ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-33-1 € 16,–

34 2015

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Gerechtigkeit und/oder Versöhnung

Mit Beiträgen von FRANZISKA DÜBGEN, JAMES OGUDE, UNIFIER DYER, JOSEFINA ECHAVARRÍA ÁLVAREZ, NAOKO KUMAGAI, URSULA BAATZ, JAMES GARRISON und anderen

SONDERDRUCK

INHALT

VERSÖHNUNG UND/ODER GERECHTIGKEIT

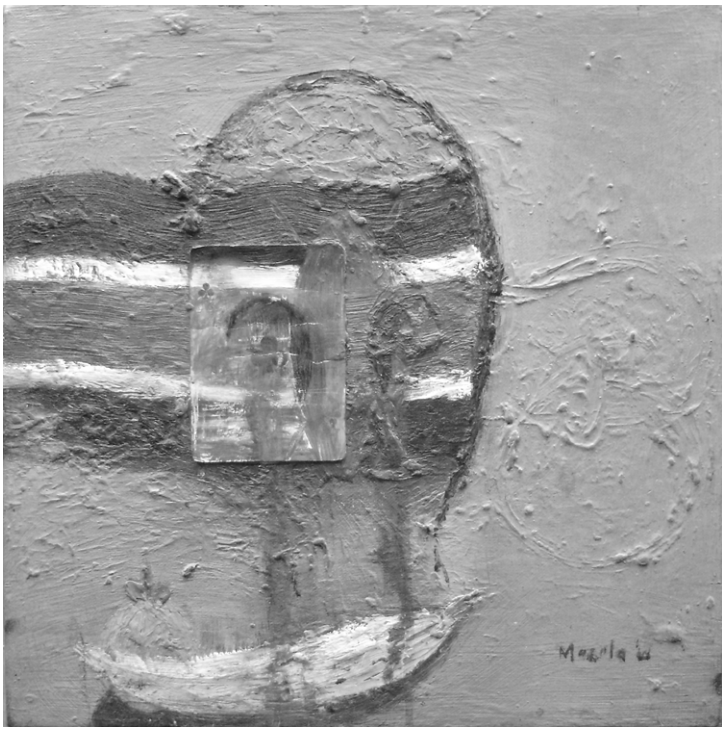
13
FRANZISKA DÜBGEN
Grenzen der Vergebung?

27
JAMES OGUDE & UNIFIER DYER
Auf der Suche nach Gerechtigkeit und Versöhnung angesichts der Gewalt im Nachfeld der kenianischen Wahlen 2007

43
JOSEFINA ECHAVARRÍA ÁLVAREZ
Die Kunst des Social Healing in Kolumbien

67
NAOKO KUMAGAI
Die Verbindung von Schuld und Verantwortung im Fall der Trostfrauen (»comfort women«)
Für eine wirkliche Versöhnung zwischen Japan und Korea

83
URSULA BAATZ
Die hungrigen Geister nähren
Vom Samurai-Zen zu einem Zen der Versöhnung



99
JAMES GARRISON
Das Ästhetik der Macht
Ein Überblick

117
REZENSIONEN & TIPPS

146
IMPRESSUM

JAMES OGUDE & UNIFIER DYER

Auf der Suche nach Gerechtigkeit und Versöhnung angesichts der Gewalt im Nachfeld der kenianischen Wahlen 2007

Übersetzung aus dem Englischen von Anke Graneß und Sergej Seitz

EINFÜHRUNG

Dieser Beitrag steht im Kontext eines größeren Projekts, das sich mit der Bedeutung und dem Wert von *Ubuntu* für die menschliche und gesellschaftliche Entwicklung in Afrika beschäftigt.[1] Ubuntu ist ein südafrikanischer Begriff aus der Sprache der Nguni. In anderen Teilen Afrikas finden sich analoge Begriffe, die ähnliche Vorstellungen wie Ubuntu zum Ausdruck bringen. Der Bezug auf Ubuntu kann uns dabei helfen, relationale Formen des Menschseins zu verstehen, die von vielen als Grundprinzip zahlreicher afrikanischer Gesellschaften betrachtet werden. Der Begriff verweist auf den Umstand, dass unser Menschsein von unseren Beziehungen zu anderen Menschen abhängt: »Ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen« – oder *Mtu ke Mtu ka batho* auf Sotho.

Unser Forschungsprojekt soll das Verständnis dieses Begriffs vertiefen, der offenbar direkt auf die Beziehung zwischen Selbst und Gemeinschaft abzielt, und untersucht, inwiefern sich Werte, die mit Ubuntu im Sinne eines indigenen Wissens- und Wertesystems verwandt sind, in den Alltagspraktiken und den alltäglichen menschlichen Begegnungen manifestieren. Wir fragen, ob dieses in zahlreichen afrikanischen Gemeinschaften und Traditionen verwurzelte Konzept einen produktiven Bezugspunkt darstellen könnte, um Gemeinschaften wiederherzustellen, die traumatische Erfahrungen der Vertreibung und der Gewalt gemacht haben. Mit anderen Worten: Kann dieses Konzept in Postkonfliktsitu-

1 Dieses Forschungsprojekt zu Ubuntu wurde großzügig von der Templeton World Charity Foundation unterstützt. Wir bedanken uns für die Finanzierung, die auch unsere Forschungen zur Gewalt nach den Wahlen in Kenia 2007 ermöglicht hat.

Der Kenianer JAMES OGUDE ist Professor und stellvertretender Direktor am »Centre for the Advancement of Scholarship« an der Universität Pretoria (Südafrika).
Die Südafrikanerin UNIFIER DYER absolvierte ein Studium der afrikanischen Literatur an der Universität Witwatersrand (Johannesburg) und ist zur Zeit Forschungsassistentin am »Centre for the Advancement of Scholarship« an der Universität Pretoria (Südafrika).

ationen Anwendung finden, um an unser mit anderen geteiltes Menschsein zu appellieren, und dadurch eine Grammatik oder einen Rahmen schaffen, der es ermöglicht, über Vergebung, Wiedergutmachung und Versöhnung zu sprechen, da unser Menschsein von unserer wechselseitigen Verbundenheit abhängt? Erzbischof Desmond Tutu bezog sich im Rahmen der Wahrheits- und Versöhnungskommission (Truth and Reconciliation Commission, TRC) in Südafrika strategisch auf den Ubuntu-Begriff, indem er ihn mit der christlichen *Imago-Dei*-Theologie in Verbindung brachte (der zu Folge wir alle nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und daher einander gleich sind), um über alle Hautfarben-, Rassen-, Klassen- und ethnischen Grenzen hinweg an das Gewissen der südafrikanischen Bevölkerungen zu appellieren. Dies geschah in einem kritischen Augenblick der südafrikanischen Geschichte, der durch die Schwierigkeiten im Zuge der Aushandlung eines friedlichen Übergangs von einem repressiven Regime hin zur angestrebten neuen demokratischen Regierungsform gekennzeichnet war, kurz: einem Interregnum.

In der Tat kann die Wiederbelebung traditioneller Rechtsinstrumente für die Stiftung von Frieden und Gerechtigkeit einen wichtigen Beitrag leisten, wenn herkömmliche Rechtssysteme bloß noch als feindlich oder unzuverlässig erscheinen.

Eines der großen Ziele unseres Projektes war es auszuloten, inwiefern traditionelle Formen der Wiedergutmachung westliche Formen der Gerechtigkeit ergänzen oder sogar bereichern können, und zwar insbesondere im Kontext fragiler Demokratien und in Postkonfliktsituationen. Wir gehen davon aus, dass in fragilen Demokratien und in Postkonfliktsituationen die Institutionen der Gerechtigkeit und der Wiedergutmachung entweder zusammengebrochen sind oder durch die korrupten Vertreter dieser Institutionen kompromittiert wurden. In solchen Situationen neigen Menschen dazu, sich Wissensformen am Rande der kanonischen Überlieferung oder jenen verbliebenen Wertesystemen zuzuwenden, die weiterhin ihr Alltagsleben regeln. Diese Rolle können sowohl moderne oder traditionelle religiöse Institutionen als auch indigene Systeme der Gerechtigkeit und Wiedergutmachung übernehmen, die entweder tatsächlich noch in Geltung sind oder im Gedächtnis der Anführer von Gemeinschaften überdauert haben.

