

Wolbert G. C. Smidt

FRIEDENSRÄUME IN TIGRAY UNTER DRUCK VON KRIEGERISCHER GEWALT UND REFORM¹

Ethos

Der frohgemut-optimistische Anspruch des Projektes „Weltethos“ auf weltweiten Erfolg folgt der naiven Annahme, alle Gesellschaften und deren Religionen beruhten auf einem allen gemeinsamen Streben nach *dem Guten*. Doch, „das Gute“ ist eine leere Hülle – wenn es überhaupt vorkommt. Oft ist es allenfalls *ein Gutes*. Ethnologen können lediglich bestätigen, dass es *Ethos* überall gibt, also sozial gewachsene Systeme, die ein Sollen vorgeben. Dieses Sollen kennt manchmal ein absolut Gutes (das dann den Ursprung² in einer göttlichen Wer-

-
- 1 Überarbeitete Fassung des Vortrages „Friedensräume in Tigray“, gehalten am 6. Oktober 2005 in Halle/Saale im Rahmen des von Hermann Amborn organisierten Workshops „Lokale Weltentwürfe und Ethiken im Spannungsfeld globaler Interaktion“ auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (unter dem Gesamttitle „Konflikte – Menschenrechte – Interventionen“). Diesen Text widme ich Hermann Amborn in gemeinsamer Verbundenheit mit der Forschungsregion Äthiopien.
 - 2 Der Begriff des Ursprungs ist weit zu fassen, nämlich historisch. Auch die säkularisierte Moderne ist geprägt von theoretisch-philosophischen Versuchen, eine absolut geltende (universelle) Ethik zu begründen, und übernahm damit das uralte Muster einer absolut geltenden göttlichen Ethik, nur dass Gott als Urgrund ausgetauscht werden musste. Es ist eine geistesgeschichtlich allgemein bekannte Tatsache, dass solche Theorien in der abendländischen Welt in eben dem historischen Moment eine bedeutende Anhängerschaft fanden, als sich im Zuge der Aufklärung der Glaube an ein von Gott gesetztes „Sollen“ auflöste und nach neuen Begründungen für eine Ethik gesucht wurde. Eine absolut geltende Begründung wurde eilends durch eine andere ersetzt – seither wechselten die theoretischen Begründungen jedoch periodisch, dem jeweiligen Scheitern ihrer Vorgänger folgend, doch immer in der Tradition der Suche nach absoluter Geltung. Der Status der Sanktizität, den die Habermas'sche Diskursethik in der intellektuellen Diskussion in Deutschland zu erlangen schien, ist ein Zeichen dafür, dass auch diese Theorie noch in diese Reihe (uneingelöster) universeller Heilversprechungen gehört – will sagen: in jene abendländische Tradition, die sich ethische Ordnung aus einer *letztgültigen* Begründung ethischer Regelwerke verspricht. – Um eine endgültige Aufgabe von Ethik geht es mir allerdings nicht, sondern um eine neue Re-

tehierarchie hat), manchmal nur ein Gutes *für Einzelne* oder *für Gruppen* – also ein schlechterdings relativ Gutes, das auf einen metaphysischen Überbau im Sinne eines positiv ausformulierbaren, immer gültigen Regelkatalogs verzichtet. In welche Richtung dieser Ethos geht, ist ganz von lokalen Gegebenheiten abhängig. Eine echte Ethik, die allen Menschen gemeinsam wäre, also in die universalistischen Traditionen des monotheistisch bzw. aufklärerisch geprägten Europa passt, lässt sich daraus nicht konstruieren – und auch kein Weltethos, das gewissermaßen die Keimzelle einer solchen Ethik wäre.

Dieser Aufsatz wählt eine Beispielregion, die mit dem Christentum (seit der Konversion des Herrscherhauses im 4. Jahrhundert im Rahmen eines Bündnisses mit Rom) scheinbar eine besondere ideologische Nähe zum Ethos Europas hat. Die in diesem Aufsatz vorgestellten Beispiele zeigen verschiedene Grade der Annahme bzw. Ablehnung ideologischer Grundprämissen aus dem Westen³, aber in allen Fällen einen Widerspruch zwischen lokalen und vermeintlich „universellen“ Regelsystemen. Sowohl die praktischen Auswirkungen dieser Konfrontation – die potentiell blutig und katastrophisch sind – als auch die Analyse der Grundprämissen zeigen Unvereinbarkeit und auch eine lokal gepflegte Verweigerung einer Universalisierung. Ihr eigenes System ist im eigenen Sinne universell und damit nicht anpassbar. Damit folgt es formell genau denselben Grundideen wie das christlich geprägte Wertesystem Europas, mit inhaltlich anderer Ausgestaltung. Weitere lokal entwickelte Wertesysteme kommen hinzu, die keiner ethischen Ausformulierung unterliegen, keinen universalistischen Anspruch besitzen, und die zusammenfassbar sind in der Idee der Wahrung einer nach innen friedlich organisierten Gemeinschaft.

Ein Ergebnis dieser Untersuchung sei zu Beginn bereits vorweggenommen, da es die Problematik des Gedankens universeller Geltung von Regelwerken auf besonders tragische Weise illustriert: Im Falle des eritreisch-äthiopischen Krieges 1998-2001 spielte ausgerechnet das geltende friedensorientierte Völkerrecht eine konfliktverschärfende, wenn nicht gar -auslösende Rolle. Dieses Beispiel steht für eine allgemeine, durchaus dramatische Beobachtung – dass nämlich gerade das Streben nach einer Universalisierung ethisch begründeter Regelwerke⁴ ein Faktor in der Schaffung neuer Konfliktlinien ist, da dieses

flexion der Rolle von Ethik in dem Prozess der Globalisierung (vgl. Amborn 1993).

- 3 Ein sehr großes Wort; „der Westen“ wird in einem Fall (unten: B) nur von mir, dem eindringenden Feldforscher, repräsentiert.
- 4 Mit einem anderen Fall einer solchen Universalisierung beschäftigte ich mich in einem Buch über Immanuel Kant als Formulierer einer die gesamte Menschheit und Menschheitsgeschichte umfassenden neuen ethnologischen Theorie – quasi einer ethnologischen „Weltdformel“; Kant als Mitbegründer der Sozialanthropologie ist bisher kaum bekannt (siehe aber: Petermann 2004: 317-27), aber wegen seiner Wirkung von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Kulturen kennt Kant nicht im Plural; es gibt nur Völker, die auf dem Weg der Zivilisierung, der Unterstellung aller Menschen unter vernunftgeleitete Gesetze, vorangeschritten sind, und solche, die auf läppische oder brutale („tierische“) Weise dieses in der Natur

Streben – immer schon das Ziel kennend – die Existenz inkompatibler Systeme zu übersiehen geneigt ist oder diese direkt zu zerstören sucht. Die Durchsetzung dieser Regelwerke ist dann oft nach außen hin scheinbar sehr erfolgreich: Auf den Zusammenbruch von Diktaturen folgen demokratische Wahlen⁵; grausame Traditionen werden geächtet; auf den erzwungenen Konsens folgen Pressefreiheit und Pluralismus. Es wird auch bei uns aber noch viel zu wenig darüber nachgedacht, wie weitgehend diese Erfolge auf direktem und indirektem Interventionismus beruhen und damit von der Fortdauer der Intervention abhängen. Der Irakkrieg, über den man sich auch wegen des missionarischen Eifers der Eroberer empört, hat seine sanftere Entsprechung⁶ in dem Engage-

des Menschen vorgegebene Ziel verfehlt. Die Kant'sche Aufklärung, die sich von der Dunkelheit des Nicht-Aufgeklärten zu befreien sucht, formuliert eine neue ethnologische Theorie der Hierarchie der Völker; diejenigen, die das Ziel der Menschheitsgeschichte verfehlt, also gewissermaßen nicht-aufklärbar sind, werden ausgerottet werden – nicht, weil dies wünschenswert sei, sondern aus der Natur folgend –, denn sie haben das Ziel ihrer Existenz verfehlt (Smidt 2006a). Vgl. zum Problem des Kant'schen Universalismus auch den Beitrag von Annette Hornbacher.

- 5 In Bezug auf Afrika wurde bereits gut beschrieben, wie sehr demokratische Reformprozesse ebenso (oder mehr) durch äußere Faktoren angestoßen werden wie durch innere; kürzlich wies Tetzlaff erneut darauf hin: „Freie und faire Wahlen sind [...] zum festen Bestandteil von ‚good governance‘ geworden, ohne deren Befolgung eine afrikanische Regierung nicht auf die heiß begehrten Rentenzahlungen in harter Währung aus den Ländern der internationalen ‚Gebergemeinschaft‘ rechnen kann (womit sogenannte Entwicklungshilfe-Renten eingeschlossen sind).“ (Tetzlaff 2005). Vgl. auch Hauck, der anhand eines Beispiels darauf hinweist, dass die Entstehung der von der politischen Theorie idealisierten „Zivilgesellschaft“ in Afrika stark von äußerer Hilfe („Renten“) beeinflusst sein dürfte und in einer sich wandelnden Lage ebenso schnell wieder verschwindet wie sie entstand (Hauck 2001: 254-55).
- 6 Der Leser sei gebeten, sich keine zu schnelle Empörung über diese Formulierung zu erlauben. Die Parallele besteht darin, dass in beiden Fällen eine interventionistische *Grundstruktur* zugrunde liegt: In beiden Fällen wird von außen ein neues System angeboten, verbunden mit Zwangsmitteln (Militär im Falle des Irak /wirtschaftliche Sicherheit im Falle von Entwicklungshilfe). Und nicht immer verhindert die gute Intention, unter allen Umständen gewaltfrei vorzugehen, dass in der Folge aus dem gewollten Umbau vorhandener gesellschaftlicher Strukturen nicht doch erhebliche Gewalt resultiert. Ein zeitlich nicht allzu entferntes Beispiel ist die Errichtung von Lagern durch *médecins sans frontières* während der Hungersnot in Nordäthiopien 1983; ein solches zog zahlreiche Hungerflüchtlinge an, worauf die Regierung in der Nähe einen Flugplatz errichtete; von diesem wurden unzählige Personen in den Süden Äthiopiens in fruchtbare, kaum besiedelte Gebiete umgesiedelt, mit der Folge hoher Zahlen neuer Opfer, da diese auf die neue Umwelt nicht eingerichtet waren und landwirtschaftliche Erträge sich in der noch unerschlossenen Gegend erst langsam einstellten. Die Liste solcher „Nebenwirkungen“ ließe sich wahrscheinlich beliebig verlängern. – Ich intendiere mit die-

ment von NGOs, Staaten und Weltbank in allen wirtschaftlich weniger mächtigen, nicht-abendländischen Staaten der Welt⁷.

