört zu erleben hatte.

Sinnlosigkeit und Absurdität sind jedoch nicht allein Begriffe, die den ökonomischen Aspekt des Genozids und seine verheerende Unverständlichkeit beschreiben. Klüger argumentiert, dass herkömmliche Begriffe von historischer Kausalität durch den Genozid überhaupt außer Kraft gesetzt worden seien.

Ich meine nicht, dass ich nicht verstehe, wie es dazu kam. Ich verstehe ganz gut, wie es dazu kam, zumindest weiß ich so viel wie andere über die Hintergründe. Aber dieses Wissen erklärt nichts. Wir zählen nur an den Fingern her, was vorher war, und verlassen uns darauf, dass das radikal Andere daraus hervorging. Jeder, der vor unserer Zeit in Deutschland von sich reden machte, muss herhalten. Dann sind es Bismarck und Nietzsche und die Romantiker und schließlich Luther, die die Vorbedingungen für die großen Mordaktionen unseres Jahrhunderts geschaffen haben sollen. Warum nur? Weil jedes Kind eine Urgroßmutter hat, so muss jedes Ding eine Ursache haben. Und die arme Urgroßmutter trägt plötzlich die Verantwortung für den Unfug, den die Nachkommen treiben. [...] Die Rechnung geht nicht auf. Man konnte nichts vorhersagen, weil eben alles möglich war [...]. (Klüger 1994: 149)

Dan Diner (1988) hat den Sprung in das „radikal Andere“ als Zivilisationsbruch bezeichnet und auf diese Weise unterstrichen, dass es Beschleunigungen hin zu einer Gewalt gegeben habe, mit denen, den herrschenden, „zivilisatorischen“ Regeln zufolge, im Detail, mithin „so“ nicht zu rechnen gewesen war. Für Klüger wiederum stellt sich die Suche nach historischen Vorläufern wie eine Abwehr gegenüber der Verantwortung derer dar, die die Morde dann wirklich begingen. Eine gewisse Ableitungslosigkeit der Verbrechen tritt in Klügers Geschichtsbild hervor, und dieses historisch „Freischwebende“ möchte ich selbst mit dem schon angedeuteten Konzept der „extremen Grundlosigkeit“ fassen. Gemeint ist, dass es im historischen Verlauf mitunter Entwicklungen

---

<sup>29</sup> Auch in Ruanda haben sich ökonomischer Neid und materielle Gier bis hin zu den Körpern der Opfer ausgewirkt. Diese wurden oft gezwungen, sich nackt auszuziehen, damit die Kleidung durch den geplanten Mord nicht „besudelt“ würden. Die Plünderung von Häusern, Herden, Feldern trat hinzu.

gibt, deren Ursprung kaum zu benennen ist. Zufälle können, wie von Klüger angemerkt, eine unerwartet große Rolle spielen.

Solange das, was sich an Entwicklungen ergibt, frei von jeder Dramatik ist, mag die Suche nach Ursachen in den Hintergrund treten. Das, was passiert, erscheint dann zwar als „grundlos“, nicht jedoch als „*extrem* grundlos“. In gewisser Weise stellt sich die Frage erst gar nicht: Die Belanglosigkeit bestimmter Entwicklungen lässt Fragen nicht aufkommen. Bei historischen Brüchen wie dem Tutsizid oder der Shoah hingegen muss der Hinweis auf das *Extreme* unbedingt hinzugenommen werden – eben weil die *Ereignisse selbst* so extrem gewesen sind. Es ist, als würde die extreme Gewalt, die sich in der jeweiligen Gegenwart – in Europa bzw. Ruanda – Bahn gebrochen hat, auf die Vergangenheit zurückwirken und die Grundlosigkeit, die im Blick auf diese Vergangenheit zu konstatieren ist, mit dem eigenen Extrem „anstecken“. Geschichte liest sich dann von vorn nach hinten, also gewissermaßen antichronologisch.<sup>30</sup> Wenn nicht nur kein Grund zu finden ist, sondern *absolut* kein Grund, dann treten die Völkermorde aus der historischen Kontinuität heraus und werden erkennbar als Ergebnis von historischen Beschleunigungen, die in gewisser Weise nicht erwartbar waren. Das, was vorher war, erscheint damit aber nicht im Lichte dessen, was folgte. Nach dem Vorher zu fragen, heißt vielmehr, das Vertrauen in Chronologien überhaupt zu verlieren.

