

Philipps-Universität Marburg

Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie

Traditionelle Ansätze im Rahmen von Transitional Justice. Eine kritische Untersuchung am Beispiel Norduganda.

Masterarbeit im Fach Friedens- und Konfliktforschung
(überarbeitete Version)

vorgelegt von
Jennifer Richter
Franz-Rücker-Allee 43
60487 Frankfurt

Marburg, September 2010

Erstgutachterin: Prof. Dr. Susanne Buckley-Zistel

Zweitgutachter: Prof. Dr. Thorsten Bonacker

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis.....	3
Glossar	4
1. Einleitung.....	6
2. Der Konzeptionelle Rahmen.....	9
2.1. Das Konzept <i>Transitional Justice</i>	9
2.2. Traditionelle Ansätze im Rahmen von <i>Transitional Justice</i>	16
3. Der geschichtliche Hintergrund	19
3.1. Eine kurze Einführung in die Geschichte Ugandas.....	19
3.2. Alice Lakwena und die <i>Holy Spirit Mobile Forces</i>	21
3.3. Der Konflikt zwischen der <i>Lord's Resistance Army</i> und der ugandischen Regierung ..	22
3.4. Die Intervention des IStGH und die <i>Juba Peace Talks</i>	24
4. Das Glaubenssystem der Acholi	27
4.1. Das vorkoloniale Glaubenssystem der Acholi	27
4.2. Der Einfluss der Kolonisierung und der Christianisierung	29
5. Traditionelle Rituale der Acholi	31
5.1. Rituale mit einem Fokus auf die Bearbeitung von Konflikten.....	31
5.1.1. Mato oput	31
5.1.2. Gomo tong.....	33
5.1.3. Tumu kiir.....	33
5.2. Rituale mit einem Fokus auf die Reintegration von Gemeindemitgliedern.....	34
5.2.1. Nyono tong gweno	34
5.2.2. Lwoko pik wang.....	34
5.3. Rituale mit einem Fokus auf Prozesse der individuellen Heilung	35
5.3.1. Moyo kom	35
5.3.2. Kwero merok.....	35
6. Traditionelle Ansätze der Acholi im aktuellen Konflikt.....	36
6.1. Der aktuelle Kontext	36
6.1.1. Der Einfluss des Konfliktes und der internen Vertreibung auf die Sozialstrukturen der Acholi.....	36
6.1.2. Die aktuelle Bedeutung traditioneller Glaubensvorstellungen und Praktiken	39
6.1.3. Die Förderung traditioneller Institutionen und Praktiken	41

6.2.	Die Anwendung von <i>mato oput</i> im aktuellen Konflikt	44
6.2.1.	Die Rolle des IStGH und die Debatte „Peace First, Justice Later“	44
6.2.2.	Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung von <i>mato oput</i> im aktuellen Kontext	47
6.3.	Die Funktion anderer Rituale	51
6.3.1.	Die Rolle von traditionellen Ansätzen in der Reintegration ehemaliger Kombattanten	51
6.3.2.	Die Rolle von traditionellen Ansätzen in der Unterstützung individueller Heilungsprozesse	55
6.3.3.	Allgemeine Beobachtungen und Einschränkungen	60
7.	Fazit.....	62
8.	Literaturverzeichnis	69
9.	Anhang	80

Abkürzungsverzeichnis

ACORD	Agency for Cooperation and Research in Development
DR Kongo	Demokratische Republik Kongo
FAP	Formerly Abducted Person
FPA	Final Peace Agreement
HSM II	Holy Spirit Movement II
HSMF	Holy Spirit Mobile Forces
HRW	Human Rights Watch
ICG	International Crisis Group
IStGH (engl. ICC)	Internationale Strafgerichtshof (engl. International Criminal Court)
JRP	Justice and Reconciliation Project
LC	Local Council/ Local Councillor
LRA	Lord's Resistance Army
MOP	Mato Oput Project
NRA	National Resistance Army
NRO	Nichtregierungsorganisation
PRI	Penal Reform International
PTBS	Posttraumatische Belastungsstörung
RLP	Refugee Law Project
SPLM/A	Sudanese People's Liberation Movement/ Army
UCDA	Uganda Christian Democratic Army
UNLA	Uganda National Liberation Army
UPDA	Uganda People's Democratic Army
UPDF	Uganda People's Defence Force
ZAR	Zentralafrikanische Republik

Acholi	Bezeichnung für eine Ethnie und ein Gebiet in Norduganda
ailuc	Traditioneller Mechanismus der Konfliktbearbeitung der Iteso in Norduganda
agat	Bezeichnung in Acholi für verschiedene Spruchformeln, die oft Teil eines Rituals sind
abila	Bezeichnung in Acholi für den Schrein der Ahnen
ajwaka (pl. ajwaki)	Bezeichnung in Acholi für ein Medium
cen	Bezeichnung in Acholi für die Rachegeister der Toten, die die Lebenden heimsuchen und Unglück und Krankheit bringen können
culo kwoo	Bezeichnung in Acholi für die Leistung von Wiedergutmachung im Rahmen von <i>mato oput</i>
jok (pl. jogi)	Spirituelle Macht in Acholi, die als Macht, Geist oder auch Gott übersetzt werden kann
gomo tong	Traditioneller Mechanismus der Acholi zur Beilegung eines Konfliktes zwischen zwei Clans, Häuptlingstümer oder Stämmen
kac	Bezeichnung in Acholi für den Schrein der Ahnen
kayo cuk	Traditioneller Mechanismus der Konfliktbearbeitung der Langi in Norduganda
Ker Kwaro Acholi	Rat aus Häuptlingen und Ältesten in Acholi
kiir	Bezeichnung in Acholi für ein Tabu
kwero merok	Ritual der Acholi, um einen Krieger vom Geist des getöteten Feindes zu reinigen
layibi	Bezeichnung in Acholi für einen langen Stock mit dem traditionell die Kornkammer geöffnet wird
lwoko pik wang	Reinigungsritual, das durchgeführt wird nachdem ein totgeglaubtes Familienmitglied wieder zurückgekehrt ist
mato oput	Traditioneller Mechanismus der Konfliktbearbeitung der Acholi
moyo kom	Reinigungsritual der Acholi um eine Person von <i>cen</i> zu reinigen
nebi	Bezeichnung in Acholi für ein christliches Medium
nyono tong gweno	Reinigungsritual der Acholi, welches traditionell nach der langen Abwesenheit eines Gemeindemitgliedes durchgeführt wird

Paramount Chief	Oberhaupt aller Acholi, erstmals durch die britische Kolonialverwaltung eingesetzt
rwot (pl. rowdi)	Bezeichnung in Acholi für die traditionellen Häuptlinge
tipu maleng	Bezeichnung in Acholi für einen heiligen bzw. christlichen Geist
tonu ci koka	Traditioneller Mechanismus der Konfliktbearbeitung der Madi in Norduganda
tumu kiir	Traditioneller Mechanismus der Konfliktbearbeitung der Acholi, der durchgeführt wird, nachdem ein Tabu (kiir) verletzt wurde
wang oo	Bezeichnung in Acholi für zentrale Feuer an denen traditionell die ganze Familie zusammenkommt

Hinweis:

Zu Gunsten der Lesbarkeit wird in dieser Arbeit auf eine geschlechtsspezifische Unterscheidung verzichtet. Die Nennung ´männlicher´ Begriffe umfasst zugleich auch immer die ´weibliche´ Variante.