Sowohl im Bereich der Theoriebildung als auch im Kontext gesellschaftlicher Praktiken wird in den letzten Jahren vermehrt auf die Relevanz traditioneller Gerechtigkeitsprozeduren für die Friedensstiftung und Versöhnung nach gewaltsamen Konflikten hingewiesen. In der Tat kann die Wiederbelebung traditioneller Rechtsinstrumente für die Stiftung von Frieden und Gerechtigkeit einen wichtigen Beitrag leisten, wenn herkömmliche Rechtssysteme bloß noch als feindlich oder unzuverlässig erscheinen. Wie geht man zum Beispiel mit der fortdauernden Straffreiheit für jene um, die schwere Menschenrechtsverletzungen begangen haben – insbesondere dann, wenn die mächtigen VertreterInnen moderner Justizsysteme selbst daran beteiligt sind? Analog dazu »wurde die Durchführbarkeit systematischer Strafverfolgung bei heiklen und/oder komplexen Regimewechseln in Frage gestellt«[2]. Dies hat mit dem Umstand

2 Vgl. Luc Huyse/ Mark Salter (Hg.): *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict: Learning*

zu tun, dass – wie oftmals vonseiten lokaler politischer und zivilgesellschaftlicher Führungspersönlichkeiten vorgebracht wurde – »viele politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Umstände eine Rolle spielen, die es den jeweiligen Gesellschaften verunmöglichen können, der Pflicht zur Strafverfolgung nachzukommen«[3]. Derartige Zweifel am Nutzen von Gerichtsverhandlungen haben, wie Luc Huyse und Mark Salter argumentieren, »zu einer Suche nach alternativen und/oder ergänzenden Mechanismen geführt, um die Gefahren allzu fein- oder grobmaschiger Strafjustiz zu vermeiden«. Sie weisen ferner darauf hin, dass »die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC), mit ihrem Prinzip ›Amnestie für Wahrheit‹ einen Wendepunkt darstellte«[4]. Es zeigte sich, dass es einer Kombination unterschiedlicher Maßnahmen und Instrumente bedurfte, um Gerechtigkeit und Versöhnung ins Werk zu setzen. Aus dieser Einsicht resultierte eine bemerkenswerte Verschiebung, die eine Vielzahl von Konzeptionen der Gerechtigkeit und Versöhnung mit sich brachte: staatliche und nicht-staatliche Instrumentarien; rechtliche, para-rechtliche und nichtrechtliche Verfahren. Im Zuge dieser wichtigen Entwicklung haben sich einige Postkonfliktgesellschaften ihrem Erbe an indigenen Schlichtungs- und Versöhnungspraktiken zugewendet. Dahinter steht der Gedanke, dass traditionelle und informelle Rechtssysteme übernommen oder angepasst werden können, um eine geeignete Umgangsweise mit der eigenen Bürgerkriegs- und Unterdrückungsgeschichte zu finden.

Im Folgenden möchten wir einen Überblick über Narrative im Kontext der Gewaltausbrüche nach den Wahlen in Kenia im Jahr 2007 geben und der Frage nachgehen, welche Formen von Gerechtigkeit und Wiedergutmachung für die Situation in Kenia produktiv gemacht werden können. In dieser Stoßrichtung – und mit dem Anspruch, ungerechtfertigte Vorgriffe zu vermeiden –, greifen wir auf persönliche Erzählungen von Opfern und TäterInnen, von politischen Akteuren und Gemeinschaftsführern zurück und versuchen, deren je eigenes Verständnis des Konflikts ans Licht zu bringen und damit auch davon, wie mit der Postkonfliktsituation umzugehen wäre. Wir werden die jeweils verwendete Sprache und Grammatik berücksichtigen, mittels derer die einzelnen Beteiligten Bedeutungen zu fixieren suchen, auch wenn gerade diese Bedeutungen flüchtig und zum Teil widersprüchlich sind und sich dem Rahmen der Alltagssprache widersetzen. Aufgrund der chaotischen Vielzahl von Bedeutungen versuchen wir, hinter den Filter der Sprache zurück zu gehen, um Möglichkeiten der Wiedergutmachung, der Wiederherstellung und einen Weg zur Versöhnung aufzuzeigen; einen Weg, der auf einen tiefen, wenn auch zuweilen schwankenden Glauben an unser Menschsein verweist und es jenseits nationaler oder ethnischer Zugehörigkeit anerkennt.

... dass es einer Kombination unterschiedlicher Maßnahmen und Instrumente bedurfte, um Gerechtigkeit und Versöhnung ins Werk zu setzen.

from African Experiences. International IDEA publications: Stockholm 2008, S. 3. [übers. A.G./S.S.)

3 Fn. 2, S. 3.

4 Fn. 2, S. 2.

DIE EREIGNISSE IN KENIA: EIN ÜBERBLICK

Obwohl die Ereignisse in Kenia[5] den Erfahrungen anderer afrikanischer Länder, die von Konflikten heimgesucht wurden, auffallend ähnlich sind, gestaltet sich die Suche nach Gerechtigkeit, Heilung und Versöhnung äußerst schwierig. Die wenigen Maßnahmen, die ergriffen wurden, waren halbherzig und bestenfalls unstrukturiert. Während wir diesen Beitrag schreiben, leben Binnenflüchtlinge immer noch in Flüchtlingslagern, und es gibt wenig Aussicht auf Hoffnung. Die nationale Menschenrechtskommission Kenias, die nach dem Vorbild der südafrikanischen TRC gebildet werden sollte, hüllte sich seit ihrer Gründung in Geheimhaltung und erging sich in Streitigkeiten. Dies führte zu großen Diskrepanzen im Restaurations- und Versöhnungsprozess, der darüber hinaus von innen her durch politische Manipulationen des Abschlussberichts, welcher letztlich mehr Fragen aufwarf als Antworten gab, kompromittiert wurde.

Nach dem Ende der physischen Gewalt – die psychischen und sozialen Verwundungen dauern an – lag der Schwerpunkt eher auf den politischen Hauptakteuren als auf den Opfern und TäterInnen aus der Bevölkerung. Diese manipulative Vorgehensweise, durch die die Opfer und TäterInnen aus der Bevölkerung aus dem Blickfeld gerückt wurden, hat letztlich nur dazu geführt, ethnische Spannungen in eine andere Richtung zu lenken und die politischen und nationalen Brüche zu vertiefen. Dies wurde besonders deutlich, als die Anführer der beiden verfeindeten Seiten, die als Drahtzieher der Gewalt nach den Wahlen 2007 beschuldigt wurden, zusammenkamen, um ein Bündnis für die Wahlen im Jahr 2012 einzugehen.

