

Wenn jeder jeden kennt

Überlegungen zu autobiographischen Zeugnissen von Tätern des Genozids an den Tutsi in Ruanda

Anne D. Peiter

1. Zur Einführung

Das Jahr 2024 ist ein Erinnerungsjahr: Vor genau dreißig Jahren kam es in Ruanda zu einem Genozid, ohne dass die Weltöffentlichkeit oder internationale Organisationen wie die UNO zum Eingreifen bereit gewesen wären (vgl. Melvern 2024). Der Beginn der Katastrophe kann genau datiert werden: Das Attentat auf den ruandischen Präsidenten Juvénal Habyarimana, dessen Flugzeug am 6. April 1994 beim Landeanflug auf die ruandische Hauptstadt Kigali abgeschossen wurde, wirkte als Auftakt für eine Massengewalt, die sich in einem jahrzehntelangen Prozess der Radikalisierung vorbereitet hatte (vgl. dazu Prunier 1995). Schätzungsweise eine Million Menschen, von denen wohl mehr als die Hälfte Kinder waren, wurden in einem Zeitraum von nur drei Monaten umgebracht (vgl. Dumas 2014a: 75–86). In der Tat zeigten sich Kontinuitätslinien, die zurück in die lange Vorgeschichte der Massentötungen wiesen: Massaker an den Tutsi Ruandas waren schon seit der so genannten »Hutu-Revolution« des Jahres 1959 (vgl. Mugesera 2014) stets Aktionen gewesen, die sich in den Dörfern, auf den ruandischen Hügeln mit ihren Streusiedlungen und damit zwischen Personen abgespielt hatten, die sich durch gemeinsamen Schulbesuch, ökonomische Austauschbeziehungen, die Zugehörigkeit zur selben Kirchengemeinde, Schule, Sprache, Kultur und Geschichte von jeher kannten und im Alltag frequentierten.¹

Zwar traten 1994 mobile Tötungseinheiten hinzu, die von Kigali und anderen Städten aus in die Dörfer gesandt wurden, um dort als »Anführer« den »Wind« (so der verbreitete Euphemismus fürs Töten) zu legitimieren und zu steuern (zum Begriff des »Windes«: Mujawayo 2011: 125). Doch es galt, dass der Tutsizid wesentlich ein Genozid der Nähe darstellte, in dem im Falle von so genannten »Mischehen« zum Teil sogar Verwandte zu

1 Der Historiker Kimonyo (2008) spricht daher vom »volkstümlichen« bzw. »populären Genozid«. Im Französischen wird der Begriff »populaire« benutzt. Siehe dazu den Titel seiner Studie RWANDA. UN CÉNOCIDE POPULAIRE.

Mördern an Mitgliedern ihrer eigenen Familie wurden (ein Beispiel dafür liefert Nsen-gimana 2019. Er wurde von seiner Mutter, einer Hutu, verraten).

Erwähnt werden muss aber auch, dass der Versuch, die Verfolgten zu retten, häufig von Hutu-Familien ausging, die nicht bereit waren, die nachbarschaftlichen Bande aufzukündigen. Zu Opfern des Genozids sind daher nicht nur Tutsi-Familien geworden. Die Zahl der getöteten Hutu – vornehmlich Menschen, die Widerstand leisteten, Menschen zu verstecken versuchten oder als politische Oppositionelle frühzeitig auf die vorbereiteten Namenslisten gesetzt worden waren – wird auf ca. 200.000 geschätzt. Das entspricht einem hohen Prozentsatz der gesamten Opferzahl und muss bei der Untersuchung der These, der Tutsizid sei ein landwirtschaftlicher Genozid gewesen, berücksichtigt werden. Jean Hatzfeld, der als Enkel von Shoah-Überlebenden nach Ruanda aufbrach und seit fast drei Jahrzehnten regelmäßig mit wichtigen Publikationen zu Ruanda an die Öffentlichkeit tritt, hat diese These durch Interviews mit Tätern im Gefängnis von Rilima plausibel machen können (Hatzfeld 2003; vgl. dazu auch Peiter 2023d). Vom »Tutsizid« zu sprechen, hat wiederum nur Sinn, wenn man damit negationistischen Thesen begegnen will (dazu Genaueres in Peiter 2024b: 252–266). Im Übrigen ist das Konzept »Genozid an den Tutsi« (mit seinen Folgen für widerständige Hutu) klarer.

Die enge Vertrautheit zwischen Hutu und Tutsi bewirkte, dass eine Phase, die bis dahin für Genozide unhintergebar gewesen zu sein schien, in gewissem Maße übersprungen werden konnte. Zwar stellte die durch die belgische Kolonialmacht in den 1930er Jahren eingeführte Pflicht, die Zugehörigkeit zu den vermeintlich feststehenden »Ethnien« (»Tutsi«, »Hutu« bzw. »Twa«) durch entsprechende Einträge in den Pässen zu markieren, die Voraussetzung für die Identifizierung der prospektiven Opfer dar (vgl. dazu Chrétien/Kabanda 2016). Doch galt zugleich, dass in den Dörfern ohnehin jede*r wusste, wer zu welcher Gruppe gehörte, d.h. wer zu töten bzw. zu verschonen war.

Die Barrieren, die im ganzen Land errichtet wurden, um die Verfolgten an der Flucht zu hindern, hatten zum Ziel, die Morde »im Dorf«² bzw. auf dem eigenen »Hügel« zu halten, will heißen: eine Situation zu vermeiden, in der die Identifizierung schwieriger geworden wäre. Festzustellen ist also eine charakteristische Mischung aus bürokratischen Maßnahmen – d.h. Implementierung von vermeintlich feststehenden, ethnischen Identitäten – auf der einen Seite sowie dörflichem Alltag und seinem »Wissen« auf der anderen. Die ethnischen Markierungen in den Pässen entsprachen, wenn Identitäten von dorffremden Autoritäten kontrolliert wurden, stets einer Entscheidung über Leben und Tod. Zugleich konnten Kontrollen aber oft unterbleiben, weil die Mörder*innen, die vor Ort lebten, ihre Opfer genau kannten und sie »ethnisch« zuzuordnen verstanden.

Diese einleitende Skizze mag genügen, um zur eigentlichen Fragestellung überzuleiten. Es wird im Folgenden darum gehen, Kontinuitäten und Brüche im bäuerlichen Leben darzustellen, die sich im Frühjahr 1994 durch die Vernichtungspolitik ergaben. Am Beispiel von Aussagen ausgewählter Täter, die im Gefängnis von Rilima befragt worden sind, möchte ich zunächst zeigen, dass der Werkzeuggebrauch den Mördern den Eindruck vermittelte, sie setzten ihre gewohnte Arbeit fort. Zugleich schufen die mit dem Genozid einhergehenden Plünderungen jedoch eine »Ausnahmezeit«, die von den Beteiligten als festlicher Rausch erlebt wurde.

2 Siehe dazu Dumas' (2014b) Studie GÉNOCID AU VILLAGE. LE MASSACRE DES TUTSI AU RWANDA.

Die Gewalt, die man, sozusagen in Stellvertreterschaft, auch gegen die Rinder der Tutsi richtete, hatte das Ziel, die Verfolgten psychologisch zu schwächen. Symbolisch bezog sie sich auf die im rassistischen Diskurs vorgenommene Gleichsetzung von Mensch- und Tierkörper. Die Qual, die man den Tieren zudachte, sollte zugleich auch die Menschen treffen, die sich diesen verbunden fühlten.

