

Die Pflicht zur Erinnerung als Pflicht zur Gerechtigkeit (Paul Ricœur)

Erinnerung und Versöhnung im Blick auf das post-genozidale Ruanda

Von Christine Schliesser

1. Anstelle einer Einleitung

»Es war ein herrlicher Tag in jenem Mai des Jahres 1994. Der blaue Himmel war wolkenlos, der Hauch einer Brise strich durch die Bäume. Wir fuhren ein besonders gefährliches Stück Straße entlang, wo wir ein leichtes Ziel für Heckenschützen boten. Die meisten Bewohner der umliegenden Dörfer waren abgeschlachtet worden. In wenigen, kurzen Wochen hatte sich die Gegend in einen einsamen, wüsten Ort verwandelt. Plötzlich sahen wir vor uns ein Kind über die Straße laufen. Er mochte drei Jahre alt sein und hatte nur ein schmutziges, zerrissenes Hemdchen und die zerlumpten Überreste von Unterwäsche am Leib, kaum mehr als ein Lendentuch, das unter seinem aufgeblähten Bauch herabfiel. Ich stieg aus dem Wagen und ging auf ihn zu. Er war inzwischen zum Eingang einer Hütte gelangt und kletterte über einen Holzstamm, der über den Torweg gefallen war. Als ich die Hütte erreichte, war der Junge darin verschwunden. Innen war es so dunkel, dass ich das sich vor mir ausbreitende Grauen zuerst eher roch als sah. Kaum ein Lichtstrahl erhellte den Raum, aber als sich meine Augen an die Dunkelheit gewöhnt hatten, sah ich, verteilt in einem ungefähren Halbkreis, die verwesenen Leichen eines Mannes, einer Frau und zweier Kinder, deren grell weiße Knochen durch die vertrocknete, ledrige Hülle stießen, die einst ihre Haut gewesen war. Der kleine Junge hockte neben den Überresten seiner Mutter. Ich ging, so langsam und ruhig, wie ich nur konnte, zu ihm hinüber, nahm ihn auf die Arme und trug ihn aus der Hütte. Ich konnte Ruanda nicht retten, aber ich konnte dieses Kind vor dem Schlimmsten bewahren. Dieser Traum zerstob abrupt, als mir ein junger RPF-Soldat mit wölfischer Schnelle das Kind aus den Armen riss und mit ihm sofort im Gebüsch verschwand.«¹

Jede Rede über Erinnerung und Versöhnung benötigt einen »Sitz im Leben«. Sie kann nicht in der Abstraktion verharren, will sie nicht bedeutungslos werden. Das Erlebnis mit dem kleinen Jungen, das Roméo Dallaire – Kommandeur der Blauhelmtuppen der UN-AMIR Mission während des Genozids 1994 in Ruanda – erinnert, steht stellvertretend für das, was sich hinter dem Begriff »ruandischer Genozid« verbirgt. Es soll für das Folgende als Referenzpunkt dienen, gleichsam als Lackmустest, ob und inwieweit die Rede von Versöhnung vor diesem Hintergrund möglich ist. Der Genozid in Ruanda tat sich durch seine Intensität wie durch seine Brutalität hervor, als in 100 Tagen bis zu 1.000.000 Kinder, Frauen und Männer zu Tode gebracht wurden. Auch mehr als zwanzig Jahre nach dem Genozid sind die Fragen im Umfeld von Gedächtnis und Gerechtigkeit, Erinnerung und Versöhnung bedrückend virulent und aktuell.

1. R. Dallaire, Handschlag mit dem Teufel. Die Mitschuld der Weltgemeinschaft am Völkermord in Ruanda, Frankfurt am Main 2005, 23–26, gekürzt CS.

Im Folgenden werden mögliche Antworten zu einigen dieser Fragen vorgestellt und diskutiert. Dabei vertrete ich die These, dass Erinnern und Vergessen in ihren individuellen wie kollektiven Dimensionen eine »normative Brücke« zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden. Aufgrund dieser Funktion ist ihre Bedeutung für Versöhnungsprozesse ebenso zentral wie vernachlässigt. Eines der Kernelemente sowohl von Erinnerung wie von Versöhnung ist Gerechtigkeit. Oder in Ricœurs Terminologie: »Die Pflicht zur Erinnerung ist die Pflicht, einem anderen als man selbst durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.«² Meine These wird in drei Schritten entfaltet. In einem *ersten* Teil geht es um das individuelle wie kollektive Erinnern und Vergessen, bevor in einem *zweiten* Teil die Bedeutung von Versöhnung und Gerechtigkeit im Fokus steht. Ein *dritter* Teil fragt nach dem Ertrag dieser Überlegungen im Blick auf die Realität des post-genozidalen Ruandas.

2. Erinnerung

*»Memory is a passion no less powerful or pervasive than love.
What does it mean to remember?
It is to live in more than one world,
to prevent the past from fading and
to call upon the future to illuminate it.
To remember is to revive fragments of existence,
to combat oblivion
and to reject death.«*
Elie Wiesel³

»Without memory we cannot travel the painful road to reconciliation and hope.«⁴ Jedem Gedanken an Versöhnung geht der Gedanke an das erlittene Unrecht voraus. Versöhnung verbindet den Blick zurück in eine schmerzvolle Vergangenheit mit dem Blick nach vorne in eine hoffnungsvolle Zukunft. Doch was heißt es zurückzuschauen, zu erinnern und zu vergessen?

Es gilt hier zwei Dimensionen zu unterscheiden, einerseits ein *individuelles* Erinnern und Vergessen und andererseits eine *kollektive* Erinnerungskultur, ein kollektives Gedächtnis. Dabei ist Erinnern, sei es individuell oder kollektiv, nicht schlicht das Gegenteil von Vergessen. Stattdessen gleichen Erinnern und Vergessen zwei Schwestern, verschieden, und doch verwandt. Jedes Erinnern setzt Vergessen voraus. Wir können uns nicht grenzenlos erinnern.⁵ Während Friedrich Nietzsche das Vergessen als Voraussetzung zum Glück priest,⁶ wurde es im Gefolge

-
2. P. Ricœur, *Gedächtnis. Geschichte. Vergessen*, München 2004, 142. Ricœur verweist hier auf Aristoteles' »Nikomachische Ethik«.
 3. E. Wiesel, *All Rivers Run to the Sea: Memoirs Volume 1, 1928–1969*, London 1996, 150.
 4. Robert Vosloo im Blick auf den Versöhnungsprozess in Südafrika. R. Vosloo, *Reconciliation as the Embodiment of Memory and Hope*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 109 (2001), 25–40, 34.
 5. A. Assmann, *The Religious Roots of Cultural Memory*, in: *Norsk Teologisk Tidsskrift* 109 (2008), 270–292, 274.
 6. F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), in: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 1. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1988, 249.