Da stets von Neuem, und zwar entgegen der Forderung des „Nie wieder!“, genozidiale Verbrechen auftreten, ergibt sich die Erkenntnis, dass dem historiographischen Interesse für Kontinuitäts- und Entwicklungslinien das Interesse für plötzliche Sprünge und Brüche an die Seite treten muss. Zur Verhinderung von Massengewalt ist nicht allein die schrittweise Vorbereitung derselben von Bedeutung, sondern auch die paradoxe Fähigkeit, das Unerwartbare zu erwarten. Die Feststellung von „extrem Grundlosem“ muss ausgehen von dem, was den Boden für Diskriminierung, sozialen Ausschluss und Massentötungen bereitet. Kontinuitäten zu kennen und zu erkennen, entspricht einer Notwendigkeit.<sup>31</sup> Doch zugleich hat die extreme Schnelligkeit,

---

<sup>30</sup> Vgl. Genaueres dazu in Peiter [in Vorbereitung]: „Genozid und antichronologisches Erzählen. Zu autobiographischen Texten überlebender Tutsi und Juden“.

<sup>31</sup> In Bezug auf die Shoah ist auf eine zweitausendjährige Geschichte von Verfolgungen zurückzublicken. Die Kontinuitäten zwischen christlich motiviertem Antijudaismus und modernem, rassenbiologischem Antisemitismus sind hinreichend bekannt, und ebenso die Übernahme vieler diskriminierender Maßnahmen, die es vor dem „Dritten Reich“ auch schon in anderen Jahrhunderten gegeben hatte. In Bezug auf den Tutsizid wiederum hat die Forschung ergeben, dass die schrittweise Trennung in Rassen, wie sie die Belgier während ihrer kolonialen Herrschaft über Ruanda in die soziale Ordnung des Landes einspeisten, die

mit der sich in Folge des Absturzes des Flugzeugs des ruandischen Präsidenten am 6. April 1994 der Genozid über das gesamte Land verbreitete – wenige Tagen waren fast überall ausreichend, um den Tötungen zu effizienter Wirksamkeit zu verhelfen –, erwiesen, wie wichtig die Frage nach der Reaktionsfähigkeit internationaler Organisationen ist. Bürokratische Versäumnisse, langwierige Entscheidungsprozesse und ökonomische Erwägungen, die auf einen „Sparkurs“ in Bezug auf militärische Interventionen in Ruanda hinausliefen, sind konkrete Beispiele, die zeigen, dass das Vertrauen auf Kontinuitäten größte Risiken birgt. Das Konzept der „extremen Grundlosigkeit“ hat also eine eminent praktische Bedeutung.

Das gilt in Bezug auf die Fähigkeit zum diplomatischen und, gegebenenfalls, militärischen Eingreifen. Es gilt aber zugleich auch mit Blick auf das Verhältnis zu den Überlebenden, wenn ein Genozid schon stattgefunden hat. Erneut ist es Esther Mujawayo, die darauf verweist, wie sich die ungeklärte, juristische Aufarbeitung der Morde auf die Selbstwahrnehmung der Opfer ausgewirkt hat. Die Unmöglichkeit, die Frage nach dem „Warum?“ zu beantworten, gibt den Überlebenden einen absurden Zweifel ein, der sich auf ihre eigene „Verantwortung“ bezieht.

“Pourquoi, pourquoi?...” Toujours, cela reste... Je suis heureuse de mes filles, mais elles ont beau aller bien, s'épanouir dans leur vie, la question du vide sur leur arbre généalogique demeurera. Pourquoi sont-ils partis, pourquoi, surtout cette volonté de nous annihiler, de nous exterminer... Et ce doute, parfois: est-ce qu'on y était pour quelque chose... alors que, bien sûr, on n'y était pour rien. Qu'il n'y a pas de raison à un génocide, en effet. On peut vivre avec, oui. A condition de cesser cette question du pourquoi ou bien, ce serait le luxe, de choisir le moment de se la poser. (Mujawayo 2011: 15-16)<sup>32</sup>

---

Grundlage für die Vertreibungen, Plünderungen und Tötungen abgaben, die im Jahre 1959 und dem Massenexil von Tutsi-Familien zu einem ersten Höhepunkt fanden. Es wird hier also nicht gegen die Bedeutung eines historischen Wissens argumentiert, das solche „vorbereitenden“ Entwicklungen zu beschreiben weiß.

