

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 50 (2023)

**Thomas Maissen**

**Das Vizinizid als historisches Phänomen und  
historiographisches Paradigma. Zur Einführung**

DOI: 10.11588/fr.2023.1.108044

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

# Atelier

## WESHALB BRINGT MAN SEINEN NACHBARN UM?

Hrsg. von THOMAS MAISSEN

Podiumsdiskussion am 28. September 2022  
am Deutschen Historischen Institut Paris

THOMAS MAISSEN

## DAS VIZINIZID ALS HISTORISCHES PHÄNOMEN UND HISTORIOGRAPHISCHES PARADIGMA

### Zur Einführung\*

Dieses Atelier dokumentiert eine Podiumsdiskussion, die das DHI Paris am 28. September 2022 veranstaltet hat. Ausgangspunkt war der 450. Jahrestag der Bartholomäusnacht vom 23./24. August 1572. Damals wurde nicht nur Admiral Coligny, sondern auch rund zehntausend weitere Hugenotten in Paris und vielen französischen Städten ermordet. Moderiert wurde das Podium durch Naïma Ghermani. Jan Assmann, Denis Crouzet und Vincent Duclert formulierten einführnde Überlegungen, die sie in den hier präsentierten Texten ausarbeiten konnten; Jérémie Foa war am Anlass selbst verhindert, aber freundlicherweise bereit, seine Forschungsergebnisse ebenfalls zusammenzufassen.

Die Grundidee der Veranstaltung war ein Dialog über verschiedene Grenzen hinweg: zwischen deutschen und französischen Wissenschaftlern; transepochal mit dem theologisch fundierten Input eines Ägyptologen (Assmann) über zwei Spezialisten der französischen Religionskriege im 16. Jahrhundert (Crouzet, Foa) zu einem Fachmann für die Dritte Republik und die Völkermorde des 20. Jahrhunderts (Duclert); zwischen unterschiedlichen methodischen Ansätzen, mit einem Fokus auf religiöse Texte und deren identitätsstiftende Wirkung (Assmann), auf die ebenfalls in Texten greifbare Mentalitätsgeschichte der kollektiven religiösen Gewalt (Crouzet), auf die mikrogeschichtliche Beobachtung ihrer konkreten individuellen Akteure (Foa) und auf die vergleichende Erforschung von Genoziden und Massenverbrechen (Duclert). Alle Autoren sind durch einschlägige Monographien ausgewiesen, auf die in den folgenden An-

\* Für die Lektüre und kritische Rückmeldungen zum Argumentationsgang danke ich Omer Bartov und Christine Zabel.

merkungen verwiesen wird. Duclert hat zudem zwei einschlägige nationale Kommissionen präsiert, die Mission d'étude sur la recherche et l'enseignement des génocides et crimes de masse (2016–2018) und die Commission de recherche sur les archives françaises relatives au Rwanda et au génocide des Tutsi (2019–2021)<sup>1</sup>.

Ausgangspunkt der Debatte war Jan Assmanns in den 1990er Jahren entwickelte These, dass die Monotheismen, und als erste das Judentum, eine neue – jedoch weder davor noch danach die einzige – Form der kollektiven Gewalt begründeten und legitimierten, nämlich die Gewalt im Namen Gottes. Das geschah nicht unmittelbar, sondern in der längerfristigen Nachwirkung und Rezeption während der »mosaischen Gedächtnisgeschichte«. Diese Gewalt verteidigt auf Erden die eine Wahrheit, über die der eine ewige Gott eifersüchtig wacht, der keine anderen Götter neben sich duldet und die Getreuen dazu anhält, die Falschgläubigen zu bekehren oder auszumerzen<sup>2</sup>. Dass Assmanns Konzept der »mosaische Unterscheidung« in Deutschland sehr intensiv und kontrovers diskutiert wurde, überrascht wenig. In akademischen Kreisen sind ein Sensorium für religiöse und konfessionelle Fragen und Vertrautheit mit kirchlichen Traditionen und Positionen auch dort noch vorhanden, wo sie nicht mit regelmäßiger Teilnahme am Gottesdienst einhergehen. Sie prägen wissenschaftliche Interessen an Universitäten, zu denen oft vergleichsweise gut ausgestattete theologische Seminare gehören. Unter anderem dort wurde Widerspruch gegen Assmanns Argumentation laut, so durch Rolf Schieder. Etwas kurz greift dabei eine Lektüre, die Assmann unterstellt, dass er den Monotheismus als Verantwortlichen für Gewalt schlechthin ansähe – als ob er behauptete, dass (polytheistische) Menschen von Natur aus friedlich miteinander leben würden, wenn nur der Glaube an den einen Gott sie nicht verblenden und aggressiv stimmen würde<sup>3</sup>.

Eine solche Vorstellungswelt ist demjenigen nicht unvertraut, der die Debatten in Frankreich verfolgt. So formulierte Richard Malka, der Vertreter von »Charlie Hebdo« im Prozess gegen die Attentäter vom Januar 2015 in seinem Plädoyer: »Wer ist der Angeklagte hier, der nie vor Gericht erscheinen wird, der unterschiedslos Juden, Atheisten, Christen und Muslime tötet? [...] Er heißt Religion«<sup>4</sup>. Wenn im Lande Voltaires solche Überzeugungen vertreten werden, hat das wenig mit Jan Assmann zu tun, obwohl seine relevanten Werke übersetzt und in der akademischen Debatte erörtert wurden<sup>5</sup>. Religion wird jedoch oft allein als sozialwissenschaftliches Phänomen (*fait religieux*) untersucht. Theologie hat an staatlichen Universitäten

- 1 Vincent DUCLERT (Hg.), *La France, le Rwanda et le génocide des Tutsi (1990–1994)*. Rapport remis au Président de la République le 26 mars 2021, Malakoff 2021, online: <https://www.vie-publique.fr/rapport/279186-rapport-duclert-la-france-le-rwanda-et-le-genocide-des-tutsi-1990-1994>, zuletzt aufgerufen am 22. März 2023.
- 2 Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998 (zuerst englisch 1997); DERS., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003; französisch DERS., *Le prix du monothéisme*, Paris 2007.
- 3 Für die Kritiken vgl. bereits die in ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung*, 2003, am Ende abgedruckten Reaktionen sowie DERS., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: Peter WALTER (Hg.), *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Freiburg, Basel, Wien 2005 (*Quaestiones disputatae*, 216), S. 18–38, und seine Auseinandersetzung insbesondere mit Rolf SCHIEDER, *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin 2008 in: <https://www.perlentaucher.de/essay/monotheismus-und-gewalt.html#3>, zuletzt aufgerufen am 22. März 2023; sowie in Rolf SCHIEDER u. a. (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014; davor bereits Johannes THONHAUSER, *Das Unbehagen am Monotheismus. Umriss und Analyse der Debatte um Jan Assmanns Thesen zur »Mosaischen Unterscheidung«*, Marburg 2008.
- 4 Christophe AYAD, *Le Monde*, 19.10.2022, S. 13; vgl. Richard MALKA, *Le droit d'emmerder Dieu*, Paris 2021.
- 5 So Jan ASSMANN, *Figures de Moïse dans la philosophie politique*, 2012 (*Incidence*, 8): <http://incidence-revue.fr/index.php/2017/02/24/incidence-8/>, zuletzt aufgerufen am 23. März 2022.

keine Bleibe und gilt mit dem entsprechenden Glaubenswissen gemeinhin als privates Thema allein der jeweiligen religiösen oder konfessionellen Eigengruppe. Die Gründe für diese Distanz zur religiösen Erfahrung liegen tief in der aufklärerischen Tradition und einem laizistischen Wissenschaftsverständnis. Darin wurzelt auch die in Frankreich nicht nur bei Malka greifbare Überzeugung, dass der Mensch eine freie, friedliche, gerechte und egalitäre Gesellschaft errichten könnte, wenn nur die Religionen einmal überwunden wären, die den Kern aller Übel bildeten.

Es ist dies nicht der Ort, um zu diskutieren, ob »Écrasez l'infâme!« sich gegen die Kirchen *per se*, die Religion oder den Glauben richtete oder aber gegen menschliche Niedertracht, die sich auf diese berief und Form fand als Intoleranz, Aberglaube, Fanatismus, Dogmatismus und jegliche Arten der Repression. Voltaire hat seine berühmte Devise nie definiert. Doch die Bartholomäusnacht war ihm zweifellos ein fürchterliches Beispiel dafür, ein »jour affreux, jour fatal du monde«, als die »infâme milice« der katholischen Liga sich über ihre wehrlosen Opfer hermachte<sup>6</sup>. In der »Henriade« zitierte der bibelkundige Aufklärer aus dem Psalm »An den Ufern von Babylon« den Vers (136/137,9), der denjenigen preist, der die kleinen Kinder Babels nehmen und sie am Felsen zerschmettern wird – eine Passage, die erst das Zweite Vatikanische Konzil aus der Liturgie entfernt hat. Unmittelbar anschließend beschrieb Voltaire die blutriefenden Mörder, die – von blutrünstigen Priestern aufgehetzt – sich erdreisteten, ihre aufgeschlitzten, unschuldigen Brüder Gott als Weiheopfer anzubieten<sup>7</sup>.