Der Begriff Friedensräume

Der Begriff der Friedensräume ist im Rahmen eines interdisziplinären DFG-Forschungsprojektes⁸ an der Universität Hamburg entwickelt worden. Diesen Begriff will ich hier ausdrücklich in Abgrenzung zum bereits eingeführten Begriff der „Friedenszonen“ gebrauchen, den wir aber auch noch für unser

sem Hinweis keine Fundamentalkritik an jeglicher Hilfe, will aber auf deren häufig interventionistischen Charakter hinweisen und damit auf die Schwierigkeit, die Folgen zu kalkulieren. Eine systematische nicht von vornherein affirmative Untersuchung der tatsächlichen Folgen von Reformprojekten in der „Dritten Welt“ ist wegen der Masse und Unübersichtlichkeit nicht zu erwarten; sie bleibt aber für einzelne Bereiche zumindest im Ansatz möglich und darum sehr wünschenswert (unzählige Beispiele von der Abschaffung der nordostafrikanischen Sklaverei bis zur Genitalverstümmelung sind denkbar, von der Abschaffung feudaler Strukturen in Äthiopien durch Kaiser Haile Sellassie I. bis, zuletzt, zur Schaffung moderner Parteien – hier mündete ein zunächst erfolgversprechender Versuch der Demokratisierung zuletzt, im Juni/November 2005, in blutige Gewalt; vgl. zu den Parlamentswahlen u. a. Smidt 2005b; zu den ersten Wahlen Tetzlaff 1994).

- 7 Es ist mir unmöglich, den Begriff „unterentwickelt“ oder dessen euphemistische Entsprechung „entwickelnd“ zu verwenden, die Ausdruck einer Hierarchie sind, die die höhere oder niedere Stellung von Staaten (und mit ihnen, bedingt, Kulturen) definiert. Damit will ich nicht die Existenz dieser Hierarchie, die durch die wirtschaftliche Globalisierung inzwischen fest etabliert ist, leugnen, aber doch die Notwendigkeit, eine Rangordnung nach eben dem nackten Kriterium globalisierter Wirtschaft aufzustellen. Der „Unterentwickelte“ ist der direkte Nachfolger des „Unzivilisierten“ (dieser Gedanke beherrschte noch die Charta des Völkerbundes), des „Wilden“ und, vor diesem, des „Heiden“.
- 8 DFG-Forschungsprojekt „Friedenszonen in Tigray und Eritrea unter Druck – Identitätskonstruktion, soziale Kohäsion und politische Stabilität“, unter Leitung von Rainer Tetzlaff, in dem Methoden und Erkenntnisse der Politologie, der politischen und historischen Ethnologie sowie der Äthiopistik verbunden werden. Die DFG, der ich hiermit ebenso wie dem Projektleiter Rainer Tetzlaff und meiner Kollegin Nicole Hirt danken möchte, ermöglichte mit ihrer Unterstützung meine Feldforschungsaufenthalte in Tigray und Addis Abeba von April 2004 bis Dezember 2005. Die Idee zum Begriff der Friedensräume stammt von Nicole Hirt (posthum möchte ich meinem Lehrer Georg Elwert besonders danken, der die Antragstellung von Anfang an interessiert begleitet hat). Ergebnisse der Untersuchungen sollen in dem von Rainer Tetzlaff, Nicole Hirt und mir herauszugebenden Buch mit dem Arbeitstitel *„Friedensräume“ in Tigray und Eritrea unter Druck – Identitätskonstruktion, soziale Kohäsion und politische Stabilität* vorgestellt werden.

Projekt verwendet haben (siehe vorige Fußnote). Friedenszonen haben die eindeutige Konnotation des geographisch abgegrenzten bzw. abgrenzbaren Bezirkes (Zone); für diesen Sprachgebrauch gibt es zahlreiche Beispiele – beginnend mit der atomwaffenfreien Zone bis hin zu den Friedenszonen in Bürgerkriegsgebieten, in denen es gelang, die kämpfenden Parteien in Verhandlungen davon zu überzeugen, bestimmte Dörfer (Zonen) aus dem Bereich der Kampfhandlungen herauszunehmen.⁹ Dieses DFG-Projekt jedoch beschäftigt sich mit einer ganz anderen Form von Friedenszonen, auf die der Begriff der „Friedensräume“¹⁰ besser zu passen scheint: Es handelt sich bei den Forschungsregionen nicht um geographisch klar abgrenzbare Bereiche, um die gewaltsamer Konflikt quasi herumfließt – eben um keine Zonen.

9 Vgl. Wörtz 2005: 30-35: „Das Konzept der Peace Zones auf den Philippinen entstand 1988. Damals setzte der Ältestenrat der Stadt Naga City auf der nördlichen Insel Luzon durch, dass weder Regierungstruppen noch Rebellen [...] die Stadt bewaffnet betreten durften. Das Unglaubliche geschah: Rebellen und Armee hielten sich an die Abmachung. [...] Inzwischen haben 40 Gemeinden das Rezept kopiert. [...] Der Erfolg einer Friedenszone hängt wesentlich davon ab, ob sich Institutionen wie der Ältestenrat oder die Kirche mit aller Kraft dafür einsetzen.“

10 Ich lehne mich hier an eine Formulierung von Elwert an, in der es um die entgegengesetzte Situation geht: „Gewaltmärkte können in gewaltoffenen Räumen – vor allem bei Abwesenheit eines Gewaltmonopols – entstehen. [...] Gewaltoffenen nenne ich Räume, in denen keine festen Regeln den Gebrauch von Gewalt begrenzen. [...] Kaum eine Sanktion stabilisiert sie; was bleibt, ist die Angst vor der Eskalation.“ (Elwert 1997: 88). – Wichtig ist der Hinweis auf das Gewaltmonopol; ganz parallel zu diesem Gedanken Elwerts spielt dieser Gedanke auch bei unserer Diskussion des Friedensraumes eine wichtige Rolle: In der politischen Theorie wird vorausgesetzt, dass ein staatliches Gewaltmonopol existieren müsse, da ohne dieses ein ständiger Zustand der Unsicherheit und Destabilisierung bestünde: Gewalt steht gegen Gewalt – es besteht keine Klarheit darüber, wer legitimer Gewinner ist im Konflikt. Bei dieser Analyse wird jedoch oft übersehen, dass es auch staatsferne stabilisierende Gewaltmonopole gibt. Besonders in afrikanischen Staaten existieren sehr alte lokale Gesellschaftssysteme, deren Wurzeln vorkolonial sind (oder im Fall Äthiopiens: aus der Zeit vor dem Aufbau des modernen Staates stammen) und die die Frage der Zuständigkeit für Gewalt schon lange vor dem Auftauchen kolonialer Beamter geklärt haben (z. B. konnte diese in der Hand von Ältestenversammlungen liegen bzw. eines traditionellen Richters). In zahlreichen afrikanischen Gesellschaften existieren lokal gewachsene Gewaltmonopole – und damit: Friedensräume –, die heute allerdings in Konkurrenz zum Alleinvertretungsanspruch des modernen Staates stehen können. Die Frage ist, wie diese Konkurrenz ausgelebt wird: durch langsame Integration in den Staatsapparat oder durch Beseitigung der Konkurrenz. In letzterem Fall ist eine Destabilisierung vorauszusagen, da zur Durchsetzung des Gewaltmonopols auch Legitimität gehört; diese aber geht bei der Durchsetzung gegen ein als legitim erlebtes lokales Gewaltmonopol verloren. Der Versuch der Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols ist in solchen Fällen also potentiell destabilisierend.

Die Theorie (ausgehend von Thomas Hobbes) lässt in einer Situation verknappter Ressourcen und dem häufigen Aufflammen von Kriegen Zerfall erwarten: soziale Anomie. Jahrelange Beobachtung der Untersuchungsregion zeigt jedoch, dass lokal – auf Provinzebene in Tigray¹¹ – eine besonders ausgeprägte Form von sozialem Frieden (hoher sozialer Kohäsion) vorherrscht, und zwar über lange Perioden schwerer ökonomischer und kriegerischer Katastrophen hinweg. Diese Beobachtung gilt auch für die jüngste Zeit, die von dem eritreisch-äthiopischen Krieg der Jahre 1998 bis 2000 geprägt ist. Dieser lokale Frieden, der im Gegensatz zum Krieg auf staatlicher Ebene steht, ist nicht ausgehandelt wie im Falle der Friedenszonen; der Krieg kann überall stattfinden (durch Bombardierung, Frontverlagerungen etc.). Dennoch existiert ein hoher Grad lokaler Stabilität: Die Katastrophe findet keine Entsprechung im sozialen Raum – es ist auch in der Krise keine Auflösung sozialer Strukturen zu beobachten, kein Kampf um Ressourcen. Der Krieg liegt „geordnet“ in den Händen der Soldaten, d. h. in einem abgegrenzten „Zuständigkeitsbereich“ (bzw., vor 1991, der streng durchorganisierten Guerilla, die sich in Tigray auf ein funktionierendes soziales Netzwerk verlassen konnte, das ihr eine geduldige und zielstrebige Kriegsführung mit einem Minimum an Ressourcen erlaubte); nach der Hungersnot rekonstituieren sich Dorfstrukturen weitgehend, garantiert durch Verwandtschaftsnetzwerke; es gibt einen sozialen Raum, der trotz großen Druckes stabil bleibt. Dieses lässt die These zu, dass erstens ausfeilte Systeme des Austauschs bzw. der Verteilung von Ressourcen existieren, die trotz Knappheit als legitim („gerecht“) erlebt werden¹², zweitens effektive und weitgehend inklusive Systeme der Schaffung sozialer Bindungen¹³,

11 Zur Umschrift der äthiopischen Begriffe, die in einer seit der Spätantike im christlichen Staat entwickelten Schrift geschrieben werden: Aus technischen Gründen werden diese hier nicht in der wissenschaftlichen Transliteration wiedergegeben, wie sie z. B. von der *Encyclopaedia Aethiopica* verwendet wird, sondern in einer vereinfachten. Verschiedene Vokale werden hier, der deutschen Aussprache angenähert, mit dem gleichen Buchstaben geschrieben (z. B. „e“); außerdem werden bekanntere Namen und geographische Begriffe in der in Europa bekannteren Schreibung verwendet (z. B. Tigray statt Tegray).

