

# Widerstreit, Wahrheit, Versöhnung

Lyotard und die südafrikanischen Wahrheits- und  
Versöhnungskommission

*Christian Grüny*

Lyotards spätes Hauptwerk, *Der Widerstreit*, ist ein eigentümliches Buch: Es verbindet konkrete Erörterungen gesellschaftlicher Phänomene mit fundamentalen philosophischen und sprachtheoretischen Überlegungen und beansprucht letztlich, eine Art Ontologie der Diskurse zu liefern. Die gemeinsame Währung, die zwischen den verschiedenen Ebenen und den unterschiedlichen behandelten Phänomenen zu vermitteln beansprucht, ist diejenige der „Diskursarten“: Mit diesem Begriff belegt Lyotard gleichermaßen basale sprachliche Strategien und komplexe, höherstufige diskursive Gebilde wie Wissenschaft und Ökonomie. Ob es ihm dabei gelingt, hier eine plausible Vermittlung herzustellen, wie der im Singular auftretende Titel des Buches nahe legt, ist durchaus eine offene Frage; dem Anspruch nach jedenfalls muss das Konzept des Widerstreits als philosophischer Grundbegriff verstanden werden, der auf eine mögliche Anwendung angelegt bzw. von vornherein an tatsächliche Fälle angelehnt ist.

Diese konkreten Fälle haben dabei weniger den Rang bloßer Beispiele, die zur Illustration herangezogen werden, als vielmehr denjenigen von Anlässen, anhand derer und von denen aus die fundamentalen Thesen entwickelt werden. Der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit etwa, den Lyotard zum Widerstreit zuspitzt, verweist auf seine eigene intellektuelle Herkunft und mag damit als einer der Ausgangspunkte des Widerstreitkonzeptes gelten (vgl. Rojek 1998a, S. 14ff.); die Situation des Überlebenden der Konzentrationslager in der Konfrontation mit dem Auschwitzleugner Faurisson bzw. vor Gericht darf wohl als die für einen großen Teil des Buches entscheidende Grundkonstellation gelten; mit ihr wird es auch, abgesehen von den vorangestellten „Merkszetteln zur Lektüre“, eröffnet.

Angesichts der besonderen Rolle, die diese gesellschaftlichen Konstellationen im *Widerstreit* spielen, erscheint es produktiv, bei ihnen statt unmittelbar an den theoretischen Fundamenten anzusetzen. Ich möchte an dieser Stelle allerdings nicht Lyotards eigene Beispiele einer genaueren Untersuchung unterziehen – was sicher ein lohnendes Unterfangen wäre –, sondern versuchen, das Modell des Widerstreits auf einen anderen, vergleichbaren Fall anzuwenden und es damit sozusagen nochmals

empirisch zu erproben. Dieser Fall ist derjenige Südafrikas. Die Situation in Südafrika eignet sich in doppelter Weise für einen solchen Versuch: Zum einen lassen sich bestimmte Aspekte der Apartheidsgesellschaft, nämlich die systematisch getrennten Alltagswelten der unterschiedlichen „Rassen“, die unvereinbaren Perspektiven der zumeist aus den Reihen der aufbegehrenden schwarzen Mehrheit stammenden Opfer staatlicher Gewalt und der jeweiligen Täter und zuletzt die sich aus diesen Konstellationen ergebenden entgegengesetzten Interessen nach strafrechtlicher Verfolgung bzw. Amnestie mit einiger Plausibilität als Widerstreit beschreiben, zum anderen findet sich unter den Strategien ihrer Aufarbeitung eine, die sich aus Lyotards Perspektive als besonders angemessener Versuch des Umgangs mit diesen Fällen von Widerstreit darstellen müsste: die Wahrheits- und Versöhnungskommission.<sup>1</sup>

Die im Titel der Kommission auftauchenden Begriffe lassen diese Einschätzung zugegebenermaßen einigermaßen befremdlich erscheinen: *Der Widerstreit* kennt Wahrheit nur als Funktion eines bestimmten Typs von Sätzen, des deskriptiven, und Versöhnung als letzte Stufe einer Hegelschen Dialektik, die das Buch ausdrücklich ablehnt bzw. für unmöglich erklärt. Die ebenfalls hegelianisch anmutende Verkopplung beider Begriffe, für die Wahrheit in einem Ganzen liegt, das durch die Zerrissenheit der Differenz hindurch zur Versöhnung gelangt, ist Lyotard zutiefst fremd, kann doch die Unmöglichkeit einer derartigen versöhnten Wahrheit als Pointe des Buches gelten. Das laut Lyotard ubiquitäre Vorliegen von Widerstreit bürgt gerade für die Unmöglichkeit von Wahrheit und Versöhnung in einem emphatischen Sinne.

Im Groben ist die Konstellation folgende: Formal lassen sich bei Lyotard zwei Fälle von Widerstreit unterscheiden – derjenige, bei dem ein von einem „Gefühl“ begleitetes Schweigen anzeigt, dass es etwas gibt, das im vorherrschenden Diskurs nicht ausgedrückt werden kann, aber nach Ausdruck verlangt, und derjenige „ein[es] Konfliktfall[es] zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt“ (Lyotard 1987, S. 9),<sup>2</sup> wie die zu Beginn des Buches gegebene Definition lautet. Diese beiden Fälle hängen eng zusammen, wobei wiederum zwei mögliche Verbindungen unterschieden werden könnten: Der erste Fall könnte als Resultat des zweiten erscheinen, indem im Sinne eines „Rechtsstreits“ eine der beiden „Urteilsregeln“ unrechtmäßig auf beide Fälle angewandt und dadurch die andere Seite zum Schweigen gebracht wird, wie es die „Merkzettel“ ausführen. Andererseits könnte

1 Im folgenden abgekürzt als TRC nach dem englischen Titel *Truth and reconciliation commission*.

2 Die Rede von „Argumentationsformen“ und „Urteilsregeln“ ist freilich schon für Lyotards eigene Beispiele zu eng.

dieser Fall aber auch die Lösung des ersteren darstellen, als Ergebnis nämlich der Forderung nach einem Idiom, das das unter den gegebenen Bedingungen nicht Sagbare zu Ausdruck bringt (ebd., S. 32ff.). Die Lösung des Widerstreits wären damit eben nicht Wahrheit und Versöhnung, sondern ein neuer, wenn auch abgemilderter Widerstreit: Zwar fehlte immer noch der gemeinsame Boden, zumindest aber wäre niemand mehr von vornherein zum Schweigen verurteilt. Vor allem das letztere Modell scheint mir hier relevant zu sein.

Die Anwendung dieses Modells eines Umgangs mit dem Widerstreit, das bei Lyotard ganz auf der formalen Ebene bleibt, auf Südafrika zeigt, dass eine solche Konzeptualisierung letztlich inadäquat ist. Schon die Forderung nach neuen Idiomen schließt diejenige nach einer Vermittlungsebene ein; darüber hinaus machen es tatsächliche politische und gesellschaftliche Zwänge erforderlich, nach einer weitergehenden Vermittlung zu suchen, die hier eben mit den Begriffen Wahrheit und Versöhnung belegt ist. Die Auseinandersetzung mit der TRC wird zeigen, dass diese beiden Begriffe auch im dortigen Kontext problematisch sind; gleichzeitig wird sich aber erweisen, dass man es sich zu leicht machte, wenn man sie allzu schnell verabschiedete. Der gemeinsame Boden eines Dialogs, in dem die Wahrheit zum Gegenstand wird und der im Horizont der Versöhnung steht, wäre das mindeste Ergebnis, das die TRC anzustreben hätte. Auch wenn dieses Ergebnis von den Spezifitäten der südafrikanischen Situation geprägt ist, besitzt es über diesen spezifischen Fall hinausgehende Relevanz.

Schließlich muss eine Dimension zur Sprache kommen, die Lyotard weitgehend ausspart: die ökonomische, der die Rede von Diskursarten und Idiomen nicht vollständig angemessen ist, die aber gerade im Falle Südafrikas eine entscheidende Rolle spielt. Wird sie vernachlässigt, so wird mit einem adäquaten Verständnis der Entstehungsbedingungen des Widerstreits auch ein angemessener Umgang mit ihm unmöglich.

Die vorliegende Literatur zu den politischen Implikationen von Lyotards Philosophie ist bei dem hier unternommenen Versuch nur bedingt hilfreich, denn sie hält sich, indem sie nach der Möglichkeit einer angemessenen Politik bzw. des Politischen überhaupt fragt, weitgehend auf der fundamentalen Ebene.<sup>3</sup> Der Versuch, das Konzept des Widerstreits von der Sache her anzugehen, sieht sich anderen Schwierigkeiten ausgesetzt: Die große Zahl von Diskussionsfeldern, die dabei gestreift werden wird, macht es im begrenzten Raum des vorliegenden Artikels unmöglich, die auftauchenden Fragen so eingehend zu behandeln, wie sie es verlangten. Der Situa-

---

3 Vgl. Haber (1994); Foster (1999); insbes. Benson (1996); eine Ausnahme bilden Jordan (1995) und der von Rojek und Turner (1998) herausgegebene Sammelband.

tion in Südafrika wird dennoch aus nahe liegenden Gründen etwas mehr Raum eingeräumt werden müssen.

Ich möchte im Folgenden zuerst den Versuch unternehmen, die genannten Aspekte der Apartheid als Widerstreit zu deuten und kurz die Ausgangssituation der TRC erläutern (1.), mich dann mit der Frage nach Wahrheit und neuen Idiomen (2.) und dem Problem der Versöhnung und der nationalen Einheit (3.) den zwei entscheidenden Aspekten der Arbeit der TRC zuwenden, um schließlich auf die ökonomische Dimension zu sprechen zu kommen (4.).

## 1.

Apartheid ist zu einer Art Synonym für eine von Grund auf ungerechte Gesellschaftsordnung geworden. Selbst Teil der „westlichen Welt“ und von dieser lange Jahre unterstützt, stellte der südafrikanische Staat die kapitalistische Variante eines Unrechtsregimes mit rechtsstaatlichem Anstrich dar, auf dessen Verurteilung sich zuletzt freilich alle bis auf die hartleibigsten Rassisten einigen konnten. Was vehement kritisiert wurde, waren weniger die eklatante wirtschaftliche Ungleichheit und die politische Rechtslosigkeit eines großen Teils der Bevölkerung – für die Südafrika durchaus nicht das einzige Beispiel war –, als vielmehr die Tatsache, dass diese Ungleichheit auf offen rassistische Weise institutionalisiert war. Mit dem Zusammenwirken von wirtschaftlicher Ungleichheit und rassistischer Diskriminierung war die Grundlage dessen gelegt, was ich als südafrikanischen Widerstreit beschreiben würde.

Apartheid als politisches System wurde 1948, nach einer bis ins 17. Jahrhundert zurückreichenden Kolonialgeschichte und einer beinahe vierzig Jahre währenden Politik der Rassentrennung (*segregation*) als deren Verschärfung von der neugewählten *National Party*-Regierung eingeführt. Zu Beginn wurde sie als ein mit einem gewissen Idealismus betriebenes sozialtechnologisches Großprojekt dargestellt, das die getrennte Entwicklung der einzelnen „Rassen“, aus denen die südafrikanische Gesellschaft angeblich bestand, ermöglichen und dabei zum Nutzen aller sein sollte. In den Worten ihres Architekten, H. F. Verwoerd: „It comprises the political sphere; it is necessary in the social sphere; it is aimed at in church matters; it is relevant to every sphere of life“ (zit. n. Davenport und Sanders 2000, S. 92). Faktisch bestand die propagierte getrennte Entwicklung vor allem in nach „Weißen“, „Indern“, „Farbigen“ und „Schwarzen“ gestaffelten Möglichkeiten der politischen und wirtschaftlichen Einflussnahme, der Bildung, der Möglichkeit selbstbestimmten Lebens. Grob

gesprochen war die Grenze zwischen arm und reich deckungsgleich mit derjenigen von schwarz und weiß; eine Fülle von Gesetzen<sup>4</sup> und eine entsprechend strukturierte Wirtschaft (vgl. dazu Marais 1998) sorgten dafür, dass sich daran nichts änderte.