von Sigmund Freud und der Psychoanalyse in die Nähe des fragwürdigen Verdrängens gerückt, das durch die bekannte Trilogie »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten« bezwungen werden sollte. Auf diese Weise sollte der Übergang von einem »unbefriedeten« zu einem »befriedeten Vergessen« gelingen.⁷

Insbesondere für traumatisierte Menschen wie Überlebende eines Genozids kann sich dieser Prozess jedoch als problematisch erweisen. Sie sind gefangen zwischen »Vergessenwollen« und »Erinnermüssen«.⁸ Mit diesem Paradox sieht sich nicht nur individuelle, sondern auch kollektive Erinnerungsarbeit konfrontiert, wie sich am Beispiel einer der Inschriften in der Nationalen Genozidgedenkstätte in Ruandas Hauptstadt Kigali – der letzten Ruhestätte von mehr als 250.000 Kindern, Frauen und Männern – deutlich machen lässt: »*Forgetting the past is impossible. Remembering the past is infinitely painful.*« Hier zeigt sich ein Phänomen, das der Psychologe Thomas Aachter als »Grenzen des Erinnerns« beschreibt.⁹ Bestimmte Erfahrungen widersetzen sich dem Erinnertwerden. »Weil Auschwitz und Hiroshima [ich ergänze: Ruanda] das Maß alles Vorstellbaren übersteigen, sind sie nicht erinnerbar.«¹⁰

Für das Verständnis der Entwicklung einer kollektiven Erinnerungskultur, auch nach nicht erinnerbaren Ereignissen wie in Ruanda, erweisen sich Aleida und Jan Assmanns Forschungen zur Entstehung eines kulturellen Gedächtnisses als hilfreich.¹¹ Im Erinnerungsprozess werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpft: »The central aim of cultural memory, then, is [...] the extension of the temporal horizon by creating links to a normative past.«¹² Wie das individuelle stellt sich auch das kulturelle Gedächtnis als ein dynamisches Konstrukt dar, das durch zahlreiche Prozesse des Erinnerns und des Vergessens geformt wird. Nach Aleida Assmann ist zwischen einem »aktiven« und einem »passiven Erinnern« sowie zwischen einem »aktiven« und »passiven Vergessen« zu unterscheiden.¹³ Im Blick auf die Erinnerungskultur Ruandas werden sich insbesondere das aktive Erinnern, d.h. die bewusste Selektion bestimmter Erinnerungen für einen »Kanon«, sowie das aktive Vergessen, d.h. die vorsätzliche Zerstörung von Erinnerungen, als bedeutsam erweisen. Auch ist Assmanns Hinweis auf die Rolle von Machtstrukturen in der Entstehung des kulturellen Gedächtnisses zu bedenken. »The items that have entered the canon have undergone complex operations of contestation, selection and ascription of value in the context of power struggles.«¹⁴

7. Vgl. H. Weinrich, *Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 174. Vgl. auch B. Konz, *Von Hoffnungserinnerung und »befriedetem Vergessen«*, in: *Ökumenische Rundschau* 58 (2009), 300–325.

8. S. Lindorfer, »Reise durch unerforschtes Land«. Vergessen und Erinnern aus der Perspektive der Traumapsychologie, in: *Ökumenische Rundschau* 58 (2009), 330–345, 331.

9. Th. Aachter, *Über Grenzen des Erinnerns. Psychoanalytische Überlegungen jenseits des Versöhnungsprinzips*, in: *Wege zum Menschen* 49 (1997), 474–484.

10. E. Haas, *Gedenken und Erinnern*, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 33 (1994), 169.

11. Jan Assmann definiert das *kulturelle Gedächtnis* als »die Tradition in uns, die über Generationen, in jahrhunderte-, ja teilweise jahrtausendelanger Wiederholung gehärteten Texte, Bilder und Riten, die unser Zeit- und Geschichtsbewusstsein, unser Selbst- und Weltbild prägen.« J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, in: ders., *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*, München 2006, 67–75, 70. Zusammen mit dem *kommunikativen Gedächtnis*, das auf die mündlichen Überlieferungen der vergangenen drei Generationen bezogen ist, bildet das kulturelle Gedächtnis das *kollektive Gedächtnis*.

12. Assmann (s. Anm. 5), 273.

13. Assmann (s. Anm. 5), 274–280.

14. Assmann (s. Anm. 5), 281f.

Jede Erinnerungskultur sieht sich damit den Gefahren des Missbrauchs und der Instrumentalisierung ausgesetzt. Dies liegt insbesondere in der engen Verbindung von Erinnerung und Identität begründet, wie Ricœur deutlich macht. Aufgrund der »Fragilität der Identität« besteht die »Gelegenheit zur Manipulation des Gedächtnisses«, insbesondere durch das, was er als die »offizielle [...] Geschichte« beschreibt.¹⁵ Damit ist für Ricœur eine weitere Form der Ausbeutung der Geschichte verbunden, ihre Ritualisierung, d.h. verfestigte Erinnerungen, die jeglicher Kraft beraubt worden sind. Es ist nur ein kurzer Weg von einer Erinnerungskultur hin zu einer Erinnerungspolitik.

Im Zusammenhang der Bildung eines kollektiven Gedächtnisses ist des Weiteren auf die Bedeutung von Stereotypen hinzuweisen. Stereotypen, d.h. emotionen- und wertebeladene Zuschreibungen, erweisen sich als resistent gegenüber Erfahrung und rationaler Kritik.¹⁶ Sie sind identitätsrelevant, da die Wahrnehmung des anderen (Heterostereotyp) eine Funktion der Selbstwahrnehmung (Autostereotyp) übernimmt, bis hin zu einer »Identität-in-Gegnerschaft«¹⁷. Nicht zuletzt aufgrund ihrer Anfälligkeit für politische und ideologische Instrumentalisierung spielen Stereotypen in Versöhnungsprozessen eine signifikante, wenn auch unterschätzte Rolle, wie sich im Folgenden zeigen wird.¹⁸

3. Versöhnung

*»The years deceived;
our unforgiving hearts,
by myth and old antipathies betrayed,
flared into sudden acts of violence in daily shocking bulletins relayed,
and through our dark dream-clotted consciousness hosted like banners in some black parade,
summoning pity, anger and despair, by grief of kin,
by hate of murderous men till the whole tarnished map is stained and torn,
not to be read as pastoral again.«*
John Hewitt¹⁹

In diesem Portrait seiner eigenen Realität zeichnet der nordirische Dichter John Hewitt ein Bild der Abwesenheit von Versöhnung. Der Begriff Versöhnung, einst primär in religiösen Kontexten beheimatet, hat sich längst in historischen und politischen Diskursen etabliert. Insbesondere Societies-in-Transition greifen vermehrt auf ihn zurück, um ihrem Bemühen um einen Neuanfang, um Stabilität und Sicherheit nach gewalttätigen Konflikten Ausdruck zu verleihen. Das

15. Ricœur (s. Anm. 2), 684.

16. H. H. Hahn, »Mit denen da kann man sich einfach nicht vertragen.« Methodische Überlegungen zur Rolle von Stereotypen in Versöhnungsprozessen, in: Kirchliche Zeitgeschichte 26 (2013), 63–72, 63.