12 Dies muss nicht Gerechtigkeit im Sinne des modernen Sozialstaates heißen; es kann auch die Gerechtigkeit des gottgegebenen Lehnssystems bedeuten. Gerechtigkeit beruht auf einem kulturell abhängigen subjektiven Urteil. Stabilität existiert, wo die wesentlichen gesellschaftlichen Akteure in ihrem Urteil übereinstimmen.

Im ruralen Tigray (aber teilweise auch im Bereich der Stadt, bis hinein in die teilweise verwandtschaftlich untereinander verbundene Führungsriege des modernen Staates Äthiopien) regeln mehrere Vereinigungen fast alle Lebensbereiche – innerhalb dieser werden Ressourcen kontinuierlich gleichmäßig verteilt, sie schützen vor wirtschaftlicher Not, sorgen für die Anbahnung von Heiraten, helfen beim Hausbau ebenso wie im Trauerfall. Besonders wichtig sind dabei die *hawennet* („Bruderschaft“ – ein weit gefasstes Verwandtschaftsnetzwerk, das meist auf der Patrilineie beruht) und die *sewwa' senbet* (die Sonntags-Bier-

und drittens die Existenz von ethischen Normssystemen, die idealerweise als Grundlage der eigenen Existenz angesehen werden. Es ist der letztere Punkt, der im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht – und die Frage, ob eine Zerstörung (oder Störung) dieser Normssysteme zu einer Auflösung der bisherigen lokalen Stabilität führt.

Alle drei Bereiche müssen so zusammenwirken, dass Konflikte entweder nicht entstehen oder effektiv gelöst werden. Bei ungerechter Verteilung von Ressourcen treten soziale Netzwerke in den Vordergrund, die korrigierend eingreifen können – unter Berufung auf Freundschaft, Verwandtschaft –, oder die dritte Ebene: das für alle geltende Normssystem, eine universell gemeinte, von allen anerkannte Ethik. Die Erforschung von Friedensräumen setzt also auch die Erforschung von Konfliktlösungsmechanismen voraus und, oft vergessen: Mechanismen der Konfliktmeidung, die in einer auf Konsens orientierten Gesellschaft von besonderer Bedeutung sind.¹⁴ Diese Mechanismen können auf lokaler Ebene funktionieren, aber auf höherer Ebene völlig versagen oder gewollt außer Kraft gesetzt sein. Ein Friedensraum als Netzwerk von Vereinigungen und komplexen „gerechten“ Austauschverhältnissen kann nicht sehr groß sein, da er eine gewisse Nähe aller Beteiligten voraussetzt (kon-

vereinigung, die meist einem Heiligen gewidmet ist und nichtverwandte Dorfbewohner lebenslang aneinander bindet). Diese Systeme werden in einer kommenden Publikation detaillierter behandelt. In diesem Kontext ist nur noch der Hinweis wichtig, dass auch der Gedanke der „Freundschaft“ (im Tigrinischen meist unterstützt durch eine im übertragenen Sinn gebrauchte Verwandtschaftsterminologie und ein Vokabular ausgeprägter Zuneigung) in der Gesellschaft äußerst wichtig ist; ein sehr hoher Grad von Konsens wird gefordert und lokal oft erreicht. Vgl. dazu Smidt 2006b (in Vorbereitung); Grätz/Meier/Pelican 2003.

14 Es ist hier auf eine neue, wichtige Theorie der Konfliktmeidung von Georg Elwert zu verweisen, auf die ich mich auch noch weiter unten beziehen werde. Elwert weist darauf hin, dass Konflikt (mithin Gewalt) soziales Handeln ist. Nun gibt es aber verschiedene Formen des Umgangs mit und der Nutzung von Gewalt – bzw. deren Vermeidung. Gewalt ist immer auch einem gesellschaftlichen Ordnungssystem unterworfen. Eine Gesellschaft kann Gewalt nach innen weitgehend ausschließen; dies kann einerseits durch effektive Ausgleichs- und Vermittlungssysteme geschehen („Verfahren“) oder durch „Meidung“: Konflikte werden nicht gelöst, sondern verdrängt, gemieden. Elwert stellt nun eine interessante Parallele auf: Gesellschaften der ersten Form pflegen ein konstruktives Verhältnis zu Konflikt bzw. Gewalt (Gewalt ist „stärker eingebettet“), während eine sich auf Meidung konzentrierende, also stark vom Erlebnis des Konsenses geprägte Gesellschaft weitaus weniger Regelungsmechanismen zur Kanalisierung von Gewalt besitzt. Elwert sagt daher voraus, dass letztere Gesellschaft im Falle der Eskalation von Gewalt eher zur regellosen Zerstörung neige („Zerstörerisch“), während erstere, mehr regelgebunden, auch die Gewalteskalation Regeln unterwirft („Kriegerisch“) (Elwert 2004: 26-38, hier S. 30f.). – In meinem oben genannten Aufsatz „Conflict avoidance as a means of conflict management in the Ethiopian society“ (in Vorbereitung) diskutiere ich eine Anwendung dieser Theorie auf die tigrayische Gesellschaft.

struiert), die mit wachsender kultureller oder/und wirtschaftlicher Differenz unmöglich wird¹⁵. Nach innen wird jedoch ein hoher Grad an konsensuellem Zusammenleben erreicht, ganz unter Missachtung der globalisierten Welt und gar des Staates. Ein ethnologischer Reisender fühlt sich zeitweise (dem Irrtum von den Entwicklungsstufen der Menschheit verfallend) in eine Zeit zurückversetzt, in der Neuerungen weder mechanisch noch sprachlich existierten, die Nachkommen immer dasselbe taten wie zuvor ihre Eltern, die Geräte immer die gleichen blieben und ebenso das Land, die gesellschaftlichen Regeln, das Essen.

Drei Beispiele: Bauern, Kirche, Staat

Lokale Weltentwürfe geraten auf ganz verschiedene Weisen und auf ganz verschiedenen Ebenen in Konflikt mit globalen, ethisch begründeten Regelwerken; drei Beispiele für solche Konflikte werden im Folgenden genannt: Ein Beispiel aus dem Bereich der Bauern, eines aus dem Bereich der Kirche und eines für die staatliche Ebene. Alle wesentlichen Bereiche des Lebens in Tigray sind längst in intensiven Kontakt mit aus dem „Westen“ stammenden Ideologien und Regelsystemen getreten. Eine Frage, die die Feldforschung nicht endgültig beantworten konnte, ist die, ob sich der Friedensraum in Konfrontation mit Regelsystemen, die den lokal „immer“ gültig gewesenen entgegenstehen, destabilisiere. Es kann aber festgehalten werden, dass ein hohes Konfliktpotential existiert, das im Zuge der immer intensiver betriebenen Durchsetzung des Gewaltmonopols und der ideologischen Präsenz des Staates noch erheblich anwachsen kann¹⁶.

15 Interviews insbesondere in den alten ost-tigrayischen Provinzen Wejjerat, Enderta und ‘Agame zeigten, dass die als sehr positiv empfundene Gemeinschaft aller Tigrayer (früher „aller ‘Agame“ o.ä.) sich auch als exklusiv verstand: In regelmäßigen, autonom organisierten Kriegszügen (*gaz*) konnten junge Tigrayer ihren Mut beweisen; diese Kriegszüge richteten sich gegen die benachbarten muslimischen Nomaden (‘Afar), die wegen ihrer Religion und Lebensweise die schlechterdings „Anderen“ waren, die zu töten ein Dienst an der Gemeinschaft war (die wiederum selbst von ganz ähnlich strukturierten Kriegszügen junger ‘Afar bedroht war). Nicht überall in Tigray ist dieses Muster anzutreffen, aber hier ist der externalisierte Konflikt ein weiteres Stabilisierungselement.