Der Ursprung dieses tödlichen Ressentiments gegen Mensch wie Tiere, das sich im Laufe der Jahrzehnte verselbständigt und radikalisiert hat, liegt im kolonialen Zeitalter: Der sich im Kolonialismus verbreitende Hamitenmythos hatte die Tutsi zu Fremden im eigenen Land erklärt und so die Grundlage für das pseudowissenschaftliche Argument gelegt, es bestünden in Ruanda »ethnische Unterschiede«, die sich auch physisch an den drei Gruppen – den Hutu, den Tutsi und den Twa – ablesen ließen. Diese historischen Hintergründe sind wichtig, um zu verstehen, wie es möglich war, dass 1994 die Bereicherungsmöglichkeiten jede Verbundenheit mit den einstigen Nachbar*innen aushebelten.

Der Blick auf die Selbstwahrnehmung einiger Täter in autobiographischen Zeugnissen soll zeigen, dass die Phase der Plünderungen euphemistisch als eine glückliche »Jahreszeit« imaginiert wurde, die es für die »Ernte« zu nutzen galt. Einerseits war der bäuerliche Alltag völlig suspendiert, denn niemand ging mehr aufs Feld. Andererseits folgte der Mordapparat bestehenden landwirtschaftlichen Routinen. Entsprechend erschienen den Täter*innen die Möglichkeit, sich des Besitzes der Verfolgten zu bemächtigen, als »Lohn« für eine Mühe dar, die ganz wie das Bestellen von Feldern als »Arbeit« anzusehen sei. Auf Basis dieser Selbstzeugnisse soll dieser Beitrag deutlich machen, dass sich 1994 in Ruanda inmitten der ruralen Welt eine verstörende Mischung aus Routine und potlatchartigem Wohlbefinden ergab, in der die Tutsi als Menschen vollkommen aus dem Blick gerieten.

2. Landwirtschaftliches

Die autobiographischen Zeugnisse sowohl der Opfer- als auch der Täter*innen-Gruppe verdeutlichen die Plausibilität der schon erwähnten These, die der französische Journalist Jean Hatzfeld im Zuge seiner langjährigen Gespräche mit überlebenden Opfern, Täter*innen sowie deren Nachkommen aufgestellt hat: Dass nämlich dieser Genozid *auch* (wenngleich nicht nur) ein »génocide agricole«, d.h. ein »landwirtschaftlicher Genozid« gewesen sei (Hatzfeld 2003: 79).³

Damit war zuerst einmal gemeint, dass mit Gerätschaften getötet wurde, die bis dahin bei der täglichen Feldarbeit benutzt worden waren. Die Machete ist zum Symbol für den Tutsizid insgesamt geworden. Es ist kein Zufall, dass viele Publikationen bei der Gestaltung ihrer Cover auf dieses Werkzeug rekurrieren, d.h. dass die Machete zum *pars pro toto* für die genozidale Gewalt insgesamt wird. Brandstetter wendet ein, dass die Machete erst rückblickend zum »traditionellen Werkzeug« erklärt worden sei. Sie hält die Sichel für wichtiger. Dass die Autoritäten plötzlich so sehr die Machete hervorgehoben hätten, habe mit dem Ziel gedient, »den Anschein zu erwecken, der Genozid sei eine impulsiv-

3 Das Buch liegt auch in deutscher Übersetzung vor: Hatzfeld 2004.

ve Form der Selbstverteidigung des (bäuerlichen) Volks und spontaner Ausdruck seines Zorns [...].« (Brandstetter 2001: 163; dazu auch Des Forges 1999: 128f.)

Es seien nur zwei Beispiele angeführt, um klar zu machen, dass hier einerseits ein wichtiger Punkt benannt, andererseits aber auch eine gewisse visuelle Stereotypisierung in Gang gesetzt wurde, die andere Mordinstrumente und Tötungsformen in den Hintergrund treten ließ. Das erste Buch (siehe Abb. 1) betrifft eine kritische Auseinandersetzung mit der Rolle, die Frankreich im Genozid spielte. Der Titel lautet *LE SABRE ET LA MACHETTE* (»Der Säbel und die Machete«; Übersetzung A.P.).

Abb. 1: Covergestaltung von François Graner
LE SABRE ET LA MACHETTE.



Quelle: <https://www.ibuka-france.org/produit/le-sabre-et-la-machette-officiers-francais-et-genocide-tutsi/> (zuletzt 22.03.2024).

Abb. 2: Covergestaltung von *AUCUN TÉMOIN NE DOIT SURVIVRE* (Human Rights Watch 1999).



Quelle: https://www.amazon.fr/Aucun-t%C3%A9moin-ne-doit-survivre-g%C3%A9nocide/dp/286537937X/ref=sr_1_fkmro_1?__mk_fr_FR=%C3%85M%C3%85%C5%BD%C3%95%C3%91&crd=32RAFMEGGYNHI&dib=eyJ2IjoiMSJ9.CfPKZEI9A-HoiavRrVZ3hg.dY53zFNFrCUTk3lBwDGBmoZpFddhYv__6vAq9jTiGII&dib_tag=se&keywords=aucun+t%C3%A9moin+ne+doit+survivre&qid=1711092894&s=books&sprefix=aucun+t%C3%A9moin+ne+doit+surviv%2Cstrip+books%2C290&sr=1-1-fkmr (zuletzt 22.03.2024).

Das zweite Buch (siehe Abb. 2) trägt den Titel *AUCUN TÉMOIN NE DOIT SURVIVRE* (»Kein Zeuge darf überleben«; Übersetzung A.P.) und zeigt einen großen Berg von Macheten. Da dieses Buch sehr früh erschien (1999) und häufig zitiert wird, mag es bezüglich der visuellen Gestaltung anderen Publikationen als Vorbild gedient haben.

Mir scheint dieser visuelle Aspekt aus zwei Gründen interessant zu sein. Erstens zeigt das Bestehen oder Nicht-Bestehen von Tendenzen zur massiven »Ikonographisierung«, inwieweit überhaupt Interesse an einem bestimmten Thema existiert. Hinzu kommt zweitens, dass sich an der Buchcover-Gestaltung Entwicklungen in der Gedächtnispolitik verschiedener Länder ablesen lassen. Während in Frankreich, Belgien und den USA das Macheten-Motiv durchgängig zu finden ist, kann für Deutschland eine solche Dominanz nicht nachgewiesen werden. Das scheint mit dem allgemein sehr schwach ausgeprägten Interesse an Ruanda und der Marginalität der Forschung zu diesem Land zu tun zu haben. In Belgien und nicht zuletzt in Frankreich flaut aufgrund der schuldhaften Rolle der beiden Länder die Debatte über die eigenen Fehler weiterhin nicht ab (vgl. Rapport Duclert 2021). Mehr noch: Es hat Jahrzehnte gebraucht, bis diese Debatten wirklich in Gang kamen.