1. Einleitung

Bereits seit 1986 ist Norduganda Schauplatz des bewaffneten Kampfes zwischen der *Lord's Resistance Army* (LRA) unter der Führung von Joseph Kony und der ugandischen Regierung. Wie in vielen anderen Kriegen in Afrika und auf der ganzen Welt leidet besonders die Bevölkerung unter dem andauernden Konflikt. Viele Tausende Acholi¹ wurden im Laufe dieses Konfliktes getötet, verstümmelt, entführt oder ihres Hab und Gutes beraubt. Fast die gesamte Bevölkerung der Acholi wurde zudem durch die ugandische Armee aus ihren Dörfern vertrieben und in riesige Vertriebenenlager gezwungen, in denen weder die Grundversorgung noch der Schutz vor Übergriffen der LRA sichergestellt werden konnte.

Obwohl der Konflikt noch nicht beendet ist, herrscht seit den Friedensgesprächen in Juba (2006-2008) und einer erneuten Militärkampagne der Regierung (2008/2009) ein `relativer` Frieden in Norduganda. Die LRA hat sich in das Dreiländereck zwischen Sudan, der Demokratischen Republik Kongo (DR Kongo) und der Zentralafrikanischen Republik (ZAR) zurückgezogen, die Vertriebenenlager werden aufgelöst und viele Acholi sind bereits in ihre Dörfer zurückgekehrt und beginnen ihr Leben wieder aufzubauen. Viele Acholi wünschen sich nach dem Ende der Gewalt in Norduganda einen dauerhaften Frieden, aber auch der Wunsch nach Gerechtigkeit und Wahrheit ist stark.

Nicht erst seit dem Ende der aktiven Kampfhandlungen stellt sich daher in Norduganda die Frage, wie mit den massiven Kriegsverbrechen und Menschenrechtsverletzungen umgegangen werden kann. Die Friedensgespräche in Juba führten, in Kombination mit den Haftbefehlen des Internationalen Strafgerichtshofes² (IStGH) für die Führungsriege der LRA, zu einer umfassenden Debatte über eine geeignete Strategie zur Aufarbeitung der gewaltvollen Vergangenheit. Eine Reihe von unterschiedlichen *Transitional Justice*-Mechanismen wurden diskutiert und gegeneinander abgewogen. Besonders der traditionelle Mechanismus der Konfliktbearbeitung *mato oput* nahm in dieser Diskussion als Alternative zur strafrechtlichen Verfolgung der begangenen Verbrechen in nationalen und internationalen Gerichtshöfen eine prominente Rolle ein. Dieser traditionelle Ansatz, so wurde argumentiert, würde den lokalen Anforderungen und dem Verständnis von Gerechtigkeit eher entsprechen als die formalisierten Prozesse der Urteilsfindung in nationa-

¹ Der Begriff Acholi wird in dieser Arbeit sowohl als Bezeichnung für eine Ethnie als auch ein Gebiet in Norduganda benutzt. Für eine Übersicht sowohl über Uganda als auch die ethnische Verteilung in Norduganda siehe Abbildung 1 und 2 im Anhang.

² Der IStGH ist ein permanenter Gerichtshof der seit 2002 Individuen aufgrund von Verbrechen des Genozids, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen (Art. 6,7 und 8 des Römischen Statuts) strafrechtlich verfolgen kann. Ein weiterer, relevanter Straftatbestand stellt das Verbrechen der Aggression dar. Da dieser jedoch noch nicht definiert wurde, beschränkt sich die Jurisdiktion des IStGH zurzeit auf die drei erstgenannten Straftatbestände.

len oder internationalen Gerichtshöfen und könnte daher besser zu einer nachhaltigen Versöhnung in Acholi beitragen. Schließlich wurde *mato oput* als zentraler Bestandteil der nationalen *Transitional Justice*-Strategie in die Vereinbarungen zwischen der Regierung und der LRA während der Friedensgespräche in Juba aufgenommen.

Obwohl der Verweis auf *mato oput* in den Vereinbarungen zwischen der LRA und der ugandischen Regierung als innovative Weiterentwicklung im Rahmen von *Transitional Justice* (Baines 2010: 410; Huyse 2008: 1) gepriesen wurde, soll in dieser Arbeit kritisch hinterfragt werden, inwieweit traditionelle Ansätze im Rahmen von *Transitional Justice* tatsächlich einen Beitrag zur Aufarbeitung der gewaltvollen Vergangenheit und zur Versöhnung in Acholi leisten können und untersucht werden, welche Probleme und Herausforderungen sich bei ihrer Anwendung ergeben können. Dabei soll nicht nur die Diskussion um *mato oput* als Alternative zur strafrechtlichen Verfolgung kritisch untersucht werden, sondern auch die Rolle von Ritualen zur Unterstützung der Reintegration ehemaliger Kombattanten und individueller Heilungsprozesse näher betrachtet werden. Der Fokus dieser Arbeit wurde bewusst über den prominenten und viel diskutierten Mechanismus der Konfliktbearbeitung *mato oput* hinaus erweitert, um auch andere Rituale in die Diskussion miteinzubeziehen, die in Acholi praktiziert werden und möglicherweise einen wertvollen Beitrag zur Aufarbeitung der Vergangenheit und zur Versöhnung in Acholi leisten können. Durch den Einbezug unterschiedlicher Rituale in die vorliegende Untersuchung soll eine differenzierte Bewertung der Grenzen und Möglichkeiten von traditionellen Ansätzen im Rahmen von *Transitional Justice* ermöglicht werden.

Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass in dieser Arbeit keine definitiven Aussagen über die Rolle von traditionellen Mechanismen im Rahmen von *Transitional Justice* getroffen werden können. Uganda befindet sich zurzeit mitten im Prozess der Vergangenheitsbewältigung und es wird national und international kontrovers diskutiert, wie die nationale *Transitional Justice*-Strategie ausgestaltet werden kann und welche Aspekte berücksichtigt werden müssen. Diese Arbeit soll einen Beitrag zu dieser Diskussion leisten und bisherige Entwicklungen und Erkenntnisse in Bezug auf traditionelle Ansätze im Rahmen von *Transitional Justice* reflektieren und mögliche Probleme und Herausforderungen aufzeigen.

Des Weiteren muss beachtet werden, dass der Großteil der rezipierten Literatur vor oder während der Friedensgespräche in Juba verfasst wurde und nur wenige Studien seit dem Ende der Kampfhandlungen in Norduganda veröffentlicht wurden. Es ist daher im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, eventuelle Veränderungen im Zusammenleben der Acholi und in der Ausübung traditioneller Praktiken seit der Rückkehr vieler Acholi in ihre Dörfer hinreichend zu diskutieren. Die Analyse beschränkt sich daher hauptsächlich auf den Zeitraum bis 2007/ 2008.