Auch wenn die Einteilung der südafrikanischen Bevölkerung in voneinander distinkte Rassen einen weitgehend fiktiven Charakter hatte und von einer entsprechenden Menge von Bestimmungen, unterstützt von bizarren ad-hoc-Kriterien allererst hervorgebracht werden musste,<sup>5</sup> waren die Resultate dieser Einteilung handgreiflich. Die einzelnen Bevölkerungsgruppen waren in ihrer Lebenswirklichkeit weit voneinander entfernt: Während die Weißen mit dem entsprechenden Einkommen und dem entsprechenden Zugang zu Bildung und Information in einem leidlich demokratischen Industriestaat westlichen Typs lebten, war Südafrika für die meisten Schwarzen ein Entwicklungsland und überdies eine Diktatur. Entsprechend bemerkt Tutu: „[W]e inhabited two separate and alien worlds physically and psychologically“ (Tutu 1999, S. 218). Die institutionalisierte Form des ökonomischen und politischen Ungleichgewichts sorgte dabei dafür, dass jene getrennten Erfahrungswelten und Erinnerungen weit davon entfernt waren, in einem symmetrischen Verhältnis zueinander zu stehen; auch wirtschaftlich glich das Land einem „microcosm of the world capitalist system“ (Marais 1998, S. ix), in dem „Erste“ und „Dritte Welt“ auf kleinstem Raum nebeneinander existierten. Der alles beherrschende Diskurs weißer Überlegenheit machte es den so Benachteiligten schwer bis unmöglich, ihre Interessen angemessen zur Geltung zu bringen, während die Perspektive der Privilegierten ein derartiges Maß an Verleugnung beinhalten musste, dass ein Großteil von ihnen zur Aufrechterhaltung des Status quo noch die härtesten Repressionen gutheißen konnte.<sup>6</sup> Das vollkommene Auseinanderfallen der Lebenswirklichkeiten der einzelnen Gruppen, zwischen denen eine Vermittlung beinahe unmöglich gemacht wurde, lassen die Apartheidgesellschaft als institutionalisierten Widerstreit erscheinen: nicht in dem Sinne, dass ein ohnehin bestehender Widerstreit zwischen gegebenen Bevölkerungs-

---

4 Eine umfassende Auflistung der Apartheidgesetzgebung findet sich in TRC (1999, Bd. 1, Kap. 13). Für einen knapperen Überblick vgl. Hahn-Godeffroy (1998, S. 17-30).

5 Vgl. etwa die Ausführungen des *Population Registration Act* von 1950 zur scheinbar unkomplizierten Frage, wer als Weißer gelten kann: „A White person is one who is in appearance obviously white – and not generally accepted as Coloured – or who is generally accepted as White – and is not obviously Non-White, provided that a person shall not be classified as a White person if one of his natural parents has been classified as a Coloured person or a Bantu.“ zit. n. TRC (1999, Bd. 1, Kap. 2, Abs. 26).

6 „Im Juli 1985 meinten 89% aller Weißen, der Ausnahmezustand sei zur rechten Zeit erfolgt oder hätte schon früher erfolgen sollen. [...] Solche Umfrageergebnisse wurden erzielt, obwohl Berichte über Folter in Sicherheitshaft verbreitet waren.“ Theissen (1998, S. 57).

gruppen institutionell verfestigt worden wäre, sondern als planvoll hervorgebrachtes und systematisch aufrechterhaltenes Produkt bestimmter politischer und ökonomischer Interessen.

Über dieses strukturelle Unrecht hinaus betrieb der südafrikanische Staat vor allem seit dem Regierungsantritt P.W. Bothas 1978 (vgl. TRC 1999, Bd. 5, Kap. 6, Abs. 79ff.) eine Politik der Machtsicherung, die vor der Folterung und Ermordung Oppositioneller nicht zurückschreckte: Politische Aktivisten wurden verhaftet und fielen inszenierten Unfällen zum Opfer oder verschwanden spurlos, Demonstrationen wurden regelmäßig gewaltsam niedergeschlagen. Mehr noch als die strukturelle Benachteiligung kann die Geschichte dieser Opfer staatlicher Gewalt als Beispiel für das dienen, was Lyotard „Unrecht“ nennt, und zwar im wörtlichen Sinne als „Schaden, der als solcher nicht nachgewiesen werden kann, weil die Mittel dazu verloren gegangen sind“ (Lyotard 1987, S. 20). Obwohl ihnen diese Möglichkeit formal offenstand, gelang es den Betroffenen oder ihren Angehörigen auch in den Fällen, in denen die Mittel nicht wie so oft tatsächlich „verloren gegangen“ bzw. systematisch vernichtet worden waren, kaum je, vor Gericht Recht zu bekommen oder die Behörden zu einer Anerkennung des erlittenen Unrechts oder gar einer Kompensation zu bewegen; selbst ein etwaiger Erfolg war in den meisten Fällen niederschmetternd. Zwei besonders eklatante Beispiele: „In a 1984 case, two SWATF members were each fined R50 after being found guilty of assaulting sixty-three-year-old Mr Ndara Kapitango, whom they roasted over an open fire, causing extensive injuries“ (TRC 1999, Bd. 2, Kap. 2, Abs. 96). Im Prozess um den Tod des *Black Consciousness*-Führers Steve Biko, der nach einer tausend Kilometer langen Überlandfahrt im Polizeigewahrsam an schweren Kopfverletzungen starb, sah der Richter „keinen Beweis, dass der Tod durch eine Handlung oder Unterlassung einer anderen Person, die einer Straftat gleichkäme, herbeigeführt wurde“ (zit. n. Hahn-Godeffroy 1998, S. 29, Anm. 74). – Wo ein Großteil der Bevölkerung keine eigene Stimme hatte und es kein offiziell anerkanntes Forum gab, auf dem eine solche hätte gehört werden können, wurden so diejenigen, die ihm als Aktivisten einer zunehmenden militanteren Befreiungsbewegung eine solche zu verschaffen versuchten, mit Gewalt zum Schweigen gebracht.

Das Charakteristische der südafrikanischen Situation scheint mir allerdings nicht so sehr in der brutalen Verfolgung Oppositioneller zu liegen, sondern eben in der Trennung, der Apartheid der einzelnen Bevölkerungsgruppen, die den Hintergrund jener Verfolgung bildete. Wie gravierend die jeweiligen Perspektiven auseinander gingen, stellte sich spätestens in dem Moment heraus, in dem die Apartheid offiziell abgeschafft wurde und sich einerseits ein gemeinsamer öffentlicher Dialog etablieren musste und andererseits an eine Aufarbeitung der Vergangenheit gedacht werden

konnte. In diesem Zusammenhang wurde die TRC eingerichtet, deren Aufgabe es sein sollte, „grobe Menschenrechtsverstöße“ von Opfer- und Täterseite her aufzuarbeiten.

Sie war, wie der Prozess der Abschaffung der Apartheid insgesamt, ein Ergebnis des politischen Kompromisses. Nachdem keine der beiden Seiten einen militärischen Sieg über die andere erringen konnte, nahmen die Regierung und die Protagonisten der Befreiungsbewegung Verhandlungen über eine friedliche Transformation Südafrikas auf. Beide Seiten wussten, dass die Alternative zu Verhandlungen ein blutiger Bürgerkrieg gewesen wäre, den keine Seite für sich hätte entscheiden können, ohne das Land auf Jahrzehnte in politisches und wirtschaftliches Chaos zu stürzen. Auch so spitzte sich im Moment der Abschaffung der Apartheid der Widerstreit der unterschiedlichen Gruppen zu einem unschlichtbaren Konflikt in Bezug auf den Umgang mit der Vergangenheit zu: Die widerstreitenden Interessen nach strafrechtlicher Verfolgung bzw. Amnestie ließen sich nicht versöhnen, sondern bestenfalls in einer Weise ausbalancieren, mit der alle Beteiligten mehr oder weniger gut leben konnten; so legte nach den allgemeinen Absichtserklärungen des letzten Artikels der Übergangsverfassung von 1993 der *Promotion of National Unity and Reconciliation Act* 1995 den Grundstein für die Aufarbeitung eines Teils der Apartheidvergangenheit durch eine Wahrheitskommission.<sup>7</sup>

Die Kommission wurde mandatiert, sich mit den in einem begrenzten Zeitraum (1960–1994) begangenen „groben Menschenrechtsverletzungen“ zu beschäftigen. Sie teilte sich in drei Unterkomitees: Das Komitee für Menschenrechtsverletzungen veranstaltete Anhörungen der Opfer, das Komitee für Amnestie beschäftigte sich mit den Tätern und das Komitee für Reparationen und Rehabilitierung hatte zur Aufgabe, in Bezug auf Reparationsmaßnahmen zugunsten der Opfer Empfehlungen an die Regierung zu formulieren. Die Kommission hatte eine eigene Untersuchungseinheit und konnte Einzelpersonen vorladen. Aus den Aussagen von Opfern und Tätern sollte sie ein möglichst vollständiges Gesamtbild zusammenstellen und in ihrem Abschlussbericht veröffentlichen, der 1998 vorgelegt wurde.<sup>8</sup> Über diesen Bericht hinaus hinterließ sie ein umfangreiches Archiv, das künftigen Forschungen reichliches Material liefern sollte. Charles Villa-Vicencio, der die Forschungsabteilung der Kommission leitete, nennt ihren Abschlussbericht „an annotated road map into the

---

7 Zur rechtlichen Grundlage und der Struktur der TRC vgl. Hahn-Godeffroy (1998, S. 58ff).

8 Das Amnestiekomitee hat seine Anhörungen erst vor kurzem eingestellt und arbeitet zurzeit noch an den entsprechenden Entscheidungen; mit den aus dieser Arbeit stammenden Teilen, die für Ende 2001 angekündigt sind, wird der Bericht endgültig vervollständigt.

archive“ (Villa-Vicencio 2000a, S. 24), und bezeichnet dieses als das eigentlich entscheidende Resultat ihrer Arbeit.

Das größte Problem wurde in der Amnestieregelung gesehen: Bedingung für die Gewährung von Amnestie war, dass es sich um politisch motivierte Taten gehandelt hatte und die Täter bereit waren, diese in öffentlichen Anhörungen vollständig aufzuklären. Nicht nur für viele der Opfer und ihrer Hinterbliebenen schien selbst eine solche an Bedingungen geknüpfte Amnestieregelung inakzeptabel; sie wurde aber von vielen als alternativlos betrachtet. Entsprechend tauchte in der öffentlichen Diskussion immer wieder der Vergleich mit den Nürnberger Prozessen auf, gekoppelt mit dem Hinweis, dass es in Südafrika eine solche Lösung aufgrund der politischen Pattsituation nicht hatte geben können. Dass die Amnestielösung vom Standpunkt der Gerechtigkeit fragwürdig ist, wurde dabei kaum bestritten; Kader Asmal, einer der Architekten der TRC, spielte gar in einem Redebeitrag im Parlament Gerechtigkeit und Wahrheit gegeneinander aus: „We sacrifice justice for truth so as to consolidate democracy, to close the chapter of the past and to avoid confrontation“ (zit. n. Verwoerd 1999, S. 121). Selbst Bischof Tutu, der Vorsitzende der Kommission, gesteht ein: „Our freedom has been brought at a very high price“ (Tutu 1999, S. 55).

Gleichzeitig wird von verschiedener Seite durchaus in Frage gestellt, ob strafrechtliche Verfolgung selbst im hypothetischen Falle veränderter Kräfteverhältnisse eine gangbare Option dargestellt hätte. Van Zyl etwa kommt nach einer Berücksichtigung der Kapazität der südafrikanischen Justiz und der Ressourcen des Staates zu folgendem Ergebnis: „Thus, in South Africa, a prosecutorial approach would not have achieved the central rationale for choosing such a strategy – the punishment of those responsible for human rights abuse“ (van Zyl 1999, S. 653). Mehr noch: Es wäre höchst unwahrscheinlich gewesen, dass die von Regierungsseite verübten Verbrechen überhaupt hätten aufgeklärt werden können. Die jahrelange Geheimhaltung, die Vernichtung von Akten im großen Stil seit Anfang der neunziger Jahre<sup>9</sup> und die personellen Kontinuitäten in Justiz und Polizei hätten eine Aufklärung in den meisten Fällen unmöglich gemacht. Die unter den Verhandlungsparteien ausgehandelten Bedingungen für Amnestie, die „full disclosure of all relevant facts“<sup>10</sup> verlangten, schienen hier viel versprechender: Der Abschlussbericht erwähnt die bedeutende Rolle, die die Amnestieanträge und -anhörungen für ihre Arbeit spielten (vgl. TRC 1999, Bd. 5, Kap. 6, Abs. 31).

---

9 Der Bericht der TRC widmet diesem Problem, das auch die Arbeit der Kommission massiv behinderte, ein ganzes Kapitel (vgl. TRC 1999, Bd. 1, Kap. 8).