<sup>32</sup> „Warum nur, warum nur?...“ Das wird immer bleiben... Ich bin glücklich über meine Töchter, aber es kann ihnen so gut gehen, wie's mag, sie können sich in ihrem Leben verwirklichen – die Frage nach der Leere in ihrem Stammbaum wird dennoch bleiben. Warum sind sie alle fort, warum, vor allen Dingen dieser Wille, uns auszulöschen, uns zu vernichten... Und dann, bisweilen, dieser Zweifel: Hatten wir Schuld daran... obwohl wir natürlich keinerlei Schuld trugen. Weil es für einen Genozid in Wirklichkeit keinen Grund gibt. Man kann damit leben, ja doch. Vorausgesetzt allerdings, die Frage nach dem Warum nicht mehr zu stellen. Oder man müsste sich – doch das wär' der reinste Luxus – den Moment aussuchen können, sie zu stellen.“ [Übersetzung A.P.]

Der mündliche Gestus, den die franko-algerische Freundin Mujawayos, Souâd Belhaddad, in dem zweihändig geschriebenen Buch « SurVivantes » („Überlebende“ – im femininen Sinne verstanden) erhalten hat, zeigt das Dilemma, das aus dem Leben der Opfer nicht mehr verschwinden kann. Ähnlich wie in Wolf Biermanns berühmtem Diktum vom Verzeihen der Täter kehrt sich auch hier das „Warum?“ gegen die Überlebenden selbst. Biermann hatte die Abwehr der Verantwortung der Deutschen in die Worte gefasst: „Sie haben uns alles verziehen, was sie uns angetan haben.“<sup>33</sup> Bei Mujawayo bewirkt die Absurdität des Todes von Eltern und Mann, der Schwester und deren gesamter Familie sowie anderer Mitglieder der weitläufigen Verwandtschaft eine Art Umkehr der Anklage. Weil die Täter:innen die Verbrechen, sobald sie benannt werden, als Zumutung erleben – die Aussicht auf juristische Verfolgung stört die wiedergewonnenen, moralischen Gewissheiten –, sehen sich die Überlebenden gezwungen, genau die Fragen zu stellen, die sich die Täter:innen *nicht* stellen. Die Überlebenden haben also nicht nur das Trauma des Erlebten zu tragen, sondern darüber hinaus auch noch die Antwort für die Sinnlosigkeit der Verbrechen bei sich selbst zu suchen. Während die Rückkehr zur „Normalität“ für Hutu wie für die Nicht-Juden mit einer gewissen Fraglosigkeit vor sich gehen konnte, mussten sich die überlebenden Juden und Tutsi erneut als sperriges Element begreifen, das die übrige Gesellschaft in der Ruhe ihrer unangefochtenen Normalität aufstörte. Die fortgesetzte Frage nach dem „Warum?“ liegt also, so kann abschließend festgehalten werden, in der „Natur“ der Verbrechen selbst. Sie hat aber zugleich auch mit dem gesellschaftlichen Rahmen zu tun, der in Ruanda wie in Deutschland den ökonomischen Wiederaufbau vor der Aufarbeitung der Verbrechen rangieren ließ und damit die Fragen der Opfer als etwas abwies, was gesellschaftlich nicht relevant sei. Was diese kollektive Haltung für den Einzelnen bedeutete, hält Révérien Rurangwa fest. Er, der als Jugendlicher der Ermordung seiner gesamten Familie beigewohnt und selbst durch die Macheten der Täter ein Auge, eine Hand und sein Gesicht verloren hatte, beschreibt das Nicht-Vergehen von Zeit und Fragen, d.h. die Unmöglichkeit eines „Danach“, mit den folgenden Worten. Es ist diesen bezüglich des „Warum“ nichts hinzuzufügen. Denn mit dem schon zitierten Englebert gilt: „[W]ir fanden nichts, was wir dem [nämlich den Morden; A.P.] hätten hinzufügen können.“

---

<sup>33</sup> Vgl. etwa Majid Sattar (2014).

Mais depuis toutes ces années, obsédé nuit et jour par des images horribles qui ne veulent pas s'absenter, je n'ai d'autre solution pour me soulager de ce harcèlement, à moins de me dissoudre dans la haine, que d'essayer de comprendre. Au lieu de fuir, je veux affronter. Ma vie est devenue une sorte d'enquête, une succession de révolte, de colère, de résignation et d'abattement. Tenter de savoir, est-ce possible? Je ne le crois pas. Seulement, les questions ne demandent pas la permission de surgir, elles s'imposent d'elles-mêmes. (Rurangwa 2006: 29)<sup>34</sup>

## Bibliographie

Arendt, Hannah. 2011 [1963]. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen*. München: Piper.