Die Arbeit beginnt mit einer allgemeinen Einführung in das Konzept *Transitional Justice*, welches als Analyserahmen für die folgende Untersuchung dienen soll. Aufbauend auf diese konzeptionelle Einführung wird in einem nächsten Kapitel allgemein auf die Bedeutung von traditionellen Ansätzen im Rahmen von *Transitional Justice* eingegangen sowie das Begriffspaar Tradition bzw. traditionell kritisch diskutiert (Kapitel 2).

Im dritten Kapitel wird auf die geschichtlichen Hintergründe des Konfliktes eingegangen und sowohl der direkte Vorläufer der LRA, die *Holy Spirit Mobile Forces* der Alice Lakwena, der aktuelle Konflikt zwischen der LRA und der ugandischen Regierung als auch die Intervention des IStGH und die Friedensgespräche in Juba, die so genannten *Juba Peace Talks*, diskutiert. Aufbauend auf diesen konzeptionellen und geschichtlichen Ausführungen wird das Glaubenssystem der Acholi vorgestellt (Kapitel 4), um ein besseres Verständnis der Rituale der Acholi, die im fünften Kapitel näher erläutert werden, und ihrer spirituellen Bedeutung zu ermöglichen.

Im sechsten Kapitel werden die Grenzen und Möglichkeiten von traditionellen Ansätzen in Norduganda ausführlich diskutiert. Hierbei wird zuerst auf den aktuellen Kontext, d.h. den Einfluss des Konfliktes und der internen Vertreibung auf die Sozialstrukturen der Acholi, der aktuellen Bedeutung von traditionellen Glaubensvorstellungen und Praktiken in Acholi sowie den Prozess der externen Förderung traditioneller Institutionen und Praktiken eingegangen. Aufbauend auf diesen Erläuterungen wird noch einmal konkret auf die Intervention des IStGH in Norduganda und die Diskussion „Peace first, Justice later“ eingegangen, sowie die Herausforderungen in der Anwendung des traditionellen Mechanismus der Konfliktbearbeitung *mato oput* im aktuellen Kontext diskutiert. Anschließend wird die Rolle von traditionellen Ansätzen bei der Reintegration ehemaliger Kombattanten und der Unterstützung individueller Heilungsprozesse erörtert. Im abschließenden Fazit werden die gewonnen Erkenntnisse diskutiert und Schlussfolgerungen für die Inkorporation traditioneller Ansätze in die ugandische *Transitional Justice*-Strategie gezogen (Kapitel 7).

Für die Erarbeitung des konzeptionellen Rahmens orientiert sich die Arbeit an den Definitionen und Unterscheidungen des *IDEA Handbook of Reconciliation*, ergänzt durch verschiedene weitere Quellen, um die Konzepte *Transitional Justice* und Versöhnung einheitlich und kohärent zu interpretieren. Für die Untersuchung des Fallbeispiels Uganda wurde auf verschiedene Umfragen und ethnografische Monographien zurückgegriffen, um ein möglichst umfassendes Bild des lokalen Kontextes zu erstellen. Hierbei können besonders die Umfragen von Pham et al. und des *Mato Oput Projects* sowie die Arbeiten von Allen, Behrend, Finnström, Harlacher und p´Bitek für diese Arbeit hervorgehoben werden. Ein Großteil der verwendeten Literatur wurde zudem

von lokalen NROs, wie dem *Justice and Reconciliation Project* (JRP) oder auch dem *Refugee Law Project* (RLP), verfasst. Hierbei muss beachtet werden, dass z.B. JRP den traditionellen Autoritäten wie *Ker Kwaro Acholi* nahe steht. Eine mögliche Beeinflussung der verwendeten Studien zugunsten traditioneller Institutionen und Praktiken wurde daher bei der Verwendung dieser Quellen berücksichtigt.

Um die Literaturanalyse zu ergänzen, wurden von der Autorin zudem Experteninterviews mit Thomas Harlacher³ und Lioba Lenhart⁴ geführt. Des Weiteren flossen Beobachtungen und Erkenntnisse, die während der Studienreise „Entwicklungszusammenarbeit und Konflikte: Deutsche und ugandische Wahrnehmungen“ 2009 in Uganda gesammelt wurden, in die Arbeit ein.

2. Der Konzeptionelle Rahmen

2.1. Das Konzept *Transitional Justice*

Das Konzept *Transitional Justice* “[...] comprises the full range of processes and mechanisms associated with a society’s attempts to come to terms with a legacy of large-scale past abuses, in order to ensure accountability, serve justice and achieve reconciliation” (Security Council 2004: Art.8). *Transitional Justice* wird dabei als Teil einer umfassenden politischen Transformation gesehen (Bickford 2004: 1045) und von der Befürchtung motiviert, dass ohne eine umfassende Aufarbeitung der vergangenen Verbrechen und Gewalt sich Hass und Misstrauen in einer Gesellschaft ausbreiten und zu neuer Gewalt führen können. Um dies zu vermeiden, soll durch verschiedene Maßnahmen im Rahmen von *Transitional Justice* zur Gerechtigkeit und Versöhnung innerhalb einer Gesellschaft beigetragen und so ein nachhaltiger Frieden ermöglicht werden.

Wie der Begriff *Transitional Justice* bereits deutlich macht, nimmt das Streben nach Gerechtigkeit einen zentralen Platz innerhalb des Konzeptes ein. Während Gerechtigkeit hierbei im weitesten Sinne verstanden werden sollte, wird funktional in der Regel zwischen *retributiver* (ausgleichender) Gerechtigkeit und *restaurativer* (wiedergutmachender) Gerechtigkeit unterschieden⁵.

³ Thomas Harlacher hat von 2002 bis 2006 als psychologischer Berater für die lokale Organisation Caritas Gulu gearbeitet und u.a. die Monographie „Traditional ways of Coping in Acholi. Cultural Provisions for Reconciliation and Healing from War“ verfasst.

⁴ Lioba Lenhart unterrichtet und forscht am *Institute of Peace and Strategic Studies* (IPSS) der *Gulu University* in Uganda sowie der Universität zu Köln.