Auch wenn es wohl noch Jahre braucht, um die wahren Hintergründe dieses Wahlbündnisses ans Licht zu bringen, haben doch viele KenianerInnen zumindest das eine klar festge-

5 Anm. der Übers.: Der heutige Staatspräsident Kenias Uhuru Kenyatta, Sohn des ersten Präsidenten des unabhängigen Kenia Jomo Kenyatta, und sein Stellvertreter William Ruto engagierten sich bei der Wahl 2007 für unterschiedliche Parteien. Während Kenyatta den damals amtierenden Präsidenten der Nationalen Einheitspartei (PNU) Mwai Kibaki unterstützte, engagierte sich Ruto für den oppositionellen Kandidaten Raila Odinga der Orangen Demokratischen Bewegung (ODM). Nach dem Vorwurf der Wahlfälschung zugunsten Kibakis gab es heftige Unruhen in Kenia, bei denen mehr als 1.100 Menschen getötet und hunderttausende vertrieben wurden. Bis heute leben viele der vor nunmehr acht Jahren Vertrieben in Zeltlagern, ohne Hoffnung auf Besserung, da sie offiziell von der Regierung nicht als Vertriebene anerkannt werden. Kenyatta und Ruto gelten als die Drahtzieher der gewaltsamen Ausschreitungen. Allerdings, ein Blick auf das Stimmverhalten der verschiedenen ethnischen Gruppen für den einen oder den anderen Kandidaten droht die viel komplexere tatsächliche Gemengelage auszublenden, in der ganz verschiedene Interessen am Werk waren: Neben Klasse, Ethnizität und Religion wurden auch historische Streitigkeiten über Landbesitz im Rift Valley und den Küstengemeinden politisch mobilisiert. Darüber hinaus zeigte das in unterschiedlichen Landesteilen stark divergierende Wahlverhalten auch ein weitaus komplexeres Bild als durch die Vorstellung zweier ethnischer Blöcke nahegelegt wird.

stellt: nämlich dass dies aus persönlichen Interessen und politischer Berechnung der beiden politischen Akteure heraus geschah und dass es keinen grundsätzlichen Versuch gab, die ethnischen Spannungen zu überbrücken, ein neues Kapitel für das Land aufzuschlagen und damit die Ängste vieler KenianerInnen zu zerstreuen. Im Gegenteil, weiterhin wurde die Aufmerksamkeit von den Opfern weg und zu den »großen Männern an der Macht« hin gelenkt. Angesichts des Umstands, dass der Prozess vor dem Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag gegen Präsident Kenyatta und seinen Vizepräsidenten Ruto[6] die KenianerInnen wiederum entlang ethnischer Linien geteilt hat, wird deutlich, dass die KenianerInnen einen viel umfassenderen Gerechtigkeitsprozess benötigen, um zur Versöhnung und Wiederherstellung sozialen Zusammenhaltes zu gelangen.

Um zu verstehen, was getan werden muss, haben wir uns mit persönlichen Erzählungen von TäterInnen und Opfern beschäftigt, wie sie in Kimani Njogus *Healing the Wound* (*Die Wunde heilen*, 2009) in ausführlichen Interviews mit Opfern und Tätern aufgezeichnet wurden. Darüber hinaus haben wir uns mit *Kwani?* (2008), einem kenianischen Literaturmagazin auseinandergesetzt, das detailliert die Ansichten einer ausgewählten Gruppe von Opfern und TäterInnen zum Thema und deren Meinungen dazu, was getan werden müsste, um die kenianische Nation nach diesem Konflikt wiederherzustellen, veröffentlicht hat. Die fünfte Ausgabe von *Kwani?* (2008) enthält Interviews mit KenianerInnen, die von der Gewalt rund um die Wahlen 2007 betroffen oder darin verwickelt waren, sie dokumentiert die schreckliche Zeit des Konflikts fotografisch und liefert eine Reihe von Geschichten, angereichert durch historische Erzählungen und persönliche Erfahrungen, kritische Artikel, Gedichte, einen Brief und einen Comic. Der erste Teil der zweiteiligen Ausgabe steht unter dem Titel *»Karten und Reisen«* und liefert, wie uns der Herausgeber mitteilt, einen Teil einer Erzählung darüber, »was wir vorher waren und wozu wir während der epochalen ersten hundert Tage des Jahres 2008 geworden sind«[7].

DER WERT VON ERZÄHLUNGEN IM PROZESS DER TRAUER UND DER HEILUNG

Erzählungen allein sind keine unmittelbaren Heilsbringer, sie spielen jedoch eine entscheidende Rolle dabei, einen Rahmen zu schaffen, innerhalb dessen Heilung stattfinden kann. Erzählungen sind wichtig, da sie der Nation

6 Anmerkung der Übers.: Der Internationale Strafgerichtshof untersuchte die Rolle, die Uhuru Kenyatta und sein Stellvertreter William Ruto bei den gewaltsamen Ausschreitungen nach der umstrittenen Präsidentschaftswahl 2007 spielten. Sie wurden der Anstiftung zum Mord, zur Vertreibung und zum Raub während der Wahlen im Jahr 2007 angeklagt. Kenyatta erschien als erster amtierender Staatspräsident persönlich vor dem Strafgerichtshof in Den Haag. Die Anklage gegen ihn wurde jedoch 2014 aus Mangel an Beweisen fallengelassen.

7 B. Kahora (Hg.): *Kwani? Maps and Journeys*, Kwani Trust: Nairobi 05/2008 (Part 1), S. 12.

bzw. der Zuhörer- und LeserInnenschaft die Möglichkeit geben, die Last der Erinnerung mit Opfern und TäterInnen zu teilen. Sie ermöglichen es auch den LeserInnen, das Trauma zu bezeugen, und eine Gemeinschaft der ZuhörerInnen für die Überlebenden zu bilden. Die Erzählung ist es, die – so Ricœur – einen Weg zur Trauer möglich macht.[8] Erzählungen sind aber auch insofern wichtig, als sie den ProtagonistInnen eine Stimme verleihen und ihnen die Möglichkeit geben zu sprechen, wodurch wir einen Einblick in ihre Gefühle bekommen und in die spannungsreichen Auffassungen nicht zuletzt bezüglich der Frage, wie Gerechtigkeit und Heilung ins Werk gesetzt werden sollten.

»Eine Lösung dieses Konflikts verlangt nach einem kommunikativen Prozess, in dem Zuhörer und empathische Zeugenschaft von ebenso großem Gewicht sind wie das Erzählen selbst – ein Faktor, der bei der Frage nach der Aufarbeitung kollektiver Traumata häufig vernachlässigt wird.«

M. Kopf: *Trauma und Literatur,* Fn. 9, S. 11

Ein wesentlicher Bestandteil des Heilungsprozesses bei traumatisierten Menschen, die Erfahrungen extremer Gewalt durchgemacht haben, ist der Zugang zu einer geeigneten ZuhörerInnenschaft, da, wie Martina Kopf schreibt, die Opfer ständig die Dialektik des »Konflikts zwischen dem Wunsch, es laut auszusprechen, und dem Willen es zu verleugnen«[9], in sich austragen müssen. Es muss hier erwähnt werden, dass viele der wesentlichen Wiedergutmachungsprozeduren angesichts der Gewaltausbrüche im Nachfeld der kenianischen Wahlen von NGOs angeleitet wurden, die oft versuchten, die Erinnerung an diese grauenhaften Ereignisse durch Dokumentarfilme, Fotos, Geschichten von und über die Opfer und TäterInnen, Gedichte, Essays etc. lebendig zu erhalten. NGOs nehmen in Kontexten, die durch politische Parteilichkeit und Spannungen gekennzeichnet sind, oft eine neutrale Schiedsrichterposition ein.

Ebenso wichtig ist, was Erzählungen zum Aufbau eines nationalen Erinnerungsarchivs und zur Aufrechterhaltung einer öffentlichen Debatte über diese Probleme im Hinblick auf die Zukunft beitragen können. Es lohnt sich hier, ein längeres Zitat zum Wert von Erzählungen widerzugeben, wie es in Kimani Njogus *Healing the Wound* aufgezeichnet wurde:

»Sie [die Erzählungen] verdeutlichen den Unterschied zwischen offiziellen, staatlich anerkannten Versionen von Ereignissen und der Geschichte der Menschen, wie sie im allgemeinen Gedächtnis existiert. Diese Erinnerung ist nicht einfach auf die hier versammelten Erzählungen beschränkt; sie existiert in der Landschaft der neuen von SpenderInnen erbauten Wellblechhütten, auf denen frisch die Namen der WohltäterInnen prangen; sie existiert in den Narben, den Schenkeln, den Gedanken und den Reaktionen all jener, die diese gewaltsamen Ereignisse miterlebt haben.«[10]

Im Wesentlichen wird Erinnerung als Erfahrung in einer Gegenwart gelebt, die

8 Paul Ricœur / Sorin Antohi: *»Memory, History, Forgiveness: A dialogue between Paul Ricoeur and Sorin Antohi«* in Janus Head, 8(1) 2005, S. 14–25, hier besonders S. 24.