Bezüglich der Frage nach dem Ländlichen ist von Bedeutung, dass die »Handarbeit des Tötens« stark hervorgehoben wird, während die Massaker, die von »Mord-Profis«, vor allen Dingen der Terror-Miliz der *Interahamwe*, begangen wurden, dahinter zurücktreten. Es ist erwiesen, dass die Regierung Habyarimana schon im Vorfeld des Genozids, vor allen Dingen aus China kommend, Granaten, Munition und andere Waffen eingekauft hatte (vgl. *Livraison de matériels militaires* 1991).⁴ Diese wurde später an die bauerliche Bevölkerung verteilt. Macheten spielten neben Stichwaffen eine entscheidende Rolle. Dass das erstgenannte Werkzeug ikonographisch »Karriere« gemacht und die zahlenmäßig sehr bedeutsamen Tötungen durch die Miliz der *Interahamwe* mit ihren Fernwaffen und Granaten in den Hintergrund gedrängt hat, ist erinnerungspolitisch bedeutsam. Es war dann leichter möglich, die Behauptung aufzustellen, in Wirklichkeit habe es sich gar nicht um einen (geplanten) Genozid gehandelt. Vielmehr müsse vom »spontanen Ausbruch« einer Art von »Volkszorn« ausgegangen werden, der sich am Tod des Präsidenten entzündet habe (s.o.). In der Folge sei dies zwar auf Gewalt hinausgelaufen, doch es habe sich um »nichts weiter« als um ein »Pogrom« gehandelt (zum Negationismus, der in solchen Thesen enthalten ist vgl. Hochmann 2023: besonders 106).

Die These vom »landwirtschaftlichen Genozid« erklärt sich nicht allein durch die Wahl der Waffen, sondern auch durch die von den Täter*innen behauptete strukturelle Ähnlichkeit zwischen Feld- und »Tötungsarbeit«: Quer durch das Land folgten die Bäuerinnen und Bauern denselben Uhrzeiten wie zuvor, d.h. das Töten beschränkte sich auf die Stunden, in denen es genug Licht gab, um der Opfer habhaft zu werden.⁵ Routinen, die von jeher die Feldarbeit bestimmt hatten, seien – so zumindest die Behauptung der von Hatzfeld befragten Täter (hier ausschließlich Männer) – auf die neue Tätigkeit

4 Siehe auch weitere Archivmaterialien auf: <https://francegenocidetutsi.fr/fgtcherche.php?auteur=&dated=&datef=&titre1=Chine&titre2=&cit1=&cit2=&journal=&type=&fonds=> (zuletzt 06.02.2025).

5 Dies ist eine Beobachtung, die von ganz unterschiedlichen Täter*innen hervorgehoben worden ist (siehe Hatzfeld 2003: 77; 97–98).

übertragen, familiäre Rhythmen und Gewohnheiten nicht durchbrochen worden: Es sei ziemlich genau voraussagbar gewesen, zu welcher Uhrzeit die Männer von ihren täglichen »Aktionen« nach Hause zurückkehren würden. Frauen waren besonders an Plünderungen stark beteiligt. Sie nahmen zwar auch an den Morden teil. Aus den Interviews, die Hatzfeld in Nyamata führte, geht jedoch hervor, dass die Tötungsaktionen in den Sümpfen von Männern betrieben wurden. So erklärt sich, dass die Frauen hier vor allen Dingen von der Rückkehr ihrer Männer berichten.

3. Erntezeit

Es kam jedoch auch zur Erfahrung einer deutlichen Zäsur bezüglich des bisherigen Alltags. Diese Zäsur betraf den Moment der »Ernte« (vgl. das Zeugnis von Pio Muturinge in: Hatzfeld 2003: 71).⁶ Als die Täter*innen begannen, Felder, Tiere und Häuser der Opfer – nicht zuletzt Türen, Dächer und Fenster – zu plündern, gewannen viele den Eindruck, dass sie ihre Familien leichter denn je zuvor satt und reich machen konnten:

»Pour les plus simples cultivateurs, c'était revigorant de laisser la houe dans la cour. On se levait riches, on se couchait rassasiés, on menait une vie à satiété. Le pillage est plus valorisant que la récolte, puisqu'il profite à tout le monde équitablement.« (Ignace Rukiramacumu [= Täter] in Hatzfeld 2023: 72)⁷

Ein nie dagewesener Überfluss wurde erfahren, der von vielen als berauschend erlebt wurde. Der getakteten, oft unter der Anleitung der extremistischen *Interahamwe* durchgeführten Tötungs-»Arbeit« standen die allabendlichen Feste, Trinkgelage und Tanzvorführungen gegenüber. Hier konnte die Erleichterung darüber erlebt werden, dass die vermeintlichen Autoritäten einem die Verantwortung abgenommen hatten.

Auf der einen Seite wurden die Massaker von diesen als eine »Pflicht« dargestellt, der die gesamte Hutu-Bevölkerung widerspruchslos nachzukommen habe. Argumentiert wurde damit, dass die unbezahlte Dienstpflicht – z.B. zur Instandhaltung der Infrastruktur des Landes – auch zuvor zu den monatlichen Aufgaben eines*iner jeden Bürger*in gehört habe.

Auf der anderen Seite spricht aus den Zeugnissen das genaue Gegenteil von organisatorisch-staatlichen bzw. bäuerlichen Routinen: Zu den Motiven, sich am Genozid zu beteiligen, gehörte keineswegs nur die Tatsache, dass sich die Täter*innen in puncto Werkzeuggebrauch selbst als Profis erlebten. Vielmehr bedeutete der Genozid auch einen Ausbruch aus dem Alltag von Sorgen, die sich durch Landmangel, Trockenheit und andere, unvorhergesehene Probleme der bäuerlichen Arbeit erklärten. Der Widerspruch

6 Beschrieben wird hier, dass sich die Täter*innen nur hätten bücken müssen, um Wellblechdächer zu »ernten«. Es erfolgte also sprachlich eine Überlagerung von Bildern aus dem Bereich der bäuerlichen Arbeit und den Plünderungen in den Häusern der Opfer.

7 »Für die einfachsten Bauern war es aufmunternd, die Hacke im Hof stehen zu lassen. Wir standen reich aus unseren Betten auf, wir legten uns gesättigt nieder, wir führten ein Leben der Sätttheit. Das Plündern ist dem Ansehen förderlicher als die Ernte, denn es war für alle gleichermaßen nützlich.« (Übersetzung A.P.)

zwischen dem Konzept von ›Pflicht‹ und der Neuorganisation der Abende in den jeweiligen Ortschaften bestand also darin, dass man mit einer Häufigkeit Feste organisieren konnte, die so zuvor nie denkbar gewesen wäre. Die Männer berichteten durchgehend, sie seien erleichtert gewesen, weil sie ›ernten‹ konnten, ohne säen zu müssen – Fleisch, Nahrung, Gegenstände und nicht zuletzt neues Land schienen durch die Morde plötzlich ›einfach so‹ da zu sein. Den Überfluss konnte man dann für die ›festliche Ausnahmezeit‹ nutzen:

»On s'endormait le soir en sécurité, sans plus aucun souci de sécheresse. On avait oublié nos tourments de cultivateurs. On mangeait copieusement de la nourriture vitaminée. Il y a même des gens, parmi nous, qui ont goûté des pâtes et des sucreries comme les bonbons pour la première fois de leur vie. Puisqu'on s'approvisionnait sans payer, au centre de Nyamata, dans des magasins où les cultivateurs n'étaient jamais entrés.« (Léopold Twagiyezura [= Täter] in Hatzfeld 2003: 69)⁸

Zur Untersuchung der Frage, wie bäuerliche Täter*innen und ihre Familien den Tutsizid erlebt haben, gehörten also notwendig diese beiden Aspekte: Zum einen ist eine Ritualisierung des Tötens festzustellen, die sich von der zeitlichen Organisation und den Werkzeugen her an der Landwirtschaft ausrichtete. Dem steht jedoch ein potlatchartiger Ausbruch aus der bisherigen Armut gegenüber, der die Kollektive der Tötungseinheiten neu zusammenschweißte und den Genozid als dörfliches Fest erscheinen ließ, das sich allabendlich wiederholen ließ und dem bisherigen Alltag einen vollkommen neuen Anstrich gab.⁹

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass zwei Arten der sozialen Rahmung eine Orientierungshilfe für die kollektive Gewalt boten: Die Zeugnisse dokumentieren zum einen die Idee, eigentlich sei alles ganz so geblieben wie zuvor: Ob man nun einen Bananenhain beschnitt oder amputierend ganzen Familien die Extremitäten vom Körper trennte, schien den immer gleichen Machetenschlag zu erfordern. Der Genozid wurde dargestellt als eine Fortsetzung der landwirtschaftlichen Tätigkeiten, indes die Aufrechterhaltung von Arbeitsrhythmen und -zeiten als Beweis dafür galt, dass man, ganz wie zuvor, schlicht ›zur Arbeit‹ gegangen sei.