16 Diese Bemerkung gilt für alle äthiopischen Regionen, aber in unterschiedlichem Ausmaß. Die seit dem Sturz der Diktatur Colonel Mengistus 1991 von der TPLF unter Meles (Tigrayische Volksbefreiungsfront) dominierte Regierung Äthiopiens hat seither die Macht des Zentralstaates reduziert und Äthiopien in Bundesstaaten mit eigenen Regierungen und Parlamenten aufgeteilt – im Namen der Befreiung der unterdrückten Völker Äthiopiens. Jedoch hat die Regierungspartei gleichzeitig dafür gesorgt, dass alle wesentlichen Institutionen unter ihrer Kontrolle bleiben (bzw. unter Kontrolle von ihr abhängiger Parteien). Indirekt ist damit die Regierungspartei bei der Durchdringung aller Entscheidungsebenen im Land sehr

A. Bauern

Tigray gehört historisch zu einem der Kernbereiche des äthiopischen christlichen Staates, jedoch wurden seine Provinzen meist weitgehend autonom von lokalen Feudalherren regiert, die manchmal vom äthiopischen König der Könige¹⁷ eingesetzt wurden und manchmal eigene halb-selbständige Dynastien gründeten. Die Meinung ist weit verbreitet, dass Tigray feudal organisiert gewesen sei¹⁸. Dies trifft jedoch nur einen Teil der Wahrheit. Versammlungen von Dorfältesten bestimmten das soziale und politische Leben; nicht nur in Peripherien Tigrays, sondern auch in Aksum selbst, der Krönungshauptstadt der Herrscher Äthiopiens, wurden dabei Amtsträger durch Wahlen bestimmt (z. B. Richter¹⁹). In zahlreichen Regionen war der Landbesitz relativ gleichmäßig verteilt; Feudalherren waren meist weniger aufgrund ihrer Macht oder ihres Einflusses beim König der Könige zu viel Land gekommen, sondern durch Erbschaften und eine geschickte Politik (u. a. der Ressourcenverteilung), mit der sie Solidarität und Gefolgschaft der Landbevölkerung erlangten – woraus erst ihre Macht erwuchs. In einigen Regionen Tigrays dominierte Adelsland,

erfolgreich, erfolgreicher als das gestürzte Regime Mengistus. In Tigray besteht, trotz kleinerer Proteste und Enttäuschungen, eine gewisse Nähe zur Regierungspartei, die im Sinne der Wir-Gruppe („Wir haben uns befreit!“) als die „eigene“ angesehen wird – die wesentlichen Politiker sind Tigrayer! (Vgl. Tetzlaff 1991: 5-28; Elwert 1989: 440-64). Daher ist zu erwarten, dass Konflikte zwischen der Regierungspartei und lokalen Bedürfnissen in Tigray im Rahmen geregelter „Verfahren“ bleiben. Weitgehend regellos geworden ist jedoch der Konflikt mit großen Teilen der Oromo-Bevölkerung im größten Bundesstaat Oromiyaa. Dort wird die Regierung oft nicht als legitim angesehen; Kontrolle wird durch Polizei- und Militärkräfte erreicht, wenig durch Verfahren; eine der früher populärsten Parteien (OLF) ist seit langem als terroristische Organisation kriminalisiert. Eine vergleichbare Eskalation fand seit dem Mislingen fairen Wahlen im Mai 2005 in den zentraläthiopischen, amharisch dominierten Städten statt; seither versucht die Regierungspartei ein neues Bündnis mit Oromo-Gruppierungen zu erreichen, das jedoch weithin als bloß taktisch angesehen wird. Der Prozess der Delegitimierung der Staatsgewalt, die mit einer „illegal“ herrschenden Minderheitengruppe verbunden wird, schreitet voran.

17 *Neguse negest*, oft mit „Kaiser“ übersetzt – eine Übersetzung, die sich aber erst mit Haile Sellassie I. durchsetzte, der europäische feudal-romantische Vorstellungen hervorragend zu bedienen wusste. – Der König der Könige residierte hauptsächlich in amharischen Provinzen, aus denen er auch stammte.

18 Die Hochlandgesellschaft Äthiopiens ist bisher kaum Gegenstand ethnologischer Untersuchungen gewesen, in erster Linie, da sie als Kerngebiet eines alten, hierarchisch organisierten Staatswesens weniger Formen autonomer gesellschaftlicher Selbstorganisation zu bieten schien als die (oft spät erst dazu eroberten) Peripherien des Reiches. Das ist aber insbesondere für Tigray ein Irrtum.

19 Dazu im Detail Muluwork Kidanemariam 2006.

auf dem Bauern mit hohen Abgaben-Pflichten arbeiteten²⁰, vielfach aber war die Verteilung von Land ausschließlich abhängig von lokalen Ältestenversammlungen, die es in Zyklen von mehreren Jahren gleichmäßig unter allen Dorfeinwohnern verteilten (dieser Landverteilungstypus heißt *shehenna*).

Das Feudalland ist als *gulti*²¹ bekannt; dies sind ursprünglich vom König der Könige verliehene größere Areale (in der Größe von mehreren Feldern bis zu einer Region mit mehreren Dörfern), deren Bauern dem somit über sie gesetzten Lehnsherrn Abgaben leisten mussten. Dieser Landtitel war im strengen Sinne nicht erblich, konnte aber *de facto* erblich werden. Das Land konnte auch einer Kirche oder einem Kloster verliehen worden sein; dann waren die Abgaben dorthin zu entrichten.

Das dominierende Landverteilungssystem war das System des *risti*. Ein Ahnherr (der erste Siedler) hatte ein großes Landstück in Besitz genommen; seine Nachfahren teilen das Land seither in Erbgängen unter sich auf. Damit hängt zusammen, dass der in Dorfnamen häufig auftauchende Begriff *'addi* („Land“) immer das ganze Land einer Siedlung meint und nie nur die Siedlung allein. Tigray ist in vielen Gebieten so dicht besiedelt, dass aufgrund der Erbteilungen das Land inzwischen oft in sehr kleine Parzellen aufgeteilt ist. Zu mehr Gleichheit in der Landverteilung führt das schon genannte egalitäre System des *shehenna*. In allen Fällen sind aber die Erträge klein, da alles bebaubare Land inzwischen vielfach verteilt ist. Neben der Abschaffung der Lehnsgaben zuerst durch die Revolutionsregierung Mengistus, dann bestätigt durch deren Nachfolger, wurde daher eine Neuordnung notwendig: Das *risti*-System wurde nun gewissermaßen allgemeinverbindlich und eingefroren²². Durch Landumverteilung wurde zunächst weitgehende Gleichheit des Landbesitzes (nicht aber des Viehbesitzes) hergestellt und anschließend festgelegt, dass die Parzellen nur noch als Ganzes weitervererbt werden könnten (z. B. an den ältesten Sohn) und unverkäuflich seien – der Tradition entsprechend.

-
- 20 In der Untersuchungsregion waren dies vor allem Enticcho nahe Adwa, westlich der Provinz 'Agame, und die Provinz Temben.
 - 21 Dies ist die tigrinische Form des amharischen Begriffes „gult“; vgl. dazu Crummey 2005: 941-43. Zu einer Gesamtdarstellung der alten Landverteilungssysteme siehe Crummey 2000; vgl. auch mein Vortrag Smidt 2006b.
 - 22 Eine Welch zentrale Rolle das alte Landsystem für die Gesellschaft spielt, wird besonders dort deutlich, wo inoffiziell von den Ältestenversammlungen wieder Teile des alten Systems eingeführt wurden – gegen den Wortlaut des Gesetzes. In Kwiha ebenso wie in Wuqro stieß ich auf verschiedene Systeme des eigentlich abgeschafften Kirchenlandes; in beiden Fällen erhielten die Priester Abgaben von wieder neu eingeführtem Kirchenland – scheinbar in Abkehr von einem gerechten zurück zu einem ungerechteren System. Die Rolle der Kirche als für die Dorfgesellschaft zentrale Lebensinstanz (wichtig für alle Bereiche des Lebens bis hin zur Konstituierung der oben genannten Gruppen wie der Biervereinigung) und damit der Gegensatz zum Dogma der Reformer, wird dadurch gut illustriert.

Die Reform von Landeigentum war immer ein Kernstück revolutionärer Ideologien. Deshalb ist es nicht überraschend, dass auch die sich im Zuge der Parlamentswahlen neu formierende Opposition eine völlige Neuformulierung der Landpolitik vornahm. In den Städten dominiert seit langem eine monetäre Wirtschaft, die aus Sicht der Städter von Addis Abeba die Landpolitik der Regierung als archaisch erscheinen lässt. In den Städten wurde die Kritik der führenden Oppositionspartei CUD²³ an der Landpolitik der Regierung geschickt als – sehr populäre – Sozialismus-Kritik verpackt: Die Tatsache, dass Bauern ihr eigenes Land nicht wirklich gehöre, sondern der Regierung, und diese ihr Land nicht verkaufen dürften, wurde als Skandalon ausgemacht. Dies sei ein Überbleibsel einer kommunistischen Ideologie, die das Land an Entwicklung behindere, in einer Welt, in der Kapital und Eigeninitiative das Leben bestimmen und voranbringen können.

Der ideologische Charakter auch dieses Konzeptes ist bei aller Offensichtlichkeit innerhalb der CUD offenbar nie hinterfragt worden; das Konzept der städtisch und stark von der US-amerikanischen Diaspora geprägten CUD zeigt deutlich, wie sehr die tatsächlich stark marktwirtschaftlich organisierten Städte inzwischen intellektuell Teil einer globalisierten Welt und ihrer herrschenden Ideologie geworden sind – mit desto weniger Verständnis für die Realitäten in wenigen Kilometern Entfernung: Bei der allgemeinen Armut der Landbevölkerung würde die bisher unbekannte Verkäuflichkeit von Land zügig zu einer Neuverteilung dieser zentralsten Ressource führen, mit einem rapiden Anwachsen einer landlosen Bevölkerung, von denen wenige die Chance hätten, ihr geringes Kapital auch marktwirtschaftlich sinnvoll anzulegen. – Es zeichnet sich somit nach den bereits vielfach durchgeführten Reformen ein neues Modell ab, das, wenn jemals durchgeführt, auf eine völlige Zerstörung des bisherigen Landverteilungssystems und damit der sozialen und wirtschaftlichen Grundlage des Lebens, hinauslief.