9 Martina Kopf: *»Trauma, Narrative and the Art of Witnessing«* in Birgit Haehnel / Melanie Ulz (Hg.): *Slavery in Art and Literature: Approaches to Trauma, Memory and Visuality*. Frank und Timme: Berlin 2005, S. 48.

10 Kimani Njogu: *Healing the Wound: personal narratives about the 2007 post-election violence in Kenya*. Twaweza Communications: Nairobi 2009, S. 10.

von Vergangenem durchwirkt ist. Die ersten Archive sind die Menschen selbst sowie die Räume, die sie bewohnen. In ihre neuen Leben eingeätzt sind die traumatischen Erinnerungen an all das, was die Menschen dazu gezwungen hat, sich an eine Sprache heranzutasten, die ihre Traumata auszudrücken vermag. Es sind die »von SpenderInnen erbauten Wellblechhütten« und die »Narben«, die nach den Gewaltakten erscheinen und von dem Zeugnis ablegen, was Gewalt die Menschen zu werden zwingt. Wir untersuchen, wie die Menschen über das Unvermeidliche hinausgehen, über die Tumulte des Blutvergießens und der Feindschaft, und mit welchen Mitteln sie dies tun.

Bedenkt man nun den Wert von Erzählungen, so stellt sich die Frage, was wir aus dem Werk mit dem treffenden Titel *Healing the Wound* (2009) und aus den gemeinschaftlichen und individuellen Erzählungen in *Kwani?* (2008) in Bezug auf die Gewalt nach den Wahlen in Kenia festhalten können. Welche Fragen der Gerechtigkeit und Vergebung werden in den Vordergrund gestellt? Mit anderen Worten: Verweisen diese Erzählungen auf Möglichkeiten der Wiedergutmachung und in welche Idiome sind diese verpackt?

Ein bedeutsamer Aspekt des »Schaffens« von Erinnerung ist die narrative Gliederung, und die dabei verwendete Grammatik hängt selbst wiederum von der Geschichte ab, die erzählt werden soll. Die Interviews in *Healing the Wound* (2009) und *Kwani?* (2008) zeigen gerade, dass es sehr schwierig ist, zu untersuchen, wie Erfahrungen, die von Akten der Gewalt durchtränkt sind, erzählt, dargestellt und letztlich archiviert werden können. Nachdem wir uns diese zentrale Frage selbst gestellt haben, haben wir uns dafür entschieden, zunächst von der weithin geteilten Meinung bezüglich der Faktoren auszugehen, die zum Aufkommen und zur Ausbreitung der gewalttätigen Konfrontationen zwischen den Gemeinschaften in Kenia rund um die Präsidentenwahlen 2007 beigetragen haben.

Ironischerweise stimmen TäterInnen und Opfer in einer Reihe von Überzeugungen bezüglich der Ursachen der Gewalt nach den Wahlen überein. Diese reichen von politischer Manipulation durch politische Führer, die sich auf »negative Ethnizität« bezogen und ethnische Zugehörigkeit mobilisierten, um Stimmen zu bekommen, bis zu einem Mangel an Integrität der kenianischen Wahlkommission. Ein breiter Konsens besteht auch hinsichtlich der langanhaltenden Streitigkeiten über Landbesitz, die zu ethnischen Spannungen, Rivalität und Eifersucht führten. Am anderen Ende des Spektrums haben wir Verweise auf Kräfte jenseits menschlicher Verfügungskraft, allem voran auf das Werk des Teufels.[11] Insbeson-

»Erzählungen von gewaltsamen Konflikten, so wie sie in Kenia geschehen sind, sind nicht absolut: Sie werden angefochten, sind widersprüchlich und unvollständig. Aber sie müssen erzählt werden, damit die einzelnen Stimmen der Bürger gehört werden. Das ist der Zweck dieses Projektes. Da es uns darum geht, das Land zu versöhnen und zu heilen, müssen wir aufzeichnen, was um uns herum geschieht.«

KIMANI: *Healing the Wound*, S. 1

11 Der Teufel kann hier als eine verschleierte Grammatik oder Metapher fungieren, um den Zusammenbruch der gesellschaftlichen Moral zu bezeichnen, der zu diesem unerklärlichen Misstrauen und Argwohn in einer Gemeinschaft von Menschen geführt hat, welche bis dahin friedlich zusammen gelebt haben. Man denkt, dass Individuen oder Gemeinschaften, die Gewalttaten verüben, auf eine Weise handeln, die nicht als menschlich anerkannt werden kann. Ihre Handlungen werden deshalb auf ein Wesen zurückgeführt, das dem unter harmo-

dere die Jugend, so denkt man, lässt sich besonders einfach vom Teufel in Besitz nehmen. Und während man die Älteren beschuldigt, die Jugend verdorben zu haben, verweisen die jungen Menschen selbst auf fehlende Arbeitsplätze und Armut als Triebkräfte ihres Handelns.

Ebenso erwähnenswert ist die Vorstellung eines ethnischen Nepotismus, die bei vielen zu der Illusion geführt hat, dass ethnische politische Macht die entscheidende Rolle spielt und nur darüber Zugang zu nationalen Ressourcen, sozialer Sicherheit für eine bestimmte Gemeinschaft und wirtschaftlicher Mobilität gewährleistet werden können. Jene, die solche Privilegien genießen, sind der Ansicht, für ihren derzeitigen Erfolg hart gearbeitet zu haben, während andere Gruppen entweder faul seien und sich einfach aneignen wollten, wofür andere hart gearbeitet haben, oder neidisch auf jene mit größerem Reichtum. Angesichts solcher Beobachtungen möchten wir nun genauer untersuchen, welche Gerechtigkeitsformen die Menschen ausgehend von ihren Erzählungen anstreben und wie es ihrer Ansicht nach zu einer Wiederherstellung der Gemeinschaft kommen kann.

Die Erzählungen der Opfer zeugen von einem klaren Bewusstsein darüber, dass das Gleichgewicht des gemeinschaftlichen Lebens destabilisiert wurde und dass dieses Ungleichgewicht zum Teil durch ethnische Konflikte und die Erosion jener Werte verursacht wurde, die das gemeinsame Menschsein bejahen.

nisch zusammenlebenden Menschen Angemessenen entzogen ist. In ähnlicher Weise könnte die Hand des Teufels auch für die manipulativen Politiker stehen. Stephen Ellis und Gerrie Ter Harr zeigen in ihrem Buch *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*. Wits UP: Johannesburg 2001, dass Religionen und übernatürliche Ideen die afrikanische Politik und Kultur beherrschen und die Art und Weise prägen, wie AfrikanerInnen, ob reich oder arm, die Welt sehen.