⁵ Im Rahmen von *Transitional Justice* rücken zunehmend auch andere Dimensionen von Gerechtigkeit in den Blickwinkel der akademischen und praxisorientierten Diskussion. So betont z.B. Rama Mani neben der Herstellung von Rechtsstaatlichkeit und einer individuellen Form von Gerechtigkeit für persönlich erlittene Gewalt die Bedeutung von Verteilungsgerechtigkeit für einen nachhaltigen Frieden in Post-Konfliktländern. Durch Verteilungsgerechtigkeit werden strukturelle sozio-ökonomische, politische und kulturelle Ungleichheiten adressiert und dadurch

Unter retributiver Gerechtigkeit wird im Rahmen von *Transitional Justice* vor allem die strafrechtliche Aufarbeitung des vergangenen Unrechts verstanden. Mit der Vergeltung der Straftaten wird das Ziel verfolgt, die Täter für ihre Taten zur Verantwortung zu ziehen, den Wunsch nach Rache zu reduzieren, das erlittene Leid der Opfer anzuerkennen und von zukünftigen Gewalttaten abzuschrecken (Buckley-Zistel 2008a: 11). Die Individualisierung der Schuld in Gerichtshöfen kann außerdem der Wahrnehmung entgegen wirken, dass eine gesamte Gruppe (z.B. „die Acholi“) für die Gewalt verantwortlich ist und dadurch das friedliche Zusammenleben fördern. Zudem muss beachtet werden, dass die strafrechtliche Verfolgung die Legitimität der neuen rechtsstaatlichen Strukturen stärken und das Ende einer oft langjährigen Kultur der Straflosigkeit einleiten kann (Buckley-Zistel 2008a: 13; Huyse 2003c: 98).

Jedoch kann die strafrechtliche Verfolgung der Täter unter Umständen auch zu einer Verhärtung der Konfliktlinien bzw. zu einem Wiederaufleben des Konfliktes führen. Diese Gefahr besteht besonders dann, wenn „Uneinigkeit über Schuldfragen, einseitige Anklageerhebungen, Eingeständnis von Verbrechen ohne jegliches Schamgefühl, Siegerjustiz und Hierarchien von Opferstatus“ (Buckley-Zistel 2008a: 12) den Prozess der Strafverfolgung charakterisieren. Zudem ist besonders nach gewalttätigen Konflikten die Funktionsfähigkeit des Justizsystems in personeller, finanzieller und infrastruktureller Hinsicht oft stark eingeschränkt. Diese eingeschränkte Funktionsfähigkeit kann den Prozess der strafrechtlichen Aufarbeitung erheblich erschweren. Aber auch ein funktionierendes Justizsystem ist nicht dafür ausgelegt, die in der Regel sehr große Anzahl von Vergehen nach einem gewalttätigen Regime oder Konflikt zu untersuchen und zu verfolgen. Folglich, kann selbst unter optimalen Umständen nur ein kleiner Teil der Täter strafrechtlich verfolgt werden und es besteht die Gefahr, dass ein gewisser Eindruck der Willkür entsteht. Die bereits angesprochene Individualisierung der Schuld durch das Justizsystem bedeutet zudem, dass die übrigen Konfliktparteien ihre Rolle und Verantwortung in der Regel nicht hinterfragen müssen und Repressionsmuster nicht aufgedeckt werden (Buckley-Zistel 2008a: 13; Huyse 2003c: 103- 105).

Neben dem verbreiteten Verständnis von Gerechtigkeit als bestrafendem Moment existiert, wie bereits erwähnt, auch ein alternatives Verständnis von restaurativer (wiedergutmachender) Gerechtigkeit. Mit restaurativer Gerechtigkeit wird vor allem das Ziel verfolgt, durch eine gemeinsame Auseinandersetzung mit dem Verbrechen die sozialen Beziehungen zwischen den Konfliktparteien wiederherzustellen:

die oft tiefer liegenden Konfliktursachen bearbeitet (Mani 2002: 5- 9). Eine weitere Variante in der aktuellen Diskussion stellt das Konzept der transformativen Gerechtigkeit dar wie es von Wendy Lambourne diskutiert wird. Transformative Gerechtigkeit umfasst ähnlich dem Verständnis von Rama Mani mehrere Ebenen von Gerechtigkeit und zielt auf einen umfassenden, strukturellen Wandel der Gesellschaft ab (Lambourne 2009).

„[...] Im Gegensatz zu einem Verfahren der ausgleichenden Gerechtigkeit – [diskutieren] in einem Verfahren der wiedergutmachenden Gerechtigkeit Opfer, Täter und Gemeindemitglieder den Sachverhalt im Rahmen eines informellen, auf Konsens ausgerichteten Prozesses, der auf die Verbesserung ihrer Beziehungen abzielt und die Täter, falls reumütig, wieder in die Gemeinschaft eingliedert“ (Buckley-Zistel 2008a: 13).

Unter Verfahren der restaurativen Gerechtigkeit werden in der Regel westliche Ansätze des Opfer-Täter-Ausgleichs und besonders im Kontext von *Transitional Justice* traditionelle Mechanismen der Konfliktregelung verstanden, auf die im nächsten Kapitel detailliert eingegangen wird (Huyse 2003c: 111).

Obwohl beide Formen der Gerechtigkeit einen unterschiedlichen Ansatz verfolgen, so ist ihnen doch gemeinsam, dass sie beide zur Versöhnung innerhalb der Gesellschaft beitragen können. Versöhnung wird vor allem in der praxisorientierten Diskussion und im Rahmen der Weiterentwicklung des Konzeptes *Transitional Justice* oft als übergeordnetes Ziel und als beste Garantie für einen dauerhaften Frieden betrachtet. Versöhnung wird hierbei als ein langanhaltender, tiefgreifender und umfassender Prozess⁶ der Wiederherstellung sozialer Beziehungen verstanden (Bloomfield 2003: 12/13; Servaes/ Zupan 2007b: 4; Teitel 2003).

Die Herstellung der sozialen Beziehungen erfolgt sowohl auf individueller, zwischenmenschlicher Ebene als auch auf der nationalen, gesellschaftlichen Ebenen. Der Prozess der Versöhnung auf zwischenmenschlicher Ebene beinhaltet eine tiefgreifende Veränderung der persönlichen Interaktion und Elemente wie Anerkennung, Entschuldigung, Heilung und die Entwicklung von Vertrauen und Empathie. Durch den Prozess der individuellen Versöhnung soll den betroffenen Individuen die Möglichkeit gegeben werden, ihr Leben wieder annähernd wie vor dem Konflikt, ohne Hass und ohne Angst, zu führen (Bloomfield 2006: 20; Huyse 2003a: 19- 21; Kerr/ Mobekk 2007: 6). Der Prozess der Versöhnung ist jedoch nicht nur auf die direkten Opfer und Täter und ihre unmittelbare Umgebung beschränkt, sondern sollte die gesamte Gesellschaft mit einbeziehen. Auf der gesellschaftlichen Ebene beinhaltet der Prozess der Versöhnung die Veränderung von negativen Einstellungen, Verhaltensmustern und Stereotypen „[...] which focus down on political coexistence: the development [...] of workable political co-operation between

⁶ Versöhnung kann statt als Prozess auch als ein Ziel verstanden werden. Versöhnung als Ziel beschreibt in gewisser Weise einen idealen, harmonischen Zustand des Zusammenlebens, der besonders nach gewalttätigen Konflikten als erstrebenswertes, jedoch schwer erreichbares Ideal gesehen werden muss. Die Definition von Versöhnung als harmonisches Endziel hat viel Widerspruch hervorgerufen. Besonders Opfergruppen befürchten, dass eine ideale und harmonische Vision einer versöhnten Gesellschaft als Rechtfertigung benutzt werden kann, um ihre Ansprüche auf Gerechtigkeit und Wahrheit zu beschränken bzw. zu ignorieren und eine Politik des „Vergebens und Vergessens“ zu rechtfertigen (Bloomfield 2003: 14). Aufgrund dieser Problematik wird Versöhnung in der Literatur sowie in der Praxis in der Regel als Prozess und nicht als harmonisches Endziel verstanden.

representatives surrounded by a minimal tolerance and trust in the political process among the wider community“ (Bloomfield 2006: 20; siehe auch Brounéus 2007: 5).