17. A. Falconer, Erinnerungen zur Versöhnung führen, in: Ökumenische Rundschau 45 (1996), 468–478, 470.

18. A. Kochanowska-Nieborak, Zur Relation von Versöhnung, Stereotypen, Geschichtspolitik und Erinnerungskultur am Beispiel der gegenwärtigen deutsch-polnischen Beziehungen, in: Kirchliche Zeitgeschichte 26 (2013), 95–115, 109.

19. »Postscriptum 1984«. J. Hewitt, Freehold and Other Poems, Belfast 1986, 26.

bekannteste Beispiel ist die südafrikanische »Truth and Reconciliation Commission« (TRC).²⁰ Doch was bedeutet hier »Versöhnung«?

Versöhnung ist ein vielschichtiger Begriff, dessen Klärung auf die vereinten Bemühungen unterschiedlicher Disziplinen angewiesen ist. Dennoch lassen sich hier einige Aspekte als besonders bedeutsam hervorheben. Mit Stefanie van de Loo verstehe ich Versöhnung als einen relationalen Begriff, der sowohl einen Prozess als auch ein Resultat beschreibt. Versöhnung ist somit ein »wechselseitiger Prozess zwischen mindestens zwei Parteien, die in unmittelbarem oder mittelbarem Kontakt ihre Beziehung zueinander reflektieren und positiv, in gegenseitiger Anerkennung neu gestalten, wie auch [das] Ergebnis dieses Prozesses.«²¹ Laut Fernando Enns kann dieser Prozess »ganz unterschiedliche Elemente wie Schuldeingeständnis, Sühne, Vergebungsbitte und Gewährung enthalten [...] bis hin zu einem neugeordneten Beziehungsverhältnis«²². Enns hebt v.a. die Bedeutung von Gerechtigkeit für Versöhnung hervor, da jedes Verständnis von Versöhnung durch das ihm zugrunde liegende Verständnis von Gerechtigkeit beeinflusst ist. In diesem Zusammenhang sind zwei Gerechtigkeitskonzepte von besonderer Relevanz, ein *retributives* Gerechtigkeitsverständnis einerseits und ein *restauratives* bzw. *transformatives* Verständnis von Gerechtigkeit andererseits.

Unser Justizsystem beruht überwiegend auf einem *retributiven* Verständnis von Gerechtigkeit; ein Beispiel dafür ist der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag. Seit 2002 werden dort Verbrechen gegen die Menschlichkeit verhandelt und die Verantwortlichen einer Strafe zugeführt. Auch wenn sich das Verständnis von Gerechtigkeit als *iustitia retributiva* in unserem Rechtssystem etabliert und bewährt hat, enthält es doch verschiedene Schwachstellen, auf die der Soziologe Howard Zehr hinweist.²³ So geht ein retributives Gerechtigkeitsverständnis oftmals mit einer Abstraktion des Opfers, des Täters sowie auch des Verbrechens einher, was den Blick auf die zugefügten konkreten Verletzungen verstellen kann. Des Weiteren wird die Gemeinschaft, der ebenfalls Schaden zugefügt wurde, kaum thematisiert. Zehr schlägt daher vor, das retributive Gerechtigkeitsverständnis durch ein *restauratives* bzw. *transformatives* Verständnis zu ergänzen. Der Begriff »transformativ« ist dabei dem Begriff »restaurativ« vorzuziehen, da sich mit letzterem das Missverständnis verbinden könnte, es gehe schlicht um die Wiederherstellung des *status quo ante*. Dieser ist jedoch oftmals, wie auch in Ruanda, ebenfalls von Ungerechtigkeit geprägt.

Transformative Gerechtigkeit hingegen zielt auf einen Neuanfang, d.h. auf die Transformation von Ungerechtigkeit hin zu Gerechtigkeit. Zehrs Prämisse ist dabei ein relationales Verständnis von Verbrechen. »Ein Verbrechen ist eine Verletzung von Menschen und Beziehungen. Es zieht Verpflichtungen nach sich, Dinge zurechtzubringen. Gerechtigkeit bezieht Opfer, Täter und die Gemeinschaft in die Suche nach Lösungen mit ein, die Zurechtbringung, Versöhnung und Vergewisserung befördern.«²⁴

-
20. J. Braun, Versöhnung braucht Wahrheit. Der Bericht der der südafrikanischen Wahrheitskommission, Gütersloh 1999.
 21. St. van de Loo, Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven, Stuttgart 2009, 16. Hervorhebung CS.
 22. F. Enns, Transformative Gerechtigkeit als Möglichkeitsraum zur Versöhnung, in: Kirchliche Zeitgeschichte 26 (2013), 23–35, 24.
 23. H. Zehr, Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice, Scottdale 2005.
 24. Zehr (s. Anm. 23), 37. Übersetzung Enns.

Der transformative Ansatz zeichnet sich durch folgende drei Prinzipien aus:²⁵

1. Verbrechen stellen Verletzungen von Menschen und Beziehungen dar.
2. Aus diesen Verletzungen folgen Verpflichtungen, und zwar des Täters gegenüber dem Opfer und der Gemeinschaft gegenüber beiden, Täter und Opfer.
3. Ziel ist die Wiedergutmachung des Unrechts und die Heilung des Schadens. Dies beinhaltet u.a. das Bedürfnis des Opfers nach Information, Unterstützung, Bestrafung des Täters, Reparatation und Sicherheit. Das gesamte Verfahren ist Sache der Gemeinschaft.

Laut Enns hat sich das Konzept transformativer Gerechtigkeit besonders in Kontexten von *transitional justice* nach gewaltsamen Auseinandersetzungen wie Bürgerkriegen oder ethnischen Konflikten bewährt, oftmals in Form von Wahrheits- und Versöhnungskommissionen. In derartigen Kontexten werde »nicht nur Vergangenheitsbewältigung, sondern tatsächlich eine Wiederherstellung von gerechten Beziehungen und Zuständen [angestrebt], weil davon ausgegangen werden kann, dass hiervon der nachhaltige Frieden (im Sinne von Versöhnung) einer zukünftig zu gestaltenden Gesellschaft abhängt.«²⁶ Nun ist dieser Ansatz freilich auch nicht überzubewerten, zumal er sich explizit nicht als Ersatz, sondern als Ergänzung des retributiven Gerechtigkeitsverständnisses versteht. Doch enthält er einige Elemente wie die Betonung von Beziehungen und von Gemeinschaft, die ihn im Blick etwa auf die spezifische Situation im post-genozidalen Ruanda hilfreich erscheinen lassen, wie im dritten Teil näher gezeigt wird.