Voltaires Zitat ist ein hier passendes, aber – angesichts ungezählter Gewalttaten, die religiös legitimiert wurden und werden – beliebiges Beispiel für das Gewaltpotential, das sich in der Bibel findet. Die heiligen Schriften, die Monotheismen und ganz allgemein die Religionen haben die menschliche Aggressivität nicht geschaffen; aber sie können sie rechtfertigen und lenken. Im Gegensatz zu den meisten anderen Tieren ist der Mensch zu Mord und zu extremen Gewalttaten selbst gegenüber seinen engsten Angehörigen fähig, dem Sexualpartner und den eigenen Kindern. Ebenso außergewöhnlich ist sein Altruismus gegenüber ihm unbekanntem, weit entfernt lebenden Gattungsgenossen, mit denen er nicht in einem unmittelbaren Solidarverband (wie in einem Ameisenhaufen) zusammenlebt, denen er sich aber durch exklusive »Letztwerte« und »oberste Legitimationsquellen« wie das Vaterland oder den wahren Glauben verbunden fühlt<sup>8</sup>. Dass diese Gemeinschaften konstruiert und imaginiert sind, ändert nichts daran, dass ihre Angehörigen auf Kreuzzügen ebenso wie in Schützengräben bereit sind, ihr Leben für sie zu opfern.

## Religion und die Ausbildung von Großgruppen

Religionen sind historisch gesehen wohl die frühesten Lieferanten von Letztwerten, die Identität und Gemeinschaft stiften. Die Monotheismen binden diese an die Alternative, dass man sich entweder exklusiv zum wahren Glauben bekennen muss oder ausgeschlossen wird. *Tertium non datur*. Wie der Mensch, so kennt auch die Bibel deshalb zwei sehr gegensätzliche Formen des Sozialverhaltens: Sie lehrt einerseits Gewalt (gegen die falschgläubige Fremdgruppe), andererseits die Nächstenliebe (zur Eigengruppe). Es wäre zu einfach, dies als »widersprüchlich« abzutun, da beide auf die Bildung von Gemeinschaft zielen. Die Nächstenliebe kann universell verstanden werden, wofür nicht nur das Neue Testament, sondern auch die jüdische Tradition

6 VOLTAIRE, *La Henriade*, hg. von Owen R. TAYLOR, Oxford 2005 (*Les œuvres complètes de Voltaire*, 2), S. 457 (chant 4,356). Für diese und weitere Belege André MAGNAN, *Penser l'infâme*, in: *Cahiers Voltaire* 13 (2014), S. 7–50, S. 9 für die fehlende Definition.

7 VOLTAIRE, *La Henriade* (wie Anm. 6), S. 404 f. (chant 2,264; 269–272).

8 Zum Konzept der Letztwerte Dieter LANGEWIESCHE, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000 (Beck'sche Reihe, 1399), S. 16.

reichlich Beispiele liefert. Es gibt aber nicht nur diese universalistischen, sondern auch die partikularistischen Interpretationen der biblischen Verse, und sie haben in der Weltgeschichte viel Gewalt legitimiert. Deshalb gilt ihnen im Folgenden die Aufmerksamkeit.

Völlig fern steht dieser Ansatz Interpretationen, die einen Gegensatz zwischen einem gewaltbereiten – jüdischen – Alten Testament und einem friedensbringenden – christlichen – Neuen Testament konstruieren. Vielmehr predigt Jesus selbst im Evangelium die Entzweiung:

»Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen! Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert. Wer das Leben findet, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es finden«<sup>9</sup>.

Soziologisch (und wohl auch theologisch) gesprochen darf man dem Evangelisten etwas am Wortlaut flicken: Der Religionsbegründer ist nicht gekommen, um nur das Schwert zu bringen. Er stiftet auch den Frieden, nämlich seinen Anhängern – die aber von den Un- und Falschgläubigen eben durch das Schwert abgetrennt und beschützt werden müssen. In vormodernen Gesellschaften mit kaum präsenter Obrigkeit und ohne Polizei war der Friede nur unter Menschen mit der gleichen Religion und deshalb mit der gleichen Moral denkbar. Dass eine Moral in weit umfassenden Kreisen geteilt wurde, war nicht selbstverständlich. Der natürliche (Über-)Lebensverband war in vormodernen Gesellschaften eine kleine Gruppe: die Familie, die blutsverwandte Sippe und die Nachbarschaft von persönlich Bekannten. Ihnen galt die primäre Solidarität, auf ihnen ruhten die Hoffnungen in der Not. Die herkömmlichen Religionen stützten und stärkten diese Bindungen etwa durch das Gebot, die Eltern zu ehren, und dies nicht nur in der Bibel (Ex 20,12; Dtn 5,16)<sup>10</sup>. Anders als das Judentum trat das Christentum mit den zitierten Matthäus-Stellen in ein Spannungsverhältnis zu diesem Gebot. Um Christi Willen musste man bereit sein, sich von den Eltern loszusagen, ja zu ihren Feinden zu werden – sofern sie nicht zum Dienst am alleinigen Gott bereit waren. Dieser würde seinen Getreuen das wahre, ewige Leben schenken, selbst wenn sie auf Erden mit ihren Angehörigen im Streit leben mussten.

Das Schwert, das den natürlichen Lebensverband spaltet, stiftet und eint zugleich einen Großverband in einem primären Gebot, das dem Respekt vor den Eltern vorgeht: Es gibt einen gemeinsamen und eifersüchtigen Gott, der keinen anderen neben sich duldet und Falschgläubige über Generationen hinweg ebenso strafen wird, wie er die Rechtgläubigen belohnt (Ex 20,2–6; Dtn 5,6–10). Diese Gemeinschaft reicht über Familie, Sippe und Nachbarschaft hinaus und eint das Volk Gottes, also einen Großverband. Dessen Angehörige kennen sich nicht persönlich, erkennen sich aber über den gemeinsamen Glauben und dessen Riten. Entgegen dem deutschen Wortsinn und der ursprünglichen hebräischen Bedeutung von *reʿa*, einem persönlich Bekannten, bezieht sich die ihnen aufgetragene Nächstenliebe gerade nicht allein auf den Nächsten, sondern auch auf entferntere Menschen. Im Alten Testament sind es die Volksgenossen, so im ein-

9 Mt 10,34–39; vgl. Mt 19,29; Mk 10,29; Lk 14, 26; 18,29; hier nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Katholische Bibelanstalt GmbH 2016, Stuttgart, auf <https://www.bibleserver.com/>.

10 Cic. De Inv. 2,66 für die römisch-heidnische *pietas erga parentes*; für den Buddhismus George ELISON, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, MA 1973 (Harvard East Asian Monographs, 72), S. 281–284, und meine Überlegungen dazu in Thomas MAISSEN, *Pourquoi y a-t-il eu la Réformation? Le choix religieux comme une situation de crise*, in: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 42 (2015), S. 94–110, hier 96f. (auch für das Folgende).

schlägigen Kapitel Lev 19,18: »An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Dieser Nächste unterscheidet sich vom »Fremden«, den es aber ebenfalls zu lieben gilt wie sich selbst, wenn »er sich bei euch aufhält« (Lev, 19,34; vgl. Ex 22,20; 23,9). Die Passage erlaubt in der jüdischen Tradition eine universalistische Auslegung, obwohl der einzelne Fremde im Land nicht mit dem äußeren Landesfeind als Kollektiv gleichzusetzen ist<sup>11</sup>.

Im Neuen Testament fällt diese Unterscheidung zwischen Nächsten und Fremden bei der Nächstenliebe weg, die neben und mit der Liebe zu Gott das wichtigste Gebot überhaupt ist (Mk 12,30). Auch der Fremde ist ein Nächster, und sogar den Feind gilt es zu lieben, was Jesus mit einer impliziten Abwendung von der jüdischen Tradition formuliert (Mt 5,43 f.): »Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.« Die christliche Gemeinschaft umfasst dank dem Missionsbefehl (Mt 28,19 f.) nicht nur ein Volk, sondern potentiell die ganze Menschheit in einer Friedengemeinschaft: In ihr werden letztlich alle zu Gott finden – nicht zuletzt dank dem dulddenden Beispiel der Geschädigten, die dem Schädiger die andere Wange hinhalten. Dabei stellen sie familiäre Loyalitäten und entsprechende Pflichten hinten, etwa die Blutrache. Das ist die Voraussetzung dafür, dass die anonymen Angehörigen solcher Großverbände sich als Gleiche anerkennen, die Solidarität und Loyalität verdienen wie die nächsten Bekannten. Höhere Prinzipien, hier also der Glaube an den einen Gott und der Bund mit ihm, ersetzen dabei potentiell die Verpflichtungen gegenüber der ursprünglichen Umwelt von Sippe und Nachbarschaft.

Diese idealtypischen Gegenüberstellungen haben in der historischen Realität nicht zu reinen Formen geführt: Die Blutrache existiert auch in christianisierten Gesellschaften, und Angehörige der verschiedenen Monotheismen haben trotz unterschiedlichen Letztwerten oft und lange friedlich miteinander zusammengelebt, ohne sich im Namen ihres eifersüchtigen Gottes auszumerzen. Die biblischen Gebote konnten, wie diejenigen anderer Religionen, unterschiedlich gedeutet und genutzt werden, nicht zuletzt auch zur Begründung universeller Botschaften wie derjenigen, dass alle Menschen Brüder werden sollen. Aber es liegt in der Logik der gemeinschaftsbildenden heiligen Texte, dass sie neben der friedentiftenden Botschaft für die Glaubensgenossen eine ausgrenzende gegen die Falschgläubigen beinhalten. Dabei richtete sich ihr Gewaltpotential ursprünglich, wie Assmann festhält, nicht gegen andere Völker und ihre Religionen, sondern gegen innen. Gegenüber Verrätern und Abtrünnigen, die wider die offenbarte Wahrheit handeln, war Gewalt geboten; gegen Unwissende und Verblendete dagegen Aufklärung. Durch diesen Ausschluss entstand aus dem amorphen Volk Israel als Abstammungsgemeinschaft das wahre Israel als Volk Gottes<sup>12</sup>.