Dagegen stehen dann aber andere Vergemeinschaftungsprozesse, die nicht durch die Ritualisierung und Normalisierung von ›Arbeits‹-Vorgängen zustande kamen, sondern Zugehörigkeit auf der Grundlage von Dorffesten einforderten. So wie der soziale

8 »Des Abends schliefen wir ohne jede Sorge bezüglich der Trockenheit in Sicherheit ein. Wir hatten unsere Probleme als Bauern vergessen. Wir aßen vitaminreiche Nahrung in großen Mengen. Es gab sogar Leute unter uns, die zum ersten Mal in ihrem Leben Nudeln und Süßigkeiten wie Bonbons ausprobierten. Denn wir versorgten uns, ohne zu bezahlen, im Zentrum von Nyamata, und zwar in Geschäften, in die die Bauern zuvor noch nie den Fuß gesetzt hatten.« (Übersetzung A.P.)

9 Die Mitglieder der Interahamwe waren z.T. hochmobil und nahmen daher nicht mit der Regelmäßigkeit an den Dorffesten teil, die sich bei den zivilen Akteur*innen zu einer Routine entwickelten. Dennoch gab es in Nyamata hochgestellte Persönlichkeiten, die eine Art Scharnierfunktion zwischen den Zivilist*innen und den Milizen darstellten. Diese Männer verfügten dann auch über Informationen, die über den eng umzirkelten Bereich des eigenen Ortes hinausreichten. Sie wurden nach dem Genozid als Hauptverantwortliche klassifiziert. Hatzfeld hat dies in seinem biographischen Abriss zu all seinen Interviewpartnern aufgeschlüsselt (vgl. Hatzfeld 2003: 275–282).

Druck bezüglich der Massaker sämtliche Männer sowie – zum Teil mit Verschiebungen bezüglich der jeweils zugewiesenen Aufgaben – auch die erwachsenen Frauen, ja sogar Jugendliche und Kinder betraf (vgl. Dumas 2014a; Dumas 2000), so wurden all diejenigen mit Misstrauen bedacht, die sich nicht an den Feiern beteiligen wollten. Die Gemeinschaftsbildung ging mit der Ausgrenzung derer, die bei den Tötungen nicht genug Eifer zeigten, Hand in Hand. Ein gewisser Alphonse Hitiyaremye erzählt, wie er selbst vorbehaltlos die Freude genossen habe:

»Le premier soir, en revenant du massacre de l'église, la réception était très bien organisée par les encadreurs. On s'est tous retrouvés sur le terrain de football du départ. Les fusils tiraient dans les airs, les sifflets et des instruments musicaux conjoints résonnaient. Les enfants ont poussé vers le milieu toutes les vaches rameutées dans la journée. Le bourgmestre Bernard a offert les quarante les plus grasses aux *Interahamwe*, pour les remercier; les autres vaches, à la population pour l'encourager. On a passé la soirée à les abattre, à chanter et à bavarder des nouveaux jours qui se promettaient. Ce fut la fête la plus emballante.« (Alphonse Hitiyaremye [= Täter] in Hatzfeld 2003: 105)¹⁰

Die Aufteilung der Beute, die Regelung der Frage, wer welches Stück Land, welches Feld, welchen Gegenstand bekommen sollte, erfolgte im Rahmen von Zusammenkünften, bei denen der Genuss von Alkohol eine große Rolle spielte. Die soziale Kontrolle, die den ganzen Tag über stattgefunden hatte, setzte sich fort, jetzt aber vermeintlich ins ›Unbeschwert-Freudige‹ gewendet.¹¹

4. Tierqual

Neben Arbeit und Feiern ist noch ein dritter Punkt zu nennen. Er macht gleichfalls die landwirtschaftliche Fundierung des genozidalen Apparates plausibel. Gemeint ist die Qual, die den Rindern der Tutsi-Familien von den Schergen zugefügt wurde. Hier spielte die rassistische Zuschreibung eine Rolle, der zufolge die Tutsi ›hamitische‹ Rinderzüchter seien, die mit ihren Herden einst als ›nicht-negroide‹ Fremde aus fernen Gegenden nach Ruanda eingewandert seien (vgl. dazu Rohrbacher 2002; Peiter 2024d). Die kolonialen Ordnungs- und Klassifizierungsbedürfnisse, die unter den Deutschen als den ersten

10 »Am ersten Abend, als wir vom Massaker in der Kirche zurückkamen, war der Empfang von den Lehrmeistern sehr gut organisiert worden. Wir fanden uns auf dem Fußballplatz zusammen. Man gab Gewehrschüsse in die Luft ab, Trillerpfeifen und verschiedene Musikinstrumente spielten. Die Kinder trieben die Kühe, die tagsüber zusammengetrieben worden waren, in die Mitte. Der Bürgermeister Bernard verschenkte die vierzig fettesten Tiere zum Dank an die *Interahamwe*. Die anderen Kühe bekam die Bevölkerung, um sie aufzumuntern. Wir haben den Abend damit zugebracht, sie zu schlachten, zu singen und über die neuen Tage zu plaudern, die sich verheißungsvoll ankündigten. Das war das gelungenste Fest.« (Übersetzung A.P.)

11 Die umgekehrte Perspektive, nämlich die der Opfer, die im Widerstand gegen die Plötzlichkeit der Massengewalt existierende Familien- und Solidaritätsstrukturen aufrechtzuerhalten versuchten, wird beschrieben in Peiter 2023a.

Kolonisator*innen des Landes erstmals Form angenommen hatten, standen Pate. Ausgegangen wurde in der Kolonialzeit von der These, sämtliche Hutu seien Ackerbauern, die zu den ›Bantu-Negern‹ zu zählen seien.¹² Sie seien von der ›Oberschicht‹ der Tutsi auch physisch klar zu unterscheiden (vgl. Chrétien 1999).

Es wird deutlich, dass die allmähliche Ethnogenese bzw. Rassifizierung der ruandischen Bevölkerung nicht nur entlang der immer selben physiognomischen und körperlichen Stereotypen verlief.¹³ Vielmehr griff man auch auf einen scheinbar feststehenden Kontrast zwischen zwei Berufskategorien zurück: Die Tutsi seien ›hochgewachsene‹ Hirten ›von aristokratischem Auftreten‹,¹⁴ die Hutu hingegen eine ›inferiore‹, ackerbaureisende Unterschicht von ›geringerer Intelligenz‹, die die große Mehrheit der ruandischen Bevölkerung stelle (zu diesen Stereotypen: Peiter 2024c).¹⁵

Dass in Wirklichkeit in vorkolonialen Zeiten eine soziale Mobilität existiert hatte, die aus einem Hutu einen Tutsi und – im Fall von sozialem Abstieg – aus einem Tutsi umgekehrt einen Hutu machen konnte, hatte sich dem Blick der Europäer*innen entzogen. Zu stark war die – übrigens antisemitisch inspirierte – Obsession gewesen, man müsse klare Separierungen vornehmen, um die Struktur der fremden Bevölkerung zu verstehen und ihre vermeintlich ethnische Fundierung mit Hilfe von anthropologischen und anthropometrischen Kategorien zu beschreiben (mehr dazu in Peiter 2024b: 41–66, 2024f).