In diesem Zusammenhang gilt es nochmals zu betonen: Versöhnung ist kein Automatismus. Versöhnung kann nicht »gemacht« werden, sie kann daher auch nicht angeordnet oder verlangt werden. Versöhnung bleibt das originäre Recht des Opfers. Auchter ist Recht zu geben, wenn er hier auf die »Grenze des Versöhnungsprinzips« hinweist: »Wer traumatisierte Opfer von derartigen Gewalttaten gar mit Forderungen nach Vergebung und Versöhnung unter moralischen Druck setzt, retraumatisiert die Opfer und begeht meiner Auffassung nach eine schuldhafte Gewalttat. Wir stoßen an dieser Stelle an die Grenze des Versöhnungsprinzips.«²⁷

Diese Grenze zeigt sich auch in dem, was sich als Stufung des Versöhnungsprozesses beschreiben lässt. Die erste Generation nimmt in diesem Prozess eine andere Rolle ein als die zweite und die folgenden Generationen. »Erst eine Generation, die alles nicht mehr selbst erlebt hat, wird ein unbefangeneres Verhältnis zu den Menschen finden.«²⁸ Dieser Stufung entspricht eine Wandlung in den Fragestellungen. »Während sich die Betroffenenengeneration am stärksten mit Fragen nach Schuld, Sühne, Vergebung und Verantwortung konfrontiert sieht, können sich nachfolgende Generationen aufgrund des zeitlichen Abstands stärker der Auseinandersetzung mit den mentalen Grundlagen der Konflikte und ihrer Bewältigung zuwenden, zu denen nationale Eigen- sowie Fremdvorstellungen und Denkbilder gehören.«²⁹ Dies beinhaltet auch die kritische Auseinandersetzung mit den eigenen Heterostereotypen und Autostereotypen. Auf den engen Zusammenhang von Stereotypen und Identität wurde bereits verwiesen. Es ist daher in gewisser Weise nachvollziehbar, wenn das Hinterfragen eigener Stereotypen Ängste um die

25. Enns (s. Anm. 22), 32.

26. Enns (s. Anm. 22), 33.

27. Auchter (s. Anm. 9), 483.

28. W. Bartoszewski, *Herbst der Hoffnungen. Es lohnt sich, anständig zu sein*, Freiburg 1983, 118.

29. Kochanowska-Nieborak (s. Anm. 18), 114.

Integrität der eigenen Identität hervorruft. Derartige Ängste basieren jedoch auf der fälschlichen Vorstellung von Identität als einer unveränderlichen Größe und als einer Art »Sache«, die man »haben« oder aber auch »verlieren« kann. Dem ist entgegenzuhalten, dass Identität als dynamisches und in einem kontinuierlichen Prozess befindliches Konstrukt zu fassen ist. Für Versöhnungsprozesse ist daher die Bereitschaft der Teilnehmenden unabdingbar, eine mögliche Modifikation ihrer Identität durch kritische Auseinandersetzung auch mit ihren eigenen Hetero- und Autostereotypen zuzulassen. Dies gilt für Täter wie für Opfer. »Bei Versöhnungsprozessen gibt es weder Siege noch Niederlagen, denn es handelt sich um Prozesse, die zwar Erfolg oder Scheitern beinhalten, deren Ergebnis aber *immer beide Seiten gleichermaßen* betrifft. Wenn dem nicht so ist, dann handelt es sich um Camouflage zur Durchsetzung partikularer Interessen, und damit um eine Instrumentalisierung von Versöhnungsrhetorik.«³⁰

Schließlich ist noch auf die Beziehung von Versöhnung und Vergebung einzugehen, wie sie Hewitt in seinem Gedicht kurz anklingen lässt. Der südafrikanische Erzbischof Desmond Tutu betont: »No future without forgiveness.«³¹ In dieser Perspektive ist Vergebung als Teil des Versöhnungsprozesses selbst prozedural gefasst und beinhaltet unterschiedliche Phasen, darunter das Anerkennen, dass ich mich falsch verhalten habe, gegenseitiges Zuhören, das Anerkennen des Schmerzes, den ich anderen zugefügt habe, sowie das Anerkennen der Pflicht, mein Verhalten zu ändern.³² Jacques Derrida hingegen bringt seine Skepsis im Blick auf das tatsächliche Geschehen von Vergebung zum Ausdruck: »Die Vergebung ist, sie *sollte* weder normal noch normativ oder normalisierend *sein*. Sie *sollte* Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen: als ob der gewöhnliche Lauf der historischen Zeitlichkeit unterbrochen würde.«³³ Nicht zuletzt im Blick auf Ruanda erscheint Derridas Skepsis plausibel. Es kann daher auch kaum überraschen, dass Stimmen laut werden, die Vergebung in diesem Kontext gänzlich ausschließen. Eine von ihnen ist die Genozidüberlebende Esther Mujawayo.

4. Erinnerung und Versöhnung im post-genozidalen Ruanda

*»Darüber hinaus aber, liebe Freundin,
vergiss mich,
wenn's um irgendwelche Fragen von Vergebung geht.
Hören wir lieber denen zu,
die sich heute für die Versöhnung einsetzen.
Um den Preis ihres eigenen Friedens.«
Esther Mujawayo³⁴*

30. Hahn (s. Anm. 16), 71. Hervorhebung CS.

31. D. Tutu, *No future without forgiveness*, New York 1999.

32. Vgl. Falconer (s. Anm. 17), 476.

33. J. Derrida, *Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*, in: *Lettre International* 48, Berlin 2000, 10–18, 12.

34. E. Mujawayo, *Auf der Suche nach Stéphanie. Ruanda zwischen Versöhnung und Verweigerung*, Wuppertal 2007, 136.

Die Macht der Erinnerung für die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft kann kaum überschätzt werden. Allzu oft ist diese Macht eine zerstörerische. Individuelle und kollektive Identitäten als »Identitäten-in-Gegnerschaft« werden »durch Erinnerungen genährt [...] besonders durch Erinnerungen an Gräueltaten, die eine Gemeinschaft oder Gruppe der anderen angetan hat.«³⁵ Dem ruandischen Theologen Pascal Bataringaya ist daher zuzustimmen, wenn er Versöhnung als dreidimensionales zeitliches Geschehen beschreibt: als Versöhnung mit der Vergangenheit, mit der Gegenwart und mit der Zukunft.³⁶

Ruanda selbst stellt sich als ein Paradox dar. Auf der einen Seite kann Versöhnung niemals angeordnet werden. Auf der anderen Seite hingegen steht die nüchterne Feststellung von Genozidüberlebenden: »Und im Übrigen haben wir gar keine andere Wahl; wir müssen ja alle wieder miteinander auskommen.«³⁷ Diese Aussage bezieht sich nicht nur auf Ruandas offizielle »Nationale Politik der Versöhnung«, die alle erfasst, sondern ebenso sehr auf die »ruandische Realität, die keine Wahl lässt«³⁸.