B. Kirche

Äthiopien ist durch die seit spätestens dem 6. Jahrhundert im nördlichen Hochland fest verankerte christliche Religion geprägt, die damals durch die legendären „Neun Heiligen“, die als Missionare aus dem Römischen Reich gekommen waren, gefestigt wurde. Um das Jahr 340 war der junge Herrscher des Aksumitischen Reiches, ‘Ezana, bereits durch den syrischen Kaufmannssohn Frumentius (äthiopisch: Fremnat’os) bekehrt worden und hatte das Christentum zur Staatsreligion gemacht. Die Kirche, die über Jahrhunderte eine eigene Theologie entwickelt hat und eine der vielen Zweige der orientalischen Kirchen darstellt, wird heute die *Ye’Ityop’ya Ortodoks Tewahedo Beta Kristyan* genannt, die Äthiopisch-orthodoxe Tewahedo-Kirche. Tigray war das Kernland des spätantiken Aksumitischen Reiches. In Tigray finden sich alle neun

23 Coalition for Unity and Democracy, amharisch als *qinjīt* bekannt.

Kirchen- bzw. Klostergründungen der „Neun Heiligen“, wovon ich einige während meiner Feldforschung besucht habe, sowie das besonders abgelegene Kloster des Gründers des äthiopischen Christentums, Fremnat'os, genannt „Abba Selama“ („Vater des Friedens“). Abba Selama liegt in der historischen Provinz Temben, westlich der Provinz Enderta, in der die tigrayische Hauptstadt Meqele liegt. Im Gegensatz zu Enderta ist Temben aber kaum an das Straßen- und Elektrizitätsnetz angeschlossen. In der Distrikthauptstadt Hagerre Selam in Hoch-Temben liefert lediglich ein Generator Strom für ein Hotel. Im Zentrum von Temben, erreichbar nur über einen Tagesmarsch über die Berge von Hoch-Temben bis ins Tiefland, liegt ein schwer zugängliches Plateau und auf diesem das Kloster Abba Selama – rundum erinnern die steilen, nach unten abfallenden Felswände daran, dass besinnende Einsamkeit und Einöde Gottes Welt sind. Das Kloster kann nur über einen Felsgrat erreicht werden, von dem aus der Pilger eine steile Felswand entlanglaufen (tasten) muss, bis er an einer steilen Felsspalte steht; dort muss er am Abgrund eine lange Leiter emporklimmen und zuletzt noch, von Mönchen unterstützt, an einer Kette hochklettern.

Das Kloster Abba Selama ist vielfach vor dem Eindringen Unbefugter geschützt, physisch durch die Felsen sowie durch wachende Mönche. Der sakrale Raum, den mehrere Ringe des Schutzes umgeben, ist eine zentrale Figur des äthiopischen Christentums. Während die Klöster sich in ganz Tigray befinden, über alle Kernprovinzen verstreut, und damit das Land mit einem Netz von heiligsten Stätten überzogen ist, sind doch alle diese Stätten mehr oder weniger schwer zu erreichen. In ihrem Zentrum ist jeweils das Tabot, doch dieses ist immer in einer Art Einöde. Heiligkeit dokumentiert sich durch Rückzug von der Welt. Die relative Nähe zu Wegen und Siedlungen führt aber zu einer ständigen, gedachten Präsenz dieser Stätten. Es herrscht eine unablässige Bewegung – von den geweihten Stätten in die Welt und umgekehrt. Das Netzwerk, das die Neun Heiligen über Tigray gezogen haben, ist nach wie vor sehr lebendig: Täglich kommen Gläubige, und besonders an den ein- bis zweimal jährlich stattfindenden Pilgertagen hunderte. An solchen Tagen ist die Einsamkeit der heiligen Stätten der Anziehungspunkt für zahlreiche Gläubige aller Altersstufen und beider Geschlechter. Man möchte die These aufstellen, dass die Pilgerwege zwar eine weniger sichtbare, doch eine für das Leben der Bevölkerung möglicherweise bedeutendere Infrastruktur auch des modernen Tigray darstellen als die gerade für Europäer (die meist zu NGOs oder anderen Entwicklungsorganisationen gehören) so sichtbaren modernen Handelsstraßen fern dieser Klöster. Es existieren parallele Welten und nicht-parallele Wege: Die gefährlichen oder mühsamen Wege über Felsen und Berge, die von den großen Siedlungen wegführen, und die modernen Autostraßen, die die Städte miteinander verbinden²⁴. Diese parallele, Europäern halb verborgene, Infra-

24 In diesem Zusammenhang scheint es nicht unwichtig, dass die Parallelität dieser Welten auch im Volksglauben thematisiert wird: Ein besonderer Erd- und Baumgeist, die *degqe-hidirtena* (in Tigray auch oft als *zarti* bekannt), ist in ruralen Ge-

struktur ist keine Infrastruktur des Austausches von Waren, sondern eine Infrastruktur des Seelenheils.

Ich besuchte dieses Zentrum des äthiopischen Christentums am Jahrestag von Abba Selama, an dem regelmäßig aus ganz Tigray, besonders aber Temben, hunderte von Pilgern den langen Weg in die Abgeschiedenheit des Felsenklosters auf sich nehmen²⁵. Dem Plateau vorgelagert lag ein kleineres Plateau, mit einem lang gestreckten Bau am Rand der Klippe, der für rastende Pilger gedacht war – und zum Konsum von viel *sewa* (lokales Bier). Ihm werden heilende Fähigkeiten zugesprochen und wird, da aus dem Kloster stammend, auch nicht als Bier bezeichnet, sondern als heiliges Wasser (*tsebel*). Pilger fragten uns sofort, was wir hier machten. Innerhalb kurzer Zeit entstand ein Disput unter mehreren Pilgern über mich; meine weiße Hautfarbe deute darauf hin, dass ich ein Ketzer sein müsse – vielleicht ein Muslim (einer sagte, er wisse, dass Weiße Araber seien) – oder ein *Tsara-Maryam* (ein Feind Marias, ein alter Schimpfnname für Protestant). Eine Pilgerin, die sich schnell zur informellen Sprecherin machte²⁶, begann mit einer ersten Prüfung: Was ist mein Glaube? – Ich (meine protestantische Herkunft verborgend): Das Heilige Buch (*metsehaf qeddus* – die Bibel) – was auf eine gewisse Ratlosigkeit stieß²⁷, da dies zwar keine klassische Antwort ist, aber natürlich auch das äthiopische Christentum auf der Bibel beruht. – Wer hat Dir erlaubt, hierher zu kommen? Dieser Boden ist heilig und verboten für Fremde! – Ich: Die Regierung (mein *feqad* – Erlaubnisschreiben – aus Meqele vorzeigend)! – Die überraschende Antwort war: Die Regierung kann es dir nicht erlauben, sie hat keine Autorität für uns. Mir wurde umständlich erklärt, dass nur eine Erlaubnis der lokalen religiösen Behörden zusammen mit der Distriktsverwaltung diese Erlaubnis erteilen könnte. Einige Pilger forderten inzwischen, ich solle zur weiteren Prozedur den Milizen übergeben werden.

Inzwischen hatten mehrere jüngere Pilger die Geduld verloren und führten mich, da ich versprach, nicht bis nach ganz oben klettern zu wollen, bis zur

genden in Tigray und Tigrinnya-sprachigen Teilen Eritreas allgemein bekannt. Erzählungen von Salzhändlern (Interviews Meqele, Juli 2004), die aufgrund ihres Berufes zwischen extrem unwirtlichen Gegenden und den Städten pendeln, verweisen darauf, dass die *deqqe-hidirtena* alle modernen Straßen, Städte, besonders Metallisches, verabscheuen und meiden. Sie sind nur auf den alten Wegen anzutreffen. Eine Gruppe von Salzhändlern, die mit diesen *deqqe-hidirtena* zusammenleben, haben aus diesem Grund alle Städte und alles Moderne zu meiden. Es gibt also hier eine klar ausgesprochene Trennung der beiden Welten.

25 Ich danke hiermit noch einmal meinem Field Assistant Gere Nguse, der mein Klagen angesichts der ungeheuren Anstrengungen insbesondere auf dem Rückweg geduldig hinnahm und half, dass wir nicht in den fast menschenleeren Bergen verloren gingen.

26 Frauen werden wegen Unreinheit nicht bis zum Kloster selbst gelassen, aber bis zu dieser Klippe; sie bilden eine bedeutende Gruppe unter den Pilgern.

27 Meine darin versteckte Anspielung auf den Protestantismus wurde glücklicherweise nicht bemerkt.

Felsspalte am Abgrund, in der der senkrechte Aufstieg zum Kloster lag. Zunächst warnte mich ein Mönch, der am Felsen an mir vorbeikam, dass ich, wenn ich ein Ketzer sei, hier sterben werde und wies auf die Blutflecken am Felsen – in der Nacht zuvor war ein Diakon, der mit den Pilgern die Felswand hochgeklettert war, abgestürzt und gestorben. Dann begann eine zweite Prüfung: Ein Mönch kam die Kette und Leiter herab und fragte mich: Wer ist Gott (*egzi'abher*)? – Ich antwortete mit *amlak* (eine andere Bezeichnung Gottes) – eine nicht ganz befriedigende Antwort, denn er fragte nach: Was ist der Name Gottes? Was ich mit *Yesus Kristos* beantwortete, zur großen Zufriedenheit des Mönchs. – Und wer hat Jesus Christus geboren? – Woraufhin ich zunächst, nicht ganz dogmenfest, wieder mit *amlak* antwortete, mich dann aber schnell in *Maryam* korrigierte (ganz unprotestantisch und unbiblisch: die Gottesmutter). Den wichtigsten Teil der Prüfung hatte ich bestanden. – Im weiteren Gespräch verwies ich auf die Neun Heiligen und zählte auf, in welchen ihrer Klöster und Kirchen ich schon gewesen sei; formales Wissen und die Aufzählung der körperlich bewältigten Kletterstrecken und Pilgerwege sollte meine Rechtgläubigkeit demonstrieren²⁸. – Es war mir ganz klar gemacht worden, dass ich mich in einem besonders geschützten Bereich aufhielt, weshalb ich beschloss, umzukehren. Allerdings waren mir von der genannten Pilgerin Milizionäre nachgeschickt worden, die mich vom Felsen holen sollten und denen ich nun begegnete. Es folgte eine längere Verhandlung vor dem Pilgerhaus, in der es erneut um die Gültigkeit meines *feqad* ging. Ich berief mich darauf, dass ich „auf der Grundlage von Recht und Gesetz“ (*beheggi*) gekommen sei. Interessant war wieder die Antwort der Pilgerin: Ja, ich sei legal hier, doch es sei nicht ihr Gesetz; ihr Gesetz sei nur das der Kirche.