In dem Prozess der Wiederherstellung der Beziehungen sowohl auf lokaler als auch nationaler Ebene ist es nicht nur wichtig, die unterschiedlichen Opfer und ihre Wünsche und Bedürfnisse zu berücksichtigen, sondern auch die Täter aktiv einzubinden. Es sollten unterschiedliche Grade von Schuld anerkannt werden und den Tätern die Möglichkeit gegeben werden, sich mit ihrem eigenen Verhalten auseinanderzusetzen, das Leid der Opfer anzuerkennen und, wenn möglich, den entstandenen Schaden wieder gutzumachen. Die Täter sollten soweit wie möglich in die Gemeinschaft reintegriert werden, da nur mit der aktiven Partizipation aller eine wirkliche Versöhnung und ein nachhaltiger Frieden möglich wird (Huyse 2003b: 67- 76).

Neben einer der bereits erwähnten Formen von Gerechtigkeit können im Rahmen von *Transitional Justice* auch die Aufklärung und Anerkennung der Vergangenheit, Wiedergutmachung in materieller oder symbolischer Form sowie Prozesse der individuellen Heilung zur Versöhnung beitragen (Huyse 2003a: 23)⁷.

Die Aufklärung der Vergangenheit erfolgt im Rahmen von *Transitional Justice* vor allem durch Wahrheitskommissionen⁸, kann in begrenztem Maße jedoch auch durch Gerichtsverfahren geleistet werden. Wahrheitskommissionen sind in der Regel offiziell sanktionierte, zeitlich begrenzte Einrichtungen, welche das Ziel verfolgen, Repressionsmuster oder bestimmte Menschenrechtsverletzungen eines Zeitraumes zu untersuchen und zu dokumentieren. Die Arbeit einer Wahrheitskommission endet meist mit der Veröffentlichung eines Abschlussberichtes und der Formulierung von konkreten Handlungsempfehlungen (Freeman/ Hayner 2003: 125). Während Wahrheitskommissionen erstmals in Lateinamerika als Alternative zur strafrechtlichen Verfolgung eingerichtet wurden, gehören sie mittlerweile zu einem anerkannten und weit verbreiteten Instrument der Aufarbeitung der Vergangenheit. Neben der Enthüllung und Aufzeichnung der vergangenen Verbrechen kann eine Wahrheitskommission u.a. durch die Aufdeckung von Fakten zur strafrechtlichen Verfolgung der Täter beitragen, eine öffentliche Plattform für die Opfer

⁷ Eine alternative Unterscheidung bietet Lederach an, für den die Elemente Wahrheit, Gerechtigkeit, Gnade und Frieden für einen Prozess der Versöhnung zentral sind (Lederach 1997: 28- 31). Da Gnade jedoch eine stark christlich-religiöse Konnotation besitzt und enger Verbindung zu dem Akt der Vergebung steht, wurde in dieser Arbeit der neutraleren Unterscheidung des IDEA Handbook der Vorrang gegeben.

⁸ Um den Beitrag, den Wahrheit zur Versöhnung leisten kann, besonders zu betonen, wählten einige Länder wie z.B. Südafrika und Peru den Begriff der Wahrheits- und Versöhnungskommission. Weitere Wahrheitskommission wurden u.a. in Argentinien, Chile, Uruguay, El Salvador, Guatemala, Uganda, Marokko, Liberia, Sierra Leone, Timor-Leste und Deutschland eingerichtet (Hayner 1994; Hayner 2006: 297- 299). Andere Mechanismen zur Wahrheitsfindung stellen parlamentarische Untersuchungen, Untersuchungen durch die Vereinten Nationen oder regionale Organisationen sowie Projekte von Nichtregierungsorganisationen oder der Kirche dar (Freeman/ Hayner 2003: 123/124).

bieten, eine Debatte in der Gesellschaft über die Vergangenheit anstoßen sowie durch die Dokumentation in einem Abschlussbericht einer Leugnung oder einseitigen Interpretation der Vergangenheit entgegenwirken. Der Abschlussbericht kann zudem konkrete Empfehlungen zur Wiedergutmachung für die Opfer und zur Reform staatlicher Institutionen enthalten und dadurch weitere, wichtige Prozesse initiieren. Neben diesen positiven Aspekten muss jedoch auch beachtet werden, dass Wahrheitskommissionen aus verschiedenen Gründen politisch missbraucht und instrumentalisiert werden können, unrealistische Erwartungen schüren sowie durch die Aufdeckung des wahren Ausmaßes der Verbrechen zur weiteren Spaltung einer Gesellschaft beitragen können (Freeman/ Hayner 2003: 125- 128; Buckley- Zistel 2008a: 17/ 18).

Formen der Wiedergutmachung, entwickelt aufgrund der Empfehlungen einer Wahrheitskommission oder unabhängig von dieser, stellen ein weiteres wichtiges Instrument im Rahmen von *Transitional Justice* dar. In der Praxis⁹ werden unter Wiedergutmachung meist materielle und symbolische Maßnahmen verstanden, die den Opfern individuell oder kollektiv zu Gute kommen können (OHCHR 2008: 9). Das Ziel von Leistungen der Wiedergutmachung ist die Anerkennung der Opfer als eigenständige Individuen und Bürger, deren grundlegende Rechte im Laufe des Konfliktes verletzt wurden. Leistungen der Wiedergutmachung kommen damit einem Schuldeingeständnis gleich, signalisieren, dass Verantwortung für Menschenrechtsverletzungen übernommen wird und unterstützen die Opfer in ihrem weiteren Leben. Werden Leistungen der Wiedergutmachung jedoch nicht von weiteren Maßnahmen begleitet, kann bei den Opfern den Eindruck entstehen, dass ihr Schweigen erkaufte werden soll. Besonders bei finanziellen Entschädigungszahlungen besteht zudem die Gefahr, dass das Leiden der Opfer kategorisiert und hierarchisiert wird und es dadurch zu Konflikten zwischen einzelnen Opfergruppen kommt (Buckley-Zistel 2007: 5; Greiff 2008: 460- 461; Servaes/ Zupan 2007a: 12). Konkrete Maßnahmen der Wiedergutmachung können die Wiederherstellung der Freiheit und Bürgerrechte, individuelle Entschädigungszahlungen, medizinische und psychologische Rehabilitierungsmaßnahmen, ein verbesserter Zugang zum Bildungssystem sowie öffentliche Entschuldigungen und die Einrichtung von Gedenktagen und –stätten sein (Generalversammlung 2005: Art. 19- 23; OHCHR 2008: 7).