Diese kurze Skizze zum Hamiten-Mythos ist nun wichtig, um das eingangs Gesagte richtig einzuordnen. Dass sich im Tutsizid die Bereicherung nicht nur auf die Felder und Höfe der Tutsi bezog, sondern ganz zentral auch auf ihre Herden, ist ein durchgehender roter Faden, der schon in den Pogromen und Massenvertreibungen der Jahrzehnte vor dem eigentlichen Genozid zu konstatieren ist (zur Darstellung der Gewalteskalation siehe Gourevitch 2002). Die Rinder wurden 1994 (dem Beispiel etwa der Jahre 1959, 1962 und 1973 folgend) auf ähnlich grausame und langsame Weise getötet wie nachfolgend ihre Besitzer*innen.¹⁶ So wie man Menschen am Weglaufen hinderte, indem man ihnen die Achillessehne durchtrennte oder die Füße abschlug, so ergab sich auch gegenüber

12 Dieser Begriff muss als zeittypisch für den herrschenden Rassismus gelten. Das Problem, das sich mit dem – politisch wichtigen – Ausweichen auf den ›Ersatz‹ [N-Wort] verbindet, besteht darin, dass das [E-Wort] für die ruandische Geschichte als noch gefährlicher zu gelten hat. Gemeint ist alles ›Ethnische‹, das heute in Ruanda einem strikten Verbot unterliegt. Da das, was man wohl am besten als ›Cluster-Bildung‹ von Wörtern bezeichnen müsste, in Deutschland kaum bekannt ist, scheint es mir wichtig zu sein, zunächst einmal mit gebotener Distanz die damaligen Texte zu analysieren. Eine Buchpublikation, in der gezeigt werden soll, dass man im Grunde das gesamte Alphabet durchbuchstabieren müsste – nämlich vom [A-Wort] bis zum [Z-Wort] –, ist in Vorbereitung. Das Argument lautet, dass die alleinige Konzentration auf ein Einzelwort viel zu kurz greift und man sich des Netzartigen bewusst werden müsste, das in bestimmten, rassistischen Theorien steckt. Mein Ziel ist so etwas wie eine ›Afrikanisierung‹ bzw. ›Ruandisierung‹ der Perspektiven und damit der Versuch, sehr viel stärker in spezifischen, historischen Kontexten zu denken. Dass das [E-Wort] die strengste Tabuisierung verdienen würde, gehört dazu.

13 Diese Stereotypen wurden begleitet von einer Terrorsprache, die die Dehumanisierung der Opfer zum Ziel hatte. Vgl. dazu Peiter 2023c.

14 Dies ist z.B. in dem Jugendroman des Kolonial-Autors Otto Felsing (1905) festzustellen.

15 Vgl. dazu Kandt 1904, den wichtigsten Text des ersten deutschen Residenten in Ruanda.

16 Eindrucksvoll hat das Scholastique Mukasonga in ihren Romanen beschrieben (Mukasonga 2008).

den Tieren eine Brutalität, die mit den Gelüsten nach Fleischkonsum nichts mehr zu tun hatte.¹⁷

Vielmehr wurde die Durchbrechung sämtlicher zivilisatorischer Regeln und Verbote zum integralen Bestandteil des Genozids. In gleich mehrfacher Hinsicht zeigte sich an der Brutalität gegenüber den Tieren die Radikalität der Transgressionen im Bereich des Menschlichen. So wie das nationalsozialistische Regime die jüdischen Familien in ihrem Selbstbild und ihrer psychologischen Stabilität zu treffen versuchte, indem man ihnen das Halten von Haustieren verbot¹⁸, so erwies sich die Qual, die die ruandischen Rinder erlitten, als Mittel zur Verunsicherung und psychologischen Schwächung derer, die in den Tieren ihren ganzen Stolz gesetzt hatten.¹⁹

Dass die Gewalt gegen die Tiere die Gewalt gegen die Menschen nicht nur vorwegnahm, sondern selbst schon Teil ihrer Dehumanisierung war, kann man jedoch nur verstehen, wenn man sich klar macht, dass den Rindern als Brautgabe, Geschenk zur Stiftung von Freundschaften und lebenslangen Allianzen sowie als Gegenstand von kulturellen Produktionen aller Art – zum Beispiel Lobgesängen – eine kaum zu überschätzende, identitätsstiftende Bedeutung zukam. Rinder gehörten wesentlich zum Selbstverständnis und Selbstbild der Tutsi-Familien. Die Schönheit der Augen der Tiere, die Länge ihrer Hörner und die Kraft spendende Qualität ihrer Milch standen im Zentrum eines durchaus nicht nur ökonomischen Wertesystems. Vielmehr ergibt sich bei der Lektüre der Autobiographien von Tutsi der Eindruck, dass den Kühen eine fast religiös zu nennende Verehrung entgegengebracht wurde. Mit der Tötung der Tiere begann also so etwas wie eine ›Teiltötung‹ derer, die die Tiere bei ihrer Geburt mit einem Namen ausgestattet und sie so zu einem vollwertigen Mitglied des Familienverbandes erklärt hatten.²⁰

Die Tiere sind im Frühjahr und Sommer 1994 nicht etwa geschlachtet, sondern regelrecht *ermordet* worden, denn in der Art, wie man ihre Extremitäten verkürzte und Amputationen zu einer massenhaft geübten Praxis machte, zeigte sich ein rassistisch begründeter Hass, der auf die Gleichsetzung von Mensch und Tier hinauslief.

17 Zur Durchtrennung der Achillesferse berichtet Esther Mujawayo von dem, was ihrem Mann widerfuhr (Mujawayo/Belhaadad 2011: 181). Zu Mujawayo, die wirklich als besonders helllichtige und sensible Zeugin zu gelten hat, Genauerer in Peiter 2025 [im Druck].

18 Victor Klemperer hat die psychologischen Folgen in seinen Tagebüchern dokumentiert (Klemperer 1996: Bd. 4: 27 [Eintrag vom 30. Mai 1940]; 76 [Eintrag vom 25. Februar 1941]; 160 [Eintrag vom 15. September 1941]; 164 [Eintrag vom 17. September 1941; Bd. 5, 85–86 [Eintrag vom 15. Mai 1942]; 89 [Eintrag vom 18. Mai 1942]; 89–90 [Eintrag vom 19. Mai 1942]; 90–91 [Eintrag vom 22. Mai 1942]; 91 [Eintrag vom 22. Mai 1942]; 94 [Eintrag vom 22. Mai 1942]). Jedes Mal geht es um den drohenden Verlust der Katze bzw. die Folgen ihres Todes.