Die Zugehörigkeit zu einem wahren Volk braucht wahrnehmbare Kennzeichen, damit gerade auch Unbekannte sich untereinander als Angehörige der Großgruppe identifizieren – und andere als Fremde davon ausschließen. Schon die Aussprache eines Wortes kann nicht nur über Zugehörigkeit und Ausschluss entscheiden, sondern manchmal über Leben und Tod: Die alttestamentlichen Ephraimiten wurden zu Tausenden hingerichtet, weil sie das hebräische Wort für »Strömung« nicht wie die Gileaditer »Schibbolet« aussprachen, sondern »Sibbolet« (Ri 12,5 f.)<sup>13</sup>. Ähnliche historische Fälle wären die Sizilianische Vesper (1282) oder das »Petersilien-

11 Edward NOORT, Art. »Nächster I. Altes Testament«, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 23, S. 713–716. Vgl. auch die unterschiedlichen Auslegungen des Babylonischen Talmud, Sanhedrin 37a: »Wer einen [jüdischen?] Menschen rettet, der ist, als würde er eine Welt erretten.«

12 Jan ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992 (Beck'sche Reihe, 1307), S. 211 f.; auch <https://www.perlentaucher.de/essay/monotheismus-und-gewalt.html#13x>, letzter Aufruf am 22. März 2023.

13 Vgl. auch Simon GEISSBÜHLER, »He spoke Yiddish like a Jew«. Neighbors' Contribution to the

massaker« in der Dominikanischen Republik (1937). Tatsächlich sind die sprachlichen und anderen Unterschiede zwischen Individuen und Kollektiven zahllos. Viele werden einfach als »anders« wahrgenommen, weit weniger als »fremd«; und nur vereinzelte als »feindlich« oder gar »todeswürdig«. Wer im Alltag die vielen möglichen Differenzen zum Anlass nähme, um andere anzufinden und Konflikte vom Zaun zu reißen, der würde als Streitsüchtiger umgehend selbst aus seiner Eigengruppe ausgeschlossen.

Gleichwohl definiert sich jedes Kollektiv selbst über bestimmte Kriterien, die es von anderen unterscheiden. Diese Kriterien und ihre Maßstäbe sind weder beliebig noch von der Natur vorgegeben, sondern dem historischen Wandel unterworfen, obwohl sie häufig essenzialisiert werden, um Identität zu stiften. Diese Unterschiede verlaufen quer zu den Gemeinsamkeiten, die unter Sippenangehörigen und Nachbarn dominieren. Lebensverhältnisse, Tätigkeiten, Sprache und Aussprache, Glaube, Ethnie, Hautfarbe, Sexualpraktiken – sie alle sind dort weitgehend ähnlich. Keine dieser Differenzen muss zur Ausgrenzung aus der Eigengruppe führen, doch grundsätzlich kann es jede: die geographische oder kulturelle Herkunft, religiöse Praktiken, Reichtum oder Armut, selbst die Haarfarbe (Albinismus oder Rutilismus).

Sigmund Freud thematisierte diese Option als »Narzissmus der kleinen Differenzen«, eine »bequeme und relativ harmlose Befriedigung der Aggressionsneigung, durch die den Mitgliedern der Gemeinschaft das Zusammenhalten erleichtert wird«. Als Beispiele dafür, wie ein Kollektiv zur Identitätsstiftung aus der Gesellschaft ausgeschlossen wurde, nannte Freud neben der Bourgeoisie in der Sowjetunion und den Juden unter deutschen und anderen »Wirtsvölkern« ein nur scheinbar paradoxes Phänomen:

»Nachdem der Apostel Paulus die allgemeine Menschenliebe zum Fundament seiner christlichen Gemeinde gemacht hatte, war die äußerste Intoleranz des Christentums gegen die draußen Verbliebenen eine unvermeidliche Folge geworden; den Römern, die ihr staatliches Gemeinwesen nicht auf die Liebe begründet hatten, war religiöse Unduldsamkeit fremd gewesen, obwohl die Religion bei ihnen Sache des Staates und der Staat von Religion durchtränkt war«<sup>14</sup>.

Auch Freud müsste man an dieser Stelle korrigieren: nicht »obwohl«, sondern »weil die Religion Sache des Staates« war. Das Römische Reich betrieb keine religiöse Vereinheitlichung, solange die verschiedenen Religionen sich in den vorgegebenen Rahmen einfügten, also sich der weltlichen Herrschaft bedingungslos unterordneten. War dies nicht der Fall, konnten die römischen Herrscher sich durchaus intolerant zeigen gegen religiöse Gruppierungen. Da sie den Kaiserkult verweigerten, erfuhren dies nicht zuletzt die Christen selbst. Es war aber keine autonome Sekte oder »Kirche«, welche definierte, was religiös konformes Handeln war, sondern dieselben römischen Würdenträger wie in der Politik: Der Pontifex Maximus war ein politisches Amt unter anderen, und seit Augustus hatte es der Kaiser inne.

Die kleine Differenz schafft die Unterscheidung von der Eigengruppe, die vermeint, grundsätzlich friedlich miteinander leben zu können, und dem inneren Feind, den es zu externalisieren oder zu exterminieren gilt, weil er mit dem äußeren Feind konspiriert und den inneren Frieden stört, ja verhindert. Religionen sind seit jeher dazu prädestiniert, solche Differenzen zu benennen und auszuweisen. Fest definierte Glaubenspraktiken und das Wissen um grundlegende Glaubenssätze oder gar theologisch formulierte Dogmen weisen die Zugehörigkeit aus. Die Rechtgläubigen zelebrieren diese Gemeinsamkeiten im regelmäßigen und liturgisch

Mass Killing of Jews in Northern Bukovina and Bessarabia, July 1941, in: *Holocaust and Genocide Studies* 28 (2014), S. 430–449.

14 Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, hg. von Anna FREUD u. a., London 1948, S. 474.

geregelten Gottesdienst. So erfahren sie sich als lokale Solidargemeinschaft ebenso wie als Teil einer umfassenden Glaubensgemeinschaft, etwa der universellen und alleinseligmachenden Kirche.

Besonders trennscharf formulieren die Monotheismen mit ihrem Anspruch auf exklusive Wahrheit und (Bundes-)Treue die Grenzen zwischen Eigen- und Fremdgruppen. Dazu komplementär ist eine Rhetorik der Reinheit und Sauberkeit oder, wo diese fehlt, der Säuberung. Gott vertilgt die Feinde seines Volkes und diejenigen, die seine Gebote missachteten (Ex 23,23; Lev 23,30; 26,30; Num 33,52; Dtn 7,22 und passim). Das Ergebnis der Reinigung ist ein geeintes Volk unter einem einzigen König (Ez 37,21–24):

»Ich will die Israeliten herausholen aus den Völkern, wohin sie gezogen sind, und will sie von überall her sammeln und wieder in ihr Land bringen und will ein einziges Volk aus ihnen machen im Land auf den Bergen Israels, und sie sollen allesamt einen einzigen König haben. [...] Und sie sollen sich nicht mehr unrein machen mit ihren Götzen und Gräuelbildern und allen ihren Sünden. Ich will sie retten von allen ihren Abwegen, auf denen sie gesündigt haben, und will sie reinigen, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein.«

Die vorangehenden Überlegungen gehen von den monotheistischen Religionen aus, weil sie gut fassbare und frühe Narrative liefern, um die Bildung von Großgruppen durch Inklusion und Exklusion zu rechtfertigen. Das bedeutet nicht, dass die Monotheismen nur eine partikularistische, ausschließende Botschaft verkünden; aber sie gehört ebenso zu ihnen wie die universalistische Leseweise. Ebenso wenig haben das Judentum oder andere Monotheismen die Gewalt als solche unter die Menschen gebracht; diese gehört zur *condition humaine* und ist wohl fast allen Lebewesen eigen. Erst recht sind Religionen nicht *per se* für Morde, Massenverbrechen oder gar Genozide verantwortlich; vielmehr sind das diejenigen Menschen, die – manchmal mit Berufung auf eine Religion – zu Mördern werden. Nicht zuletzt lassen Religionen in der Regel die Option der Bekehrung zu, wenn der Gewalteintritt nicht sogar gerade dies bezweckt: nicht einen Völkermord, sondern einen »Religionsmord«, also die Vernichtung der anderen Glaubensoption. Moderne Ideologien wollen dagegen (vermeintlich) durch die Natur gegebene Differenzen von Rassen oder Völkern ausmerzen und sind damit viel anfälliger für eine genozidale Logik als Religionen.