Eine kasuistische Diskussion führte schließlich dazu, dass mir gesagt wurde, ich sei für ein anderes Mal willkommen und müsse den Ort nun verlassen – zur Enttäuschung eines wortführenden Milizionärs, der auf eine Art Lösegeld gehofft hatte. Interessant an der Begegnung war zweierlei: erstens die fast vollständige Verweigerung irgendeiner staatlichen Autorität, auf die ich mich berufen konnte (und zwar nicht inmitten eines Rebellenzentrums, sondern eines stabilen Kerngebietes des christlichen Staates); zweitens die Tatsache, dass alle Autorität des Urteils der spontan zusammengekommenen Pilgerversammlung zukam, der sich auch die Milizionäre beugten. Ich als Schützling der Staatsgewalt und Vertreter eines wahrscheinlich ketzerischen ausländischen Glaubens musste mich dem Urteil beugen. Der religiöse Raum hatte mich nicht aufgenommen.

28 Schon das für einen Weißen ungewöhnliche Sprechen der tigrinischen Sprache und Kenntnis einiger zentraler Eigenheiten der äthiopischen Hochlandkultur genügt sonst meist als Ausweis, doch hier waren die Schutzmechanismen offenbar stärker.

C. Staat

Ein besonders dramatisches Beispiel des nicht kommunizierenden Nebeneinanders lokaler und „internationaler“ (ethisch fundierter) Regelwerke ist der zwischenstaatliche, eritreisch-äthiopische Krieg der Jahre 1998 bis 2000, einer der blutigsten Kriege der Moderne²⁹. In diesem Abschnitt soll auf einen Teilaspekt dieses Konfliktes hingewiesen werden, der erstaunlicherweise trotz seiner zentralen konfliktverschärfenden Rolle in internationalen Publikationen zum Thema nicht erörtert wird. Sehr wohl wurde der umstrittene Grenzverlauf, der den Krieg auslöste³⁰, vielfach thematisiert – nicht jedoch der Hintergrund des eingängigen, aber vereinfachenden Begriffes „umstritten“, der Unklarheit des Grenzverlaufes schon voraussetzt. Es handelt sich hier nun aber um einen Sonderfall, in dem eine solche Unklarheit nicht wirklich existiert und existierte. Das Problem ist nämlich, dass nach parallel (nämlich lokal bzw. auf staatlicher/internationaler Ebene) existierenden Regelsystemen sich jeweils verschiedene, aber völlig „eindeutige“ Grenzverläufe ergeben. Beide sind auf je

-
- 29 Oft wird dieser Krieg als besonders unsinnig beschrieben, da er vor allem zwischen Völkern gleicher Sprache und Kultur ausgetragen wurde, den Tigrinnyasprechern Eritreas und Tigrays (als seien andere Kriege sinniger); dieser Gedanke übersieht im Übrigen, dass gerade ähnliche Gruppen in besonders intensive Konflikte geraten können (Kain und Abel). Der Gedanke der „Gleichheit“ setzt außerdem eine objektive Größe voraus, die so objektiv nicht ist. Am Beispiel der auf komplizierte Weise divergierenden ethnischen Selbstbezeichnungen lässt sich die Konstruktion von sich gleichzeitig aufeinander beziehenden und sich gegenseitig ablehnenden Identitäten innerhalb der „selben“ ethnischen Gruppe beschreiben: Smidt 2005a: 385-404.
- 30 Es geht hier nicht darum, die komplexen Ursachen des Krieges zu erörtern. Dies wurde schon oft versucht, jedoch m. E. bis heute äußerst bruchstückhaft. Es gibt insgesamt einen zu ausgeprägten Fokus auf „Kriegsschuld“, der die Analyse eher zu behindern scheint, sowie auf bloße Chronologie. Erfolgversprechender scheint mir eine Analyse der einzelnen Akteursgruppen und Akteursebenen, die mit je verschiedenen gelagerten Zielen, Interessen und Regelsystemen agierten. Der Staat ist hier eine nur scheinbare Einheit; in Wirklichkeit war jeder der beiden Staaten in diesem Krieg unbewusster Gefangener vieler den Krieg befördernder Handlungsstränge, die von verschiedenen, von außen kaum erkennbaren Teilgruppen dominiert wurden. Die Idee der *Verteidigung der bedrohten Nation* funktionierte auf beiden Seiten so gut, dass auch in der internationalen Analyse dieses ideologische Bindungsmittel noch seine Überzeugungskraft entfaltet. – In diesem Abschnitt wird lediglich ein Aspekt des Krieges analysiert: Ein Konflikt wird desto unlösbarer, auch über den offiziellen Friedensschluss hinaus (wie wir es derzeit beobachten), desto fester die Kontrahenten von der *Richtigkeit* ihrer Position überzeugt sind (verstärkt noch durch das Gefühl der möglichen eigenen Vernichtung, wie es auf die Minderheitenregierung von Meles Zenawi in Äthiopien zutrifft ebenso wie auf die Regierung Eritreas und sogar auf breite Teile der eritreischen Bevölkerung, die geprägt ist von der Terrorerfahrung des äthiopischen Mengistu-Regimes der 1970er Jahre bis 1991).

ihre Weise unbestreitbar, objektiv und – „richtig“ (was besonders deutlich die Relativität des „Richtigen“ zeigt).

Kurz zum Kriegsablauf: Anfang Mai 1998 wurden bei einem Scharmützel von Grenzpatrouillen in der eritreisch-äthiopischen Grenzregion einzelne Soldaten verletzt. Daraufhin marschierte eine eritreische Armee-Einheit in der Siedlung Badime ein. Diese war äthiopisch verwaltet, lag jedoch nach äthiopischen wie eritreischen Karten auf eritreischem Staatsgebiet. Vorherige Geheimverhandlungen zwischen beiden Regierungen über die eritreische Forderung, die äthiopische Verwaltung abzuziehen, waren ergebnislos verlaufen. Nach dem Einmarsch – der durchaus einer regionalen „Tradition“ folgt, nämlich des Unterstützens von Verhandlungen durch Militärbewegungen³¹ – protestierte die äthiopische Regierung gegen die Invasion und Verletzung der Souveränität Äthiopiens. Eritrea bot eine Einigung über den Abzug der Truppen an, wenn Äthiopien der Vermittlung Dritter zustimme. Äthiopien forderte den sofortigen Abzug und lehnte jegliche Vorbedingungen ab; denn ein Eingehen auf diese würde nur das „Recht des Dschungels“ bestätigen. Kurz darauf, im Juni, erfolgte eine Eskalation, als äthiopische Flieger den Flughafen Asmara bombardierten und kurz darauf eritreische Bomber in Meqele eine Schule angriffen (nach späteren Verlautbarungen versehentlich). Damit war die Eskalation unausweichlich geworden.³² Nach mehreren großen Feldzügen und im internationalen Vergleich extrem blutigen Schlachten³³ endete der Krieg nach

31 Dieser Aspekt, der natürlich völkerrechtlichen Gepflogenheiten nicht entspricht, wird gewöhnlich nicht erwähnt. Doch kann diese Aussage auf praktisch jeden Staat der Region angewendet werden; auch von Äthiopien ist bekannt, dass gelegentlich Truppen zu Ordnungsmaßnahmen auch über Grenzen (Somalia, Sudan) hinweg agieren; im internationalen Vergleich ist dabei das Hegemoniestreben der USA Vorbild. Im Fall Eritreas verstärkte vermutlich das Gefühl, als kleiner und neuer Staat diplomatisch schwach zu sein und sich erst Anerkennung erkämpfen zu müssen, dieses ohnehin vorhandene Muster (Anerkennung nicht ohne Stärke). Vgl. zur Entwicklung Eritreas bis zum Krieg Hirt 2001.

32 Dokumente aus der Anfangsphase des Krieges siehe Zimmermann/Smidt 1998.

33 Der insgesamt als klassischer Frontenrieg geführte Krieg war ein Beispiel für eine schnelle, fast explosionsartige Eskalation, der immer weitere Eskalationen folgten. Blieb der Krieg zwar weitgehend auf Armeen beschränkt, insofern ausgesprochen regelhaft, drängt sich doch der Gedanke an Elwerts Theorie von der Eskalation hin zur „Zerstörung“ auf: Zwischen Eritrea und Äthiopien gab es bis 1998 zahlreiche eher informelle Gesprächs- und Verhandlungskontakte, doch waren die nicht bzw. kaum institutionalisiert. Es gab vor allem keine Institution der Konfliktzlösung. Schon mehrere Monate zuvor standen Eritrea und Äthiopien in einem kalten Wirtschaftskrieg kommunikationslos gegeneinander (seit Dezember 1997). Elwerts Theorie, dass bei mangelnder Einbettung von Gewalt (d. h. Mangel an Konfliktlösungsmechanismen) einer großen Harmonie – geprägt von Konfliktmeidung – bei veränderter Situation eine vernichtende Gewalteskalation entspricht, scheint hier ein gutes Erklärungsmodell für die Heftigkeit des Konfliktes zwischen den beiden „Brüdern“.

einer zeitweiligen Besetzung großer Teile Eritreas mit einem Friedensschluss zwischen beiden Staaten, unterzeichnet am 12. Dezember 2000 in Algiers, erzwungen insbesondere durch die Drohung, internationale Hilfsgelder für (das siegreiche) Äthiopien zu streichen. Dieser Friedensschluss sah eine Entscheidung über den genauen Grenzverlauf (Demarkierung und anschließende Delimitierung) durch ein Schiedsgericht am Internationalen Gerichtshof in Den Haag vor, der *Eritrea-Ethiopia Boundary Commission* (EEBC), die von beiden Seiten paritätisch besetzt würde, mit einem gemeinsam eingesetzten Vorsitzenden.

Am 13. April 2002 veröffentlichte dieses Schiedsgericht seine Entscheidung. Die Grenze, wie sie bisher auf internationalen Karten dargestellt wurde, wurde in zahlreichen Details korrigiert, zum Teil zu Lasten der eritreischen Position. Die Details sollen uns hier nicht interessieren³⁴. Entscheidend ist für den Fortgang nur, dass nach ersten positiven Erklärungen beider Seiten die äthiopische Regierung die Anerkennung der Entscheidung verweigerte (der inzwischen symbolisch hoch aufgeladene Kriegsauslöser, Badime, lag nach der Feststellung des Schiedsgerichts auf eritreischer Seite). Dieser Zustand dauert im Wesentlichen bis heute an (im Widerspruch zum Wortlaut der Vereinbarung vom 12. Dezember 2000, die Entscheidung werde „final and binding“ sein).