19 Zum respekt-, ja mehr noch: regelrecht liebevollen Umgang mit den Kühen vgl. Mukasonga 2008.

20 Hinzu kommt als weiteres Element der ›Animalisierung‹ von Menschen, die der perversen ›Humanisierung‹ von Tieren antwortete, dass schon lange vor dem Genozid eine Terrorsprache üblich wurde, in der die Tutsi systematisch als »Schlangen«, »Käfer« und »Kakerlaken« verunglimpft wurden (vgl. Peiter 2023c).

5. Konsequenzen des Hamitenmythos

Was nun in Bezug auf den Genozid begriffen werden muss, ist, mit welcher – man möchte fast sagen bildlichen – Genauigkeit die verschiedenen Bestandteile des rassistischen Denkens in die Gewaltpraxis umgesetzt wurden. Nicht nur wurden viele Opfer in Flüssen ertränkt bzw. nach ihrer Ermordung in diese geworfen, »auf dass diese sie zurück in ihre ägyptische Heimat schwemmen mögen«.²¹ Vielmehr ist der Versuch, die furchtbarssten, oft Stunden, ja ganze Tage andauernden Agonien herzustellen und den Opfern einen schnellen Tod (z.B. durch eine Pistolenkugel) nur gegen die Bezahlung hoher Summen als regelrechtes »Privileg« zuzugestehen, an den Tieren »erprobt« worden.²² D.h., dass sich der ökonomische Neid, der im Herdenbesitz ein Zeichen von sozialer Höherrangigkeit sah, zum Paroxysmus steigerte. Und dieser Paroxysmus blieb dann keineswegs abstrakt, sondern fand zu einer Umsetzung, die die Einheit des Hasses auf Tier und Mensch regelrecht »handgreiflich« bzw. »augenfällig« zur Anschauung brachte.

Die kurze historische Skizze sei hier abgebrochen, um zum Schluss anhand von einigen, letzten, autobiographischen Zeugnissen von Tätern das Verhältnis zu untersuchen, das zwischen Freizeit und Arbeit, Überfluss und Motivation bestand, beim Töten mitzumachen. Es soll die historisch beispiellose »Effizienz« veranschaulicht werden, die die drei Monate des Genozids kennzeichnete. Es stellt sich nämlich die Frage, wie die Täter*innen mit so großer Selbstverständlichkeit mittun konnten. Dafür ist ein Blick in ihre Selbstwahrnehmung vonnöten.²³

In seinen Interviews mit einer Gruppe von Tätern zieht Hatzfeld die Leser*innen immer stärker in deren Welt hinein und ermöglicht so Einblicke in ihre Sorgen und »Werte«. Er umgeht dabei jedoch die Gefahr der ethnographischen Verführung, indem er die extreme Gewalt, die von diesen Männern ausging, in gesonderten Kapiteln kommentiert (zur Täterpsychologie, wie sie sich bei Hatzfeld spiegelt, siehe Peiter 2024a).

Hören wir zunächst Alphonse Hitiyaremye, der vor seiner Verurteilung als Bauer tätig gewesen war. Er berichtet vom Töten das Folgende:

»C'était un boulot salissant, mais un boulot sans préoccupation de sécheresse ou de récoltes gâtées, on peut bien dire. Sur sa parcelle, le cultivateur n'est jamais certain de ce que la récolte va lui proposer. Une saison il verra ses sacs gonflés pour les faire porter par son épouse au marché, une saison, il les verra maigrelets. Il va penser à se faufiler aux yeux des taxateurs. Il s'en montre inquiet et parfois indisposé. Mais dans les maisons abandonnées des Tutsi, on savait qu'on allait trouver des quantités d'une nouvelle contenance. On commençait par les tôles et le reste suivait. Le temps nous bonifiait la vie puisqu'on bénéficiait de tout ce qu'on manquait auparavant. La Primus quotidienne, la viande de vache, les vélos, les radios, les tôles, les fenêtres, tout. Il se disait que c'était

21 Zahlreiche Beispiele dafür finden sich in der Autobiographie von Mwicira-Mitalis (2024).

22 Einen ausgezeichneten, regional aufgefächerten Überblick über den Genozid bietet das sehr früh erschienene, umfangliche Buch von Human Rights Watch (1999).

23 Noch mehr Material findet sich in Peiter 2023d.

une saison chanceuse et qu'il n'y en aurait pas deux.« (Alphonse Hitiyaremye [= Täter] in Hatzfeld 2003: 72f.)²⁴

Dass es sich um eine Ausnahmezeit handle, die kein zweites Mal wiederkehren werde, spricht dafür, dass Alphonse Hitiyaremye ein klares Bewusstsein bezüglich des anvisierten Ziels hatte. Er sah sich eingebunden in eine Arbeit, die auf eine endgültige Vernichtung der Tutsi zustrebte. Da sämtliche Tutsi, bis hin zum Baby, ja sogar zu den Ungeborenen, von der Erdoberfläche verschwinden sollten, musste *jetzt* geplündert werden – eine zweite Gelegenheit werde sich nicht ergeben, schlicht weil dann niemand mehr da sein werde, dem man seinen vermeintlichen Reichtum zum Vorwurf machen könne. Das wird aber nur zwischen den Zeilen gesagt. Insgesamt spricht aus dem obigen Zitat die nostalgische Erinnerung an all das, was den bäuerlichen Alltag entgrenzt, ihn aufgehoben und angenehm gemacht hatte. Kein Bauer mehr sein zu müssen, sondern »einfach so« sein Primus-Bier trinken zu können, stand im Vordergrund.

Pancrace Hakizamungili, ein weiterer Gefängnisinsasse, sieht die Zeit des Genozids hingegen weniger idealistisch. Er hebt die unangenehmen Seiten der »Arbeit« hervor. Die Schuld für alle Unannehmlichkeiten weist er den Opfern zu:

»[A] la fin, il ne restait que les rusés et les vaillants, et ça devenait trop pénible. Ils formaient des petits assemblées très bien dissimulées. Ils attrapaient toutes les feintes des gibiers de marais. Nous, quand on arrivait, on s'enfonçait trop souvent pour rien. Même le chasseur se décourageait. En supplément, les marais pourrissaient de cadavres qui s'amollissaient dans la vase. Ils s'accumulaient de plus en plus puants, il fallait prendre soin de ne pas poser les pieds dedans. Raison pour laquelle, des collègues commençaient à paresser. Ils tournaient leurs pas vers une autre direction et attendaient le signal du retour. Ils murmuraient qu'ils regrettaient les travaux de culture, mais ils étaient un petit nombre. D'ailleurs, aucun n'a tapé une petite heure de débroussaillage, sur le devant de sa parcelle. Ces collègues grimaçaient parce qu'ils s'impatientsaient simplement de percer une Primus. Ils avaient plus que la soif du boulot. Ils se lassaient des marais parce qu'ils se sentaient aisés. La paresse les faisait grogner, pas la nostalgie du boulot.« (Pancrace Hakizamungili [= Täter] in Hatzfeld 2003: 68f.)²⁵

24 »Es war eine Schmutzarbeit, doch eine Arbeit ohne Sorgen wegen Trockenheit oder schlechter Ernten, das muss man echt sagen. Auf seinem Acker kann sich der Bauer niemals sicher sein, wie die Ernte ausfallen wird. In der einen Jahreszeit wird er übervolle Säcke vor sich sehen, um sie von seiner Frau zum Markt tragen zu lassen. In einer anderen Jahreszeit sehen sie dann aber ganz mager aus. Er wird darüber nachdenken, wie er sich am besten den Augen des Steuereintreibers entziehen kann. Er ist erfüllt von Sorgen und fühlt sich mitunter sogar unpasslich. Doch wir wussten, dass wir in den verlassenem Häusern der Tutsi Mengen von neuen Dingen finden würden. Wir fingen mit den Wellblechdächern an, und der Rest folgte nach. Die Zeit machte unser Leben besser, denn wir profitierten von all dem, was uns vorher gefehlt hatte. Das tägliche Primus-Bier, das Rinderfleisch, die Fahrräder, die Radios, die Wellblechdächer, die Fenster, alles. Er sagte sich, dass es sich um eine glückliche Jahreszeit handelte und dass es so eine kein zweites Mal geben werde.« (Übersetzung A.P.)