## Das Vizinizid als Beitrag zur Ausbildung von Großgruppen

Das monotheistisch legitimierte Gewaltpotential ist demnach keineswegs der einzig denkbare, aber ein historisch früher und wesentlicher Faktor für die Ausbildung und Identität von anonymen Großgruppen. Es bleibt oft latent, doch wenn es ausbricht, kann sich das Schwert sogar gegen die Allernächsten richten, die Familienangehörigen – oder die Nachbarn, um die es im Folgenden geht. »Den möchte ich am liebsten umbringen«: Dieser Gedanke dürfte bei Streitigkeiten unter Nachbarn bereits vielen durch den Kopf geschossen sein. In der Regel bleibt es bei der zornigen Redensart. Dennoch beschäftigen Nachbarschaftskonflikte nicht nur viele Gerichte, sondern stehen auch am Anfang zahlreicher Gewaltdelikte. In Fällen von Mord und Totschlag lebten in Deutschland 2021 Opfer und Täter in 17,7 Prozent der Fälle im gemeinsamen Haushalt, in 3,3 Prozent waren sie in einem anderen engen (Erziehungs-)Verhältnis. Keine räumliche und soziale Nähe gab es in 31,4 Prozent der Fälle, in 35,2 Prozent war diese aber gegeben<sup>15</sup>. In einer deutlichen Mehrzahl der geklärten Vorbeziehungen konnten sich also

15 <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/152753/umfrage/verteilung-der-opfer-tatverdachtigen-beziehung-bei-mord-und-totschlag/>, letzter Aufruf am 22. März 2023.

Opfer und Mörder. Das gilt auch für die USA, wo 2021 etwa gleich viele Nachbarn (106) einem Mord zum Opfer fielen wie Brüder oder Töchter<sup>16</sup>.

Von solchen Gewalthandlungen unter Bekannten zu unterscheiden ist der Mord an Nachbarn (lat. *vicinus*) als historisches Phänomen und historiographisches Paradigma, das im Folgenden als Vizinizid definiert werden soll. Neuzeitliche Wortbildungen auf -zid, wie Suizid (17. Jh.) und Genozid (durch Raphael Lemkin 1944), erfolgten analog zu der antiken etwa in *homicidium* (Totschlag) oder *parricidium* (Verwandtenmord). Damit sind diese Substantive Neutra, auch wenn im Deutschen das Maskulinum gebräuchlich geworden ist. Mit der Ausnahme von »Genozid« bezeichnen diese Neologismen Phänomene, die zum Zeitpunkt der Wortprägung altbekannt waren, aber so eine autonome (wissenschaftliche) Bedeutung erhielten. Ein aktuelles Beispiel ist das »Femizid«, das vor allem dank Diana Russells Forschungen um das Jahr 2000 in der Wissenschaft greifbar wurde, aber erst seit kurzem in den öffentlichen Debatten<sup>17</sup>.

Den Mord an Nachbarn haben vor allem Anthropologen als Untersuchungsthema definiert<sup>18</sup>. Solche Ansätze sind in der historischen Forschung etwa in Arbeiten zu den Hexenverfolgungen aufgegriffen worden<sup>19</sup>. Noch wichtiger war der Blick auf die Trias Täter, Opfer und Zuschauer, der seit den 1990er Jahren für die Holocaustforschung im Gefolge von Raul Hilberg und Saul Friedländer programmatisch wurde<sup>20</sup>. Für den Nachbarn als Täter waren die Arbeiten von Jan Gross wegweisend, der die Rolle der lokalen polnischen Bevölkerung bei der Ermordung der jüdischen Einwohner namentlich in Jedwabne (1941) und später in Kielce (1946) untersuchte<sup>21</sup>. Der Holocaust hat seither eine Reihe von meist mikrohistorischen Arbeiten über *intimate violence* gefunden<sup>22</sup>. Daneben war vor allem das Genozid in Ruanda Ausgangspunkt von lokalen Fallstudien zum Nachbarschaftsmord. Lee Ann Fujii hat die situative Dynamik aufgezeigt, wenn sich Täter erst dann eine manichäische Regierungspropaganda aneigneten, als sie vor Ort Gruppen bildeten und sich gegen ihre bis dahin befreundeten Nachbarn wandten. »Killing produced groups, and groups produced killing«. Unversöhnlicher Hass gegen die an-

16 <https://crime-data-explorer.app.cloud.gov/pages/explorer/crime/shr>, letzter Aufruf am 22. März 2023.

17 Jill RADFORD, Diana E. H. RUSSELL, *Femicide. The Politics of Woman Killing*, Buckingham 1992; Diana E. H. RUSSELL, *Femicide in Global Perspective*, New York 2001 (Athene series).

18 Jon HOLTZMAN, *Killing Your Neighbors. Friendship and Violence in Northern Kenya and Beyond*, Oakland, CA 2017 ([https://toc.library.ethz.ch/objects/pdf03/z01\\_978-0-520-29191-1\\_01.pdf](https://toc.library.ethz.ch/objects/pdf03/z01_978-0-520-29191-1_01.pdf)). Als vergleichende Studie zu einem besonderen Aspekt der Grausamkeit, Folter und Verstümmelung liegt vor: Sidi N'DIAYE, *Neighbour Murders in Rwanda and Poland: What Mutilated Bodies and Killing Methods Tell us about Historical Imaginaries and Imaginaries of Hatred*, in: *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal* 2 (2016), S. 3–22. Für die Nachwirkung Harvey M. WEINSTEIN, Eric STOVER (Hg.), *My Neighbor, My Enemy: Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity*, Cambridge, New York, NY 2004.

19 Robin BRIGGS, *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996.

20 Raul HILBERG, *Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933–1945*, Frankfurt am Main 1992.

21 Jan T. GROSS, *Neighbors. The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*, Princeton, NJ 2001; dt. DERS., *Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne*, München 2001.

22 GEISSBÜHLER, »He spoke Yiddish like a Jew« (wie Anm. 13); Natalia ALEKSUN, *Intimate Violence: Jewish Testimonies on Victims and Perpetrators in Eastern Galicia*, in: *Holocaust Studies* (2016), S. 1–17; Jeffrey KOPSTEIN, Jason WITTENBERG, *Intimate Violence. Anti-Jewish Pogroms on the Eve of the Holocaust*, Ithaca 2018; Omer BARTOV, *Anatomy of a Genocide. The Life and Death of a Town Called Buczacz*, New York, NY u. a. 2019; vgl. Claire ZALC, Tal BRUTTMANN (Hg.), *Microhistories of the Holocaust*, New York, NY 2016 (*War and Genocide*, 24), Index s. v. »neighbor«.

dere Ethnie oder Furcht vor ihr waren laut Fujii nicht die schon lange existierenden Ursachen, sondern eher die Folgen der Bluttaten von 1994<sup>23</sup>. In (impliziter) Abgrenzung von Fujii betont Hélène Dumas die jahrzehntelang gewachsene rassistische Dämonisierung der Tutsi als langfristige Voraussetzungen dafür, dass zunehmend radikalisierte Hutu die frühere Vertrautheit mit ihren Nachbarn 1994 fast schlagartig durch hasserf ullte Angriffe ersetzen konnten<sup>24</sup>.

In dieser Einleitung braucht ein Nichtfachmann zwischen solchen unterschiedlichen Gewichtungen nicht zu wählen. Es reicht die Feststellung, dass das Phänomen der Nachbarschaftsmorde zunehmend an Beachtung gewinnt, nicht zuletzt wegen aktueller Ereignisse etwa in Indien<sup>25</sup>. Unlängst konnte für die Genozidforschung sogar von einem »Neighbourly Turn« gesprochen werden<sup>26</sup>. Dennoch waren die vielen Fallstudien bisher noch nicht Ausgangspunkt für systematische, über den Holocaust hinausweisende Analysen des Phänomens. In einem Sammelband von 2008 mit dem programmatischen Titel »Why Neighbors Kill« gehen nicht einmal die Herausgeber grundsätzlich auf ihre Frage ein. Von zehn Beiträgen analysiert nur einer (Hewstone et al.) tatsächlich die Morde durch Nachbarn, während eine Autorin – Patricia Marchak – dezidiert, aber nicht ganz überzeugend die Position vertritt, dass grundsätzlich nicht Nachbarn, sondern Staaten die Verantwortung für Morde in der Nachbarschaft tragen. Das eigentliche Interesse des Bandes gilt nicht diesem Phänomen, sondern dem Auseinanderbrechen von (ethnisch) gemischten Gemeinschaften in Genoziden<sup>27</sup>.

Auch die vorliegende Einführung kann weder die bisherige Forschung synthetisieren noch eine umfassende Deutung entwickeln. Sie ist eher als Anregung zu verstehen, dass es sich lohnen dürfte, vergleichende Fragestellungen zu entwickeln. Was macht das Vizinizid als historisches Phänomen aus? Es ist insofern weniger anthropologisch denn historisch, als das ihm innewohnende Gewaltpotential wohl eine Konstante darstellen kann, dieses aber nur in einer Ausnahmesituation ausbricht. In ihr kombiniert das Vizinizid lokale Gewalthandlungen, die auf Nachbarn beschränkt bleiben, mit einem  uberlokalen, vielleicht sogar universellen Gegensatz zwischen unvereinbaren Prinzipien.

1. Das Vizinizid trifft Nachbarn, die der Täter zumindest in dem Sinn kennt, dass er sie erkennt und zuordnen kann, wenn er sie gelegentlich trifft. Das impliziert keine persönliche Bekanntschaft oder affektive N ahе, aber doch ein Wissen um Wohnort, (religiöse) Praktiken, Zugehörigkeit zu bestimmten Kollektiven und anderes mehr. Die Nachbarschaft ist keine fest definierte, aber jedenfalls eine überschaubare Größe, die man unter normalen Umständen als Schicksalsgemeinschaft erlebt.