Was war geschehen? Ein Blick auf Grenzziehungen auf äthiopischen und eritreischen Karten sollte helfen – muss zu Beginn aber noch mehr verwirren: Egal, welche Karte des modernen Eritrea und Äthiopien bis 1997 herangezogen wird, bleibt das Ergebnis gleich – die Grenzziehungen unterscheiden sich nicht. Dies gilt für offizielle äthiopische Karten bis weit in den Krieg hinein; erst ganz neue äthiopische Karten zeigen Grenzkorrekturen zu Lasten Eritreas. Der Augenschein deutet damit darauf hin, dass die Grenzen erst nach Kriegsbeginn umstritten gewesen wären – ein widersinniger Befund. Oder hatte Äthiopien bei der Produktion der Karten früher etwas übersehen? Gewissermaßen war es so. Die staatlich veranlassten Karten waren von europäisch ausgebildeten Kartographen erstellt worden, die die italienischen und anderen kolonialen Karten (und völkerrechtliche Grenzverträge) zu Grunde legten, mithin europäische Überlieferung, europäisches Rechtsverständnis – ebenso wie Eritrea. Im Jahr 1997 aber wurde eine Detailkarte Tigrays in Verantwortung des Bundesstaates Tigray erstellt und veröffentlicht. Diese entsprach in ihrem eritreisch-äthiopischen Grenzverlauf nicht den international bekannten Karten. Späterer eritreischer Protest (erst nach Kriegsbeginn³⁵) interpretierte dies als

34 Die Entscheidung kann im vollen Wortlaut, mit Dokumenten, im Internet nachgelesen werden: http://www.eritrea-hilfswerk.de/PDFs/eebc_decision-l.pdf

35 Dieser späte Protest entspricht der im Hochland fest etablierten Regel, die von der familiären Ebene bis zur Staatsebene zu beobachten ist, nämlich dass Kritik zwischen Freunden und Verwandten niemals nach außen getragen werden darf; „intern“ kann es recht hart zugehen, aber eine ungeschriebene Regel verbietet eine öffentliche Kommunikation über das Problem. Diese Kommunikation, die im

einen Akt der Annektion. Alle Karten tigrayischer Produktion³⁶ zeigten seither die korrigierten Grenzen – ohne offizielle Erklärung. Tatsächlich hatte Tigray als Entität ja nun erstmals überhaupt Karten produziert. Die Interpretation, dass Tigray hier quasi autonom handelt, ja sogar andere Grenzen als der äthiopische Staat selbst postuliert, ist richtig. Es handelt sich allerdings nicht eigentlich – aus der Sicht lokalen Grenzrechts³⁷ – um einen Annexionsvorgang. Aus tigrayischer Sicht werden lediglich die seit jeher falschen Karten des äthiopischen Zentralstaates korrigiert. Äthiopien, das in einer tigrayischen Grenzfrage Krieg führte, zog mit seinen Karten bemerkenswert spät nach (nationale Karten mit Grenzkorrektur im tigrayischen Sinne kenne ich erst aus der Zeit nach dem Krieg).

Wenn Eritrea auf der Umsetzung des Beschlusses beharrt, ist es formal im Recht. Die umstrittene Grenze ist qua Rechtsakt zu einer unumstrittenen Grenze geworden. Doch das internationale Regelwerk schafft keinen Frieden. Ein lokales Regelwerk, mit dessen Vertretern nie kommuniziert wurde, steht dem entgegen. Interviews in Tigray, bei Bauern wie Verwaltungsbeamten, lassen völkerrechts-gleiche Regeln erkennen, die doch längst vom international seit der Kolonialzeit durchgesetzten Völkerrecht abgelöst worden sein müssen. Eine Grenzziehung durch Kaiser Menelik II und die italienische Kolonialmacht, obwohl Basis des heutigen Grenzverlaufes, wird nicht als relevant angesehen. Entscheidend ist nur das lokale Grenz- und Siedlungsrecht, das nie aufgehoben worden ist.

Dieses Problem lässt sich am Beispiel der Kernregion Badime am besten schildern: In der Mitte des 19. Jahrhunderts war dieses unbesiedelte Flachland (Weidegebiet der eritreischen Kunama-Semipastoralisten) in den Herrschaftsbereich des Gouverneurs des nahe gelegenen äthiopischen 'Adyabo im Hochland einbezogen worden; aufgrund von Waffenlieferungen von der Küste war er in der Lage, auch mehrere Kunama-Gebiete (jenseits von Badime, im heutigen Eritrea) in seine Abhängigkeit zu bringen. Als die Italiener im frühen 20. Jahrhundert die Region übernahmen, übernahmen sie auch in etwa die überlieferten Grenzziehungen und machten auf ihren Karten genauere Grenzlinien daraus. Vor Ort jedoch hatten tigrayische Siedler begonnen, die Badime-Region zu bebauen. In der äthiopischen Tradition ist vielfach zu beobachten, wie Kolonisten ihr traditionelles Recht, mit den Verwandtschaftsbindungen, in ihr neues Gebiet mitnehmen. Jedenfalls wurde so das Badime-Gebiet, das dann auch von eritreischen Hochländern besiedelt wurde, sukzessive in den Steuer- und Rechtssprechungsbereich von 'Adyabo eingegliedert. Kurz: Als Tigray

westlichen Diskurs als grundlegend für eine pluralistische Demokratie angesehen wird, ist im lokalen Kontext ein radikaler Bruch von Bündnis und Freundschaft und damit Übergang zur Feindschaft (vgl. meinen Vortrag über „Conflict avoidance“, Smidt 2006c, in Vorbereitung).

36 Vgl. National Regional State of Tigray: *Atlas of Tigray*. Mekelle 1998.

37 Dieses lässt sich durch Befragung traditioneller tigrayischer Historiker und *shmagille* (Ältester) recht zweifelsfrei feststellen.

1997 genaue Karten des Grenzverlaufes herausgab, dokumentierte es eine lokale Rechtsrealität.

Eritrea als völkerrechtlich begründeter, weniger historisch gewachsener Staat musste dagegen, der inneren Logik einer staatlichen Neugründung folgend, auf der Gültigkeit der völkerrechtlich gegebenen Grenzen bestehen. Das Völkerrecht sieht nun aber die Existenz konkurrierender Systeme nicht vor. Es besitzt lediglich Instrumente zur Klärung von Grenzstreitigkeiten, die aber hier nicht genutzt wurden. Die Tradition, die Grenzstreitigkeiten kennt, hält ebenfalls ein Instrument zur Verfügung – die Vermittlung lokaler Ältestengruppen; in Wejjerat gibt es sogar bis heute traditionelle Ämter mit genau dieser Funktion – den *Abo Gereb* („Vater des [Grenz-]Flusses“)³⁸. Diese Gruppen sind zu jeder Einigung fähig – jedoch nur innerhalb der Logik der ihnen bekannten Rechtssysteme. Der völkerrechtlich anerkannte Kolonialvertrag kommt in diesem System nicht vor³⁹. – Es stehen somit zwei Systeme gegeneinander, die beide „letztinstanzlich“ sind, beide potentiell friedenswährend (nämlich durch die Schaffung von Klarheit, wo Grenzen verlaufen) – jedoch durch den Widerspruch zwischen beiden eine Quelle unlösbarer⁴⁰ Konflikts.

Analyse: Ethos und tigrayische Sonderwege

Alle drei Beispiele geben einen besonderen Aspekt der Herausbildung lokaler Ordnungs- und Wertvorstellungen wider, die in mehr oder weniger krisenhafte Kommunikation mit von außen kommenden Systemen stehen.

38 Vgl. Tarekgn Gebreyesus Kaba 2005: 717-18.

39 Zur Verdeutlichung: Er ist schon darum „illegal“, da er von im Sinne des Landrechts (aus dem sich jede Grenzziehung ableitet) *Außenstehenden* gemacht ist: dem äthiopischen König der Könige (Kaiser), dem man als Vasall zu folgen hatte, aber dessen Rechtshoheit sich insbesondere in Tigray nur bedingt auch auf Landrechte erstreckte, und dessen Partnern, den Italienern, die Eritrea seit 1885 schrittweise kolonisiert hatten.

40 Eine Lösung würde von beiden Seiten bis zu einem gewissen Grad Systemaufgabe, und das heißt auch: Aufgabe von Recht, verlangen. – Hier ist nicht der Ort für eine Erarbeitung von Lösungskonzepten. Da die Frage sich aber aufdrängt, soll ein Lösungsvorschlag angedeutet werden: Dieser kann wohl nur in die Richtung gehen, dass eine neue Verhandlungsebene in das Völkerrechtssystem eingeführt wird. Lokale Ältestengruppen (oder andere Träger und etablierte Mediatoren lokalen Rechts) sollten in einer Situation inkompatibler Rechtsauffassungen *nach* Scheitern staatlicher und völkerrechtlicher Instanzen herangezogen werden können und die Frage auf lokaler Ebene untereinander klären – mit staats- und völkerrechtlicher Bindungskraft und unter internationalem Schutz. Dieser Gedanke entspricht strukturell auch der impliziten Forderung des hier vorliegenden Buches, die Realität von lokalem Ethos (Grundbedingung der „Friedensräume“) anzuerkennen, im Gegensatz zu einer universalistischen Ethik.