Eine weitere Reihe von Maßnahmen im Rahmen von *Transitional Justice* unterstützt vor allem die individuelle, psychologische Verarbeitung der vergangenen Gewalterfahrungen. Diese Maßnahmen verfolgen das Ziel, einen individuellen Prozess der Heilung, der in enger Beziehung zum

⁹Aus der rechtlichen Perspektive kann Wiedergutmachung die Form von *Restitution, Entschädigung, Rehabilitation, Genugtuung* und *Garantien der Nichtwiederholung* annehmen (Generalversammlung 2005: Art. 15). Diese rechtliche Definition umfasst jedoch sehr viele verschiedene Aspekte, wie z.B. die Aufklärung und Bekanntmachung der Wahrheit oder auch institutionelle Reformen, und wird daher in der Praxis kaum verwendet (OHCHR 2008: 9).

Wiederaufbau des gemeinschaftlichen Zusammenlebens steht, zu unterstützen¹⁰. Neben nationalen Bemühungen im Rahmen von *Transitional Justice*, wie z.B. Wahrheitskommissionen, sind auch Maßnahmen in diesem Bereich wichtig, da Erfahrungen, die während eines gewalttätigen Konfliktes oder Regimes gemacht wurden, die psychische Gesundheit eines Individuums und dadurch auch das Zusammenleben in der Familie und der Gemeinschaft nachhaltig beeinträchtigen können (Hamber 2003: 77; Kayser-Whande/ Schell-Faucon 2008: 29). Reaktionen auf bestimmte Erfahrungen können sich sowohl in Alpträumen, dem erneuten Durchleben der Ereignisse, Depressionen, Angstzuständen als auch in Gefühlen der Hilflosigkeit und der Isolation sowie somatischen Beschwerden manifestieren¹¹ (Hamber 2003: 79; Summerfield 2000: 232). Das Erlebte kann noch Jahrzehnte nach dem Konflikt das Leben der Opfer bestimmen und indirekt zu weiteren persönlichen und sozialen Problemen führen. Zudem wird befürchtet, dass eine fehlende individuelle Aufarbeitung der leidvollen Erfahrungen Gefühle der Wut und des Hasses sowie den Wunsch nach Rache nähren und dadurch zu einem neuen Ausbruch von Gewalt beitragen kann (Summerfield 2002: 1105).

Die Reaktionen auf einzelne Erfahrungen sind jedoch nicht immer gleich und können durch verschiedene Faktoren beeinflusst werden. Die individuelle Reaktion hängt u.a. von der psychologischen Verfassung vor der Gewalterfahrung, dem familiären und gemeinschaftlichen Zusammenhalt und der Interpretation des Geschehenen und seiner Konsequenzen ab (Hamber 2003: 79; Summerfield 2000: 232/233). Besonders die jeweilige Interpretation, die das Individuum, aber auch die Gemeinschaft dem Erlebten zuschreibt, ist zentral für die Verarbeitung des Erlebten und der Ausgestaltung unterstützender Maßnahmen: „Fundamental to processing atrocious experience is the social meaning assigned to it, including attributions of supernatural, religious, and political causation“ (Summerfield 2000: 233). Konkrete Maßnahmen in diesem Bereich müssen daher Rücksicht auf individuelle, kulturelle und soziale Faktoren nehmen und lokale Ressourcen und die Gemeinschaft in den Prozess der individuellen Aufarbeitung einbinden. Mögliche Maßnahmen umfassen daher neben psycho-sozialen Programmen¹², Psychotherapie, Gruppenthera-

¹⁰ Für diese Arbeit wurde die Bezeichnung *healing* aus dem *IDEA Handbook of reconciliation* übersetzt und übernommen, da sich diese Bezeichnung nicht nur auf den individuellen Prozess bezieht, sondern auch auf die Wiederherstellung des Zusammenhalts von Familie und engeren Gemeinschaften bezogen werden kann.

¹¹ In der westlichen Praxis werden oft die Bezeichnungen *Trauma* oder *Posttraumatische Belastungsstörung* (PTBS) zur Beschreibung dieser Reaktionen auf eine Gewalterfahrung benutzt. Jedoch kann der Gebrauch dieses Konzeptes besonders im interkulturellen Kontext zu Problemen führen, da die Symptome damit als individuelle Krankheit beschrieben werden und lokale, religiöse oder spirituelle Interpretationen ignoriert werden. In diesem Sinn schreibt Summerfield: „Although post-traumatic stress disorder is reported to be prevalent worldwide in population affected by war, the assumption that a Western diagnostic entity captures the essence of human response to such events anywhere, regardless of personal, social, and cultural variables, is problematic“ (Summerfield 2000: 232).

¹² Psycho-soziale Programme legen den Fokus neben dem individuellen psychologischen Zustand auch auf die Förderung und den Wiederaufbau des sozialen und kulturellen Lebens. Einzelne Maßnahmen innerhalb dieser Pro-

pie, Selbsthilfegruppen auch traditionelle Mechanismen, welche z.B. durch symbolische Handlungen die Geister der Toten, welche im lokalen Verständnis die Symptome verursachen, beruhigen können (Hamber 2003: 82- 86; Kayser-Whande/ Schell-Faucon 2008: 29).

Diese Prozesse der Herstellung von Gerechtigkeit, Aufklärung der Vergangenheit, Wiedergutmachung und individuellen Heilung sollten von einem Prozess der Reform der staatlichen Institutionen begleitet werden, um den Prozess der gesellschaftlichen Aussöhnung und den Übergang zu einer friedvollen Gesellschaft zu unterstützen und zu sichern. Ein zentraler Mechanismus, um die alte Ordnung zu diskreditieren und die Etablierung einer neuen Gesellschaftsordnung zu ermöglichen, stellt der Prozess des *Vetting*¹³ dar. Unter *Vetting* wird die Überprüfung und Entfernung öffentlicher Angestellter der Polizei, Armee oder Judikative aufgrund von Menschenrechtsverletzungen und unprofessionellem Verhalten verstanden¹⁴. Hierbei sollten prozedurale Garantien gewahrt und eine Einschränkung der Funktionsfähigkeit öffentlicher Institutionen durch einen Mangel an ausgebildetem Personal vermieden werden (OHCHR 2006: 4; Duthie 2007: 17-27).