10 Promotion of national unity and reconciliation act, Ch. 4, 20.(c), siehe Hahn-Godeffroy (1998, Anhang, o. S.).



Im Laufe der Arbeit der TRC mehrten sich darüber hinaus die Stimmen, die zwar die Herkunft der Kommission aus dem Kompromiss und die damit verbundenen Einschränkungen anerkennen, gleichzeitig aber das Modell der Wahrheitskommission als prinzipielle Möglichkeit der Beschäftigung mit der Vergangenheit in Gesellschaften im Übergang als besonders angemessen begreifen. Das Konzept, das hier sei es als einziger Ausweg, sei es als adäquatere Lösung ins Spiel gebracht wird, ist das der „wiederherstellenden Gerechtigkeit“ (*restorative justice*), die den Schwerpunkt auf die Reintegration von Opfern und Tätern legt und sich an das afrikanische Konzept des *ubuntu* anlehnt: „In the spirit of *ubuntu*, the central concern is the healing of breaches, the redressing of imbalances, the restoration of broken relationships, a seeking to rehabilitate both the victim and the perpetrator [...]“ (Tutu 1999, S. 55). Entsprechend betont Jonathan Allen in seiner Auseinandersetzung mit der TRC im Zusammenhang mit verschiedenen modernen und klassischen Gerechtigkeitskonzeptionen, dass die von Asmal vorgenommene Entgegensetzung falsch ist: Den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken, den Opfern und auch den Tätern die Möglichkeit öffentlicher Äußerung zu geben, ihre Erfahrungen damit anzuerkennen und den Sinn für Ungerechtigkeit, der im südafrikanischen Alltag verkümmern musste, zu schärfen seien selbst Aspekte von Gerechtigkeit, die eine Fixierung auf eine um das Wohlergehen der Opfer unter Umständen weitgehend unbekümmerte strafende Gerechtigkeit<sup>11</sup> nicht angemessen berücksichtige, die aber gerade für Gesellschaften im Übergang von zentraler Bedeutung seien (vgl. Allen 1999, S. 323ff.). Der Begriff von Gerechtigkeit, der der Arbeit der Kommission zugrundegelegen habe, müsse, so auch Duvenage, „im Hinblick auf die Perspektive und die Not der Opfer verstanden werden“ (Duvenage 2001, S. 328). In gewisser Weise hing der Erfolg der TRC an der tatsächlichen Möglichkeit solcher *restorative justice*, daran also, dass in der Aufarbeitung des Widerstreits zwischen Tätern und Opfern und zwischen Nutznießern und Opfern derjenige ihrer Interessen in Bezug auf den Umgang mit der Vergangenheit nicht mit einem faulen Kompromiss zugedeckt, sondern einer tatsächlichen Lösung zugeführt würde.

Die Diskussion um Gerechtigkeit in ihren unterschiedlichen Facetten bildet einen wichtigen Teil der noch immer andauernden Debatte um die TRC; Interpretationen wie die von Allen scheinen die Arbeit der Kommission oder doch zumindest ihre Ziele an Lyotards eigene Vorstellungen einer vor allem auf die Marginalisierten,

---

11 Im deutschen Kontext bemerkte der Verfassungsrichter Winfried Hassemer kürzlich in einem Interview zur Strafrechtsreform: „Die Tradition des Strafprozesses steht gegen das Opfer. Ihm wurde so wenig Bedeutung zugemessen, dass man von einer Neutralisierung des Opfers sprechen kann. Der Strafprozeß benutzt das Opfer.“ Hassemer (2001).

Sprachlosen zugeschnittene und von der ihnen angetanen Ungerechtigkeit ausgehende Form von Gerechtigkeit anzunähern. Die Leitbegriffe der TRC waren nun aber nicht Gerechtigkeit in welchem Sinne auch immer, sondern eben Wahrheit und Versöhnung (dass diese hier nicht ohne einen Bezug auf Gerechtigkeit zu denken sind, wird sich noch zeigen). Mit beiden dieser höchst aufgeladenen Begriffe lässt sich allerdings im südafrikanischen Zusammenhang ein recht handfester Sinn verbinden: Es ging zumindest in Bezug auf den sehr begrenzten Teil der südafrikanischen Geschichte, den die TRC zu untersuchen beauftragt war, zuerst einmal um die Feststellung dessen, was überhaupt geschehen war, in einem weiteren Sinne um die historische Wahrheit: Wer hatte die Massaker in Auftrag gegeben? Was war mit den Verschwundenen passiert? Wie waren sie zu Tode gekommen? Auf der anderen Seite war das große Ziel, in dessen Rahmen auch die TRC verstanden wurde, die Herstellung nationaler Einheit – auch wenn die Auffassungen darüber, was darunter zu verstehen sei, weit auseinander gingen. Diesen beiden Aspekten der Arbeit der TRC möchte ich mich nun zuwenden.

## 2.

Es lässt sich kaum bestreiten, dass der Begriff der Wahrheit anspruchsvoll bleibt, auch wenn er lediglich auf bestimmte, in einem festgelegten Zeitraum geschehene historische Ereignisse angewandt werden soll. Entsprechend groß war der Druck, der auf einer Kommission lastete, die diesen Begriff im Titel trug: Erwartet wurde eine gewichtige, in gewissem Sinne endgültige Aussage über die Vergangenheit, und ihr Abschlussbericht laboriert im Wissen um die eigene Überforderung an dem Anspruch, eine eben solche zu sein.<sup>12</sup> Die schärfsten Kritiken des Berichts schließen sich denn auch an dieser Stelle an (vgl. Posel i. E.; Mamdani 1998, 2000; Bundy 1998), an der auch Lyotard grundlegende Zweifel anmelden würde: Eine mit dem Anspruch auf Vollständigkeit und Endgültigkeit auftretende, singuläre Wahrheit müsste aus seiner Perspektive als hegemonialer Diskurs erscheinen, der keine alternativen Versionen der Vergangenheit zulässt. Gleichzeitig sollte es aber die Aufgabe eben dieses Diskurses sein, mit dem Widerstreit umzugehen, den die Apartheid her-

---

12 So bemerkt das Kapitel „Findings and conclusions“ auf der einen Seite: „[I]t is not the Commission’s task to write the history of this country“, um auf der anderen Seite die Erforschung der „moral, political and legal consequences of the apartheid years“ (TRC 1999, Bd. 5, Kap. 6, Abs. 162, Abs. 165) als ihre primäre Aufgabe zu bezeichnen – was sicher kein geringerer Anspruch ist.

vorgebracht hatte. Eine grundsätzliche Entscheidung scheint geboten: Wer sich ernsthaft daran machen will, diesen Widerstreit aufzuarbeiten und nicht ein weiteres Mal zuzudecken – oder den Spieß schlicht umzudrehen –, wird auf den Begriff der Wahrheit verzichten müssen; wer an der Wahrheit festhalten will, muss dafür mit der gewaltsamen Unterdrückung von Pluralität bezahlen.<sup>13</sup>

Die Lösung für das Problem der gewaltsamen Vereinheitlichung liegt für eine Reihe von Kommentatoren und den Bericht selbst in einer Pluralisierung der Wahrheit. Letzterer unterscheidet vier Arten von Wahrheit: eine positivistisch verstandene Tatsachenwahrheit oder „factual or forensic truth“, eine Wahrheit der persönlichen Erfahrung oder „personal or narrative truth“, eine in gesellschaftlichen Zusammenhängen ausgehandelte Wahrheit oder „social truth“ und eine Wahrheit, die zur „Versöhnung“ beiträgt oder „healing and restorative truth“ (vgl. TRC 1999, Bd. 1, Kap. 5, Abs. 29-45). Diese Einteilung scheint mir allerdings weniger eine Lösung des Problems als eine Illustration der Schwierigkeiten zu sein, die sich mit dem Anspruch einer solchen Pluralisierung verbinden. In ihr spiegeln sich auf der einen Seite die kaum miteinander zu vereinbarenden Anforderungen, denen sich die TRC ausgesetzt sah, auf der anderen wirft sie grundsätzliche Fragen auf. Die Kommission sah sich vor allem vor das Problem gestellt, ob bzw. wie diese unterschiedlichen Formen oder Facetten der Wahrheit zusammenhängen und wie dieser Zusammenhang zu erhellen wäre – ein Problem, das sie schlecht bis überhaupt nicht in den Griff bekommt.

Bei Lyotard findet sich im vergleichbaren Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Auschwitzleugner Faurisson eine schroffe Entgegensetzung, die sich allerdings ebenso wenig durchhalten lässt wie die Einteilung, die die Kommission vornimmt: Auf der einen Seite eine juristisch eingefärbte, positivistische Feststellung über die Wirklichkeit, auf der anderen die Perspektive der zum Schweigen gebrachten Opfer. Das ist die Ausgangssituation des Widerstreits. Die Lösung für diese Entgegensetzung sieht Lyotard bekanntlich nicht in einer Vermittlung der beiden Pole – die er für unmöglich erachtet –; vielmehr „geht es darum, den Widerstreit

---

13 Die Vielfalt, ja Heterogenität, die die Arbeit der TRC und ihren Abschlussbericht auszeichnet, scheint eine solche Kritik freilich zu relativieren. Deborah Posel etwa unterscheidet ausdrücklich zwischen den Anhörungen als „live‘, active, fluid human face of its truth-finding process“ und dem Abschlussbericht als „official‘ voice on the truth as found: voluminous, weighty, considered, authoritative“ (Posel i. E.). Die schärfste Kritik wurde in der Regel am Bericht geübt, aber selbst dieser ist keineswegs homogen: Neben dem ausdrücklichen Dissens des Minderheitenvotums von Wynand Malan findet so gut wie jede Kritik Unterstützung im Bericht selbst, auch wenn jene Positionen oftmals marginal bleiben. Der Anspruch auf Endgültigkeit und Geschlossenheit wird so zwar von der inneren Brüchigkeit des Berichts dementiert, bleibt aber als Anspruch bestehen.

auszudrücken, indem man ihm entsprechende Idiome verschafft“ (Lyotard 1987, S. 33). Die Formulierung „den Widerstreit auszudrücken“ ist hier offenbar missverständlich: Den Widerstreit selbst als Konstellation mehrerer inkommensurabler Diskurse oder Ansprüche könnte nur ein Metadiskurs ausdrücken, dessen Unmöglichkeit nachzuweisen Lyotard gerade angetreten war; insofern kann das Ziel nur sein, mittels der offen partikulären Sprache eines Idioms das im Widerstreit Unterdrückte auszudrücken. Das Ergebnis dieser Operation wäre eine wirkliche Pluralisierung, indem der totalitäre Anspruch „der Wissenschaft“ abgewiesen und ihr das neue Idiom beigeordnet wird. Was damit bestenfalls erreicht werden kann, wäre die oben als zweiter Fall von Widerstreit angesprochene Situation zweier bzw. mehrerer zwar heterogener, aber gleichberechtigter Diskursarten.

Auch wenn Lyotard den Begriff der Wahrheit für den denotativen Diskurs insbesondere in seiner positivistischen Ausprägung (und für Hegel) reserviert, ließen sich die hier unterschiedenen Diskursarten bzw. Idiome problemlos mit den unterschiedlichen Formen von Wahrheit zusammenbringen, von denen der Bericht spricht: Die juristische Tatsachenwahrheit des Berichts entspricht recht genau Lyotards wissenschaftlicher Wahrheit, die die Wirklichkeit nur als Ergebnis eines entsprechenden Ermittlungsverfahrens zulässt, während die Idiome, die für die Opfer gefunden werden sollen, sich sowohl mit der „narrativen“ als auch mit der „heilenden“ Wahrheit (die auseinander zu halten auch der Bericht selbst Probleme hat) zusammenbringen ließen. Mit der vierten Form von Wahrheit, der gesellschaftlichen Wahrheit, haben sowohl der Bericht als auch Lyotard ihre Schwierigkeiten; dazu später mehr.

Wenn nun die Apartheid und die sie begleitenden „groben Menschenrechtsverletzungen“ Züge eines Widerstreits trugen, wäre es also, folgte man Lyotard, die vorrangige Aufgabe der TRC gewesen, der Forderung nach neuen Idiomen genüge zu tun. Um die Frage zu beantworten, inwiefern ihr dies gelungen ist, wäre zuerst einmal zu klären, was Lyotard unter einem Idiom versteht und inwiefern dieses Verständnis auf die konkrete Situation in Südafrika übertragbar ist.