4.1 Der Kontext – Land, Kultur, Genozid

Jeder Versöhnungsprozess ist in einen ganz bestimmten Kontext eingebettet, von dem er nicht zu lösen ist. Das gilt in ganz besonderer Weise für die »ruandische Realität«. Diese ist durch die spezifischen Gegebenheiten dieses Landes, seiner Kultur sowie des Genozids gegen die Tutsi und moderaten Hutu gekennzeichnet, die es im Folgenden im Blick zu behalten gilt.

Die Termini Hutu und Tutsi (und Twa, eine kleine Minderheit von ca. 1 Prozent) sind keine konventionellen ethnischen Beschreibungen. Stattdessen beziehen sie sich auf verschiedene soziale Gruppen innerhalb desselben Sprach- und Kulturkreises.³⁹ Durch ihre *divide et impera*-Strategie förderten die Kolonialmächte – erst Deutschland und nach dem ersten Weltkrieg Belgien – massiv die Rivalität zwischen diesen sozialen Gruppen, die später in Massakern mit hunderttausenden Toten auf beiden Seiten und schließlich im Genozid kumulieren würde. Weder Deutschland noch Belgien haben ihre, wenn auch indirekte, Mitschuld daran bisher thematisiert, geschweige denn anerkannt.⁴⁰ Zur Zeit des Genozids war Ruanda eines der »christlichsten« Länder Afrikas; über 90 Prozent seiner Einwohner betrachtete sich als dem christlichen Glauben zugehörig. Ruanda gehört mit einer Fläche, die etwa der Hälfte der Schweiz entspricht, zu den kleinsten Ländern Afrikas und ist zugleich das am dichtesten bevölkerte des Kontinents. Trotz gewaltiger wirtschaftlicher Fortschritte in den letzten Jahren ist es immer noch extrem arm. Für unsere Überlegungen ist es nötig sich zu vergegenwärtigen, dass das alltägliche Leben

35. Falconer (s. Anm. 17), 472.

36. P. Bataringaya, Versöhnung nach dem Genozid. Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für Kirche und Gesellschaft in Ruanda, Kamen 2012, 182.

37. Mujawayo (s. Anm. 34), 145.

38. Mujawayo (s. Anm. 34), 218.

39. Die sozialen Beschreibungen Tutsi, Hutu bzw. Twa waren lange Zeit besitzabhängig. Wer mehr als zehn Rinder besaß, wurde als Tutsi angesehen. Zur Zeit des Genozids machten Tutsi etwa 15% der Bevölkerung aus.

40. Zur »geschichtliche[n] Verantwortung Europas« vgl. auch R. Friedli, Der ethnopolitische Konflikt in Rwanda, in: R. Moser (Hg.): Die Bedeutung des Ethnischen im Zeitalter der Globalisierung. Einbindungen, Ausgrenzungen, Säuberungen, Bern 2000, 133–149, 138.

der größtenteils in ländlichen Strukturen lebenden Ruander in der Regel nicht alleine gemeistert werden kann. Jede und jeder ist für die Bewältigung der täglichen Arbeiten – vom Wasserholen über das Bestellen der Felder bis zur Ernte – auf die Interaktion und die gegenseitige Unterstützung von Familien- und Dorfstrukturen angewiesen.

Der »schnellste Genozid der jüngeren Geschichte«⁴¹ zeichnet sich nicht nur durch seine Verhinderbarkeit aus sowie durch seine systematische Vorbereitung, seine Kürze und Intensität – in 100 Tagen wurden rund 1.000.000 Tutsi und moderate Hutu ermordet –, sondern auch durch seine Brutalität. Die meisten Menschen wurden mit Macheten in Stücke gehackt, Männer, Frauen, Kinder und Babys. Ein weiteres Merkmal dieses Genozids ist, dass Täter und Opfer einander oftmals bekannt waren, nicht selten sogar befreundet oder verwandt.

Vor diesem Hintergrund tritt das oben erwähnte Paradox noch klarer hervor. Auf der einen Seite ist Ruanda – auch heute noch – ein kollektiv traumatisiertes Land, in dem nach wie vor ein großer Anteil der Erwachsenen Täter und/oder Opfer ist. Eine Genozidüberlebende beschreibt dies mit den Worten: »Siehst du, ein Genozid funktioniert, weil er dich zeichnet und dich für den Rest deines Lebens beherrscht, absolut.«⁴² Auf der anderen Seite steht die ruandische Realität und die »entsetzliche Zwangslage: Zusammenleben müssen – nach einem und trotz eines Genozids.«⁴³ Dieses Land ist zu klein und zu überfüllt, als dass sich Täter und Opfer dauerhaft aus dem Wege gehen könnten. Das Leben in Ruanda kann nicht alleine gemeistert werden und oftmals sind es gerade die Überlebenden – an Körper und Seele erschöpft, materiell und sozial geschwächt –, die auf die Unterstützung der Täter angewiesen sind. Das gemeinschaftliche Leben in Ruanda ist zu einer Gemeinschaft von Tätern und Opfern geworden. Dies führt zu dem Schluss, dass zentrale Kriterien von Versöhnung, wie sie oben diskutiert wurden, im post-genozidalen Ruanda keine Anwendung finden: Versöhnung ist gerade *nicht* das Angebot des Opfers, sondern die Anordnung der Regierung. Versöhnung geschieht *nicht* auf freiwilliger Basis, sondern aufgrund der Lebensumstände. Versöhnung in Ruanda ist *nicht* eine Option, sondern teils bittere Realität.

4.2 Nationale Versöhnungspolitik – eine kritische Analyse

Versöhnung wurde in Ruanda zum politischen Ziel erklärt. Die »Nationale Versöhnungspolitik« des früheren Warlords und amtierenden Staatspräsidenten Paul Kagame – der sich Ende 2015 eine Verfassungsänderung genehmigen ließ, die es ihm erlaubt, bis 2034 im Amt zu bleiben – treibt Versöhnung auf verschiedenen Ebenen gleichzeitig voran. Auf nationaler Ebene wurde die »National Unity and Reconciliation Commission« (NURC) gegründet, die im gesamten Land verschiedene Versöhnungsprojekte durchführt. Zusätzlich wurde ein strafbewehrtes Verbot der Bezeichnungen »Tutsi«, »Hutu« und »Twa« erlassen. Die Einigkeit Ruandas wird nun unter dem offiziellen Motto »Wir sind alle Ruander« allseits propagiert. Auf lokaler und individueller Ebene werden Umerziehungs- und Sensibilisierungsprojekte durchgeführt sowie organisierte

41. Th. Scheen, »Der schnellste Genozid der jüngeren Geschichte«, in: FAZ vom 06.04.2014. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/afrika/20-jahre-nach-dem-voelkermord-staatlich-verordnete-versoehnung-in-ruanda-12882782.html>. Letzter Zugriff: 16.01.2016.