Die vorangegangenen Erläuterungen machen deutlich, dass im Rahmen von *Transitional Justice* verschiedene Maßnahmen und Prozesse zur Verfügung stehen, um zu Versöhnung und einem nachhaltigen Frieden beizutragen. Phasen der Transition, sei es nach einem autoritären Regime oder einem gewalttätigen Konflikt, sind jedoch oft sehr komplex, unbeständig und durch verschiedenste Beschränkungen sowie Möglichkeiten zur Aufarbeitung gekennzeichnet. Bei der Auswahl und Ausgestaltung verschiedener *Transitional Justice*-Maßnahmen müssen daher nicht nur die spezifischen Risiken und Nachteile der einzelnen Maßnahmen und ihre Wechselbeziehung untereinander berücksichtigt werden, sondern auch die jeweiligen spezifischen Rahmenbedingungen. Faktoren, welche den Kontext der Transition in unterschiedlichem Maße beeinflussen können, sind u.a. die kulturellen Normen und Werte der jeweiligen Gesellschaft, das Ausmaß und die Art der begangenen Menschenrechtsverletzungen, die Bedürfnisse und Wünsche von Opfern und Tätern, die Art der Machtübergabe bzw. des Friedensschlusses, die Einbindung internationaler Akteure sowie unmittelbare Faktoren, wie die vorhandene Infrastruktur und verfügbaren Ressourcen (vgl. Kerr/Mobekk 2007: 10- 14; Teitel 2003: 76/77). Diese Faktoren müssen

gramme können z.B. Kunsttherapie, Ausbildungsprogramme, die Unterstützung der Reintegration von Individuen in ihre Familien und Gemeinden sowie Beratung sein (Hamber 2003: 82).

¹³ Ein alternativer Begriff für die Überprüfung der Integrität öffentlicher Angestellter ist jener der *Lustration*, womit jedoch hauptsächlich die Prozesse und Gesetze in den ehemaligen Ostblockstaaten bezeichnet werden (Duthie 2007: 18; siehe auch OHCHR 2006: 26).

¹⁴ Diese administrativen Maßnahmen werden auch als eine Form der retributiven Gerechtigkeit außerhalb des Justizsystems betrachtet (Huyse 2003c: 102).

bei der Aufarbeitung der Vergangenheit berücksichtigt werden, um den Prozess der Transition und einen möglicherweise fragilen Frieden nicht zu gefährden. Im Rahmen von *Transitional Justice* muss daher eine Balance zwischen dem Wunsch nach Gerechtigkeit und Wahrheit, Stabilität, Gleichheit und den Bedürfnissen der Opfer und ihrer Familien gefunden werden (Bickford 2004: 1046).

Die Notwendigkeit in jedem Land eine neue *Transitional Justice*-Strategie zu entwickeln, die Rücksicht auf die Rahmenbedingungen und lokalen Notwendigkeiten nimmt, hat in den letzten Jahren dazu geführt, dass einige Postkonfliktstaaten nicht nur auf die international verbreiteten und anerkannten *Transitional Justice*-Maßnahmen, sondern auch auf lokale, traditionellen Ansätze zurückgreifen. Eine allgemeine Einführung zur neuen Rolle von traditionellen Ansätzen im Rahmen von *Transitional Justice* soll im nächsten Kapitel gegeben werden.

2.2. Traditionelle Ansätze im Rahmen von *Transitional Justice*

Traditionelle Ansätze haben seit der Jahrtausendwende im Rahmen von *Transitional Justice* zunehmend an Bedeutung gewonnen. Aufgrund der Entwicklungen und Erweiterung des Konzeptes *Transitional Justice*, aber auch im Angesicht der Ausmaße und Konsequenzen der erfahrenen Gewalt, begannen einige Postkonfliktgesellschaften sich ihren eigenen, traditionellen Mechanismen zuzuwenden und diese auf ihre Anwendbarkeit auf den jeweiligen Postkonfliktkontext hin zu untersuchen.

Das bekannteste Beispiel für die Inkorporation von traditionellen Ansätzen in den offiziellen *Transitional Justice* Prozess stellt Ruanda dar. Nach dem Genozid 1994 wurde der traditionelle Mechanismus der Konfliktbearbeitung *Gacaca* den aktuellen Erfordernissen angepasst, um die nationalen Gerichte bei der Aufarbeitung der Verbrechen des Genozids zu unterstützen. Andere Beispiele für die Adaption traditioneller Ressourcen in Afrika an einen Postkonfliktkontext können in Mozambique, Sierra Leone, Liberia und Burundi gefunden werden¹⁵.

Die zunehmende Bedeutung und Akzeptanz von traditionellen Mechanismen der Konfliktbearbeitung im Rahmen von *Transitional Justice* schlug sich bereits 2004 im Bericht des Generalsekretärs der Vereinten Nationen „The rule of law and transitional justice in conflict and post-conflict societies“ nieder. In diesem heißt es:

„[...] due regard must be given to indigenous and informal traditions for administering justice or settling disputes, to help them to continue their often vital role and to do so in conformity with both international

¹⁵ Für weitere Informationen zu diesen Ländern siehe u.a. Huyse/ Salter 2008. Traditionelle Mechanismen werden außerhalb Afrikas u.a. auch in Timor-Leste, Bougainville und Peru im Rahmen von *Transitional Justice* angewendet (Boege 2006: 4/5; Mac Ginty 2008: 153- 155; Duthie 2009).

standards and local tradition. Where these are ignored or overridden, the result can be the exclusion of large sectors of society from accessible justice” (Security Council 2004: Art. 35).

Traditionelle Mechanismen der Konfliktbearbeitung beruhen in der Regel auf einem restaurativen Verständnis von Gerechtigkeit. Das Verbrechen wird nicht als Verstoß gegen ein abstraktes Gesetz, sondern als ein Vergehen an einer anderen Person und an der Gemeinschaft, deren Regeln verletzt wurden und die dadurch als Gesamtes Schaden genommen hat, verstanden (Buckley-Zistel 2008: 13). Bei traditionellen Mechanismen der Konfliktbearbeitung steht daher nicht die Bestrafung des Täters im Vordergrund, sondern die gemeinschaftliche Auseinandersetzung mit dem Verbrechen und die Wiederherstellung der sozialen Beziehungen. In dem auf Konsens ausgerichteten Prozess der Konfliktbearbeitung wird daher das Ziel verfolgt, eine gemeinschaftlich anerkannte Version der Geschehnisse zu finden und der Täter wird ermutigt, seine Schuld anzuerkennen und den entstandenen Schaden wiedergutzumachen. Wiedergutmachung kann sowohl durch materielle Entschädigungsleistungen und Gemeindegarbeit als auch symbolisch durch die Äußerung von Bedauern und Reue und der Bitte um Verzeihung geschehen¹⁶ (Buckley-Zistel 2008: 13; Huyse 2008: 11- 13; Waldorf 2006: 14). Die Reintegration des reuigen Täters in die Gemeinschaft und die Wiederherstellung der Beziehungen zwischen den Konfliktparteien wird abschließend meist durch Rituale und den gemeinsamen Verzehr von Speisen und Getränken bekräftigt (Boege 2006: 9; PRI 2002: 34/35). Neben diesen zentralen Punkten zeichnen sich traditionelle Mechanismen der Konfliktregelung in Afrika in der Regel durch die Durchsetzung der Entscheidungen über sozialen Druck, das Fehlen eines professionellen, rechtlichen Beistands, die Flexibilität der Beweisführung und des Verfahrens sowie durch die Freiwilligkeit und Öffentlichkeit des Verfahrens aus. Die Werte und Praktiken, die den Prozess der Konfliktbearbeitung leiten, sind außerdem oft durch übernatürliche Phänomene, wie den Geistern der Ahnen oder Götter, legitimiert¹⁷ (Boege 2006: 8; PRI 2002: 21- 37).