Eine negative Beschreibung ergibt sich aus dem konstatierten Schweigen, das das Fehlen einer Äußerungsmöglichkeit anzeigt und das durch das neue Idiom überwunden werden soll: „Der Satz, der das Schweigen vertritt, wäre negativ. Er negierte wenigstens eine der vier Instanzen, die ein Satz-Universum entwerfen: den Empfänger, den Referenten, die Bedeutung und den Sender“ (ebd., S. 34). Die neuen Idiome, die dieser Negation eine Affirmation entgegensetzten, als „neue Formations- und Verkettungsregeln für Sätze“ (ebd., S. 33) zu bezeichnen, trägt hier nicht wirklich zur Erhellung bei. Gefordert werden müsste vielmehr, dass die Opfer angehört und darüber hinaus auch verstanden und ernst genommen werden, wobei das, was sie zu sagen haben, nicht vorab als Hirngespinnst abgetan wird, und sie selbst die Zuhörer-

schaft akzeptieren. Angewandt auf die konkrete Situation in Südafrika bedeutete das, dass für die Opfer der Apartheid weniger eine neue Sprache erfunden als ein Forum geschaffen werden musste, auf dem sie erzählen können, ein institutionalisierter und öffentlich anerkannter Raum, der eine aufgeschlossene Hörerschaft und, was in Südafrika mit seinen elf offiziell anerkannten Sprachen (vgl. Davenport und Saunders 2000, S. 573) von nicht zu vernachlässigender Bedeutung ist, die Möglichkeit einschließt, ihre eigene Sprache zu benutzen.

Es war eben das, was die unbestrittene große Leistung der TRC ausmachte: einem Teil der Opfer all das zur Verfügung zu stellen und ihnen damit im übertragenen Sinne eine Stimme zu geben – eben ein Idiom zu verschaffen. Njabulo Ndebele formuliert: „Es scheint, dass der Lauf der Zeit, der uns unsere Freiheit brachte, zuvor zum Schweigen gebrachten Stimmen Legitimität und Autorität gegeben hat“ (Ndebele 1998, S. 72). Die Opfer jener „groben Menschenrechtsverstöße“, die die Kommission untersuchen sollte, waren eingeladen, vor ihr auszusagen; diese Anhörungen wurden über einen Zeitraum von beinahe zwei Jahren an den verschiedensten Orten im ganzen Land abgehalten. Radio und Fernsehen sorgten dafür, dass sie teilweise unter den Augen der Öffentlichkeit stattfanden. Dass diejenigen, die bisher hatten schweigen müssen, nun öffentlich sprechen konnten, blieb nicht folgenlos; unter anderem zeigt sich ein tatsächlicher Zusammenhang dieser Möglichkeit des Erzählens und der persönlichen „Heilung“: Allein die Möglichkeit, berichten zu können und auch tatsächlich angehört zu werden, bedeutete für viele eine Form von Genugtuung oder doch zumindest eine Anerkennung des Unrechts, das ihnen widerfahren war. Lyotards etwas abstrakte Rede vom „Schmerz, der das Schweigen begleitet“ und der „Lust, die die Erfindung eines neuen Idioms begleitet“ (Lyotard 1987, S. 33) bekommt hier einen anschaulichen Sinn.

Die Beispiele sind zahlreich: In einem der beeindruckendsten Dokumente dieser Erzählungen, dem halfiktionalisierten Bericht von Antjie Krog, die als Radioreporterin die gesamte Arbeit der TRC begleitete, findet sich folgende Aussage eines Mannes, der infolge von Schussverletzungen, die ihm die Polizei beigebracht hatte, sein Augenlicht verlor: „But I feel what has been making me sick all the time is the fact that I couldn't tell my story. But now I – it feels like I got my sight back by coming here and telling you the story“ (zit. n. Krog 1999, S. 46).<sup>14</sup>

Auch wenn man sich von Sätzen wie diesen nicht dazu verleiten lassen sollte, die Anhörungen der TRC mit quasireligiösen Vorstellungen von Heilung und Versöh-

---

14 Auch TRC (1999, Bd. 5, Kap. 9, Abs. 9); Tutu (1999, S. 167).

nung zu überfrachten, wozu etwa Bischof Tutu neigt,<sup>15</sup> wird doch die Bedeutung deutlich, die die Möglichkeit für viele hatte, öffentlich, von Fernsehkameras und Radiomikrophonen begleitet, ihre Geschichte zu erzählen, und das in einem Zusammenhang, in dem anders als bei einem Gerichtsverfahren sie selbst und nicht die Täter und ihre Verurteilung im Mittelpunkt standen.

Dass „neue Idiome“ hier in der Tat eine Metapher für entsprechende Rahmenbedingungen ist, zeigt eine andere Aussage noch einmal deutlich: „Archbishop, we have told our story to many on several occasions, to newspapers and on TV. This is the first time though that after telling it we feel as if a heavy load has been removed from our shoulders“ (zit. n. ebd., S. 27).

Die apodiktische Forderung des *Widerstreits* – „Jedes Unrecht muss in Sprache gebracht werden“ (Lyotard 1987, S. 33) – reicht offenbar nicht aus. So wenig Lyotards Arbeiter, der sein Anliegen vor dem Arbeitsgericht nicht zur Geltung bringen kann, und der Auschwitzüberlebende in jeder Hinsicht, prinzipiell zum Schweigen verurteilt sind,<sup>16</sup> waren es die Opfer der Apartheid. Um ihnen zumindest in dieser Hinsicht gerecht zu werden, bedurfte es aber sehr spezifischer Bedingungen, die für den hier zitierten Sprecher nicht einmal mit der öffentlichen Aufmerksamkeit der Massenmedien gegeben waren; erst die TRC konnte sie zumindest teilweise herstellen. Nur wenn alle diese Bedingungen gegeben sind, wäre die Forderung nach neuen Idiomen auf angemessene Weise erfüllt.

In diese Forderung waren nun aber nicht nur die Opfer, sondern auch die Täter miteinbezogen, die Folterer und Mörder der Apartheid, die bisher so wenig ihre Stimme hatten vernehmen lassen wie die Opfer – waren sie doch von einem Regime, das nicht öffentlich als Folterstaat dastehen wollte, ebenso zum Schweigen verurteilt gewesen wie diese. Die Forderung zu sprechen kam in diesem Fall von außen; in gewisser Weise könnte man sagen, dass die Täter in die Forderung der Opfer nach neuen Idiomen miteinbezogen waren: „[W]e want the second narrative. And it had better be good. It had better be powerful. It had better display integrity. And it had

15 „Forgiveness will follow confession and healing will happen, and so contribute to national unity and reconciliation.“ Tutu (1999, S. 120).

16 Darüber hinaus ließe sich vielleicht davon sprechen, dass es eine Dimension der Erfahrung gibt, die sich überhaupt nicht zur Sprache bringen lässt, und dass dieses Moment, das sich der Verbalisierung entzieht, für die Überlebenden von Auschwitz ganz besonders schmerzhaft virulent ist (vgl. Lyotard 1987, S. 106f.). Die Frage im hier verhandelten Kontext ist aber eher, was von politischen Institutionen sinnvoll erwartet und geleistet werden kann; im Übrigen ist durchaus offen, was eine mit der TRC vergleichbare Möglichkeit öffentlicher Aussage und offizieller Anerkennung für die Überlebenden der Konzentrationslager bedeutet hätte. Eine solche hat es im Nachkriegsdeutschland bekanntlich nicht gegeben.

better bring acute personal detail, grief and bewilderment“ (Krog 1999, S. 84). Allein die Tatsache, dass es diese Täter gibt, dass sie Teil der südafrikanischen Gesellschaft und ihre Geschichten Teil der südafrikanischen Geschichte sind, macht es notwendig, dass sie gehört werden müssen; vor allem aber müssen sie sprechen. Wenn die Gegenseite unsichtbar bliebe, wären auch die Erzählungen der Opfer in gewisser Weise ins Leere gesprochen. In dem Moment, in dem die Täter in jene Forderung einbezogen werden, zeigt sich, dass unter einem Idiom nicht ein bloßes Beharren auf den eigenen Standpunkt und dessen Verbalisierung verstanden werden kann: Durch nichts wäre verbürgt, dass die „Wahrheit“ der Täter nicht eine offene Unwahrheit wäre.

Besonders virulent wird dies im Zusammenhang mit jener Dimension, die in dieser Gegenüberstellung vollkommen ausgespart bleibt, nämlich derjenigen des grundlegenden Widerstreits, wenn man will die der Apartheid als sozialer Wirklichkeit selbst. Vor allem Mahmood Mamdani hat immer wieder auf dieses Versäumnis hingewiesen: Indem das Interesse einzig den in ihrer Grausamkeit erschreckenden „Menschenrechtsverletzungen“ zugewandt wird, in deren Verurteilung schließlich noch die ehemaligen Machthaber mit einstimmen konnten,<sup>17</sup> fand die systematische Trennung der Lebenswirklichkeiten der unterschiedlichen „Rassen“ keine Berücksichtigung.<sup>18</sup> Die Asymmetrie, die das Ergebnis dieser Trennung war, lässt sich zwar nicht mit der krassen Entgegensetzung von Folterer und Gefoltertem vergleichen, durchdrang und durchdringt aber die südafrikanische Gesellschaft als Ganze. Ausnahmslos jeder war in diesem System allein durch die Umstände seiner Geburt bereits positioniert, er war, wie Mamdani formuliert, entweder Opfer oder Nutznießer. Phänomene wie die massenhaften Zwangsumsiedlungen, von denen Millionen betroffen waren und die Mamdani als „den südafrikanischen Gulag“ (Mamdani 1998, S. 21) bezeichnet, rechtfertigen es, auch die Masse der südafrikanischen Bevölkerung als Opfer zu bezeichnen, und zeigen, dass Nutznießer der Apartheid gewesen zu sein

---

17 „Die TRC lädt die Nutznießer der Apartheid ein, sich in eine Reihe mit den Opfern zu stellen und die Täter öffentlich anzuklagen: ‚Hätten wir das nur gewußt, wir hätten anders gehandelt.‘“ Mamdani (1998, S. 19).

18 In der Regel wird die Einschränkung der Arbeit der TRC auf Folter und Mord auf die im Gesetz festgeschriebenen Voraussetzungen ihrer Arbeit zurückgeführt; Asmal, Asmal und Roberts betonen hingegen ausdrücklich, dass diese Einschränkung eine spezifische *Interpretation* des Gesetzes und entsprechend eine Entscheidung der Kommission selbst war (vgl. Asmal, Asmal und Roberts 2000, S. 87). Der Bericht bestätigt dies und nennt pragmatische Erwägungen als Grund: Hätte sie, wie auch ihr angemessen erschien, die Apartheid selbst als grobe Menschenrechtsverletzung betrachtet, hätte die schiere Masse des Materials ihre Arbeit endgültig unmöglich gemacht (vgl. TRC 1999, Bd. 1, Kap. 4, Abs. 42-59).

nicht einfach als trivial abgetan werden kann. Bundy gibt die Aussage eines Mitarbeiters der Forschungsabteilung der TRC wieder, an der sich ablesen lässt, wie gravierend das hier kritisierte Versäumnis gewesen sein könnte: „Farm labourers saw the TRC’s coming as a sort of Messiah. But the policy decision was that their suffering was not covered by the Act, it was not a gross violation. The statement takers were the ones who had to say, sorry, we are not talking to you“ (Bundy 1998, S. 19).

Zu der Zeugenschaft der Opfer über das erlittene Unrecht und den Geständnissen der Täter hätten die vergifteten Alltagsgeschichten kommen müssen. Dabei hätten nicht nur die Idiome der Masse der Bevölkerung, die ein der TRC ähnliches Forum bisher entbehren musste, zu Gehör gebracht werden müssen, sondern wiederum auch die der Gegenseite, der privilegierten Minderheit, die sich von der Apartheid so unbeeinträchtigt fühlen konnte wie von ihrer Aufarbeitung. Ndebele erwähnt zwei Bevölkerungsgruppen, deren Geschichten er hören will: die Afrikaaner und die englischsprachigen Weißen. Der Fall letzterer erscheint mir besonders illustrativ. Ndebele evoziert „das archetypische Bild des herzensguten, englischsprachigen liberalen Südafrikaners, der nicht versteht, warum er so sehr gehasst wird, obwohl er so viel für die Unterdrückten geopfert hat“ (Ndebele 1998, S. 76). Die Geschichte dieses millionenfachen Typus wäre ebenso wenig ein einfaches Geständnis der eigenen Verfehlungen – hier gibt es keine großen Geheimnisse zu heben, keine spektakulären Aufdeckungen zu machen – wie die bloß ethnologisch interessante Erzählung eines Alltagslebens. Entscheidend ist vielmehr, wie auch Ndebele betont, eine Verbindung der eigenen Erfahrungen mit deren Reflexion.