ZUM VERSTÄNDNIS VON GERECHTIGKEIT UND WIEDERGUTMACHUNG AUS OPFER- UND TÄTERINNENPERSPEKTIVE

Innerlichkeitserfahrungen, die sich in den Erzählungen finden, die wir untersuchen, bieten uns alternative Perspektiven zu den vorherrschenden Deutungsmustern. Durch diese Texte beginnen wir, eine tiefe persönliche und intime Beziehung zwischen und unter den Menschen in Bezug auf den Staat zu sehen. Die Erzählungen der Opfer zeugen von einem klaren Bewusstsein darüber, dass das Gleichgewicht des gemeinschaftlichen Lebens destabilisiert wurde und dass dieses Ungleichgewicht zum Teil durch ethnische Konflikte und die Erosion jener Werte verursacht wurde, die das gemeinsame Menschsein bejahen. Diese Erosion ist in vielen der Erzählungen, die eine Sprache der Gewalt und des Missbrauchs preisgeben, offensichtlich, was auf einen Verlust der gemeinsamen gesellschaftlichen Normen des Menschseins verweist. Für alle, die mit Kenias politischer Landkarte vertraut sind, ist klar, dass sich diese Sprache zum Großteil aus der Rhetorik der Politiker speist, die über die Jahre hinweg eine Grammatik des Ausschlusses, des Wir-gegen-Sie perfektioniert haben. Dazu gehört das Gerede vom »Wegspülen« der AusländerInnen oder abfällige Begriffe wie »*watu wa bara*« (die Unzivilisierten vom Hinterland) und »*madoadoa*«, d.h. »Unreinheiten« oder »Flecken«.[12]

12 K. Njogu: *Healing the Wound*, Fn. 10, S. 3, 86. »*Madoadoa*« wird hier verwendet, um MigrantInnengemeinschaften als Außenseiter zu isolieren, de-

Ausgehend von derartigen Diffamierungen wird allgemein den *Wazee*, den Ältesten, von denen gesagt wird, dass sie die jungen Männer in traditionellen Kampfformen, die sie in ihrer Initiationszeit gelernt haben, ausgebildet haben, die Schuld gegeben und auch den Politikern, die die Jugend mit ihren suggestiven Worten und materiellen Zeichen »vergiftet« hätten.[13] Es ist bezeichnend, dass die *Wazee* – die verehrten Ältesten, denen traditionellerweise die Aufgabe zukommt, die positiven gesellschaftlichen Werte zu bewahren und damit einen moralischen Kompass zu liefern –, in den Erzählungen als Anstifter zur Gewalt und Vertreter negativer Ethnizität dargestellt werden. Die emphatische Berufung auf ethnische Identität wird am besten in der verwendeten Sprache eingefangen, die oft durch eine ethnisch konnotierte Intonation geschmückt wird. Ein Kleinbauer aus Ukunda hält dies für eine staatliche Erfindung. Er erklärt, dass die Vorstellung, der zufolge Menschen unterschiedlichen Gemeinschaften angehören, ein politisches Instrument darstellt, das von jenen manipulativ ins Spiel gebracht wird, die mit den Ergebnissen der Wahlen unzufrieden sind.[14]

Dagegen beginnen zahlreiche Erzählungen damit, das hohe Maß an Integration von Menschen aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen in der Gemeinschaft zu unterstreichen, das dazu führte, dass viele verschiedene ethische Gruppen seit Generationen friedlich zusammenlebten. Viele der Befragten verweisen auf die Bewegungsfreiheit der Menschen, bevor ihnen die Gewalt nach den Wahlen Beschränkungen auferlegte und sie dazu zwang, in Teile des Landes zu fliehen, in denen ihre ethnischen Gruppen die Mehrheit bilden. Damit wurde der falsche Eindruck erweckt, sie würden zu den »Ursprüngen« ihrer Gemeinschaft »zurückkehren«. Zuvor war die ökonomische Mobilität der KenianerInnen durch die Suche nach Lebensunterhalt und Arbeitsmöglichkeiten motiviert. Im Allgemeinen wird das hohe Maß an Bewegungsfreiheit hervorgehoben, das die Menschen vor den Wahlen hatten. Es gibt in den Erzählungen klare Beweise für einen permanenten Wettkampf zwischen einerseits einer Grammatik der Integration, die auf die Möglichkeiten nationaler Zugehörigkeit verweist, und andererseits einem Dis-

Viele der Befragten verweisen auf die Bewegungsfreiheit der Menschen, bevor ihnen die Gewalt nach den Wahlen Beschränkungen auferlegte und sie dazu zwang, in Teile des Landes zu fliehen, in denen ihre ethnischen Gruppen die Mehrheit bilden. Damit wurde der falsche Eindruck erweckt, sie würden zu den »Ursprüngen« ihrer Gemeinschaft »zurückkehren«.

ren Anwesenheit eine Gefahr für die »Reinheit« der »Einheimischen« darstellt. So wurden jene, die abwertend als *»watu wa Bara«* bezeichnet werden, in der Küstenprovinz angegriffen und ihnen wurde gesagt, dass sie ins Landesinnere zurückkehren sollten und nicht in dieser Provinz wählen dürfen.

13 K. Njogu: *Healing the Wound*, Fn. 10, S. 65. Ein Teil der Ausbildung der Jungend orientiert sich an Heldenerzählungen über Eroberungen und den Stolz des »Stammes«, die dazu dienen, die Jugend an ein konstruiertes Ideal ethnischen Nationalismus' und ethnischer Zugehörigkeit zu binden.

14 K. Njogu: *Healing the Wound*, Fn. 10, S. 91. Um diesen Punkt noch zu verdeutlichen: Ein Geschäftsmann aus der Stadt Kericho im Hochland westlich des kenianischen Rift Valley beschreibt solche Verzerrungen, die erst durch die Politik geschaffen wurden, u.a. auch bei langjährigen Missständen wie der Landenteignung. Er sagt: »Diese [ethnischen] Zusammenstöße wurden weder durch Land noch durch Stämme verursacht, sondern durch die Politik.«, S. 123.

kurs des Zerfalls, der auf eine Rückkehr zu ethnischer Zugehörigkeit abstellt.

Trotz der Spannungen zwischen dem Wunsch nach nationaler Zugehörigkeit und der ethnischen Herkunft gibt es auch einen spürbaren Wunsch nach einer Form von Integration oder gemeinschaftlicher Affinität, die ethnische und nationale Wünsche übersteigt – eine Hinwendung zur Bejahung eines gemeinsam geteilten Menschseins. Im Großteil der Erzählungen, die wir untersucht haben, gibt es den tiefen Wunsch, das Gefühl der Zugehörigkeit zu stärken und sowohl Opfer als auch TäterInnen innerhalb der Gemeinschaft so zu unterstützen, dass sie wieder zu integrierten Mitgliedern werden und an der Einheit in der Vielfalt teilhaben können, die das ethnische Zusammenleben ermöglichte, bevor es durch die Gewalt nach den Wahlen unterbrochen wurde. Auch Samuel Kinuthia teilt diese Empfindung und betont, dass bei seiner Heimkehr nichts unternommen wurde, um »Willkommen zurück« zu sagen. Er sagt: »Wir mussten mit dem lokalen Führer reden und ihn bitten, unseren Freunden hier zu sagen, dass sie zu uns kommen und mit uns sprechen sollten, damit wir miteinander reden können.«[15] Auf die Frage: »Haben eure Leute den Nachbarn für das, was geschehen ist, vergeben oder wollen sie Rache?«, antwortet Samuel Kinuthia: »Sie haben vergeben. Sie sagen, ›Lasst sie kommen, wir werden reden‹.«[16] Eine interessante Auffassung bezüglich der Gewaltausbrüche, die ein Sägewerksbetreiber in Londiani im Rift-Valley hat, führt Bedingungen für Vergebung ein. Sein Verständnis von Vergebung beinhaltet ein Abstufungssystem, in dem das Ausmaß der Gewalt als Maßstab fungiert, um die geeignetste Form der Bestrafung jedes Verbrechens zu bestimmen. Menschenrechtsverletzungen erfordern erzieherische Maßnahmen, während das Niederbrennen von Häusern keine Vergebung verdient. Allerdings erklärt er nicht, auf welche Menschenrechte er sich hier bezieht oder was mit jenen geschehen soll, denen keine Vergebung zuteilwird. Was jedoch klar wird ist, dass es Bedingungen für Vergebung gibt. Außerdem wird hier ein Verständnis der ständigen Notwendigkeit artikuliert, die Menschenrechte durch politische Bildung aufrecht zu erhalten sowie kontinuierlich und konsequent zu überprüfen.