23 Lee Ann FUJII, *Killing Neighbors. Webs of Violence in Rwanda*, Ithaca, NY, London 2009, hier S. 97–102, 186.

24 Fujii ist nur beiläufig erwähnt in Hélène DUMAS, *Le génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Paris 2014 (*L'univers historique*), S. 16, 22; vgl. vor allem S. 239–299 (Kap. 4: »Tues ses voisins«); vgl. auch DIES., *Sans ciel ni terre. Paroles orphelines du génocide des Tutsi (1994–2006)*, Paris 2020.

25 Steven I. WILKINSON, *Votes and Violence. Electoral Competition and Ethnic Riots in India*, Cambridge 2004 (*Cambridge Studies in Comparative Politics*).

26 Jean-Philippe BELLEAU, »Neighbor« is an Empty Concept. How the Neighbourly Turn in Mass Violence Studies has Overlooked Anthropology and Sociology, in: *Journal of Genocide Research* (2022), S. 1–21, hier 2; vgl. zum »Turn« auch den Tagungsbericht: Neighborliness in Global Perspective, in: *H-Soz-Kult*, 10. Juni 2021, [www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-127529](http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-127529), zuletzt aufgerufen am 22. März 2023.

27 Victoria M. ESSES, Richard VERNON (Hg.), *Explaining the Breakdown of Ethnic Relations. Why Neighbors Kill*, Oxford, Malden, MA 2008 (*Social Issues and Interventions*), S. 2, thematisiert einführend Nachbarschaftsmorde, ohne dass dies in der Zusammenstellung von Einzelstudien wirklich aufgegriffen wird.

2. Das Vizinizid ist weder eine spontane Tat aus dem Affekt noch ein lange und vorsätzlich geplantes Verbrechen. Es braucht einen konkreten Auslöser und richtet sich dann nicht gegen zufällige, sondern gegen wohl definierte und bekannte Opfer.
3. Anders als bei einem reinen Nachbarschaftskonflikt handelt der Mörder zwar individuell und aus eigenem Antrieb, aber nicht isoliert, sondern als Teil eines Kollektivs – selbst wenn er seine Opfer gezielt aussucht.
4. Ein direkter, persönlicher Streit ist als Motiv nicht nötig. Hinreichender Anlass für ein Vizinizid ist die Zugehörigkeit des Opfers zu einem Großkollektiv, das mit politischen, religiösen oder ethnischen Begründungen so dargestellt wird, dass es dem eigenen diametral entgegensteht.
5. Da Täter und Opfer unterschiedlichen Großkollektiven angehören, legitimieren überlokale Kategorien den lokalen Mord. Anders als eine individuell motivierte Bluttat etwa im Streit oder mit dem Ziel der Bereicherung erfüllt das Vizinizid damit (auch) eine soziale Funktion: Die Täter »reinigen« und vereinheitlichen ihre Nachbarschaft, die im Sinne der Religion, der Ethnie, der Nation, der Ideologie oder anderer »höherer Prinzipien« homogen werden soll. Das Vizinizid ist nicht nur ein Mord an einem Nachbarn, sondern der Mord dient – in den Augen des Täters – seiner Nachbarschaft als Solidarverband. Denn diejenigen werden ausgemerzt, die man fürchtet oder hasst, da sie mit ihren abweichenden Letztwerten und Prinzipien diese Solidarität (angeblich) unterwandern. Insofern erscheint die Gewalttat nicht als Angriff, sondern als Reaktion und »Notwehr« gegen die zu Unrecht Übermächtigen, etwa im politischen (Tutsi) oder ökonomischen (Juden) Bereich.
6. Die Säuberung und Homogenisierung der lokalen Gemeinschaft will die Nachbarschaft irreversibel verändern. Es kann Überlebende geben, aber sie sollen sich bedingungslos unterwerfen oder, noch besser, flüchten und nie wieder zurückkommen. Meist fehlt ihnen, die aus der Nachbarschaft ausgestoßen sind, ohnehin die wirtschaftliche und moralische Lebensbasis an ihrem bisherigen Wohnort. Anders als ein Genozid zielt das Vizinizid damit nicht auf die umfassende Vernichtung einer Fremdgruppe, sondern primär auf ihre Vertreibung aus der unmittelbaren Nachbarschaft.
7. Eine zentrale Rolle spielen beim Vizinizid weitere Motive wie Gier und Neid. Wenn die Präsenz der Opfer in der Nachbarschaft und ihr sozialer Status delegitimiert sind, dann wird es legitim, sie ihrer Habe zu berauben. In dieser Überzeugung können die Mörder gleichsam kompensatorisch beanspruchen, zuvor – angeblich oder real – erlittene Benachteiligungen wettzumachen. Solche individuellen Motive zielen insbesondere auf knappe Ressourcen: die Beförderung oder Verteidigung einer individuellen oder kollektiven Führungsstellung, die Verfügungsgewalt über Frauen und evtl. Kinder der Ermordeten und besonders der Raub von deren Land, Wohnungen, Möbeln und anderen Besitztümern, obwohl diese oft nur bescheiden sind. Gewinn in diesen Bereichen braucht in normalen (Friedens-) Zeiten lange, sofern er überhaupt eintritt. Unruhen und (Bürger-)Kriege dagegen sind Ausnahmesituationen, von denen Skrupellose mit geringem Risiko schnell profitieren können.
8. Der Mörder kann im Moment der Tat davon ausgehen, dass sie keine Strafe nach sich ziehen wird, weil die höheren Prinzipien sie legitimieren. Wer beim Vizinizid nicht mitmacht oder gar den Opfern hilft, der verstößt gegen »natürliche« Gefolgschaftspflichten in Familie, Nachbarschaft oder Patronage, die schwerer wiegen als die meist zufällige Nachbarschaftsbeziehung. Insbesondere wird der Mord aber von der eigenen Großgruppe gewünscht, von der Obrigkeit geduldet oder befördert und entspricht vielleicht sogar Gottes Willen.
9. Milizen oder reguläre Truppen können beim Vizinizid mitwirken, vor allem wenn es Teil von (Bürger-)Kriegen oder »ethnischen Säuberungen« ist. Seine Gewaltformen entsprechen aber nicht den Massakern und Massenverbrechen, die wie Lidice oder Oradour durch staatliche oder militärische Stellen angeordnet werden. Dazu können Vizinizide allenfalls beitragen, zumal wenn die Machthaber sie zum »spontanen« Ausdruck des »Volkszorns«

erklären; und insofern obrigkeitlichen und amtlichen Stellen die lokalen Kenntnisse fehlen, um Wohnorte und Verstecke der Verfolgten zu finden.

10. Insofern ähnelt das Vizinizid dem Pogrom, das in seiner historischen und begrifflichen Genese blutige Ausschreitungen gegen jüdische Gemeinschaften im Zarenreich beschrieb, später auch für andere Regionen und, in der Forschungsliteratur zunehmend, in Bezug auf andere Opfergruppen verwendet wurde. Pogrome richteten sich meist gegen die Einwohner von ausgewiesenen und ausgegrenzten Ghettos und ermöglichten auch Ortsfremden die Beteiligung. Dagegen definiert das Paradigma »Vizinizid« die tendenziell gemischte Nachbarschaft als Untersuchungs- und -gegenstand und untersucht die Gemengelage von Motiven und das Verhalten von Akteuren, die sich auch subjektiv als Nachbarn wahrnehmen und vor der Tat miteinander auskamen und sogar befreundet sein konnten. Das Vizinizid bezieht sich damit auf das größtmögliche Kollektiv, in dem Mörder und Opfer sich zumindest vom Sehen her noch persönlich bekannt sind.

Als Paradigma fokussiert das Vizinizid die Schnittstelle zwischen lokal begründeten Spannungen und »höheren« Prinzipien, die in einer katalysatorischen Situation den Mord an Nachbarn rechtfertigen, ja dazu anhalten. Religion, Ideologie, ethnische und nationale Zugehörigkeit stehen als legitimierende Letztwerte im Vordergrund, wenn man erklären will, wie die zufällige physische Nähe der Nachbarschaft eine neue Form gewinnt einerseits in einer durch gemeinsames Töten besiegelten Solidarität der Täter (und Zuschauer) und andererseits in der Ausmerzungen der Ermordeten und der Vertreibung der Überlebenden. Das Vizinizid ist gleichsam das teilkollektive Opferritual, in dem der inkompatible Teil der lokalen Gemeinschaft ausgestoßen wird, damit diese auf einer höheren Ebene mit einem Verband kompatibel wird, der Menschen vereint, die sich nicht mehr persönlich kennen, aber sich durch eindeutige dichotomische (Letzt-)Werte enger verbunden fühlen als durch die Zufälle ihrer Geburtskonstellation.

(Bürger-)Kriege sind oft die Ausnahmesituationen, die Vizinizide ermöglichen. Sie schwächen die Resilienz von Individuen und Gesellschaften, sie steigern Bedrohungsängste und heizen den Kampf um verknappte materielle und symbolische Ressourcen an. In dieser Fragilität liegt es nahe, die Schuld bei lokalen Minderheiten und Sündenböcken zu suchen, die durch ein überlokales, möglichst universelles Narrativ als Schuldige ausgewiesen werden. Dessen Sprache ist, auch wenn sie etwa als »Endlösung« säkularisiert wurde, stark religiös geprägt: Reinigung, Säuberung, Erlösung. Saul Friedländer hat deshalb treffend von einem »Erlösungsantisemitismus« gesprochen<sup>28</sup>. Auch abgesehen vom Holocaust ist für die Erklärung von Viziniziden die Erwartung entscheidend, dass das eigene (und eigennützige) Tun teilhat an, ja zusammenfällt mit einem übergeordneten und sogar gottgewollten Plan.