Einen exemplarischen Fall des Mangels an derartiger Reflexion gibt Rian Malan mit erschütternd bornierten Sätzen wie dem folgenden ab: „[E]s ist ziemlich ärgerlich für diejenigen von uns, die glauben, nobel gehandelt zu haben, als sie 1994 – um des gemeinsamen Fortschritts willen – die Macht dem misstrauten Feind überlassen haben. Der Dank für diese Geste waren nichts als Beschimpfungen, schlechterer Service und steigende Kriminalität“ (Malan 1998, S. 49). Indem er die Spaltung in der südafrikanischen Gesellschaft unter anderem der TRC zuschreibt und sich dagegen wehrt, ständig und unaufhörlich mit den Scheußlichkeiten des ehemaligen Regimes konfrontiert zu werden, für die er nicht verantwortlich ist, bleibt er vollständig in der Perspektive des zu Unrecht beschuldigten Nutznießers befangen. Die Erzählungen der Opfer und das Schweigen der Nutznießer haben aber weniger die Südafrikaner gespalten als den vorhandenen Bruch ins allgemeine Bewusstsein gehoben: Daran, dass die Schwarzen die Morde, Folterungen und Massaker als extreme Ausprägungen ihrer eigenen Situation sahen und die Weißen sie als Exzesse begriffen, die sie nichts angingen oder zumindest in keiner erkennbaren Verbindung zu ihrem



Alltag standen, könnte nur eine reflektierte Artikulation der Erfahrungen aller etwas ändern, die sich der jeweiligen Gegenseite stellt.

Die Idiome, die die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen für sich finden müssen, bleiben also weder von der Situation, in der nach ihrer Äußerung verlangt wird, noch von der Konfrontation mit der entsprechenden Gegenperspektive unbeeinträchtigt. Das Bild einer mehr oder weniger friedlichen Koexistenz des nicht miteinander Vereinbaren ist hier so sehr fehl am Platze wie im Zusammenhang mit den von der TRC untersuchten Fälle. Insbesondere die Nutznießer müssen sich hohen Anforderungen stellen: Ihre Geschichte muss mit dem Bewusstsein angereichert werden, dass sich ihre Erfahrungen auf der Oberfläche eines strukturellen Unrechts bewegt haben, von dem sie profitiert haben, und dadurch jede Naivität verlieren. Gleichzeitig kann ihre „Wahrheit“ nicht einfach als illegitim abgetan oder als vergangen und vergessen verabschiedet werden, sondern ist gerade als verblendete Teilwahrheit von Bedeutung, wenn die Geschichte der Apartheid verstanden und überwunden werden soll. Nötig wäre damit nicht ein vielstimmiger Monolog, sondern ein tatsächlicher *Austausch* der Idiome. Ohne dass die Spaltung in zwei zutiefst asymmetrische Erfahrungen damit einfach aufgehoben wäre, müsste so doch zumindest Einigkeit über die Tatsache der Asymmetrie hergestellt werden, eine Einigkeit, die beide Seiten nicht unverändert ließe.

Wie lassen sich nun diese Aussagen und Erzählungen, die der Bericht als narrative bzw. heilende Wahrheit bezeichnet, auf die historische Wahrheit zurückbeziehen, um deren Feststellung es der TRC nicht weniger ging? Wie lässt sich dieser Zusammenhang mit Lyotard herstellen, wie hat die Kommission ihn hergestellt? Geht man von Lyotards Ausgangskonstellation aus, in der sich Faurisson und der Auschwitzüberlebende gegenüberstehen, wobei ersterer eigentümlicherweise exemplarisch für ein bestimmtes, angeblich vorherrschendes Verständnis von Wissenschaft, ja für „[u]nsere Art zu denken“ (Lyotard 1987, S. 26) steht, und letzterer lediglich seine eigene Perspektive auf seine eigenen Erfahrungen vertritt, so ist keine Verbindung denkbar. Zwischen den Fragen „Was ist geschehen?“ und „Was ist *mir* geschehen?“ gibt es hier keine sinnvolle Vermittlung. Diese zugespitzte Gegenüberstellung dürfte als Aufforderung an den Historiker zu verstehen sein, „mit dem Monopol, das dem kognitiven Regelsystem von Sätzen über die Geschichte eingeräumt wird, [zu] brechen und das Wagnis auf sich [zu] nehmen, auch dem Gehör zu schenken, was im Rahmen der Regeln der Erkenntnis nicht darstellbar ist“ (ebd., S. 107), als Mahnung also, dass sich positivistische Kriterien empirischer Überprüfbarkeit nicht als einzige methodische Instanz historischer Forschung eignen. Wer aber behauptet das? Versuche einer allgemeinen Historik haben heute eher das Problem, in einem unabweisbaren Methodenpluralismus zur Einheit „der historischen Methode“

zu kommen, als dasjenige, eine positivistisch verengte Methodik aufzubrechen (vgl. Rösen 1986, S. 89ff.).

Angesichts dessen ist die Aussage, es falle „den Opfern der Vernichtungslager zu, deren Beweis zu erbringen“ (Lyotard 1987, S. 26), die mit dem Leibnizschen Prinzip der Einfachheit begründet wird, zumindest erstaunlich. Die offensichtliche Frage – „Why does Faurisson’s criterion carry weight over the historical work of 40 years [...]?“ (Jordan 1995, S. 277) – lässt sich, wie Jordan zeigt, nicht einmal mit Leibniz in Lyotards Sinne beantworten (ebd., S. 278f.). Etwas plausibler wirkte eine abgeschwächte Variante der These: Auch wenn es neben den Opfern andere Instanzen gibt, um das ihnen widerfahrene Unrecht nachzuweisen, dürfen die Berichte der Betroffenen doch auch nicht als bloßes Material zur Konstruktion einer wiederum „objektiven“ Version der Vergangenheit verwendet werden, in der ihre Erfahrungen als *Quantité négligeable* verschwinden. Dennoch: Der konstatierte Methodenpluralismus zeigt, dass auch dieser Vorwurf an einer Geschichtswissenschaft vorbeizieht, für die der Singular ebenso unangebracht erscheint wie für die Wissenschaft insgesamt. Fatalerweise könnte er aber die TRC treffen.

Obwohl die Opfer in ihrer tatsächlichen Arbeit eine, wenn nicht die entscheidende Rolle gespielt haben, schlägt sich der Bericht nach den eingangs angestellten Reflexionen über Wahrheit und Geschichte ganz auf die Seite einer „conventionally positivist stance on the source of its own authority as the official, objective version of the past“ (Posel i. E.): Im Laufe der Arbeit der Kommission rückte die Sammlung quantitativer Daten als primäre Methode auch in der Befragung der Opfer immer mehr in den Vordergrund. Indem darüber nicht nur die qualitative Analyse der Aussagen der Opfer und Täter vernachlässigt,<sup>19</sup> sondern auch sonstige historische Forschung kaum berücksichtigt wurde,<sup>20</sup> ergibt sich aus Posels Sicht am Ende eine „rather disconnected compilation of discrete chunks of information“ (Posel i. E.), die allerdings wiederum mit dem Anspruch auftrat, die objektive und damit entscheidende Wahrheit zu repräsentieren.

Der Bericht selbst erkennt diese Entwicklung an und bedauert sie ausdrücklich; dabei geht er allerdings nicht darüber hinaus, zwei der bereits genannten Arten von Wahrheit einander als weitgehend unvereinbar gegenüberzustellen: Als Aufgabe der Kommission nennt er auf der einen Seite die „responsibility of making defensible findings according to established legal principles“, auf der anderen einen „moral and

19 Eben dies beklagt das Kommissionsmitglied Wynand Malan in seinem in den Bericht aufgenommenen Minderheitenvotum (vgl. TRC 1999, Bd. 5, Minority position, Abs. 86f.).

20 Zu den Ausführungen über die Apartheid als solche bemerkt Posel: „[M]uch of this text seems to have been written by people with relatively little historical expertise.“

therapeutic process that aimed at acknowledging suffering and giving victims an opportunity to tell their stories“.<sup>21</sup> Das ist nun sogar gegenüber Lyotard eine Reduktion: Wenn die Perspektive der Opfer auf ihren Schmerz und ihre Sehnsucht nach Heilung und die Aufgabe der Kommission in diesem Zusammenhang auf „an affirmation that a person’s pain is real and worthy of attention“ (TRC 1999, Bd. 1, Kap. 5, Abs. 45) reduziert werden, wird es tatsächlich schwer, die konkurrierenden Ansprüchen von Therapie und Wissenschaft überzeugend miteinander zu vermitteln, und darüber hinaus zunehmend unplausibel, beides unter dem Obertitel der Wahrheit zu verhandeln. „Healing truth“ und „factual truth“ wären dann nicht analytisch zu unterscheidende Facetten dessen, um was es der Kommission in ihrer Arbeit ging, sondern grundsätzlich verschiedene Dinge.

Mit der Forderung nach neuen Idiomen verbindet sich nun aber nicht nur die Vorstellung, dass die Opfer lediglich ihre Stimme hören lassen und dabei ihren Schmerz überwinden wollen, sondern dass das, *was* sie sagen, den Anspruch erhebt, ernst genommen zu werden, und zwar nicht nur aus therapeutischen Zwecken, sondern von der Sache her. So dürfte die Genugtuung darüber, angehört zu werden, recht schnell schal werden, wenn die Möglichkeit des Erzählens sich letztlich auf die einer Äußerung der eigenen Gefühle reduziert. Schon dies, erklärtermaßen eines der Hauptziele der Kommission, verbietet also die strenge Unterteilung in eine mit rein quantitativen Methoden zu gewinnende historische Wahrheit und eine „weiche“ qualitative, subjektive Wahrheit.

Lyotards Lösung berücksichtigt zwar die hier vernachlässigte narrative Wahrheit der Opfer, ist für diese allerdings kaum weniger unattraktiv: Statt an unterschiedlichen *Formen* der Wahrheit festzuhalten, stellt er gleichwertige *Wahrheiten* nebeneinander, die letztlich auf der gleichen Ebene liegen. Ihre Aussagen als eine Perspektive unter vielen in ein Kaleidoskop der Idiome eingereiht zu sehen, dürfte für die Opfer vollends inakzeptabel sein. Die Öffnung für eine Pluralität von Perspektiven kann auf dieser Ebene nicht bedeuten, gleichwertige Versionen der Geschichte nebeneinander stehen zu lassen, über deren „Wahrheit“ letztlich nicht entschieden werden kann.<sup>22</sup> Auch eine Historiographie, die sich ausdrücklich einem Methodenpluralismus verschrieben hat, wird sich nicht mit einem solchen Patchwork begnügen, das auch die

---

21 TRC (1999, Bd. 1, Kap. 6, Abs. 27). Ähnlich Colleen Scott, die „factual truth“ und „emotional truth“ unterscheidet (Scott 2000, S. 108).

22 Eben diesen Vorwurf richtet Braude an Krog: In ihrer gleichsam „wilden“, unkontrollierten und damit unverantwortlichen Pluralisierung der Wahrheit, die diese in unterschiedliche Perspektiven auflöse, liege ein „refusal to differentiate between true and false, fact and fiction“ (Braude 1998, S. 3).

Interessen der Opfer nur sehr eingeschränkt berücksichtigte: Das Idiom, in das sie ihre Erfahrung gegossen haben, hätte demjenigen der Täter nichts voraus, und einem südafrikanischen Faurisson wäre nichts entgegenzusetzen als die Verteidigung des Rechts auf Pluralität.<sup>23</sup>

Demgegenüber hält Nipperdey fest: „Entgegen auch der Selbstinterpretation mancher Historiker besteht die Geschichte keineswegs nur aus einer Pluralität von Perspektiven. Es gibt einen Grund wissenschaftlich gesicherter Bestände, es gibt starke und schwächere Positionen, objektivere und weniger objektive Darstellungen. Es gibt nicht nur lauter Fragen, nichts als Diskussionsforen, bei denen alle Entscheidungen stets neu auf der Tagesordnung stehen; es gibt Bilanzen und Ergebnisse, und das sollte man nicht diskreditieren, es gibt entlastete und entlastende Selbstverständlichkeiten, auch in der Geschichte“ (Nipperdey 1987, S. 218).<sup>24</sup>

Das Kaleidoskop der Perspektiven und Narrationen, das über diese Minima historischer Wahrheit hinausgeht, auf eine vielleicht nicht einheitliche, aber doch zusammenhängende Geschichte zu bringen, wäre die eigentliche Aufgabe: Für eine Alltags- und Sozialgeschichte, für die sich ein Anschluss an die Arbeit der TRC anbietet, sind die nicht auf quantifizierbares Material gebrachten Erzählungen der Beteiligten entscheidend. Auch sie ist sicher kein Therapeutikum für die Opfer, müsste sie aber auch nicht systematisch abweisen und könnte so ihrer Forderung nach Anerkennung „ihrer“ Wahrheit entgegenkommen. Ein derart reiches Material, wie es die Anhörungen und Interviews der TRC bieten, dürfte für Historiker von kaum zu überbietender Attraktivität sein.