Die Sprache der Gerechtigkeit und Versöhnung ist doppelbödig sowie durch Mehrdeutigkeit und Anspielungsreichtum gekennzeichnet, die auf ihre Prozesshaftigkeit und den ständigen Wunsch, die Gemeinschaft von Neuem wiederherzustellen, verweisen. Diese Grammatik wird zuweilen im religiösen Sinne der Vergebung als Instrument für Wiedergutmachung formuliert, verweist andernorts jedoch auch auf soziale Systeme wie *kibagenge*[17],

Die Sprache der Gerechtigkeit und Versöhnung ist doppelbödig sowie durch Mehrdeutigkeit und Anspielungsreichtum gekennzeichnet, die auf ihre Prozesshaftigkeit und den ständigen Wunsch, die Gemeinschaft von Neuem wiederherzustellen, verweisen.

15 Billy Kahora (Hg.): *»Interviews- Revelation and Conversation«* in *Kwani? Maps and Journeys*, Fn. 7, S. 42. Solche scheinbar einfachen Aussagen, in denen es darum geht, jene Mitglieder der Gemeinschaft, die aus ihren Häusern vertrieben wurden, wieder in der Gemeinschaft zu akzeptieren, bilden den Kern dessen, worüber ein Binnenflüchtling (IDP) in einem Lager in Naivasha bestürzt ausrief: »Ich fühle mich wie ein Flüchtling im eigenen Land.«, S. 144.

16 B. Kahora: *Kwani? Maps and Journeys*, Fn. 7, S. 43.

17 K. Njogu: *Healing the Wound*, Fn. 10, S. 25.

die Strukturen für Wiedereingliederung und Versöhnung bilden können. Nach Angaben des Geschäftsführers der *Naivasha Disadvantaged Support Group* (*Naivasha Unterstützergruppe für Benachteiligte)*, sind staatliche Strukturen gescheitert, da Gewaltopfer den Eindruck haben, »dass sie diejenigen, von denen sie vermuten, dass sie die Anführer der Gewalt in Naivasha gewesen sind, heute in den Friedenskomitees sehen. So entsteht für sie der Eindruck, dass sie keinerlei Fortschritte machen.«[18] Auch die Waki-Kommission, die sich dem widmen sollte, was die kenianische Menschenrechtskommission übersehen hat, wird heftig kritisiert. Was in diesen Ausführungen zur Wiederherstellung gemeinsamer Werte zentral bleibt, ist Einsicht in die Notwendigkeit eines Dialogs und einer Verständigung über die Spaltung in Ethnien und Parteien hinweg, um eine integrative Gemeinschaft zu konstituieren.

In *Kwani?* verweisen viele der Befragten auf den Zusammenbruch nachbarschaftlicher Verständigung, an deren Stelle im Nachfeld der Gewaltausbrüche nach den Wahlen tiefes Misstrauen und beunruhigendes Schweigen traten. Und doch gibt es Einzelfälle, wo Menschen in ihre Gemeinschaften zurückgekehrt sind, um ihr Leben mit ihren geringen Ressourcen wieder aufzubauen, und Nachbarn fanden, die Versöhnung suchten, indem sie sagten »Es tut uns leid«.[19] Jene, die am ehesten gewillt sind, diese Worte der Reue zu äußern, sind meistens die Älteren, obwohl die Gewalttaten von den Jüngeren verübt wurden. Die Älteren sind in diesem Zusammenhang wiederum gezwungen, sich ihrer Verantwortung zu stellen, die sie während der Gewaltausbrüche vernachlässigt hatten, und zu Stimmen der Versöhnung zwischen den Gewaltopfern (aber auch der Gemeinschaft) und den TäterInnen zu werden, und zwar sowohl auf individueller als auch auf gemeinschaftlicher Ebene.

Bemerkenswert ist, wie die Sprache der ErzählerInnen einen anhaltenden Wunsch nach StaatsbürgerInnenschaft verrät, mitsamt all den Garantien, die damit verbunden sind, wie Sicherheit vor Armut oder Bildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten. Darüber hinaus besteht ein Wunsch nach Rechtsstaatlichkeit und vertrauenswürdigen juridischen Institutionen. Und schließlich verweisen die Erzählungen auch auf die Notwendigkeit, den Gemeinden eine angemessene Anerkennung entgegen zu bringen, um die Menschen nicht Verände-

Bemerkenswert ist, wie die Sprache der ErzählerInnen einen anhaltenden Wunsch nach StaatsbürgerInnenschaft verrät, mitsamt all den Garantien, die damit verbunden sind ...

Annette Wairimu erklärt die Verbundenheit, durch die kibagenge wirkt, wie folgt: »[S]ie [die Regierung] sollte die Menschen dazu drängen, sich zu vereinigen, denn selbst wenn der/die als ›Feind Wahrgenommene‹ verschwunden ist, kann keine Gemeinschaft mit sich selbst Handel treiben. Wenn nicht alle Gemeinschaften eng miteinander zusammenarbeiten, können sie sich nicht entwickeln. Nur Einheit und Zusammenarbeit können es unseren Kindern ermöglichen zu lernen (Bildung zu erhalten). Keine Gemeinschaft kann Fortschritte machen, wenn sie auf sich allein gestellt ist. Zum Beispiel gehörte ich in der Kirche einer Frauengruppe an, die anderen Menschen Geschenke machte. Solche Gruppen sind zusammengebrochen, als die Menschen Kuresoi verließen.«

18 K. Njogu: *Healing the Wound*, Fn. 10, S. 202.

19 B. Kahora: *Kwani? Maps and Journeys*, Fn. 7, S. 45.

rungen und Ideen vonseiten externer Akteure auszuliefern. Ein gutes Beispiel hierfür ist die *Operation Rudi Nyumbani*[20], eine Initiative, die, wie uns der junge Mann Johnson aus Turbo erzählte, dazu gedacht war, Menschen nach ihrer Rückkehr in die Gemeinschaft zu unterstützen, von Mitgliedern der Gemeinschaft aber nicht anerkannt wurde und damit weitgehend wirkungslos blieb.[21]

Trotz aller Bedenken bleibt ein tiefer Sinn für einen humanistischen Diskurs, der diese Erzählungen durchdringt. So verweist etwa die Art, wie auf jene referiert wird, die Unrecht getan haben, auf mögliche Wege der Versöhnung. Das Aufrechterhalten von relationalen Bindungen wie Nachbarschaftlichkeit oder Freundschaft zeigt die Bedeutung, die diese Strukturen für jene haben, die sie zerstörten. Die relationalen Bezüge ändern sich nicht, auch wenn die Art der Beziehung enormen Belastungen ausgesetzt war. Die Bedeutung der Beziehungen, die zwischen und innerhalb von Gemeinschaften existierten, zeigt sich nicht nur in dem Wunsch nach Wiederherstellung der Gemeinschaft, sondern auch im Fortleben jener Werte, die die Gemeinschaften zusammenhalten; Werte, die auch eine traumatische Erfahrung wie die Gewalt nach den Wahlen nicht leicht auslöschen kann.

So spiegelt zum Beispiel die Vermeidung des Begriffs »Kriminelle« und die ausschließliche Anwendung dieses Begriffs auf PolitikerInnen einen subtilen und komplexen Versuch, zwischen den GewalttäterInnen und den PolitikerInnen, die die Gewalt zu allererst planten, zu unterscheiden. Es wird eine gemeinsame Matrix des Opferseins zwischen Opfern und TäterInnen geschaffen – den beiden Zwillingsakteuren, die beide der Heilung bedürfen.

So spiegelt zum Beispiel die Vermeidung des Begriffs »Kriminelle« und die ausschließliche Anwendung dieses Begriffs auf PolitikerInnen einen subtilen und komplexen Versuch, zwischen den GewalttäterInnen und den PolitikerInnen, die die Gewalt zu allererst planten, zu unterscheiden.