A (Bauern): Reform und Reformforderungen begegnen dem traditionellen Landrecht in zweierlei Form: zunächst als eine Synthese aus der traditionellen Form (Land als Besitz von Abstammungsgruppen) und einer vom Sozialismus inspirierten Idee („Land to the tiller“). Das Land wurde von gewählten Bauernräten (die weitgehend den traditionellen Ältestengruppen entsprechen) so umverteilt, dass eine größere Gleichheit zwischen den Landbesitzern gewährleistet wurde, bei gleichzeitig dekretierter Unverkäuflichkeit und Bindung an eine Familie. Hierbei ist aber eine heimliche Rück-Reform zu beobachten, nämlich die Wiedereinsetzung von Kirchen in den Besitz von Kirchengrund – was auf den Punkt der Reform deutet, der aus lokaler Sicht als nicht akzeptabel angesehen wird. Das scheinbar gerechtere System, inspiriert von dem universalistisch auftretenden sozialistischen Gedanken, die Kirche sei Teil eines Ausbeutersystems, wird nicht anerkannt. Zum Schutz der auch spirituell-religiös getragenen Bindung der Landbewohner untereinander muss auch die diese Bindung tragende Instanz, die lokale Kirche, geschützt und gefördert werden. – Einen weitaus radikaleren Einbruch in dieses lokale Ethos der Identität von Landbewohner, Kirche und Land würde der Reformgedanke der urbanen Opposition, dieses Mal inspiriert vom universalistischen Heilsversprechen des Kapitalismus, bedeuten: Die Dorfgemeinschaft, deren Netzwerke durch Kirche und familiären Landbesitz bedingt sind, würde eine bloße Wirtschaftsgemeinschaft, die Bindungen je nach wirtschaftlicher Erfordernis eingeht und löst (Land verkauft).

B (Kirche): Der Abgelegenheit von heiligen Zentren entspricht ihre große Anziehungskraft. Insofern jene einen, wenn auch schwer erreichbaren, Mittelpunkt darstellen, ist aber auch die Außenwelt in sie einbezogen. Neben der allgemein sichtbaren Infrastruktur von Straßen, Städten, Verwaltungszentren und Märkten existiert eine weniger sichtbare, die sich nach einem alten christlichen Modell von der „Welt“ abkehrt und dennoch diese organisiert. Hier werden die richtigen und die falschen Anhänger des Glaubens voneinander geschieden (praktisch demonstriert an einem Todesfall). Von hier geht aber auch der Segen aus, den Pilger sich für ihr Leben in der Welt abholen. Es drückt sich in der damit angelegten Struktur zweierlei aus: Die Welt, zu der insbesondere der Ausländer zu gehören scheint, ist der Raum einer Vielzahl von Verirrungen; es existiert aber ein System, das physisch erwanderbar ist, das jedem die Möglichkeit gibt, sich von den Verirrungen zu befreien – nicht durch intellektuelle Debatte, nicht durch dogmatische Lehre, sondern durch den Segen des Ortes, erfahren durch gemeinsame Pilgerschaft. Es wird hier eine spirituell definierte Gemeinschaft erlaufen und zelebriert und damit gefestigt.

C (Staat): Ebenso wie Bauerland offiziell reformiert wurde, während lokal eigene Regeln modifiziert weiterexistieren, steht der Ziehung offizieller Grenzen durch ein modernes Völkerrecht ein lokales Bewusstsein anderer, nach lokalen Regeln gezogener Grenzen gegenüber (basierend auf Verhandlung und Überlieferung durch Vertreter der Bevölkerung). Das Völkerrecht, das dem univer-

sell-ethischen Gedanken folgt, durch klare Regelung (getragen durch den Staat) Konflikt zu vermeiden, sieht ein verstecktes, parallel existierendes System (getragen durch eine lokale Bevölkerung) nicht vor. Der Bruch des Völkerrechts ist Bruch des Friedens. Tatsächlich greift aber das Völkerrecht einen lokalen Rechtsbestand an und trägt so zum Bruch des Friedens erst bei – es handelt sich hier um die Unvereinbarkeit zwischen einem universalistischen Rechtsmodell (und seinen universellen ethischen Normen) und einem lokalen, aber praktisch tragfähigen Ethos.

Schluss

Aus allen Erörterungen ergibt sich für Tigray eine allgemeine Tendenz – auf allen Ebenen der Gesellschaft – des Widerstandes gegen eine Vereinheitlichung der Welt, die den Wandel der tigrayischen Regelungs- und Wertesysteme voraussetzt. Gegenüber dem von außen kommenden System wird ein traditionelles System lokal vor Veränderung geschützt. Am deutlichsten wird dies im gotteszentrischen (äthiozentrischen) Weltbild der Pilger in Temben, die schon an der Hautfarbe des Fremden dessen Ketzertum erkennen. Nur der Rechtgläubige hat Zugang zur heiligen Stätte. Diese religiöse Exklusivität spricht besonders deutlich die Sprache der Verweigerung von Globalisierung im westlichen Sinne.

Der Exklusivität steht gleichzeitig ein hoher Grad an Inklusivität gegenüber: Wer sich innerhalb der Gesellschaft, in ihrer Sprache, ihren Solidaritätsnetzwerken bewegt, ist Teil eines ausgesprochen starken Friedensraumes, der Erschütterungen abfедert und dem Einzelnen einen Schutzraum gewährt. Eine Nivellierung oder eine harmonische Angleichung von Wertevorstellungen im Zuge weiterer Globalisierung ist von solchen Gesellschaften nicht zu erwarten, eher eine gesteigerte Bereitschaft zum sich verteidigenden Konflikt, ein sich weiter verstärkendes Versteckspiel nur scheinbarer Anpassung oder – als Alternative – ein krisenhaftes Zerbrechen.

Literatur

- Amborn, Hermann (Hg.) (1993): *Unbequeme Ethik: Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin.
- Crummey, Donald (2000): *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: from the Thirteenth to the Twentieth Century*. Oxford.
- Crummey, Donald (2005): *Gwelt*. In: Siegbert Uhlig (Hg.), *Encyclopaedia Aethiopica* Bd. 2: D-Ha. Wiesbaden, 941-43.
- Elwert, Georg (1989): *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 440-64.

- Elwert, Georg (1997): *Gewaltmärkte, Beobachtungen zur Zweckrationalität der Gewalt*. In: Trutz von Trotha (Hg.), *Soziologie der Gewalt*. Opladen/Wiesbaden, 86-101.
- Elwert, Georg (2004): *Anthropologische Perspektiven auf Konflikt*. In: Julia Eckert (Hg.), *Anthropologie der Konflikte, Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld, 26-38.
- Grätz, Tilo/Meier, Barbara/Pelican, Michaela (2003): *Zur sozialen Konstruktion von Freundschaft. Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema der Sozialanthropologie (Schwerpunkt Afrika)*. Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper No. 53. Halle/Saale.
- Hauck, Gerhard (2001): *Staat und Gesellschaft in Afrika*. Frankfurt/Main.
- Hirt, Nicole (2001): *Eritrea zwischen Krieg und Frieden. Die Entwicklung seit der Unabhängigkeit*. Hamburger Beiträge zur Afrikakunde 62. Hamburg.
- Muluwork Kidanemariam (2006): *The Traditional Rule of the Aksumite*. Vortrag auf der 2nd International Littmann Conference, Aksum/Tigray, 7. Januar 2006 (Veröffentlichung in Vorbereitung).
- Petermann, Werner (2004): *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal 2004.
- National Regional State of Tigray (1998): *Atlas of Tigray*. Mekelle.
- Smidt, Wolbert G. C. (2005a): *Selbstbezeichnungen von Tégréñña-Sprechern (Habäša, Tägaru, Tégréñña u. a.)*. In: Bogdan Burtea/Josef Tropper/Helen Younansardaroud (Hg.), *Studia Semitica et Semitohamitica. Festschrift Rainer Voigt*. Münster, 385-404.
- Smidt, Wolbert G. C. (2005b): *Parlamentswahlen in Äthiopien*. In: *afrika spectrum* 2, 319-330.
- Smidt, Wolbert G. C. (2006a): *Afrika im Schatten der Aufklärung. Das Afrika-bild bei Kant und Herder*. Münster (in Vorbereitung; überarbeitete Fassung von *Afrika im Schatten der Aufklärung*. Bonn 2000).
- Smidt, Wolbert G. C. (2006b): *Land tenure as a key for the understanding of Tigrayan society*. Vortrag auf der 2nd International Littmann Conference, Aksum/Tigray, 10. Januar 2006 (Veröffentlichung in Vorbereitung).
- Smidt, Wolbert G. C. (2006c): *Conflict avoidance as a means of conflict management in the Ethiopian society*. In: Wolbert G. C. Smidt/Kinfe Abraham (Hg.), *Discussing Conflict. Proceedings of the Ethio-German Conference on Conflict Management and Resolution, Addis Ababa 11 to 12 November 2005*. Münster (in Vorbereitung).
- Tarekegn Gebreyesus Kaba (2005): *Gaz*. In: Siegbert Uhlig (Hg.), *Encyclopaedia Aethiopica*. Bd. 2: D-Ha. Wiesbaden, 717-18.
- Tetzlaff, Rainer (1994): *Demokratierung unter Bedingungen von Armut und Unterentwicklung: Probleme und Perspektiven der demokratischen Transition in Afrika. Das Beispiel Äthiopien – das erzwungene Experiment einer verfrühten Demokratie*. In: Gunter Schubert/Rainer Tetzlaff/Werner Vennewald (Hg.), *Demokratisierung und politischer Wandel. Theorie und Anwendung des Konzepts der strategischen und konfliktfähigen Gruppen (SKOG)*. Münster/Hamburg, 351-408.

- Tetzlaff, Rainer (2005): *Demokratie und Entwicklung in Afrika – enttäuschende Bilanz?* Vortrag auf der Fachtagung des INEF, Duisburg, 20. Juli 2005, zu Ehren von Prof. Dr. Peter Meyns.
- Tetzlaff, Rainer (zusammen mit Christian Peters und Regina Wegemund) (1991): *Politisierter Ethnizität – eine unterschätzte Realität im nachkolonialen Afrika.* In: *afrika spectrum* 1, 5-28.
- Wörtz, Tilman (2005): *Der kleine Friede von Mindanao. Im Bürgerkriegsgebiet der südlichen Philippinen schützt ein Netzwerk von Bauern, Geistlichen und Politikern Zivilisten vor Tod und Vertreibung.* In: *chrismon. Das evangelische Magazin* 09, 30-35.
- Zimmermann, Martin/Smidt, Wolbert (Bearbeitung) (1998): *Dokumentation des Grenzkonfliktes zwischen Äthiopien und Eritrea.* Köln/Selam Eritrea.