Dabei wäre anzuerkennen, dass die vierte Form von Wahrheit, die „soziale Wahrheit“, „the truth of experience that is established through interaction, discussion and debate“ (Sachs, zit. n. TRC 1999, Bd. 1, Kap. 5, Abs. 40), ebenso wenig von den anderen Formen der Wahrheit abgelöst werden kann wie diese voneinander.<sup>25</sup> Die historische Wahrheit muss nicht einem Spiel der unterschiedlichen Perspektiven

23 Dass Lyotard in seiner Verteidigung der Pluralität über die *Inhalte* der Diskurse und Idiome nichts zu sagen hat, letztlich also auf eine inhaltslose Apologie der Differenz zurückgeworfen ist, wird in der Literatur immer wieder als das zentrale Problem seiner Position hervorgehoben; vgl. exemplarisch Jordan (1995).

24 Diese etwas aus ihrem Kontext – dem Historikerstreit – gerissene Äußerung ist von der Sache her treffend, auch wenn sie als Kritik an der Position Habermas' deplaziert erscheint.

25 Wie in so vielen Fällen dementiert der Bericht auch hier seine eigenen Aussagen, indem er eben diese Untrennbarkeit einräumt (vgl. TRC 1999, Bd. 1, Kap. 5, Abs. 44). An einer anderen Stelle wird, unscheinbar in einer Fußnote versteckt, zugestanden, dass statt mit objektiver Wahrheit bestenfalls mit intersubjektiver, d.h. sozialer Wahrheit gerechnet werden kann, was aber „the same practical effect“ habe (TRC 1999, Bd. 1, Kap. 6, Fn. 14).

geopfert werden, aber sie bleibt in einen Diskussionszusammenhang einbezogen, der nicht im Namen einer präbendierten Objektivität vorzeitig abgebrochen werden kann. Am Ende steht ein wesentlich komplexeres Bild historischer Wahrheit, als es der Bericht und implizit auch Lyotard entwerfen, ein Bild, das den Methodenpluralismus der Historiographie, den zwar diskutierbaren und vielfach angefochtenen, aber nicht unbegrenzt verhandelbaren Charakter ihrer Ergebnisse und ihre Einbettung in einen größeren Zusammenhang miteinbezieht.

Was sich aber bereits hier abgezeichnet hat, ist eine Form von Übereinstimmung, die mit der von Lyotard geforderten Konstitution neuer Idiome untrennbar zusammenhängt: Einigkeit über die Zwietracht und das tatsächliche Verhältnis der unterschiedlichen Diskurse, die in der Vergangenheit bestanden haben. Indem diese Einigkeit hergestellt werden muss, wenn der Austausch neuer Idiome in irgendeiner Weise ein Lösung darstellen soll, ist allein damit bereits ein Weg aus dem Widerstreit gewiesen: „Den Widerstreit auszudrücken“ hieße dann tatsächlich, im Zusammenhang der unterschiedlichen Idiome den Widerstreit selbst zur Sprache zu bringen und damit an seiner Abschaffung zu arbeiten. Am Ende steht eben nicht die Situation, in der für „zwei Parteien [...] eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt“ (Lyotard 1987, S. 9), sondern ein Dialog, innerhalb dessen die Perspektiven zwar nicht auf einmal austauschbar werden, aber doch offen für wechselseitige Einflüsse und damit für Veränderung.

### 3.

„Je weniger Gemeinsamkeit ein solcher kollektiver Lebenszusammenhang im Inneren gewährt hat, je mehr er sich nach außen durch Usurpation und Zerstörung fremden Lebens erhalten hat, um so größer ist die Ambivalenz der Versöhnungslast, die der Trauerarbeit der nachfolgenden Generationen aufgebürdet wird. Wäre nicht in einem solchen Fall die posthume Zwangsintegration der zu Lebzeiten Unterdrückten oder Ausgestoßenen in ein unterschiedsloses Erinnern nur die Fortsetzung der Usurpation – erpresste Versöhnung?“ (Habermas 1987, S. 121f.)

Weder die Ermittlung der historischen Wahrheit noch die Frage der Idiome, mit denen der Widerstreit ausgedrückt werden soll, lässt sich unabhängig von der zweiten Funktion denken, die die TRC erfüllen soll: die nationale Einheit bzw. „Versöhnung“ befördern. Was es mit dieser Einheit auf sich hat und wie sie zu erreichen ist, ist wie gesagt höchst strittig und kann auch hier nur skizzenhaft angerissen werden; selbst diejenigen aber, die der von Mandela propagierten „Politik der Versöhnung“ insgesamt sehr kritisch gegenüberstehen, betonen die Notwendigkeit, eine haltbare

Form nationaler Einheit hervorzubringen (vgl. etwa Alexander 2001, Kap. 5), die nicht jener gewaltsamen Vereinheitlichung einer „erpressten Versöhnung“ gleicht, vor der Habermas Adorno zitierend warnt. Die realen Erfordernisse einer im Umbruch befindlichen Gesellschaft bringen so eine Dimension ins Spiel, die Lyotard nur ungenügend in den Blick bekommt.

Nun hat der Begriff der „Versöhnung“ einen religiösen, genauer christlichen Beiklang, der in einem Teil der Diskussion um die TRC im Guten wie im Schlechten eine große Rolle spielt. Am deutlichsten ist diese Dimension aus nahe liegenden Gründen bei Bischof Tutu, dem damaligen Vorsitzenden der Kommission. In seinem Buch über die TRC betont er noch einmal das spezifisch afrikanische Ethos des *ubuntu*, für das „restorative justice“ die entscheidende Form von Gerechtigkeit sei, und bringt dieses ausdrücklich mit christlichen Vorstellungen von Versöhnung zusammen (vgl. Tutu 1999, S. 55). Dieser Vorstellung eines afrikanischen Christentums entsprechend war der tatsächliche Rahmen der TRC von religiösen Momenten geprägt, Gebete und christliche Hymnen eingeschlossen (vgl. dazu Meiring 2000). Dieser Rahmen scheint einen Teil des Erfolgs der TRC ausgemacht haben, insofern es um die Bereitstellung eines Raumes für die Opfer und ihre Erzählungen ging. Dass allerdings dieser religiöse Rahmen mit seinen Vorstellungen von Heilung und Versöhnung auf die politische Ebene übertragbar ist, darf bezweifelt werden.<sup>26</sup>

So begreift Ebrahim Moosa die TRC als kathartisches Ereignis mit „als ob“-Charakter: „The TRC played the role as if it were taking confession and offering redemption“ (Moosa 2000, S. 117). Im Rahmen dieser scheinbaren Beichtzeremonie kam es zur scheinbaren Versöhnung, die eine scheinbare Einheit präfigurierte. Moosa warnt davor, dieses Ereignis, so erfolgreich es für die Beteiligten gewesen sein mag,<sup>27</sup> als Modell eines politischen Prozesses zu betrachten, die Inszenierung für bare Münze zu nehmen. Es ist eben jene religiöse Überlastung des Versöhnungsbegriffs, vor der die meisten Kommentatoren warnen. Dass die TRC in gewisser Weise eine Inszenierung war, die vieles ans Tageslicht gebracht, manchen geholfen und vielen die Augen geöffnet hat, ist nicht das Problem; das Problem ist die Übertragung dieser Inszenierung auf den gesamten Bereich der nationalen Einheit.

---

26 Wiederum liefert der Bericht hier seine eigene Kritik, indem er vor einer Vermengung dieser Ebenen ausdrücklich warnt (vgl. TRC 1999, Bd. 1, Kap. 5, Abs. 19).

27 Dabei ist es bereits im engen Rahmen der TRC selbst durchaus fraglich, ob es einer nennenswerten Zahl von Fällen zu einer Versöhnung von Opfer und Täter gekommen ist: „The problem is the lack of connection between the perpetrator and the victim in the TRC.“ Llewellyn und Howse (1999, S. 387).

Jakes Gerwel, ehemaliger Staatssekretär Mandelas, rät in diesem Zusammenhang zur Gelassenheit: „It is, put in perhaps over-simplified terms, unrealistic to expect everybody in such a complex organisation as a nation to love one another“ (Gerwel 2000, S. 283). Die nationale Einheit kann keine nationale Versöhnung sein, und insofern ist das Bild, das die TRC vermittelt hat, unangemessen; an einem solchen Maßstab gemessen kann die tatsächliche politische Situation, die Gerwel durchaus optimistisch beurteilt, nur katastrophal erscheinen. Auf die gesellschaftliche Ebene übertragen, erinnert die Rede von Versöhnung einer Pluralität von Idiomen tatsächlich wiederum an Lyotards mythische Großerzählung, „in der sich die Heterogenität der Regelsysteme und selbst der Diskursarten am wirkungsvollsten vergessen macht“ (Lyotard 1987, S. 251). Dass es eine wirklich einheitliche Erzählung, die Täter, Opfer und Nutznießer umfasst, in Südafrika kaum geben wird, bedeutet allerdings auch hier nicht, dass man es bei einem unverbundenen Nebeneinander der verschiedenen Idiome belassen könnte, wenn die von den Architekten der Apartheid planvoll hervorgebrachte Zersplitterung Südafrikas nicht im Moment des Wegfalls der Zwangsmacht in den Zerfall münden soll.

Wie die nationale Einheit Südafrikas erhalten werden kann bzw. wie sie in gewisser Weise allererst hervorgebracht werden kann, ist wie gesagt umstritten. Die Gefahr des Zerfalls entlang „ethnischer“ Bruchlinien muss dabei, wie Neville Alexander betont (vgl. zum Folgenden Alexander 2001, Kap. 5), nicht zuletzt als Ergebnis von Kolonialisierung, Rassentrennung und Apartheid gesehen werden. Die Apartheid hat, indem sie die gesellschaftliche, politische und ökonomische Position unmittelbar an die Zugehörigkeit zu von ihr selbst geschaffenen rassistisch und ethnisch definierten Gruppen gekoppelt hat, einen Widerstreit zwischen Opfern und Nutznießern hervorgebracht, der gleichzeitig einer der „Rassen“ war; die große Aufgabe muss es daher sein, diese Kopplung aufzubrechen und die Verfestigung dieser Grundeinheiten der Apartheid aufzulösen. Die geläufige Metapher der „Regenbogenation“, die Bischof Tutu geprägt hat, empfindet Alexander als denkbar ungeeignet, da sie die scheinbar selbstverständliche Aufteilung der südafrikanischen Gesellschaft nach schlicht gegebenen Farben perpertuiert.