25 »Zum Schluss blieben nur noch die Cleversten und Stärksten übrig, und da wurde es zu mühsam. Sie schlossen sich in kleinen, sehr gut verborgenen Gruppen zusammen. Sie nahmen alle Finten des Wilds in den Sümpfen an. Wenn wir eintrafen, unternahmen wir zu häufig für nichts und wie-

Pancrace Hakizamungilis Aussage verdeutlicht eine These, die auf den ersten Blick schockierend anmuten mag. Sie lautet, dass die Täter*innen aus einem subjektiven Gefühl der Unschuld heraus handelten. Weil die Ermordeten die »Arbeit« zu einer »schmutzigen« Angelegenheit machten, war es, als sei es ihre (d.h. der Opfer) Schuld, dass die Täter*innen so viele Mühen und Unannehmlichkeiten auf sich nehmen mussten. Dass das Risiko bestand, den Fuß hinein in eine verfaulende Leiche zu setzen, erschien gleichsam als Zumutung, mit der das entsprechende Opfer den Hutu das Leben schwer zu machen versuchte. Weil das »Tötungsgeschäft« immer aufreibender und die Auffindung der letzten »Übriggebliebenen« immer schweißtreibender wurde, schien hinreichend Grund zu sein, um Hass auf die Tutsi zu empfinden. Warum versteckten sie sich denn auch mit so großer Geschicklichkeit!

Aus Pancrace Hakizamungilis Bericht folgt, dass bei Genoziden die erzählerischen Chronologien eine entscheidende Rolle spielen. All das, was die Täter*innen aktiv tun, wird von ihnen in Wirklichkeit als ein bloßes »Reagieren« auf eine äußere Bedrohung interpretiert. Nicht sie also sind es, die entschieden haben, ihr bäuerliches Dasein aufzugeben, um zu »Jägern« zu werden (zum Aspekt des Jagdmotivs vgl. Peiter 2024e). Vielmehr schreibt man die Notwendigkeit eines solchen »Berufswechsels« der Provokation zu, die darin bestehe, dass sich die stärksten Tutsi so schwer ermorden ließen.

Daraus resultiert, dass letztlich die Mühen des Tötens das Motiv, zu töten, verstärken, ja an sich schon zum hinreichenden Grund für die Massaker werden. Weil mit voranschreitender Zeit das abendliche Primus-Bier mit immer größeren Strapazen »erarbeitet« werden musste, weil sich der Kontrast zwischen den Sorgen der Feldarbeit und der Sorglosigkeit des Genozids immer weiter verringerte, wuchs die Überzeugung, auch die restlichen Tutsi müssten noch gefunden werden.

Gleichzeitig ergibt sich jedoch, dass die Täter*innen nur darum bereit gewesen waren, mitzutun, weil es so erleichternd war, sich nicht mehr dem Ackerbau widmen zu müssen. Wenn der Mordapparat das Versprechen der Mühelosigkeit nicht hielt, schwand sozusagen der Grund, warum man überhaupt töten sollte.

Ein dialektisches Wechselspiel zeichnet sich ab. Auf der einen Seite heizte die Tatsache, dass noch immer nicht alle Tutsi tot waren, die Wut darüber an, weiterarbeiten zu müssen. Auf der anderen Seite ergab sich, dass der materielle Überfluss – man möch-

der nichts unsere Vorstöße. Sogar die Jäger fühlten sich entmutigt. Außerdem lagen die Sümpfe voller verfaulender Leichen, die sich im Schlamm auflösten. Mit ihrem Gestank wurden sie immer zahlreicher, man musste aufpassen, um nicht mit dem Fuß hinein zu treten. Das war der Grund, warum die Kollegen anfangen, faul zu werden. Sie richteten ihren Schritt in eine andere Richtung und warteten dabei auf das Signal zur Rückkehr. Sie murmelten, dass sie die bäuerliche Arbeit vermissten, doch die, die so sprachen, waren in der Minderzahl. Übrigens hat sich niemand an den Rändern seines Feldes auch nur für ein knappes Stündchen um die Beseitigung des Gestrüpps gekümmert. Diese Kollegen schnitten Grimassen, weil sie ungeduldig darauf warteten, eine Flasche Primus-Bier zu öffnen. Sie hatten mehr als nur den Durst der Arbeit. Sie hatten keine Lust mehr auf die Sümpfe, weil sie sich als wohlhabend wahrnahmen. Die Faulheit ließ sie schimpfen, nicht die Sehnsucht nach der Arbeit.« (Übersetzung A.P.)

te fast sagen – die ›Arbeitsmoral‹ senkte.²⁶ Reich war man ja schon. Warum man sich noch weiter in den Sümpfen mit Verwesungsgestank und ekelhaften Toten herumschlagen sollte, war nicht mehr recht einzusehen. Es deutet sich an, dass man gern weiter ›Ferien‹ gemacht hätte, nämlich sowohl vom bäuerlichen Leben als auch vom Töten.

Abschließend lässt sich festhalten, dass in diesem Wunsch nach totaler Verantwortungslosigkeit so etwas wie eine ›Entgrenzung des Ruralen‹ steckt. Gemeint ist damit, dass sich die Bäuer*innen von ihrem einstigen Alltag verabschieden wollten, und dies schien gelingen zu können, indem man die Nachbar*innen zu Tode brachte. Etwas praktisch nicht Begreifliches steckt in der Selbstverständlichkeit, mit der die zitierten Täter ihren Zorn auf die zunehmenden Mühen der neuen ›Arbeit‹ zum Ausdruck bringen. Es ist, als würden sie doch wieder den einstigen Zwängen unterliegen, als deren Symbol sie die Machete betrachten. Betrachtet man die Vernichtungspolitik aus der Perspektive der Forschung, so lässt sich beschreiben, wie der Mordapparat funktionierte. Doch dass Menschen andere Menschen töten konnten, nur weil sie letztlich in aller Ruhe ihr Primus-Bier trinken wollten, das entzieht sich trotz (oder vielleicht wegen?) alles forschenden Bemühens jedem Verstehen (Peiter 2023b).

Literaturverzeichnis

- Brandstetter, Anna Maria (2001): »Die Rhetorik von Reinheit, Gewalt und Gemeinschaft. Bürgerkrieg und Genozid in Ruanda«, in: Sociologos 51/1-2, S. 148–184.
- Chrétien, Jean-Pierre (1999): »Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi«, in: Jean-Loup Amselle/Elikia M'Bokolo (Hg.): Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique. Paris: La découverte, S. 129–166.
- Chrétien, Jean-Pierre/Kabanda, Marcel (2016): Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique. Paris: Éditions Belin.
- Des Forges, Alison (1999): »Leave None to Tell the Story.« Genocide in Rwanda, New York u. a.: Human Rights Watch.
- Dumas, Hélène (2000): Sans ciel ni terre. Paroles orphelines du génocide des Tutsi (1994–2006). Paris: La découverte à la source.
- Dumas, Hélène (2014a): »Enfants victimes, enfants tueurs. Expériences enfantines (Rwanda, 1994)«, in: Vingtième siècle 122/2, S. 75–86.
- Dumas, Hélène (2014b): Génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda. Paris: Éditions Seuil.
- Felsing, Otto (1905): Rote Männer in Ruanda. Abenteuer im Riesen- und Zwergenlande Deutsch-Ostafrikas. Elberfeld: Samuel Lucas.
- Gourevitch, Philip (2002): Nous avons le plaisir de vous informer que, demain, nous serons tués avec nos familles. Chroniques rwandaises. Paris: folio documents.
- Hatzfeld, Jean (2003): Une saison de machettes. Récits. Paris: Éditions du Seuil.