DER MORALBEGRIFF UTU UND DIE SUCHE NACH GERECHTIGKEIT UND ERNEUERUNG IN KENIA

Angesichts einer intensiven und destabilisierenden Periode der Gewalt wie jener, die wir im Falle der Gewalt nach den Wahlen in Kenia skizziert haben, müssen wir anerkennen, dass der Bevölkerung ein nationales Trauma widerfahren ist. Dieser verheerende Moment hat zugleich eine ernüchternde Wirkung auf die einfachen Menschen, die dadurch der zugrunde liegenden und ungelösten sublimierten Spannungen untereinander sowie der Risse auf der Oberfläche nationaler Politik gewahr werden. In diesem Moment tritt der Umstand klar ins Bewusstsein, dass dem Staat, seinen Führungspersönlichkeiten und Institutionen nicht vertraut werden kann, und zwar weder wenn es um die Umsetzung von Gerechtigkeit geht, noch wenn es um das Bauen von Brücken zwischen Opfern und TäterInnen geht.

In den Erzählungen wird deutlich, dass die größte Sorge der Mitglieder der Gemeinschaften, die von der Gewalt nach den Wahlen

20 Anm. d. Übers.: »Operation Rudi Nyumbani« (dt. »Operation Heimkehr«), war eine im Jahr 2008 von der kenianischen Regierung organisierte Kampagne, die die Binnenflüchtlinge zur Rückkehr bewegen sollte. Aus Angst vor neuer Gewalt von Seiten der alten Nachbarn verweigerten viele die Rückkehr.

21 K. Njogu: *Healing the Wound*, Fn. 10, S. 275.

betroffen waren, unmittelbaren kommunalen Problemen gilt. Allerdings sind diese Probleme oft mit dem Nationalstaat verbunden, und zwar durch die direkte gemeinschaftliche Verbundenheit mit Gemeinschaftsmitgliedern, die für politische Ämter kandidieren, was mit unterschiedlichen Graden des Zugangs zu den »großen Männern an der Macht« einhergeht und damit die Lücke zwischen den Alltagserfahrungen und den größeren Fragen des Nationalstaates schließt. Es ist das Ergebnis solcher verketteter Beziehungen, dass den Menschen der Staat und die Macht, die er über ihr Leben hat, in hohem Maße bewusst wird, ebenso wie das, was sie von ihm als BürgerInnen eines demokratischen Staates erwarten – und wenn es nur eine instabile Demokratie ist.

Trotz dieser losen Verbindungen zum Nationalstaat bleibt dieser ein weit entferntes Gebilde und die BürgerInnen beziehen sich darauf eher als Quelle einer Zwangsgewalt denn als Hüter ihrer Interessen, wie Mahmood Mamdani (1996) argumentiert.[22] Vom Staat erwartet man daher im Großen und Ganzen, die materiellen Lasten zu tragen, die die Opfer erlitten haben, mehr aber auch nicht. Wird der Staat aber überwiegend im Prozess der Wiederherstellung eines Gleichgewichts und der Heilung außen vor gelassen (oder nimmt er sich bewusst davon aus), was kann dann eine Sprache der Zugehörigkeit, des Vergebens, der Rehabilitation, des Wiederaufbaus, der Reintegration und der Versöhnung den Gemeinschaften bieten, die mit tiefen Wunden und Missständen zurückgelassen wurden?

Aus diesen Gründen argumentiert Desmond Tutu, der Vorsitzende der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission, dass »Gerechtigkeit im westlichen Stil nicht in die traditionelle afrikanische Rechtsprechung passt. Sie ist zu individuell.« Er schreibt, der afrikanische Blick auf Gerechtigkeit richte sich auf »das Heilen von Verletzungen, das Ausrichten von Ungleichgewichten, das Wiederherstellen von zerbrochenen Beziehungen. Diese Art der Gerechtigkeit bemüht sich darum, beide zu rehabilitieren, Opfer und TäterInnen. Beide sollten die Möglichkeit erhalten, in die Gemeinschaft reintegriert zu werden, die sie durch ihre Handlungen verletzt haben.«[23]

»Diese Art der Gerechtigkeit bemüht sich darum, beide zu rehabilitieren, Opfer und Täter.«

Desmond Tutu

Auf dem Papier mag sich Tutus Idee einer afrikanischen Gerechtigkeit idealistisch und allzu romantisch ausnehmen, aber in der Praxis, insbesondere in Übergangsdemokratien und fragilen Demokratien, wie es unmittelbar nach der Aufhebung der Apartheid der Fall war, als die wahre juridische und ökonomische Macht noch in den Händen einer weißen Minderheit war, oder im Kontext Kenias, wo die Gewalt nach den Wahlen das Land tief gespalten zurück ließ und bald darauf die mutmaßlichen TäterInnen die Hebel der Macht unter ihrer Kontrolle hatten, können Gerichtsverhandlungen und herkömmliche konventionelle rechtliche Verfahren leicht zu einer Farce werden.

22 Siehe Mahmood Mamdani: *Citizens and Subjects: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism.* Princeton UP: Princeton, New Jersey 1996.

23 Desmond Tutu: *No Future Without Forgiveness.* Rider: London 1999, S. 51.

Gerichtsverhandlungen können durch Mangel oder Vernichtung von Beweisen und das Fehlen von ZeugInnen beeinträchtigt werden, wie wir es erst kürzlich im Fall von Uhuru Kenyatta in Den Haag gesehen haben, was zu einer Einstellung des Verfahrens gegen ihn vor dem Internationalen Gerichtshof führte. Wenn ein Mangel an Beweisen zum Freispruch von bekannten oder auch vorgeblichen TäterInnen führt, dann wird das Vertrauen der Menschen in das Rechtssystem und die juridischen Institutionen nachhaltig zerstört.

Wenn uns die Erzählungen wiederholt auf das hinweisen, was es den Menschen ermöglicht, sich wieder mit ihren Gemeinschaften zu verbinden und sich wieder einzugliedern, können wir es uns dann leisten, die komplexen Introspektionsleistungen zu übersehen, die die Menschen im Anschluss an solche Tragödien durchführen, vor allem wenn sie uns eröffnen, worauf sie die Grundkonzepte ihres Alltags gründen? Auf welche Ressourcen greifen Menschen zurück, wenn sie auf die beschädigte Struktur ihrer Gesellschaft und ihrer Nation insgesamt reflektieren, insbesondere in Kontexten, die von politischen Intrigen und Machtspielen durchzogen sind? Es wird oft argumentiert, dass in solchen Fällen Gerichtsverfahren, die von unten her betrieben werden und in den indigenen Gerechtigkeitsprozeduren verankert sind, sowie Formen der Vergebung relevant werden. Huyse und Salter schreiben mit Blick auf lokale Anhörungen:

Wenn uns die Erzählungen wiederholt auf das hinweisen, was es den Menschen ermöglicht, sich wieder mit ihren Gemeinschaften zu verbinden und sich wieder einzugliedern, können wir es uns dann leisten, die komplexen Introspektionsleistungen zu übersehen, die die Menschen im Anschluss an solche Tragödien durchführen, vor allem wenn sie uns eröffnen, worauf sie die Grundkonzepte ihres Alltags gründen?