Die Konstitution angemessener Idiome für die unterschiedlichen Gruppen kann und darf auch aus dieser Perspektive nicht das letzte Wort sein. Es muss gesehen werden, dass diese Idiome Teil der Aufarbeitung der Vergangenheit sind und nicht mit der adäquaten, womöglich einzig adäquaten Äußerungsform kultureller Gruppen zu identifizieren sind: Ein solches Verständnis übernehme eben jene Grundkategorien der Apartheid. Während es unbestreitbar ist, dass eine südafrikanische Nation nicht auf eine gemeinsame Kultur oder eine gemeinsame Sprache gegründet werden kann – beides gibt es nicht –, wird doch an dieser Stelle deutlich, dass auch die sich

nahelegende Alternative einer multikulturellen Nation nicht unproblematisch ist: Es dürfte fast unmöglich sein, die „Kulturen“ aus denen sich diese Nation zusammensetzen soll, von den „Rassen“ und „Stämmen“ loszulösen, in die die Apartheid die Bevölkerung aufgeteilt hat. Die einzige Alternative liegt für Alexander in einer postkolonialistischen Strategie der grundsätzlichen Dynamisierung aller dieser Kategorien bzw. darin, ihre tatsächliche Dynamik und vielfältigen Hybridisierungen offenzulegen.<sup>28</sup>

Um noch einmal Ndebeles halbpoetische Rede von den Erzählungen zu bemühen: „Irgendwo wird die Geschichte der Seelenangst der heutigen Burenfamilie zusammenfließen mit den Geschichten der Millionen, die kürzlich der Unterdrückung entkamen“ (Ndebele 1998, S. 75). Entscheidend ist, wie dieses Zusammenfließen gedacht wird; auch Alexander spielt mit diesem Bild. Er schlägt eine alternative Metapher vor, und zwar die des Garieb, des „großen Flusses“, wie der Orange River in einer der südafrikanischen Sprachen heißt. Die einzelnen Zuflüsse, die südafrikanischen „Kulturen“, bleiben in diesem Bild für sich bestehen und fließen zugleich mit den anderen Zuflüssen zusammen; sie und der gesamte Strom sind in ihrem Bett und ihrer Größe veränderlich, und es sind weder eine dominierende Hauptkultur noch eine Palette voneinander distinkt bleibender partikulärer Kulturen auszumachen. Das schließliche Zusammenfließen noch der aus den entlegendsten Winkeln entspringenden Zuflüsse bürgt dafür, dass die Einheit des Flusses sich nicht auflöst.

So wenig geklärt die Frage auch für Alexander ist, was den letztendlichen Zusammenhalt der Nation stiften soll, die eben kein widerstandsloser Zusammenfluss ist, so uneingeschränkt ist in seinem Sinne doch gerade in Bezug auf Südafrika Habermas zuzustimmen: „Die demokratische Staatsbürgerschaft braucht nicht in der nationalen Identität eines Volkes verwurzelt zu sein; unangesehen der Vielfalt verschiedener kultureller Lebensformen, verlangt sie aber die Sozialisation aller Staatsbürger in einer gemeinsamen politischen Kultur“ (Habermas 1992, S. 643). Eine solche gemeinsame politische Kultur hervorzubringen, die es bislang ebenso wenig gibt wie eine gemeinsame Sprache, wäre die große Aufgabe, deren Dringlichkeit laut Alexander kaum zu überschätzen ist. Bei Lyotard finden sich nur einige spärliche Bemerkungen zu der Frage, wie ein angemessener politischer Rahmen beschaffen

---

28 Auf die umfangreichen Diskussionen um Verfassungspatriotismus, Multikulturalismus und Postkolonialismus, die inzwischen auch in Südafrika geführt werden, kann hier nicht weiter eingegangen werden (vgl. etwa Allen 1999). Eine Reihe einschlägiger Texte zum Postkolonialismus versammeln Bronfen, Marius und Steffen 1997; dort findet sich auch ein besonders für den südafrikanischen Kontext brauchbarer Text Halls, in dem dieser sich in detail mit verschiedenen Kritikern auseinandersetzt (vgl. Hall 1997). Zur Frage der Vereinbarkeit von Multikulturalismus und demokratischem Rechtsstaat vgl. Taylor (1997), darin insbesondere Habermas' Kommentar.



sein müsste, der Pluralität zulässt, ohne dabei ständig vom Zerfall bedroht zu sein: Das „Deliberative“, das als ein solcher Rahmen auftritt (vgl. Lyotard 1987, S. 249f.), weist überraschenderweise eine frappierende Nähe zu den wesentlich detaillierter ausgearbeiteten Habermasschen Vorstellungen rechtsstaatlicher Integration auf (vgl. Habermas 1992). Die abschließende Forderung des *Postmodernen Wissens*, man müsse „zu einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist“ (Lyotard 1994, S. 190), wird so relativiert: Zwar kann es sich nicht um einen Konsens aller über alles handeln, der Konsens über die Deliberation, der Zusammenhalt durch die Bereitschaft zum Dialog in einem gegebenen Rahmen aber müsste auch für Lyotard unverzichtbar sein.

Die „soziale Wahrheit“ der Vergangenheit Südafrikas, die unmittelbar mit seiner Gegenwart zusammenhängt, hat hier ihren Ort. Die Diskussion ist damit allerdings nicht beendet, sondern erst eröffnet. Die TRC hat bei aller Kritik sowohl zur Feststellung eines unhintergehbaren Grundbestands von Wahrheiten als auch zur Eröffnung dieser Diskussion einen Beitrag geleistet, dessen Qualität sich nicht zuletzt danach bemisst, inwiefern sie der unmittelbaren Instrumentalisierung entgehen konnte: „If the success of the TRC is judged by the fact that it angered everyone on all sides, then it was hugely successful!“ (Sachs 2000, S. 98) Die Befürchtung, die Komplexität sei im Hinblick auf die Versöhnung einer vorschnellen Vereinheitlichung geopfert worden, wird von solchen Feststellungen etwas relativiert. Auch Posel, die ansonsten nicht mit Kritik am Bericht der TRC spart, sieht gerade in der Unabgeschlossenheit des Aufarbeitungs- und Diskussionsprozesses ihre Stärke: „In the final analysis, it is a strength not a weakness of the TRC that it has initiated a process of truth-telling without seeing it through to completion“ (Posel i. E.). Wenn es gelänge, zumindest einen öffentlichen Diskussionszusammenhang zu etablieren, der selbst eine wenn auch fragile Form von Einheit darstellte, wäre gerade das Scheitern der TRC an ihrem eigenen Anspruch ihr größter Erfolg gewesen.

Die Anwendung der Lyotardschen Begriffe auf das Projekt der Wahrheits- und Versöhnungskommission lässt sie nicht unverändert. Wie ich zu zeigen versucht habe, muss der Prozess der Konstitution von Idiomen als Prozess ihres Austauschs und dieser als Prozess ihrer Veränderung verstanden werden. Der Widerstreit im politischen Sinne, wie er auch in Lyotards Beispielen exponiert wird, ist ein unter bestimmten Bedingungen entstehendes oder auch, wie im Falle der Apartheid, planvoll hervorgebrachtes Verhältnis bestimmter Gruppen von Menschen zueinander. Das Fehlen eines gemeinsamen diskursiven Bodens und damit die Unmöglichkeit von Verständigung ist an diese Bedingungen gebunden, und ebenso ist es die Forderung, neue Idiome für diejenigen zu finden, denen solche fehlen. Die Konstitution solcher Idiome geht von der faktischen Trennung aus, ist aber der erste Schritt dahin,

diese zu durchbrechen. Es ist ein fundamentales Missverständnis und politisch gefährlich, diese Idiome zu verdinglichen und als eigene – „ethnische“ – Ausdrucksform zu verstehen. Als vergängliche Instrumente der Selbstvergewisserung, mit denen ein wirklicher Veränderungsprozess beginnen kann, ist ihr Ort der schmale Grat, der den Widerstreit von seiner Auflösung trennt.

Es mag ungerechtfertigt sein, Lyotard mit seiner Betonung der Offenheit, des Ereignisses, der Unmöglichkeit endgültiger Festschreibungen ein solches ethnisches Verständnis der Idiome zu unterstellen; in einem Interview äußerte er sich wie folgt: „Das Problem liegt vielmehr innerhalb eines jeden Sprechers selbst. [...] Da geht es keinesfalls um Multikulturalismus, sondern um eine Art ‚Multidimensionalismus‘, um das Vermögen, Sätze zu bilden [puissance du phraser], das dazu führt, dass man in dieser oder jener Richtung fortfahren kann und dass man Entscheidungen treffen muss, ohne dabei wirklich über allgemeingültige Kriterien zu verfügen“ (Lyotard 1995, S. 19).

Vielleicht könnte man diese Aussagen so verstehen, dass weniger von einem Widerstreit *zwischen* den Ethnien oder Kulturen als von einem Widerstreit *der* Kulturen zu sprechen wäre, der von ihrer inneren Heterogenität oder Hybridität ausgeht. Ein Widerstreit wäre dann immer nur eine Momentaufnahme in einem sich ständig verändernden, aber niemals zu vereinheitlichenden Feld, und das geforderte Idiom in jedem Fall eine Übergangslösung. Jeder solche Widerstreit kann sich auflösen, auch wenn der Widerstreit als solcher nicht ein für allemal beseitigt werden kann.

Während das in Bezug auf die tatsächliche Situation eine angemessene Beschreibung zu sein scheint, wäre zu Lyotards Vorlage doch zweierlei anzumerken: Erstens ist er sich der Gefahren eines Beharrens auf ethnischen Diskursformen zwar bewusst,<sup>29</sup> legt aber gleichzeitig selbst ein verdinglichendes Verständnis seiner Grundeinheiten nahe, indem er den Widerstreit letztlich auf die fundamentale Ebene der Satzregelsysteme verlegt, wo sich deskriptive und normative Sätze auf ewig unversöhnlich gegenüberstehen. Zu einer Erklärung des höherstufigen gesellschaftlichen Widerstreits kann diese basale Ebene nichts Substantielles beitragen, sie legt aber nahe, dass auch dort eine ebenso unausweichliche und unversöhnliche Inkommensurabilität besteht. Zum zweiten kann gerade in Lyotards Beispielen keine Rede davon sein, dass das Problem „innerhalb des Sprechers selbst“ liegt. Die Diskursarten bzw.

29 Zum Problem ethnischer (hier antikapitalistischer) Mobilisierung äußert er die Befürchtung, „daß man mit der traditionsgebundenen oder gar mythischen Legitimation vorlieb nimmt“ und bemerkt: „Die voller Stolz geführten Unabhängigkeitskämpfe münden in junge reaktionäre Staaten.“ Lyotard (1987, S. 299). Lyotard, der sich lange selbst für die algerische Unabhängigkeitsbewegung engagiert hat, weiß, wovon er spricht.

der Mangel an solchen und damit die Rollen sind – zutreffenderweise – klar verteilt. Zusammengenommen ergeben diese beiden Festlegungen eine gefährliche Mischung, auf die hinzuweisen das südafrikanische Beispiel in besonderer Weise geeignet ist.

#### 4.

„Tom wohnte gegenüber von Mandla. Eines Tages stahl Tom Mandlas Fahrrad. Seitdem sah Mandla jeden Tag, wie Tom auf dem Fahrrad zur Schule fuhr. Nach einem Jahr kommt Tom auf Mandla zu. Er streckt seine Hand aus und sagt: ‚Lassen wir die Vergangenheit vergangen sein. Komm, wir versöhnen uns.‘ Mandla schaut auf Toms Hand: ‚Und was ist mit dem Fahrrad?‘ – ‚Ich spreche nicht von dem Fahrrad‘, sagt Tom, ‚ich spreche von Versöhnung.‘“ (Krog 2000, S. 15)

Die Geschichte, die Antjie Krog hier wiedergibt, spricht ein Problem an, das die Rede von Versöhnung insgesamt problematisch erscheinen lässt, und zwar weniger wegen ihrer aus Lyotards Perspektive fragwürdigen bis terroristischen Betonung der Einheit, sondern wegen der Ebene, auf der sie ansetzt und auf der auch Lyotard operiert. Wie eingangs bemerkt wurde, war ein die gesamte Bevölkerung umfassendes, gleichsam mikrokolonialistisches Wirtschaftssystem integraler Bestandteil des südafrikanischen Systems; manche betrachten dieses sogar als das eigentliche Fundament der Apartheid.<sup>30</sup> Neuere Erhebungen haben gezeigt, dass sich an der ungeheuerlichen wirtschaftlichen Ungleichheit so gut wie nichts geändert hat: „In 1993, 45 per cent of the population earned less than the widely agreed minimum wage level, with 21 per cent below the international rule of thumb of a dollar per person per day. [...] If we look at those who are poor in South Africa, 95 per cent are black [...]“ (Wilson 2000, S. 178).

Die Sphäre des Austauschs der Idiome wäre an dieser Stelle endgültig zu verlassen, was die TRC aus verschiedenen Gründen nicht getan hat: Auch sie hat nicht deutlich genug „von dem Fahrrad gesprochen“ – zurückgeben konnte sie es erst recht nicht. Der Begriff der Versöhnung, mit dem die Kommission operiert hat und der sich wesentlich an diesen Austausch anlehnt, kann dort wenig beitragen, wo tatsächlich wirksame Sanktionen und Umstrukturierungen gefordert wären. Die Konzerne konnten damit rechnen, bei der praktizierten Politik der Versöhnung, die eher Gesten als Gelder verlangte und von der die TRC ein wichtiger Teil war, ungeschoren da-

---

30 Vgl. etwa Marais: „The definitive origins of South Africa’s status as a ‚Two Nation‘ society [...] lie in the late nineteenth century, when the development of capitalism accelerated rapidly after the beginning of diamond mining in 1867 and gold mining in 1886.“ Marais (1998, S. 8).

vonzukommen, und verhielten sich dementsprechend: Ihre anfängliche Bereitschaft, finanzielle Aufbauhilfe zu leisten, war schnell verflogen (vgl. Dor 1998, S. 67).