26 Eine solche Aussage wirkt fast wie eine groteske »Komik«, von der großes Entsetzen ausgeht. Welche Rolle das Lachen beim Umgang und bei der literarischen Auseinandersetzung mit Genoziden spielen kann, wird behandelt in Peiter 2007.

- Hatzfeld, Jean (2004): *Zeit der Macheten. Gespräche mit den Tätern des Völkermordes in Ruanda*. Übersetzt von Karl-Ugo Bigott. Gießen: Psychosozial.
- Hochmann, Thomas (2023): »Combattre le négationnisme. L'incrimination en France de la négation du génocide des Tutsis«, in: Vincent Duclert (Hg.): *Le génocide des tutsi au Rwanda*. Paris: Éditions du Seuil, S. 105–111.
- Human Rights Watch (Hg.) (1999): *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*. Paris: Karthala.
- Kandt, Richard (1904): *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Kimonyo, Jean-Paul (2008): *Rwanda. Un génocide populaire*. Paris: Karthala.
- Klemperer, Victor (1996): *Leben sammeln, nicht fragen, wozu und warum. Tagebuch 1918–1932*. Berlin: Aufbau.
- Livraison de matériels militaires [de la Chine], 16.04.1991, Nr. 661453 du 127AR021. URL: <https://francegenocidetutsi.fr/fgtshowdoc.php?num=31846> (zuletzt 06.02.2025).
- Melvorn, Linda (2024): *A people betrayed. The role of the west in Rwanda's genocide*. New York: Zed books.
- Mugesera, Antoine (2014): *Les conditions de vie des Tutsi au Rwanda de 1959 à 1990. Persécutions et massacres antérieurs au génocide de 1990 à 1994*. Kigali: Édition Dialogue.
- Mujawayo, Esther/Belhaadad, Saoûd (2011): *Survivantes*. Paris: Métiss.
- Mukasonga, Scholastique (2008): *La femme aux pieds nus*. Paris: Gallimard.
- Mwicira-Mitalis, Dady de Maximo (2021): *Rwanda, un deuil impossible*. Paris: Classique Garnier.
- Nsengimana, Albert [in Zusammenarbeit mit Hélène Cyr] (2019): *Ma mère m'a tué*. Paris: Hugo Document.
- Peiter, Anne D. (2007): *Komik und Gewalt. Zur literarischen Verarbeitung der beiden Weltkriege und der Shoah*. Köln: Böhlau.
- Peiter, Anne D. (2023a): »Beispiellos Beispielhaftes. Zu Vorbildern in autobiographischen Erinnerungstexten von Überlebenden der Shoah und des Tutsizids in Ruanda«, in: André Schütte/Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.): *Wem folgen? Über Sinn, Wandel und Aktualität von Vorbildern*. Berlin: Metzler, S. 169–184.
- Peiter, Anne D. (2023b): »Genozide und die Frage nach dem Warum? Komparatistische Überlegungen zum Konzept der »extremen Grundlosigkeit« in autobiographischen Zeugnissen von Überlebenden der Shoah und des Tutsizids«, in: *dive-in* 3/1, o.P.
- Peiter, Anne D. (2023c): »Invektiven im Genozid. Zu Zeugnissen von überlebenden Tutsi«, in: Heidrun D. Kämper/Simon Meier-Vieracker/Ingo H. Warnke (Hg.): *Investive Discourse*. Berlin: de Gruyter, S. 149–175.
- Peiter, Anne D. (2023d): »Tausche abgebüßte Haft gegen komplette Entschuldung.« Zur Wahrnehmung von Gefängnis in Interviews von Mördern des Tutsizids in Ruanda am Beispiel von Jean Hatzfelds »Une saison de machettes«, in: *Indes. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 13/4, S. 89–98.
- Peiter, Anne D. (2024a): »Der Alltag des Tötens. Der Tutsizid in Ruanda als »landwirtschaftlicher Genozid« im Spiegel von Jean Hatzfelds Täter-Interviews«, in: *Wiener digitale Revue* 5, S. 1–23. URL: <https://doi.org/10.25365/wdr-05-02-07> (zuletzt 22.05.2025).

- Peiter, Anne D. (2024b): Der Genozid an den Tutsi Ruandas. Von den kolonialen Ursprüngen bis in die Gegenwart. Marburg: Büchner Verlag.
- Peiter, Anne D. (2024c): »Die Watussi auf dem Wasser. Überlegungen zu kultur-, fotografie- und literaturgeschichtlichen Quellen eines Schiffsnamens und seiner ethnifizierenden Ausdeutung«, in: Nordelbingen. Beiträge zur Geschichte der Kunst und Kultur, Literatur und Musik in Schleswig-Holstein 90, S. 215–237.
- Peiter, Anne D. (2024d): »Migration – Krieg – Genozid. Zur Migrationserfahrung in autobiografischen Texten von Überlebenden des Genozids an den Tutsi Ruandas«, in: Archiv für Sozialgeschichte 64, S. 317–338.
- Peiter, Anne D. (2024e): »Verschwörungsmythen, ethnische Ursprungslegenden und der Tutsizid. Überlegungen zur deutschen Kolonialliteratur und ihren Konsequenzen für die Geschichte Ruandas«, in: Andreas Dorrer et al. (Hg.): Verschwörung | Conspiracy. Baden-Baden: Rombach Wissenschaft, S. 119–140.
- Peiter, Anne D. (2024f): »Zwischen Kolonialgeschichte und Genozid. Zu Kontinuitätslinien der Darstellung von Tier-Mensch-Beziehungen in deutschen Publikationen und Fotografien zu Ruanda«, in: Ecozon@. European Journal of Literature, Culture and Environment 15/2, S. 87–105.
- Peiter, Anne D. (2025): Kritik an medizinisch-psychologischen Konzepten im post-genozidalen Ruanda. Zu Gender-Aspekten, kolonialen Perspektiven und der Vergessenheit des Materiellen in autobiografischen Zeugnissen von Esther Mujawayo und Révérien Rurangwa«, in: Curare – Zeitschrift für Medizinethnologie 47/1-2 [im Druck].
- Prunier, Gérard (1995): The Rwanda Crisis. History of a Genocide 1959–1994. London: Hurst & Co.
- Rapport Duclert (2021): La France, le Rwanda et le génocide des Tutsi (1990–1994). Rapport remis au Président de la République, 26.03.2021. URL: <https://www.vie-publique.fr/raFrance279186-rapport-duclert-la-france-le-rwanda-et-le-genocide-des-tutsi-1990-1994> (zuletzt 17.11.2023).
- Rohrbacher, Peter (2002): Die Geschichte des Hamiten-Mythos. Wien: AFRO-PUB.
- Weiss, Max (2010): Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. Berlin: Marschner.