Für den ruandischen Fall hat Fujii von einem »Script for violence« gesprochen, das die Hutu-Extremisten in Regierung und Medien propagierten und die Akteure vor Ort je nach Interessenlage, Motiven und Handlungsspielräumen unterschiedlich umsetzten<sup>29</sup>. Solche Skripte oder Narrative erklären auch in anderen historischen Fällen die höheren Prinzipien, welche die Anwendung von Gewalt, Mord und Raub legitimieren. Sie können mündlich oder schriftlich, mehr oder weniger differenziert vermittelt werden. Der Vorteil der monotheistischen Gewaltretorik besteht darin, dass sie in relativ leicht zugänglichen Heiligen Schriften in einer kraftvollen Sprache ausformuliert zur Verfügung steht, um auf eine konkrete Konfliktsituation angewandt zu werden.

28 SAUL FRIEDLÄNDER, *Das Dritte Reich und die Juden: 1939–1945*, München 2006, S. 87–128.

29 FUJII, *Killing Neighbors* (wie Anm. 23), 13, 19f., 185f.

## Vergleichende Überlegungen

Der Blick in die oben erwähnte Literatur zum Nachbarschaftsmord zeigt eine manchmal implizite, manchmal moralisch formulierte Grundannahme, dass der Mord an einem Nachbarn besonders verwerflich, ja unnatürlich sei<sup>30</sup>. Dagegen hat unlängst Jean-Philippe Belleau deziert festgehalten, dass Nachbarschaft nicht gleichbedeutend ist mit persönlicher Nähe, sozialer Bindung oder friedlichem Zusammenleben: »Vicinity is not sociality, vicinity is not unlimited, sociality is not irenic«<sup>31</sup>. Das Zitat ist allzu kategorisch, da gerade in vormodernen Gesellschaften räumliche Nähe entscheidend dazu beitrug, dass langfristige Abhängigkeiten und Schicksalsgemeinschaften entstanden. Sie garantiert aber ebenso wenig wie der Familienverband *per se* dauerhaft friedliches Zusammenleben. Wer zuvor Ehepartner, Freund, Kollege oder guter Nachbar war, kann Feind und Mörder werden – Beispiele sind alltäglich. Auch die erwähnten Mordstatistiken zeigen, dass Täter ihre Opfer deutlich öfter kennen, als dass dies nicht der Fall ist. Insofern liegt es, auch moralisch, nicht zwingend näher, dass man einen Unbekannten nur deshalb erschießt, weil er eine andere Uniform trägt, als dass man Nachbarn ermordet, mit denen man im Streit ist – oder deren Überzeugungen und Werte man mit den eigenen für inkompatibel ansieht.

Die Erwartung, dass räumliche Nähe Geselligkeit und Solidarität hervorbringe, entspricht dem unbeschwerten Nebeneinander in wohlwollender Indifferenz, die Nachbarschaften im heutigen Westen zumeist auszeichnet. Wer überlässt seinem Nachbarn nicht bereitwillig eine Packung Nudeln, wenn dieser das Einkaufen vergessen hat? Dabei geht gerne vergessen, dass Nachbarschaftskonflikte einst und anderswo nicht wegen überflüssiger, sondern wegen knapper und abnehmender Ressourcen ausbrachen. Bei der Deutung des Genozids in Ruanda als ethnischer Konflikt wird oft übersehen, dass der demographische Druck, längere Dürreperioden und der Preisverfall für die wichtigsten Exportprodukte Kaffee und Zinn so zusammenwirkten, dass Verzweifelte ihre Existenznöte zu beheben hofften, wenn sie ihre Nachbarn umbrachten. Das erklärt, weshalb nicht nur Tutsi, sondern auch zahlreiche Hutu dem Genozid zum Opfer fielen und ihr Hab und Gut geraubt wurde<sup>32</sup>.

Mit dieser Perspektive erlaubt das Paradigma Vizinizid epochenübergreifende Vergleiche von Phänomenen wie den konfessionell begründeten Massenmorden der Frühen Neuzeit und den ethnischen in Ruanda, aber auch von (Teil-)Ereignissen des Armeniergenozids, der Shoah, des jugoslawischen Bürgerkriegs und der allzu zahlreichen weiteren kollektiven Nachbarschaftsmorde der Geschichte. Vergleichen bedeutet nicht Gleichsetzen: Die genannten Ereignisse unterscheiden sich in vielerlei Hinsicht. So können Vizinizide Teil eines Genozids sein, das aber in seinem umfassenden Vernichtungswillen ganz andere Dimensionen annimmt und in seiner Systematik nur staatlich organisiert werden kann. Als intendiertes Massenverbrechen ist es damit ein relativ junges historisches Phänomen<sup>33</sup>. Für ältere und andere Formen von Massengewalt braucht es eine andere Terminologie. So hat Christian Gerlach am Beispiel von Indonesien (1965/66) und der Vernichtung der Armenier die „partizipatorische Gewalt“ eingebracht<sup>34</sup>.

„Vizinizid“ kann dieses analytische Arsenal erweitern und schärfen. Nicht zuletzt erleichtern eine den Phänomenen angemessene Begrifflichkeit und ein komparativer Ansatz Augen-

30 Stellvertretend DUMAS, *Le génocide au village* (wie Anm. 24), S. 26 f.

31 Vgl. hierzu und zu den Durkheim'schen Prämissen BELLEAU, »Neighbor« is an Empty Concept (wie Anm. 26), S. 2, 5.

32 Jared M. DIAMOND, *Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*, Frankfurt am Main 2005, S. 387–408.

33 Anders sieht dies Ben KIERNAN, *Erde und Blut. Völkermord und Vernichtung von der Antike bis heute*, München 2009.

34 Christian GERLACH, *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert*, München 2011.

maß in einem Feld, das durch die Leiden und die Konkurrenz der Opfer charakterisiert und emotionalisiert ist. Insbesondere der Begriff »Genozid« wird mit geschichtspolitischen Motiven inflationär genutzt, etwa in der These eines *génocide vendéen*<sup>35</sup>. Das Paradigma »Vizinizid« ist (nur) ein Beitrag für Differenzierungen, die den Dimensionen und Konsequenzen von Massengewalt gerecht werden sollen und entsprechende vergleichende Fragestellungen erlauben. Handelt es sich um ein lokal isoliertes Vizinizid, ist es Teil einer Vielzahl ähnlicher Mordtaten, oder fügen sich diese in einen landesweit oder länderübergreifend organisierten Völkermord ein? Der Fokus auf konkrete Nachbarschaften erleichtert es, das Zusammenspiel von Motiven zu analysieren. Wie nahe oder fern standen sich Täter- und Opferkollektive vor dem Vizinizid? Welche Konflikte, Vorgehensweisen und handlungsleitenden Zukunftserwartungen erklären sich aus dem zwischenmenschlichen lokalen Kontext, welche aus den höheren Prinzipien und ihren Gewalt legitimierenden religiösen, nationalen oder ideologischen Groß Erzählungen? Fällt die (staatliche) Obrigkeit in der Anarchie des (Bürger-)Krieges als neutrale Ordnungsmacht weg<sup>36</sup>? Oder schlägt sich die Staatsgewalt auf die Seite der Mörder, toleriert und rechtfertigt sie zumindest deren Vorgehen? Regt sie das Vizinizid selbst an, oder übernimmt sie, nach dessen Beginn, die Führung und weitet es aus<sup>37</sup>?

Der historische Vergleich führt über die quellennahe Rekonstruktion von Gewalttaten hinaus und erlaubt weiterführende Fragen nach anthropologischen und gesellschaftlichen Grundmustern des Verhaltens. Der Vergleich ist besonders dann aufschlussreich, wenn das Vizinizid im Spannungsverhältnis und beim Übergang zwischen der Nachbarschaft und einem größeren Ganzen, zum Beispiel dem (Gottes-)Volk, betrachtet wird. Nachbarn kennen sich persönlich und trauen sich deshalb zu, ihre Zuverlässigkeit, Hilfsbereitschaft, Ehrlichkeit und Vertrauenswürdigkeit wechselseitig zu beurteilen – sei es aus eigener Erfahrung, aufgrund von Erzählungen und Gerüchten oder anderen (Vor-)Urteilen. Im anonymen Großverband, der viele Nachbarschaften inkorporiert, ersetzen gemeinsame Grundwerte und Prinzipien diese persönliche Vertrautheit.

Wie erkennen die Angehörigen der Eigengruppe trotzdem, wer in dieser erweiterten Umwelt zu ihnen gehört und wer zur Fremdgruppe? Moderne Staaten erfassen distinktive Merkmale über Volkszählungen, Meldeämter, Ausweise und Listen etwa von Steuer- und Dienstpflichtigen, wobei historisch gesehen die kirchlichen Taufbücher eine entscheidende Vorläuferrolle spielten. Wo solche Institutionen fehlen oder nur wenige Daten erfassen, überbrückt der persönliche Bekannte und insbesondere der Nachbar den Abstand zwischen den allgemeinen, abstrakten Kriterien der Ein- und Ausgrenzung und den konkreten Verhältnissen in seinem Dorf oder Stadtviertel.