»Der Schwerpunkt verlagert sich vom Gerichtssaal zu den Anhörungen, vom Richter zur lokalen Zivilgesellschaft, von der Fixierung auf individuelle Schuld zur Suche nach gesellschaftlichen Mustern in Gräueltaten, von Vergeltung zu ritueller Versöhnung, von international angetriebenen retributiven Impulsen zur vollen Anerkennung der Möglichkeiten, die der lokale Kontext bietet.«[24]

Es sind Kontexte politischer oder demokratischer Fragilität, in denen Konzepte wie Utu, das Swahili-Äquivalent von Ubuntu,[25] eine Dynamik entfalten, indem sie uns dazu zwingen, uns unserer Menschlichkeit und Verbundenheit zu stellen und unsere StaatsbürgerInnenschaft in einem nationalen Kontext in den Hintergrund treten zu lassen. Dieses gesellschaftliche und philosophische Konzept hat seine Wurzeln im gesellschaftlichen Diskurs des Swahili und wurde in eine enge Verbindung mit den normativen Konzepten und Prinzipien des Islam gebracht. Es wird durch den Grundsatz *Mutu ni utu* eingefangen, was übersetzt bedeutet »ein Mensch ist die Menschheit«; oder *sifa ya mtu ni utu,* was bedeutet: »was einen Menschen wesentlich bestimmt, ist seine Menschlichkeit«.[26]

24 Huyse/Salter: *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict*, Fn. 2, S. 5.

25 Anm. d. Übers.: Der Begriff *Utu* stammt aus dem Swahili und umfasst in etwa den gleichen Bedeutungsrahmen wie der Begriff Ubuntu im Nguni, verweist also ebenfalls auf die Bedeutung der relationalen Beziehungen für den Menschen, dessen Persönlichkeit wesentlich durch seine gemeinschaftliche Einbindung geprägt wird. Swahili ist die am weitesten verbreitete Verkehrssprache in Ostafrika und neben dem Englischen eine der beiden Amtssprachen in Kenia.

26 Vgl. Kai Kresse: *Philosophising in Mombasa: Know-*

Dieser Grundsatz liefert einen Zugang zu einem Paradigma, demzufolge die Bedeutung des Menschseins und die Frage des richtigen menschlichen Verhaltens auf eine Reihe moralischer Richtlinien zurückzuführen ist. Um zu verstehen, wie Utu unter Bezug auf das ihm zugrundeliegende Ethos praktiziert wird, müssen wir weit über diesen Grundsatz hinausgehen und die relationalen Prinzipien erfassen, die unsere Verbundenheit als Menschen unterstreichen. Als moralisches und ethisches Konzept verweist es auch auf die stets gegebenen Möglichkeiten der Erneuerung; auf Gemeinschaften, die sich neu konstituieren, gerade dann, wenn sie dazu gezwungen werden, ihr Utu-Sein wiederzuentdecken.

Als Kraft der Vergesellschaftung gründet Utu auf der Vorstellung, dass »Menschen sind, was sie sind, durch die Gegenwart (und, wie wir hinzufügen könnten, die Teilhabe) der anderen«[27]. Als wesentliches Moment der Subjektkonstitution verweist es auf unsere mit anderen geteilte Identität. Eine solche Identifizierung erfolgt durch eine Reihe kulturell bestimmter Verhaltensregeln. Der hier vielleicht wertvollste Aspekt von Utu ist seine Niederschwelligkeit. Utu ist universal, formal, abstrakt, hat eine moralische Qualität und wird durch individuelles Handeln und gesellschaftliche Anerkennung vermittelt.

Utu wird als ein Belohnungssystem beschrieben, dessen Eckpunkte Moral, Respekt und die Anerkennung von Güte sind. Zudem ist Utu an sich kein religiöser Begriff, auch wenn seine Prinzipien leicht mit religiösen Konzepten austauschbar sind. Seine Fähigkeit, hybride Vorstellungen zu integrieren, kann uns dabei helfen, die Scherben der Gerechtigkeit, wie sie in den Erzählungen in *Healing the Wound* (2009) und in *Kwani?* (2008) gestückelt vorliegen, zu verstehen. Es lohnt sich, über die folgende Frage nachzudenken: Wenn das tägliche Leben der Menschen durch Vorstellungen von Ubuntu/Utu geleitet wird, ist es dann überraschend, wenn sie nach traumatischen Momenten versuchen, ihre Selbstwahrnehmung durch Prinzipien wiederherzustellen, die ein Echo dieses Ethos sind?

Wenn das tägliche Leben der Menschen durch Vorstellungen von Ubuntu/Utu geleitet wird, ist es dann überraschend, wenn sie nach traumatischen Momenten versuchen, ihre Selbstwahrnehmung durch Prinzipien wiederherzustellen, die ein Echo dieses Ethos sind?

Wir könnten uns auf Utu beziehen, um einen Diskurs rund um die Prozesse des Heilens und der Wiederherstellung nach Konflikten ins Werk zu setzen. Die Menschen wissen um die Schuld des Staates in all diesen Konflikten und darum, wie auch sie selbst in diese Struktur der Gewalt verwickelt sind; zugleich wissen sie aber auch, dass sie als Gewaltopfer und GewalttäterInnen zusammen im selben Raum leben – daher die vorrangige Notwendigkeit, sich zu versöhnen und miteinander zu leben. Immerhin spricht fast jede Erzählung davon, inwiefern den Menschen die Vielfalt des Lebens unter verschiedenen ethnischen Gruppen und/oder das Akzeptieren von Menschen aus solchen unterschiedlichen Gruppen Freude bereitet hat.

Ein Konzept wie Utu kann wirkungsvoll sein, denn als Wissenssystem hat es eine ungeheure Fähigkeit, langen und andauernden

ledge, Islam and intellectual practice on the Swahili Coast. Edinburgh University Press: Edinburgh 2007, S. 139.

27 K. Kresse: *Philosophising in Mombasa*, Fn. 26, S. 140.

Perioden grundlegender Veränderung standzuhalten. Wir haben erlebt, wie nach langen (Apartheid) oder kurzen (die Gewalt in Kenia nach den Wahlen) Perioden massiver Menschenrechtsverletzungen der Wert des Lebens neu hinterfragt wird, wobei die Leben der betroffenen Menschen in den Mittelpunkt der Diskussion gestellt wurden. Die Initiativen, die erfolgreich waren, beziehen sich in der Regel auf menschliche Werte in der Konfrontation und im Umgang mit Konfliktsituationen, auch wenn diese Werte in traditionellen oder religiösen Formen der Wiedergutmachung verwurzelt sind. Die meisten der in Kenia befragten Personen in der Zeit nach der Gewalt nach den Wahlen beziehen sich auf Konzepte, die mit Utu/Ubuntu verwandt sind sowie auf religiöse Werte, die leicht deren Stelle einnehmen können. Es ist deshalb möglich, Utu als ein Ethos zu verstehen, das sich Menschen aneignen können, um eine Grammatik ins Werk zu setzen, die es ermöglicht, über das Heilen (Vergebung, Versöhnung usw.) zu sprechen, aber auch über ausgleichende oder vergeltende Maßnahmen (wie politische Rechenschaftslegung, internationale Tribunale). Auch wenn wir uns nicht unwiderleglich darauf verlassen können, dass Ubuntu/Utu als moralische und ethische Prinzipien die Spannungen nach dem Konflikt in Kenia lösen können, so können wir doch zumindest argumentieren, dass sie einen Rahmen für die Verständigung bieten. Wir stimmen mit Huyse und Salter darin überein, dass auf Traditionen gründende Praktiken – auch wenn sie nicht immer vollkommene Legitimität auf lokaler und internationaler Ebene erlangen –, doch das »Potenzial haben, im Sinne der nach Konflikten dringend gebrauchten Rechenschaftspflicht, der Wahrheit und der Versöhnung, in einer Weise gewinnbringend zu sein, die nicht zu vernachlässigen ist. Daher können positive Auswirkungen im Hinblick auf die allgemeineren Ziele der Übergangsgerechtigkeit, nämlich des Heilens und der sozialen Wiederherstellung, davon erwartet werden.«[28]

Es ist deshalb möglich, Utu als ein Ethos zu verstehen, das sich Menschen aneignen können, um eine Grammatik ins Werk zu setzen, die es ermöglicht, über das Heilen (Vergebung, Versöhnung usw.) zu sprechen ...

28 Huyse/Salter: *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict*, Fn. 2, S. 192.