Wie hilflos die Verlagerung des Problems auf die diskursive Ebene in diesem Zusammenhang ist, zeigt sich besonders deutlich dort, wo der Bericht verschiedene Ebenen bzw. Schauplätze von Versöhnung aufzählt: Es erscheint gelinde gesagt unangebracht, von einer Versöhnung „between workers and management“ (TRC 1999, Bd. 5, Kap. 9, Abs. 4) zu sprechen. Von den Opfern von Folter und Mord bzw. deren Hinterbliebenen zu fordern, sich mit den Tätern zu versöhnen, verlangt ihnen einiges ab; die mindeste Voraussetzung dafür ist es, dass sie keine weitere Gewalt zu befürchten haben. Von den Opfern der Apartheid in Mamdanis Sinne eine Versöhnung nicht nur mit den Nutznießern, sondern unmittelbar mit den Ausbeutern zu verlangen, während sich an den Verhältnissen nichts geändert hat, übertrifft an Zynismus noch die gleichberechtigte Beiordnung ihrer jeweiligen Wahrheiten.

Die gesamte Gegenüberstellung von Opfern und Nutznießern beruht auf den ökonomischen Verhältnissen, was der Rede von Versöhnung insgesamt einen höchst ambivalenten Charakter verleiht: Auf der einen Seite ist nicht zu leugnen, dass es ein derartiges Übereinkommen geben muss, auf der anderen wirkt die Reduktion dessen, was geschehen muss, auf Versöhnung wie eine bewusste Verschleierung der eigentlichen Probleme, die anzugehen der politische Kompromiss schwierig bis unmöglich macht. Wer von Versöhnung spricht, muss sich eines bewusst machen: „[W]hen one talks of coexistence among South Africans, one is also implying coexistence between poverty and affluence, because these are the worlds that will for a very long time continue to exist in the country unless something drastic is done to find and create the resources to improve things – such as reparations from those business concerns that made a kill from apartheid“ (Mgxashe 2000, S. 215). Auf dem Spiel steht mit dieser Vernachlässigung nichts geringeres als das vollständige Scheitern der Politik der Versöhnung und damit auch der TRC.

Die Bedingungen, die den Widerstreit hervorgebracht haben, lassen sich nicht auf diskursive Praktiken reduzieren und sind derart auch nicht allein diskursiv, weder über die bloße Konstitution von Idiomen noch auch über deren gelungenen Austausch zu verändern. Indem Lyotard die Ebene des Diskursiven zwar nicht auf die Sprache einschränkt, aber dennoch im Ganzen nach ihr modelliert, kann er die Ökonomie, die er wiederum als umfassende Geltung beanspruchenden Diskurs versteht und nicht als irreduzible Dimension des organisierten Zusammenlebens, nicht angemessen in den Blick bekommen (vgl. Lyotard 1987, S. 285ff.). Die Ausgangsbedingungen des Widerstreits, unter denen in Südafrika die Struktur der Ökonomie eine herausragende Rolle einnimmt, wären erst einmal angemessen zu konzeptualisieren und zu *verstehen*, denn was Posel in Bezug auf den Rassismus feststellt, gilt für ge-

sellschaftlichen Widerstreit insgesamt: „If we don't understand the conditions under which racism was produced, reproduced and intensified in South Africa, taking account of its interconnectedness with other modes of power and inequality such as gender and class, how can we transcend it?“ (Posel i. E.)

So wenig wie es den Rassismus als solchen gibt, gibt es *den* Widerstreit. Einzelne Fälle von systematischer Unterdrückung, von unversöhnlichen Konflikten mögen sich mit Gewinn als Widerstreit beschreiben lassen; eine solche Beschreibung kann aber nur der Beginn einer genaueren Untersuchung sein, ohne die an einen angemessenen Umgang mit ihnen nicht zu denken ist. Rojek und Turner bringen es auf den Punkt: Eine allgemeine Theorie des Widerstreits „may be excellent philosophy, but it is passing strange as an adequate sociology of authority and judgement“ (Rojek 1998, S. 8).

## Literatur

- Alexander, N. (2001): *Südafrika. Von der Apartheid zur Demokratie*. München: Beck.
- Allen, J. (1999): Balancing justice and social unity: political theory and the idea of a truth and reconciliation commission. In: *University of Toronto Law Journal* 49, S. 315-353.
- Asmal, K., L. Asmal und R. S. Roberts (2000): When the assassin cries foul: the modern Just War doctrine. In: C. Villa-Vicencio und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 86-98.
- Benson, S. (1996): What's the problem?: Jean-François Lyotard and politics. In: *Res Publica* 2, 2, S. 129-146.
- Braude, C. (1998): Elusive truths. In: *The Mail&Guardian Online*, 17. 6. 1998 ([www.mg.co.za/mg/books/9806/980617-truth.html](http://www.mg.co.za/mg/books/9806/980617-truth.html)).
- Bronfen, E., B. Marius und T. Steffen (Hg.) (1997): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bundy, C. (1998): The beast of the past: History and the TRC. In: Medico International (Hg.): *Der Preis der Versöhnung*. a. a. O., S. 9-20.
- Cherry, J. (2000): Historical truth: something to fight for. In: C. Villa-Vicencio und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 134-143.
- Davenport, R. und C. Saunders (2000): *South Africa. A modern history*. 5. Auflage. Hampshire: Macmillan Press.
- Dor, G. (1998): Zur politischen Ökonomie der Versöhnung. In: Medico International (Hg.): *Der Preis der Versöhnung*. a. a. O., S. 62-70.
- Duvenage, P. (2001): Die Politik des Erinnerns und Vergessens nach Apartheid und Auschwitz. In: B. Liebsch und J. Rüsen (Hg.): *Trauer und Geschichte*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Foster, R. (1999): Strategies of justice. The project of philosophy in Lyotard and Habermas. In: *Philosophy & Social criticism* 25, 2, S. 87-113.

- Gerwel, J. (2000): National reconciliation: holy grail or secular pact? In: C. Villa-Vicencio und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 277-286.
- Haber, H. F. (1994): *Beyond postmodern politics: Lyotard, Rorty, Foucault*. New York, London: Routledge.
- Habermas, J. (1987): *Eine Art Schadensabwicklung* (Kleine Politische Schriften VI). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1997): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: C. Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 147-196.
- Hahn-Godeffroy, E. (1998): *Die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission*. Baden-Baden: Nomos.
- Hall, S. (1997): Wann war ‚der Postkolonialismus‘? Denken an der Grenze. In: E. Bronfen, B. Marius und T. Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg, S. 219-246.
- Hassemer, W.: „Die Strafjustiz ist volksfern.“ Gespräch mit Heribert Prantl. In: *Süddeutsche Zeitung*, 09. August 2001, S. 2.
- James, W. und L. van de Vijver (Hg.) (2000): *After the TRC: Reflections on Truth and Reconciliation in South Africa*. Athen: Ohio University Press, Kapstadt: David Philip Publishers.
- Jordan, T. (1995): The philosophical politics of Jean-François Lyotard. In: *Philosophy of the Social Sciences* 25, 3, S. 267-285.
- Krog, A. (1999): *Country of my skull*. London u. a.: Vintage.
- Krog, A. (2000): Der Preis der Versöhnung. In: *Die Zeit* 52, S. 15.
- Llewellyn, J. und R. Howse (1999): Institutions for restorative justice: the South African Truth and Reconciliation Commission. In: *University of Toronto Law Journal* 48, S. 355-388.
- Lyotard, J.-F. (1987): *Der Widerstreit*. München: Fink.
- Lyotard, J.-F. (1994): *Das Postmoderne Wissen*. Wien: Passagen.
- Lyotard, J.-F. (1995): L'ange qui nage. Ein Engel, der schwimmt. Jean-François Lyotard im tacho-Gespräch mit T. Bedorf und P. Keicher. In: *tacho* 5, S. 3-81 (ungerade Seiten).
- Malan, R. (1998): Krisen weisen auf das Scheitern der Regenbogen-Nation hin. In: Medico International (Hg.): *Der Preis der Versöhnung*. a. a. O., S. 47-50.
- Mamdani, M. (1998): Die Kommission und die Wahrheit. In: Medico International (Hg.): *Der Preis der Versöhnung*. a. a. O., S. 17-22.
- Mamdani, M. (2000): A diminished truth. In: W. James und L. van de Vijver (Hg.): *After the TRC*. a. a. O., S. 58-61.
- Marais, H. (1998): *South Africa: Limits to change: the political economy of transformation*. Rondebosch: UCT Press, London: Zed Books.
- Medico International (Hg.) (1998): *Der Preis der Versöhnung. Südafrikas Auseinandersetzung mit der Wahrheitskommission*. Frankfurt a. M.: Medico International.
- Meiring, P. (2000): The baruti versus the lawyers: the role of religion in the TRC process. In: C. Villa-Vicencio und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 123-133.

- Mgxashe, Mxolisi (2000): Reconciliation: a call to action. In: C. Villa-Vicencio und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 210-218.
- Moosa, E. (2000): Truth and reconciliation as performance: Spectres of the Eucharist. In: C. Villa-Vicencio und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 113-122.
- Ndebele, N. (1998): Die Erinnerung, die Metapher und der Triumph der Erzählung. In: Medico International (Hg.): *Der Preis der Versöhnung*. a. a. O., S. 71-77.
- Ndebele, N. (2000): Of lions and rabbits: Thoughts on democracy and reconciliation. In: W. James und L. van de Vijver (Hg.): *After the TRC*. a. a. O., S. 143-156.
- Nipperdey, T. (1987): Unter der Herrschaft des Verdachts. In: „Historikerstreit“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München: Piper, S. 215-219.
- Posel, D. (i. E.): The TRC report: What kind of history? What kind of truth? In: dies. und G. Simpson (Hg.): *The South African Truth and Reconciliation Commission: Commissioning the Past*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Rojek, C. (1998): Introduction: Judging Lyotard. In: ders. und B. S. Turner (Hg.): *The politics of Jean-François Lyotard*. a. a. O., S. 1-9.
- Rojek, C. (1998a): Lyotard and the decline of ‚society‘. In: ders. und B. S. Turner (Hg.): *The politics of Jean-François Lyotard*. a. a. O., S. 10-24.
- Rojek, C. und B. S. Turner (1998): *The politics of Jean-François Lyotard. Justice and political theory*. London, New York: Routledge.
- Rüsen, J. (1986): *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge der Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sachs, A. (2000): His Name was Henry. In: W. James und L. van de Vijver (Hg.): *After the TRC*. a. a. O., S. 94-100.
- Scott, C. (2000): Combating myth and building reality. In: C. Villa-Vicencio und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 107-112.
- Taylor, C. (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Terreblanche, S. (2000): Dealing with systematic economic injustice. In: C. Villa-Vicencio und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 265-276.
- Theissen, G. (1998): Weiße Selbstbilder. Der Habitus des Verleugnens. In: Medico International (Hg.): *Der Preis der Versöhnung*. a. a. O., S. 55-60.
- Tutu, D. M. (1999): *No future without forgiveness*. New York: Doubleday.
- Verwoerd, W. (1999): Individual and/or social justice after Apartheid? The South African Truth and Reconciliation Commission. In: *The European Journal of Development Research 11, Nr. 2*, S. 115-140.
- Villa-Vicencio, C. (2000a): On limitations of academic history: The quest for truth demands both more and less. In: W. James und L. van de Vijver (Hg.): *After the TRC*. a. a. O., S. 21-30.
- Villa-Vicencio, C. (2000b): Restorative justice: Dealing with the past differently. In: ders. und W. Verwoerd (Hg.): *Looking back, reaching forward*. a. a. O., S. 68-76.
- Villa-Vicencio, C. und W. Verwoerd (Hg.) (2000): *Looking back, reaching forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*. Kapstadt: UCT Press, London: Zed Books.

Wilson, F. (2000): Addressing poverty and inequality. In: W. James und L. van de Vijver (Hg): *After the TRC*. a. a. O., S. 177-184.

van Zyl, P. (1999): Dilemmas of transitional justice: The case of South Africa's Truth and Reconciliation Commission. In: *Journal of international affairs* 52, 2, S. 647-667.