Im Hinblick auf Gewalttaten lässt sich das so formulieren, dass der künftige Täter (oder Denunziant) das künftige Opfer erkennen wird, weil er seinen alten Nachbarn schon kennt; und nicht zuletzt dessen Gewohnheiten, vielleicht auch Verstecke, seine Geheimnisse. Häufig fehlen eindeutige äußerliche Merkmale, die es erlauben würden, Freuds ja nur »kleine Differenzen« und damit ein Opfer eindeutig zu identifizieren. Die wahre religiöse Überzeugung kann sich hinter dem äußeren Schein verbergen, was bei Moriskanen und Marranen immer wieder Anlass zu Verdächtigungen und Verfolgungen gab. Im konfessionellen Zeitalter sprachen analog Zeit-

35 Jean-Clément MARTIN, Sur la guerre de Vendée et le »concept de génocide«, une mise au point historique, in: AGHORA et Tribunes (2018).

36 Ein bezeichnendes Beispiel sind die Plünderungen und Nachbarschaftsmorde an Juden im Vakuum des Jahres 1941, nachdem die Vertreter der öffentlichen Ordnung aus den westlichen Teilen der UdSSR schon abgezogen, die deutschen Eroberer aber noch nicht eingetroffen waren, vgl. GEISSBÜHLER, »He spoke Yiddish like a Jew« (wie Anm. 13).

37 Die Führungsrolle von staatlichen Autoritäten betont Patricia MARCHAK, Why Do States Kill Citizens? Or, Why Racism Is an Insufficient Explanation, in: ESSES, VERNON (Hg.), Explaining the Breakdown (wie Anm. 27), S. 171–191.

genossen von »Kryptopapisten« oder »Kryptocalvinisten«. Im 20. Jahrhundert waren religiöse Juden oft durch ihre Kleidung und äußere Erscheinung erkennbar, aber viele andere in ihrem Selbstverständnis und Auftreten assimiliert. Wo es keine bürokratischen Verfahren wie den Ariernachweis gab, konnten nur ihre Nachbarn sie erkennen und den Mordaktionen zum Beispiel deutscher oder verbündeter Soldaten preisgeben<sup>38</sup>.

Unverzichtbar war die Identifikation in den Massakern an Tutsi und Hutu in Ruanda und Burundi, auch vor und nach dem Genozid von 1994. Es handelt sich ursprünglich um eine wandelbare ständisch-soziale Einteilung von (herrschenden) Viehhaltern, den Tutsi, und (hörigen) Bauern, den Hutu. Erst die Kolonialmächte Deutschland und Belgien machten daraus eine vererbte ethnisch-rassistische Unterscheidung. Entscheidend für die anfängliche Einordnung als Tutsi waren gleichwohl Eigentum und Machtstellung, während die angeblich sichtbaren Kriterien (wie Körpergröße und Hautfarbe) noch unschärfer und unzuverlässiger waren als europäische Redeweisen von einem nordischen oder mediterranen Typ. Dennoch trifft es die Sache nicht, wenn Stéphane Audoin-Rouzeau von einer »différence inexistante« zwischen den beiden Ethnien spricht oder diese als rein subjektiv abtut<sup>39</sup>. Die essenzialistischen Implikationen dieser Sichtweise legen nahe, dass es objektive Unterscheidungen gäbe, die zur Abgrenzung mehr Sinn ergäben – als ob die nationalsozialistischen Kategorien von Ariern, Volljuden, Vierteljuden oder Achteljuden und ihre medizinisch unhaltbare Begründung mit dem Blut »objektiv« gewesen wären, nur weil sie in klare Gesetze gefasst wurden. Welche der vielen mehr oder weniger objektivierbaren Eigenschaften von Menschen herangezogen werden, um die Eigengruppe von der Fremdgruppe abzugrenzen, entscheidet sich immer durch eine politische Setzung, die auch dann willkürlich ist, wenn sie sich mit gesundem Menschenverstand oder wissenschaftlicher Erkenntnis legitimiert. Die mordenden Hutu wussten sehr wohl, wen sie als Tutsi ermordeten und wen als Hutu, weil er politisch gemäßigt war oder den Tutsi beistand. Aber wenn sie die ethnische Zugehörigkeit nicht auf der Identitätskarte überprüfen konnten, wo sie vermerkt war, blieben sie darauf angewiesen, dass diejenigen sie identifizierten, die sie und ihre Verhältnisse kannten: Familienangehörige und Nachbarn.

Wie Fujii und andere gezeigt haben, konnten Angehörige der Tätergemeinschaft sehr unterschiedlich auf Vizinizide reagieren, was nicht nur, aber auch davon abhing, wie nahe ihnen die konkreten Opfer standen. In Ruanda hat schätzungsweise ein Fünftel der Hutu-Männer am Genozid mitgewirkt. Das ist eine sehr große Zahl, bedeutet aber dennoch, dass vier Fünftel nicht gemordet haben. Dem Vizinizid gehen Kommunikationen voran, in denen sich die Täter den Argumenten oder dem Druck von Wortführern oft erst situativ anschließen und vor allem dann, wenn sie im selben Haushalt oder in der Nähe wohnen, sich also ebenfalls als Nachbarn kennen<sup>40</sup>. Dass andere Gruppenangehörige sich zurückhalten, sich dem Morden verweigern oder gar Opfer beschützen und verstecken, führt den Tätern Alternativen vor Augen und konfrontiert sie damit, dass sie ihre Handlungen grundsätzlich, also außer bei Befehlsnotstand, selbst beschließen können.

Umso wichtiger sind die höheren Prinzipien, in deren Namen Gewalt praktiziert und legitimiert wird; *nota bene* eine Gewalt, die sich oft gegen wehrlose Nachbarn richtet, gegen Frauen und Kinder, ja Neugeborene. Die entsprechenden Rechtfertigungen im »Script« der Groß-

38 Für Rumänen GEISSBÜHLER, »He spoke Yiddish like a Jew« (wie Anm. 13), S.437.

39 Stéphane AUDOIN-ROUZEAU, *Une initiation. Rwanda, 1994–2016*, Paris 2017, S. 105; ähnlich Damien BALDIN, Pierre-Étienne SCHMIT, *Entretien avec Stéphane Audoin-Rouzeau*, in: *Le Philosophoire* 48 (2017), S. 11–38: »un cas de différence objectivement inexistante (mais existante sur le plan subjectif, naturellement)«.

40 Außer FUJII, *Killing Neighbors* (wie Anm. 23) auch Omar Shahabudin McDOOM, *Who Killed in Rwanda's Genocide? Micro-space, Social Influence and Individual Participation in Inter-group Violence*, in: *Journal of Peace Research* 50 (2013), S. 453–467, hier 453.

gruppe können als Gebot der Pflicht oder des Gewissens verinnerlicht werden<sup>41</sup>. Sie sind für die Täter und ihre Gemeinschaft sehr und exklusiv positiv konnotiert, was Historiker bei heutzutage relativierten Letztwerten wie Religion oder Nation gerne übersehen. Doch auch ein heute unbestrittenes höheres Prinzip wie die Demokratie kann herangezogen werden, um Vizinizide zu legitimieren. Dieser Einwurf hat unter den Podiumsgästen und im Saal einigen Widerspruch provoziert. Die Differenz gründet darin, dass man Demokratie unterschiedlich verstehen kann. Man kann sie im heute verbreiteten Sinn liberal und emphatisch definieren, etwa als gewaltenteilige Verfassung einer pluralistischen Gesellschaft mit verbrieften Menschen-, Bürger- und Partizipationsrechten sowie, nicht zuletzt, Minderheitenschutz. Tatsächlich entstanden die heutigen demokratischen Nationalstaaten zwar fast alle aus äußeren und inneren Kriegen, aber nicht aus Massenmorden und Genoziden. Dennoch muss man in vielen Fällen erwägen, inwiefern Demokratisierung nicht mit dem Willen zur Homogenisierung einherging. Wie können gleiche Bürger und Bürgerinnen im öffentlichen Raum Mehrheitsmeinungen ausbilden, wenn sie unterschiedliche Sprachen sprechen? Wer nimmt ihnen die Angst, dass verlorene Wahlen in eine demokratisch legitimierte Diktatur der Mehrheit führen? Der Glaube an eine prä-demokratische, homogene Gemeinschaft ist nicht die einzige mögliche Antwort auf solche Fragen, aber sie war im 20. Jahrhundert nicht selten.

Wie Genozide sind Vizinizide Mehrheitsverbrechen. Die Hutu sind in Burundi und Ruanda eine große Mehrheit, die seit der Unabhängigkeit auch mit demokratischen Argumenten die Vorrangstellung der Tutsi bekämpfte. In der Endzeit des Osmanischen Vielvölkerreichs bereitete das Armeniergenozid ebenso wie die Vertreibung der Griechen die Bildung eines zumindest im Anspruch demokratischen und säkularen Nationalstaats der Türken vor. Die Shoah vernichtete Minderheiten, die in Ostmitteleuropa quantitativ bedeutend waren und auch im Westen von ihren Verfolgern als so einflussreich dargestellt wurden, dass sie den Willen der Mehrheit manipulieren konnten. Der kollektive Mord an Juden kann als gemeinschaftsstiftendes (Schuld-)Ritual von Nationen gelesen werden, die aus dem Weltkrieg und dem Kalten Krieg als homogenisierte Gesellschaften hervorgingen.