42. Mujawayo (s. Anm. 34), 42.

43. Mujawayo (s. Anm. 34), 57.

Täter-Opfer-Begegnungen. Auf Ebene der Justiz hat Ruanda die so genannten »Gacaca«-Gerichte eingeführt, deren Bedeutung für Ruandas Versöhnungsprozess eine nähere Betrachtung erforderlich machen.

Der Genozid zerstörte auch Ruandas Justizsystem. Die meisten Richter waren ermordet worden, die Gefängnisse mit bis zu 120.000 Menschen überfüllt. Der noch 1994 geschaffene Internationale Strafgerichtshof für Ruanda besaß nur stark limitierte Kapazitäten. Auf der Suche nach Alternativen besann sich Ruanda auf seine eigene traditionelle Gerichtsbarkeit: Gacaca.⁴⁴ Zwischen 2001 und ihrer offiziellen Beendigung 2012 gab es ca. 11.000 Gacaca in Ruanda, deren Vorsitz in den Händen von allseits respektierten Persönlichkeiten lag. Mit Einführung dieser Gacaca verband sich eine Reihe von Zielen, darunter die Beschleunigung der Prozesse, die Zuweisung individueller Schuld und Verantwortung, Wahrheitsfindung, Bestrafung der Täter und eine Beteiligung der Bevölkerung. Mit den Gacaca verband sich auch die Hoffnung, mit einer Kultur der Straflosigkeit zu brechen, die insbesondere für ethnisch motivierte Verbrechen seit Jahrzehnten in Ruanda geherrscht hatte. Obwohl nicht unumstritten, »compared to its alternatives, gacaca should still be judged in a positive light. It is the only feasible and, therefore, the best solution to Rwanda's problems and the legacy of the genocide.«⁴⁵

Vergleicht man die Gacaca als Alternative zur herkömmlichen Gerichtsbarkeit mit dem Konzept transformativer Gerechtigkeit, zeigen sich bemerkenswerte Ähnlichkeiten. So lassen sich Verbindungen zu allen drei genannten Prinzipien transformativer Gerechtigkeit aufweisen. Insbesondere auf Grundlage seines Gemeinschaftsgedankens erweist sich der transformative Ansatz als ausgesprochen anschlussfähig an den ruandischen Kontext. Dort wird Gemeinschaft mit dem – länderübergreifenden – Begriff *ubuntu* beschrieben, der das Fundament der Gacaca bildet. *Ubuntu*, so Tutu, »geht davon aus, dass wir alle miteinander verbunden sind. Dass niemand für sich alleine Mensch sein kann.«⁴⁶ Diese Sichtweise korrespondiert mit dem *ersten* Prinzip der transformativen Gerechtigkeit, das Verbrechen unter der Perspektive einer Verletzung von Menschen und Beziehungen sieht. Entsprechend gehört es zur Zielsetzung sowohl der Gacaca als auch des transformativen Ansatzes, dass zerstörte Beziehungen wieder hergestellt werden. Um die Verpflichtungen des Täters dem Opfer gegenüber geht es im *zweiten* Prinzip. Dieser Gedanke wird in den Gacaca unter dem Stichwort Wiedergutmachung aufgenommen, indem Täter beispielsweise dazu angehalten werden, den Opfern Reparationszahlungen zu leisten.⁴⁷ Das *dritte* Prinzip weist auf die Bedürfnisse des Opfers u.a. nach Informationen und nach Bestrafung des Täters hin. Beides sind zentrale Ziele der Gacaca; so korreliert beispielsweise das Ziel der Wahrheitsfindung mit dem Bedürfnis nach Information, zu erfahren, »was sie [die Täter] getan, was sie gesehen haben, wie die Opfer getötet wurden und wo sie seitdem verscharrt sind.«⁴⁸

44. [ga'ŋaŋa]. Der Kinyarwanda Begriff bedeutet Gras/-fläche und bezieht sich auf den Dorfplatz, wo die traditionellen Gacaca stattfinden. Eine detaillierte Aufarbeitung der Gacaca bietet S. Friese, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda*, Stuttgart 2010, 59–72.

45. A. Molenaar, *Gacaca: Grassroots Justice after Genocide. The Key to Reconciliation in Rwanda?*, Leiden 2005, 165.

46. D. Tutu, *Versöhnung: Sei wahr und werde frei*, Freiburg 2008, 12.

47. S. Friese (s. Anm. 44), 62.

48. Mujawayo (s. Anm. 34), 164.

Den unbestreitbaren positiven Aspekten dieser alternativen Zugangsweise zu Konfliktlösung zum Trotz wurde die Effektivität der Gacaca zugleich durch eine Reihe von Schwierigkeiten massiv beeinträchtigt. Dazu zählen u.a. die teils mangelhafte Eignung der Laienrichter, das Fehlen jeglicher psychosozialer Unterstützung für die Opfer, die durch die Berichte teilweise re-traumatisiert wurden, rechtliche Mängel, Probleme bei der Wahrheitsfindung und ein stark nachlassendes Engagement der Bevölkerung.⁴⁹ Dabei wurde zunehmend deutlich, dass viele dieser Schwierigkeiten, mit denen sich die Gacaca konfrontiert sahen, auf eine problematische Umsetzung von an und für sich sinnvollen Prinzipien zurückzuführen sind.

Zusätzliche Probleme ergeben sich aus der gänzlichen Vernachlässigung von weiteren Elementen, die für Versöhnungsprozesse von zentraler Bedeutung sind. Im Folgenden möchte ich zwei dieser Aspekte herausgreifen, die weder in den Gacaca noch in Ruandas nationaler Versöhnungspolitik insgesamt die notwendige Aufmerksamkeit erhalten, (1.) die Rolle von Stereotypen und (2.) eine adäquate Erinnerungskultur.

Ad (1.) Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Bereitschaft, seine eigenen Hetero- und Stereotypen kritisch zu hinterfragen, notwendig ist, um dauerhafte Versöhnung zu ermöglichen. Ein kurzer Blick in die Geschichte Ruandas führt die Dringlichkeit eines solchen Schrittes vor Augen: Seit der Unabhängigkeit 1962 kam es in Ruanda wiederholt zu Massakern zwischen Hutu und Tutsi. Die Opferzahlen gehen in die Hunderttausende. Die Vorurteile auf beiden Seiten sind tief verwurzelt und können so »in den kulturellen Tiefenschichten des bereits schon seit Jahrzehnten vorurteilsgeladenen kollektiven Gedächtnisses Wut, Hass, Rachegefühle, Feindbilder und Vertrauenslosigkeit«⁵⁰ weiterhin schüren und ihr destruktives Dasein fristen, bereit, jederzeit aktiviert und politisch instrumentalisiert zu werden. Ruandas offizielle Politik, jeglichen Ethnizitätsdiskurs unter dem Deckmantel einer scheinbaren Einheit gewaltsam zu unterdrücken, ist daher nicht nur kontraproduktiv, sondern gefährlich. Denn eine solche Politik belastet Ruandas fragile Gegenwart und Zukunft mit einem unkalkulierbaren Konfliktpotential.