Améry, Jean. 2022. „Die Tortur“, in *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, 37–58. Stuttgart: Klett-Cotta.

Chrétien, Jean-Pierre & Marcel Kabanda. 2015. *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique*. Paris: Belin.

Diner, Dan. 1988. *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt/M: Fischer-Verlag.

Dumas, Hélène. 2014. *Le génocide au village*. Paris: Seuil.

Dumas, Hélène. 2020. *Sans ciel ni terre. Paroles orphelines du génocide des Tutsi (1994-2006)*. Paris: La découverte à la source.

Hatzfeld, Jean. 2014. *Englebert des collines*. Paris: Folio.

Hilberg, Raul. 1996. *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 3 Bde. Frankfurt/M: Fischer-Verlag.

Kertész, Imre. 1998. *Roman eines Schicksallosen*. Frankfurt/M: Suhrkamp-Verlag.

---

<sup>34</sup> „Doch seit Jahren, Tag wie Nacht besessen von den schrecklichen Bildern, die nicht weggehen wollen, kenne ich, wenn ich mich nicht dem Hass ergeben will, keine andere Lösung, um meine Qual zu erleichtern, als den Versuch des Verstehens zu unternehmen. Statt zu fliehen, will ich mich stellen. Mein Leben ist eine Art Untersuchung geworden, eine unablässige Abfolge von Revolte, Zorn, Resignation und Niedergeschlagenheit. Zu versuchen, zu wissen, ist das möglich? Ich glaube es nicht. Nur bitten die Fragen nicht eigens um Erlaubnis, um hervorzutreten, sie drängen sich vielmehr von selbst auf.“ [Übersetzung A.P.]

- Klüger, Ruth. 1994. *weiter leben. Eine Jugend*. Göttingen: dtv.
- Levi, Primo. 1989. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- Levi, Primo. 2005. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi (mit Anhang).
- Mujawayo, Esther. 2011. *SurVivantes*. Paris: MetisPresses.
- Mukamugema Eugénie. 2015. *Une Vie au Rwanda parmi tant d'autres*. Miélan: Izuba Editions.
- Mukasonga, Scholastique. 2006. *Inyenzi ou les Cafards*. Paris: Gallimard.
- Peiter, Anne D. 2007. *Komik und Gewalt. Zur literarischen Verarbeitung der beiden Weltkriege und der Shoah*. Köln: Böhlauverlag.
- Peiter, Anne D. „Genozid und antichronologisches Erzählen. Zu autobiographischen Texten überlebender Tutsi und Juden“, in *Gegen den Zeitstrahl*, hg. von Julia Seeberger et al. [in Vorbereitung].
- Peiter, Anne D. „Invektiven im Genozid. Zu Zeugnissen von überlebenden Tutsi“, in Simon Meier-Vieracker et al. (Hg.): *Invektiven* [in Vorbereitung].
- Peiter, Anne D. „Überzeugen macht unfruchtbar. Zu verschwörungsreligiösen Rechtfertigungsstrategien von Gewalt“, erscheint in einem Sammelband zu Rechtfertigungsstrategien, hg. von Svana Stemmler et al. [in Vorbereitung].
- Peiter, Anne D. 2019. *Träume der Gewalt. Studien der Unverhältnismässigkeit zu Texten, Filmen und Fotografien. Nationalsozialismus – Kolonialismus – Kalter Krieg*. Bielefeld: transcritp-Verlag.
- Riccardi, Roberto. 2009. *Sono stato un numero. Alberto Sed racconta*. Firenze: Giuntina.
- Rousset, David. 1946. *L'univers concentrationnaire*. Paris: Les éditions de minuit.
- Rurangwa, Révérien. 2006. *Génocide*. Paris: J'ai lu.
- Sattar, Majid. 2014. „Biermann beschimpft ‚Linke‘: Ohrfeigen vom Drachentöter“, 07.11.2014, <https://www.faz.net/aktuell/politik/25-jahre-deutsche-einheit/wie-die-linke-auf-wolf-biermanns-beschimpfungen-reagiert-13254152.html>; abgerufen am 2.2.2023.
- Wiesel, Elie. 2007. *La nuit*. Paris: Les éditions de minuit.