Man muss nicht so weit gehen, wenn man – ohne Nostalgie für eine ebenfalls problematische Verfassung – festhält, dass die Herrscher der europäischen Imperien des 19. Jahrhunderts grundsätzlich leichter mit religiöser, sprachlicher, ethnischer und anderer Vielfalt leben konnten als ein (demokratischer) Nationalstaat. In ihm besteht stets die Gefahr, dass die Mehrheit ihren Willen im Namen der Einheit beziehungsweise der *volonté générale* durchsetzt. Bezeichnenderweise Carl Schmitt hat schon 1924 eine solche antipluralistische Demokratielehre formuliert: »Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen«<sup>42</sup>. Das war für Schmitt die Voraussetzung dafür, dass »das Wahre und Richtige« sich in der Demokratie durchsetze, weil »kraft der gleichen Zugehörigkeit zum gleichen Volk alle in gleicher Weise im Wesentlichen das Gleiche wollen«<sup>43</sup>. Wenn Demokratie im Sinn von Carl Schmitt verstanden wird, dann kann sie für das homogenisierende Vizinizid (und Genozid) durchaus das höhere Prinzip darstellen, das den Mord legitimiert.

41 So erklärte der Anführer der (Nachbarschafts-)Morde an indonesischen Kommunisten (1965/56) in Joshua Oppenheims Dokumentarfilm »The Act of Killing«: »I killed because my conscience told me they had to be killed.« <https://brightestyoungthings.com/articles/byt-interviews-joshua-oppenheimer-discusses-the-look-of-silence>, zuletzt aufgerufen am 22. März 2023.

42 Carl SCHMITT, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1985, S. 13 f.; vgl. zu Schmitt Péter TECHET, Warum wir den Begriff der Souveränität (nicht) brauchen. Die Kontroverse um Recht und Politik bei Carl Schmitt und Hans Kelsen, erscheint in: Thomas MAISSEN, Niels F. MAY, Rainer Maria KIESOW (Hg.), Souveränität: Konzept und Schlagwort im Wandel. Frankreich und Deutschland, 14.–21. Jahrhundert, Göttingen 2023.

43 Carl SCHMITT, Legalität und Legitimität, Berlin 1988, S. 31.

## Ausblick auf die Beiträge

Die vorangestellten Überlegungen über das Vizinizid und seine Definition waren keine Vorgabe der Podiumsdiskussion, sondern entstanden danach und von ihr inspiriert, als eigentliches Nach-Denken. Die folgenden Beiträge dokumentieren damit erst im Ansatz eine Auseinandersetzung mit dem Paradigma »Vizinizid«. Sie liefern eigenständige Überlegungen der Autoren, die dabei meist auf frühere monographische Werke zurückgreifen. Die französischen Beiträge wurden übersetzt, womit sie in diesem gemeinsamen Rahmenthema erstmals einem deutschsprachigen Publikum präsentiert werden.<sup>44</sup> Im Sinne des zur Diskussion gestellten Paradigmas wird zuerst ein besonders wirkmächtiges Beispiel für höhere Prinzipien und Werte vorgestellt, der Monotheismus, der dann am konkreten frühneuzeitlichen Fall auf der Makroebene der identitätsstiftenden und gruppenbildenden Legitimation ebenso untersucht wird wie im Zusammenspiel mit den situativen Motiven der lokalen Tätergemeinschaft. Ruanda im 20. Jahrhundert sollte dazu gleichsam als Gegenprobe dienen, wie das weltliche Argument der ethnischen Reinheit auf diesen beiden Ebenen greifbar wird.

Der Aufschlag oblag Jan Assmann und seinen Überlegungen, wonach der Monotheismus eine besondere Form der kollektiven Gewalt geprägt habe: Aus den fremden Religionen anderer Völker wurden vor dem einen Gott falsche Religionen. Das begründete ein neuartiges und historisch sehr wirkmächtiges Gewaltpotential, das laut der Bibel in einem direkten Bund mit Gott dem befreiten Volk (und nicht dem König) übertragen wurde. Der ursprüngliche Monotheismus der Treue erweiterte sich später zu einem Monotheismus der Wahrheit. Dieser liefert in den oben präsentierten Überlegungen zum Vizinizid die früheste, paradigmatische Vorlage für exklusive, dichotomische Letztwerte, welche die Lauen und Abgefallenen ebenso, wenn nicht noch härter zu strafen gebot wie die Irrenden.

In dieser Logik bildeten sich im 16. Jahrhundert neue konfessionelle Großgruppen, nachdem die Reformatoren realisieren mussten, dass die von ihnen entdeckte und verkündete religiöse Wahrheit nicht von allen (an-)erkannt wurde. Auf die Zeit der Religionsgespräche im Reich und in Frankreich folgte so fast unvermeidlich die Konfrontation mit denen, die entgegen allen Belehrungen verblendet blieben. Die zuvor latente religiöse Gewalt war in allen Lagern rasch mobilisiert – so gegen ein »verstocktes« hugenottisches Ehepaar, dessen Neffen sie »zum Teufel fahren« ließen. Damit gaben sie eine klare Antwort auf die rhetorische Frage eines Erzbischofs: »Wer steht dir näher, dein katholischer und christlicher Bruder oder etwa dein fleischlicher Bruder, der Hugenotte ist?«<sup>45</sup>. Jérémie Foa beobachtet die einzelnen Täter von 1572 gleichsam beim Morden und seziiert ihre unterschiedlichen Motive. Denis Crouzets ausführlicher Essay betont dagegen ihren kollektiven Anspruch, als Rechtgläubige die Prophezeiung und den Auftrag Gottes umzusetzen, der ihnen in biblischen Erzählungen wie derjenigen vom Goldenen Kalb (Ex 32,27) typologisch vorgegeben schien. Crouzet kombiniert dabei Assmanns Anregungen mit seinen eigenen früheren Arbeiten, in denen er die konfessionelle Gewalt als Produkt eschatologischer Ängste und heilsgeschichtlicher Erwartungen erklärt hat<sup>46</sup>.

Für seine Frage, wie gewöhnliche Menschen plötzlich ihren langjährigen Nachbarn die Kehle durchschneiden konnten, stützte sich Jérémie Foa ausdrücklich auf die Arbeiten von Hélène Dumas zum *génocide de proximité* in Ruanda, die ihrerseits dem Werk von Crouzet wichtige Anregungen verdankt<sup>47</sup>. Aus zeitlichen Gründen konnte Dumas ihre aktuelle Fallstudie leider

44 Der essayistische Charakter einzelner Beiträge legte eine freie Übersetzung und gelegentlich redaktionelle Eingriffe nahe, für die der Herausgeber die Verantwortung trägt.

45 Vgl. für die Belege den folgenden Artikel von Foa.

46 Der Aufsatz beruht insbesondere auf Denis CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525–vers 1610*, Seyssel 1990 (Époques).

47 Jérémie FOA, *Tous ceux qui tombent. Visages et massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris 2021 (À

nicht als Aufsatz verfassen, die das Zusammenwirken von Nachbarn, Sanitätspersonal und Geistlichen beim Genozid zeigt<sup>48</sup>. Vincent Duclert erörtert die Täterschaft hingegen auf der Makroebene der Kirche(n). Diese Perspektive ergab sich insofern aus einem Missverständnis, als die ursprüngliche Anfrage an Duclert eher auf eine Gegenprobe zu Assmanns Monotheismusthese zielte: Welche »höheren Prinzipien« legitimierten im 20. Jahrhundert Vizinizide und Massengewalt, als die religiösen Motive für Morde weitgehend wegfielen – so zumindest die Annahme des Schreibenden? Dazu entgegengesetzt nahm sich Duclert in Übereinstimmung mit jüngeren Forschungstendenzen gerade die Rolle von Religion und Kirche beim Genozid vor<sup>49</sup>. Seine Argumentation regte einen stimulierenden Austausch an und schlägt sich im Anschluss an seinen Artikel in einer abschließenden Replik des Herausgebers nieder.

la source), S. 7f. sowie 39 zu Dumas; für Crouzet: DUMAS, *Le génocide au village* (wie Anm. 24), S. 27, 29 (Anm. 1). Vgl. zudem Xavier DE LA PORTE, *Comment en vient-on à massacrer son voisin? Entretien croisé Jérémie Foa/Hélène Dumas*, *L'Obs*, 15.12.2021; <https://www.nouvelobs.com/idees/20211218.OBS52324/de-la-saint-barthelemy-au-rwanda-comment-en-vient-on-a-massacrer-son-voisin.html>.

- 48 Vgl. für die Aufzeichnungen und Photographien der deutschen Ordensschwester Milgitha Kösser: Hélène DUMAS, *Afin de mettre une marque en ce temps*. Kaduha, avril 1994: un album de l'attestation, in: *Sensibilités: histoire, critique & sciences sociales* (2022), S. 27–45.
- 49 Omer BARTOV, Phyllis MACK (Hg.), *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*, New York, Oxford 2001 (*War and Genocide*, 4); darin zu Ruanda die Beiträge von Charles de Lespinay und Timothy Longman sowie von diesem auch Timothy LONGMAN, *Christianity and Genocide in Rwanda*, Cambridge 2010 (*African Studies*, 112); grundlegend nun Philippe DENIS, *The Genocide Against the Tutsi, and the Rwandan Churches. Between Grief and Denial*, Woodbridge, Suffolk, Rochester, NY 2022 (*Religion in Transforming Africa*).