Ad (2.) Die Unterdrückung eines authentischen und offenen Diskurses zur Ethnizitätsproblematik steht in engem Zusammenhang mit dem zweiten Aspekt, eine problematische offizielle Erinnerungskultur. Die politisch korrekte Terminologie lässt Erinnerungen ausschließlich an den »Genozid gegen die Tutsi« zu. Damit fallen sowohl zahllose ermordete moderate Hutu als auch die Gräueltaten auf Seiten der damals von Paul Kagame, heutiger Staatspräsident, angeführten Tutsi RPF-Armee dem »aktiven Vergessen«, d.h. der bewussten Zerstörung von Erinnerungen, anheim.⁵¹ Abweichende Terminologien oder Narrative werden als »Verharmlosung des Genozids« mit 15 Jahren Gefängnis geahndet.⁵² Hier zeigt sich in grellem Licht, was Ricœur als die »größte Gefahr« für das Erinnern ausweist: die »Handhabung der autorisierten, verbindlich gemachten, gefeierten und in gemeinsamem Gedenken begangenen Geschichte – der offiziellen Geschichte.«⁵³ Dabei ist eine besonders »hinterhältige Form des Vergessens [...] am Werk, die

49. Friese (s. Anm. 44), 73-85.

50. Friedli (s. Anm. 40), 142.

51. Assmann (s. Anm. 5), 274.

52. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/afrika/20-jahre-nach-dem-voelkermord-staatlich-verordnete-versoehnung-in-ruanda-12882782-p3.html>. Letzter Zugriff: 16.01.2016.

53. Ricœur (s. Anm. 2), 684.

sich daraus ergibt, dass die gesellschaftlichen Akteure ihres originären Vermögens beraubt werden, sich selbst zu erzählen.«⁵⁴ Der Politikwissenschaftler René Lemarchand spitzt dies im Blick auf Ruanda wie folgt zu: »[T]he selectivity of public memory helps nurture ethnic enmities.«⁵⁵ Dabei wird deutlich, wie die normative Dimension von Erinnerung politisch-strategisch eingesetzt und funktionalisiert wird: »[T]he official history inscribed in the commemoration ceremonies was meant to give ideological legitimacy to the consolidation of Tutsi power.«⁵⁶

Wie aber kann das Nicht-Erinnerbare erinnert werden, ohne den zahlreichen Gefahren einer Instrumentalisierung, Unterdrückung oder Falsifikation zu erliegen? Schweigen ist keine Option, führt es doch in eine »zweite Schuld«⁵⁷. Bleibt am Ende nur das Paradox?⁵⁸

Eine mögliche Antwort findet sich im Schaffen des Pariser Künstlers Bruce Clarke. Sein »Garden of Memory« in Kigali besteht aus bis zu einer Million Steine. Jeder dieser Steine steht für einen ermordeten Menschen und trägt dessen Bild oder Namen. Clarke selbst beschreibt sein Projekt wie folgt: »How can one depict the unnameable, the unimaginable?« is a question which has often been posed by artists. Contrary to other types of monumental art which establish a distance between the »artistic« and the »human«, this work will be created by a whole community and will be an evocative synthesis of the relation between the survivors to the world in which they now live.«⁵⁹

In Projekten wie Clarkes »Garden of Memory« spiegelt sich das, was Johann Baptist Metz unter dem Begriff »anamnetische Solidarität« einfordert. Theologie nach Auschwitz, so Metz, kann nicht mehr abseits der Qual, des Leides und des Schmerzes der Welt betrieben werden. Im christlichen Glauben ist die *memoria passionis* untrennbar mit der *memoria resurrectionis* verbunden; die Passionsgeschichte ist Teil der Befreiungsgeschichte, die Befreiungsgeschichte Teil der Passionsgeschichte.⁶⁰ Zugleich beinhaltet die *memoria passionis* eine »gefährliche Erinnerung«⁶¹, weil in ihr gegen die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart die Möglichkeit befreiender Praktiken für eine bessere Zukunft geltend gemacht werden. »[E]very rebellion against suf-

54. Ricœur (s. Anm. 2), 684. Vgl. hierzu Jürgen Ebachs Differenzierung zwischen drei unterschiedlichen, gleich wichtigen Formen der Erinnerung: objektive, nüchterne Darstellungen, subjektive Narrative und rituelle Orte. J. Ebach, *Erinnern und Vergessen. Biblisch-exegetische und hermeneutische Anmerkungen*, in: *Ökumenische Rundschau* 58 (2009), 275–294, 284f.

55. R. Lemarchand, *The Dynamics of Violence in Central Africa*, Philadelphia 2009, 105.

56. Lemarchand (s. Anm. 55), 105.

57. R. Giordano, *Die zweite Schuld oder Von der Last ein Deutscher zu sein*, Hamburg 1987.

58. Im Blick auf dieses Paradox weist Ebach auf folgende Episode innerhalb des Josef-Narrativs im Alten Testament hin. Josef – von seinen Brüdern verraten und verkauft – kommt in Ägypten zu Macht und Ansehen und gründet eine Familie. In Gen 41,51 heißt es: »Und er nannte den ersten Manasse (menaschschä); denn Gott, sprach er, hat mich vergessen lassen (naschschani) all mein Unglück und mein ganzes Vaterhaus.« Ebach kommentiert dies wie folgt: »Josef nennt den Sohn so, weil er seine bösen Erfahrungen in der Familie vergessen hat. Doch wann immer der Vater den Namen dieses Sohnes hört oder selbst ausspricht, kehrt unweigerlich wieder, was doch vergessen sein soll. Auch hier mahnt das Vergessen an, was nicht vergessen werden kann und nicht vergessen werden soll, damit das Gewesene nicht das letzte Wort behält.« Ebach (s. Anm. 54), 283.

59. Der »Garden of Memory« entstand in Zusammenarbeit mit Überlebendenorganisationen vor Ort wie IBUKA und AVEGA und mit Hilfe der Unterstützung durch die UNESCO. <http://www.bruce-clarke.com/pages/le-jardin-de-la-memoire>. Letzter Zugriff: 16.01.2016.

60. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 98.

61. Metz (s. Anm. 60), 176, vgl. 79.

fering is fed by the subversive power of remembered suffering.«⁶² Diese »gefährliche Erinnerung« beinhaltet eschatologische Hoffnung, die dem Schmerz und dem Leiden in diesem Leben nicht auszuweichen sucht. Gerade in ihrer Verknüpfung von Passion und Auferstehung, Hoffnungslosigkeit und Hoffnung enthält die christliche Tradition Ressourcen für eine Sichtweise, die die Leidensgeschichte nicht notwendigerweise als Schlusspunkt betrachtet, sondern als von einer Hoffnungsperspektive getragen.

5. Fazit

Versöhnungsprozesse wie derjenige im post-genozidalen Ruanda kennen keinen Schlusspunkt. Jedes Fazit muss sich daher seiner Vorläufigkeit bewusst sein. »Die Pflicht zur Erinnerung ist die Pflicht, einem anderen als man selbst durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.«⁶³ Wie ist der Versöhnungsprozess in Ruanda nun hinsichtlich dieser Forderung zu bewerten? Ruanda steht vor der paradoxen Aufgabe, Versöhnung zu erreichen, wo Versöhnung undenkbar ist. Man ist versucht, diese Art von aufoktrozierter Versöhnung als äußere, rein formale, d.h. als ›billige‹⁶⁴ Versöhnung zu beschreiben. Versöhnung, die sich als »eine politische Strategie«⁶⁵ darstellt. Diese Art von Versöhnung kann durchaus mit einer inneren, inhaltlich gefüllten, d.h. ›teuren‹ Versöhnung einhergehen, doch ist sie nicht mit ihr identisch. Für Außenstehende, denen Dallaires vergebliches Bemühen, wenigsten einen kleinen Jungen »vor dem Schlimmsten [zu] bewahren«⁶⁶ vor Augen steht, erscheint jedoch diese ›teure‹ Versöhnung zumindest in dieser Generation kaum möglich. Einzelne Ausnahmen mögen die Regel bestätigen.

Die gegenwärtige offizielle Erinnerungspolitik Ruandas mit ihrer bewussten und forcierten Marginalisierung abweichender Narrative ist besonders beunruhigend. Denn aufgrund der inneren Beziehung zwischen Erinnerung und Versöhnung werden negative Konsequenzen einer problematischen Erinnerungskultur für den Versöhnungsprozess nicht ausbleiben. Wenn nun also die Pflicht zur Erinnerung mit einer Pflicht zur Gerechtigkeit einhergeht, dann – so lautet das, wenn auch vorläufige, Fazit – kommt Ruanda seiner Pflicht nicht nach. Anstatt daher weiterhin ein inflationäres, formales Konzept von Versöhnung zu propagieren und dadurch diesen Begriff seines Inhalts zu berauben, schlage ich vor, hier stattdessen von friedlicher Koexistenz zu sprechen.

Diesem Fazit einer Außenstehenden sollen noch folgende Überlegungen an die Seite gestellt werden. Jedes Urteil von außen über Wesen und Qualität von Versöhnung muss mit größter Vorsicht erfolgen, nicht zuletzt um den Eindruck der Anmaßung zu vermeiden. Auch müssen kulturelle Differenzen mit einbezogen werden. Der Umgang mit Versöhnung als Phänomen und Diskursgegenstand ist in der ruandischen Kultur offensichtlich ein anderer als im Westen. Dies zeigt sich beispielsweise an der Rolle der Gemeinschaft, die kaum zu überschätzen ist, und deren Bewahrung bzw. Wiederherstellung das Grundanliegen des traditionellen ruandischen Rechtssystems

62. J. B. Metz/J. Moltmann, *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*, New York 1995, 8.

63. Ricœur (s. Anm. 2), 142.

64. Vgl. Dietrich Bonhoeffers Rede von ›billiger‹ und ›teurer‹ Gnade. *D. Bonhoeffer*, Nachfolge, hg. v. M. Kuske und I. Tödt, München 1989, 29–43.

65. Friese (s. Anm. 44), 80.

66. Dallaire (s. Anm. 1), 26.

darstellt. So sieht der ruandische Psychologe Simon Gasibirege »Versöhnung in Ruanda anders als im Westen. Für uns ist Versöhnung zunächst einmal Mitleid, das Verstehen des Leidens des anderen, das gemeinsame Leiden und das gegenseitige Anerkennen durch dieses gemeinsame Leiden.«⁶⁷ Eine individualistische Konzeption von Versöhnung, die Versöhnung auf Täter und Opfer als Einzelpersonen reduziert, ohne ihre gegenseitige Beziehung sowie die Gemeinschaft mit in den Blick zu nehmen, kann daher den Versöhnungsprozess in Ruanda nicht adäquat erfassen. Auf die Frage, ob Versöhnung und Vergebung in Ruanda tatsächlich »funktionieren« kann, erwidert Gasibirege: »Ja, das funktioniert. Leute aus dem Ausland verstehen das meist nicht. [...] [In den Gacaca] geht es weniger um Konfrontation, man ist in einem Raum der Kommunikation. Und in diesem Moment führt das Geständnis der Verbrechen zu einer sehr wichtigen Dynamik, zur Bitte um Vergebung durch diejenigen, die Verbrechen begangen haben und zur Gewährung von Vergebung durch die Überlebenden. Und wir kennen viele solcher Phänomene.«⁶⁸

Und doch ist es das Paradox, das bei vielen Überlebenden überwiegt. So auch bei Odette. »Ich weiß nicht genau, was es für einen Überlebenden bedeutet, sich zu versöhnen. Das ist sehr weit weg, wie auch der Himmel sehr weit weg ist. Zunächst, weil du jemanden siehst, der dir so viel Leid zugefügt hat ... (*Sie sucht nach Worten*). Das Leid ist so groß, dass es sich nicht in Worte fassen lässt, und dann zu sagen, du willst dich versöhnen, das ist schwer. ... Wenn Ruanda aber eine Zukunft haben soll, können wir nicht auf Dauer Kämpfe ausfechten, also müssen wir, mangels besserer Alternativen, den kürzesten Weg gehen. Der aber zugleich der härteste ist.«⁶⁹

Dr. Christine Schliesser
Ethik-Zentrum der Universität Zürich
Zollikerstr. 117
CH-8008 Zürich
christine.schliesser@ethik.uzh.ch

Abstract

»The duty of memory is the duty to do justice.« Paul Ricœur's well-known statement will serve as a guideline to explore the relationship between memory and justice, remembrance and reconciliation. My thesis is that remembering and forgetting – in their individual and collective dimensions – serve as a normative bridge connecting the past, present, and future. Due to this function, their significance for reconciliation processes is as fundamental as it is neglected.

I explicate this thesis in three parts. I first offer some thoughts on individual as well as collective remembering and forgetting, before I secondly, explore the meaning of reconciliation. In a third part, I situate the results of what my discussion has yielded so far in the context of post-genocide Rwanda, where more than twenty years after the genocide the questions surrounding memory and justice, remembrance and reconciliation are as virulent today as ever before.

67. S. Gasibirege, Im Inneren stimmt gar nichts. Interview mit Simon Gasibirege, in: taz 07.04.2004. <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/04/07/a0174>. Letzter Zugriff: 16.01.2016.

68. S. Gasibirege, Trauma und Versöhnung – Interview mit Simon Gasibirege, 2010. http://www.avega-ruanda.net/Trauma_und_Vers%C3%B6hnung_-_Interview_mit_Simon_Gasibirege. Letzter Zugriff: 16.01.2016.

69. Mujawayo (s. Anm. 34), 177f.