Wie sich am Beispiel Norduganda im Rahmen dieser Arbeit zeigen wird, können traditionelle Mechanismen im Rahmen von *Transitional Justice* nicht nur durch die Bearbeitung von Konflikten einen Beitrag zu Frieden und Versöhnung leisten, sondern auch durch die explizite Unter-

¹⁶ In diesem Zusammenhang muss beachtet werden, dass die betroffenen Individuen immer als Teil einer Gruppe, d.h. einer Familie oder eines Clans, betrachtet werden. Folglich ist auch die gesamte Gruppe Opfer eines Vergehens geworden bzw. hat sich schuldig gemacht und muss für die Entschädigungsleistungen aufkommen (Huyse 2008: 15; Boege 2006: 9).

¹⁷ Da das Hauptziel die Wiederherstellung der sozialen Beziehungen zwischen den Konfliktparteien ist, werden traditionelle Mechanismen der Konfliktbearbeitung oft als Gegenstück zu westlichen Modellen der retributiven Gerechtigkeit in Form von Gerichtsverfahren dargestellt. Es zeigt sich aber bei genauerer Betrachtung, dass viele traditionelle Mechanismen der Konfliktregelung nicht nur eine rein restaurative Form der Gerechtigkeit verfolgen, sondern auch ein bestrafendes Element beinhalten. So greifen einige Mechanismen der Konfliktbearbeitung auf Formen der körperlichen Bestrafung zurück und in den modifizierten Gacaca- Gerichten in Ruanda werden z.B. auch Gefängnisstrafen verhängt. Zudem kann auch die Leistung von Wiedergutmachung als eine Form der Bestrafung verstanden werden (Huyse 2008: 6; PRI 2002: 33).

stützung der Reintegration ehemaliger Kombattanten und individuelle Heilungsprozesse. Obwohl Elemente, die die Reintegration und individuelle Heilung unterstützen, bereits Bestandteil vieler traditioneller Mechanismen der Konfliktregelung sind, können diese durch den Vollzug einzelner Rituale eine besondere Aufmerksamkeit und Bedeutung erlangen (Huyse 2008: 11/12). Diese Rituale beinhalten oft keinen Aspekt von Gerechtigkeit, Wahrheit oder Wiedergutmachung, sondern stellen vielmehr eine symbolische Form der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft bzw. Überwindung belastender Erfahrungen dar, indem sie lokale und spirituelle Interpretationen der Geschehnisse bedienen (Harlacher 2009; Villa-Vicencio 2009: 135- 137).

In der Diskussion um die Rolle von traditionellen Mechanismen im Rahmen von *Transitional Justice* muss abschließend darauf hingewiesen werden, dass sich das Attribut traditionell in dieser Arbeit in Anlehnung an Zartman auf Praktiken bezieht, die seit einem längerem Zeitraum praktiziert werden und nicht extern importiert wurden. Hierbei muss jedoch beachtet werden, dass es sich keinesfalls um unveränderliche und einheitliche Praktiken handelt, die in einer bestimmten Form bereits seit Jahrzehnten oder sogar Jahrhunderten praktiziert werden (Zartman 2000: 7). Traditionen entwickeln sich kontinuierlich weiter, werden ergänzt und modifiziert und so an den jeweiligen Kontext und die aktuellen Bedürfnisse der Gemeinschaft angepasst. In diesem Zusammenhang hatten besonders die Kolonialisierung, Missionierung, Modernisierung und der jeweilige gewalttätige Konflikt einen entscheidenden und oft nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Lebenswelt und damit auch auf die Traditionen vieler afrikanischer Gemeinden. Der kontinuierliche Einfluss verschiedener Kontextfaktoren und die jeweilige Interpretation der Teilnehmer der ungeschriebenen Regeln bedingt zudem, dass es keine einheitlichen Traditionen gibt. Verschiedene Gemeinden mögen sich auf die gleiche Tradition beziehen, wie sie diese jedoch interpretieren und tatsächlich umsetzen, hängt wiederum vom spezifischen Kontext ab und kann sich daher in einzelnen Elementen unterscheiden (Boege 2006: 6; Huyse 2008: 7/8; Mac Ginty 2008: 149/ 151;).

Aufgrund dieser dynamischen und kontextbezogenen Natur der in dieser Arbeit diskutierten Praktiken sprechen sich einige Autoren gegen das Attribut *traditionell* aus, da es eine Kontinuität suggeriert, die es in dieser Form nicht gibt. Jedoch sind auch alternative Bezeichnungen nicht weniger problematisch. So unterscheiden sich die Attribute *gebräuchlich* und *indigen* in ihrer Bedeutung und möglicherweise statischen Konnotation kaum vom Attribut *traditionell*. Der Begriff der *etablierten Praktiken* kann eine Verbreitung und Legitimation der beschriebenen Praktiken suggerieren, der durch verschiedene Entwicklungen wie Kolonisierung oder Bürgerkrieg nicht immer bzw. nicht mehr gegeben ist. *Informal*, *nicht-staatlich* und *lokal* wiederum suggerie-

ren besonders im Zusammenhang mit Mechanismen der Konfliktbearbeitung einen klaren Unterschied zu formalen, staatlichen oder quasi-staatlichen Institutionen, welcher vor allem nach der Integration in einen staatlichen Prozess der Aufarbeitung oft nicht mehr gegeben ist (vgl. Huyse 2008: 8; Duthie 2009: 232; Mac Ginty 2008: 145-149).

Wie deutlich wurde, haben auch andere Bezeichnungen ihre Nachteile und können Eigenschaften suggerieren, die so nicht immer gegeben sind. Aufgrund des Fehlens einer neutraleren, alternativen Bezeichnung und dem verbreiteten Gebrauch des Begriffspaares *Tradition* bzw. *traditionell* in der akademischen wie auch in der nationalen Diskussion in Uganda wird in dieser Arbeit an dieser Bezeichnung festgehalten. Es wird jedoch ausdrücklich auf den dynamischen Charakter der Traditionen und dadurch auch traditionelle Praktiken in ihrer Bedeutung und Form kennzeichnet, hingewiesen.

3. Der geschichtliche Hintergrund

3.1. Eine kurze Einführung in die Geschichte Ugandas

Der aktuelle Konflikt zwischen der LRA und der ugandischen Regierung unter Yoweri Museveni findet seine Ursprünge in der Kolonialpolitik der Engländer (1893-1962). Im Rahmen der *Divide-and-Rule*-Politik der Engländer wurde der Süden des Landes ökonomisch und politisch systematisch bevorzugt und stellte die bürokratische Elite des Landes, während der Norden hauptsächlich als Reservoir für Arbeitskräfte genutzt wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg, als im Süden des Landes der anti-koloniale Widerstand immer mehr Unterstützung gewann, wurde der Norden von der britischen Kolonialmacht zudem zunehmend als Rekrutierungsbereich für Soldaten und Sicherheitskräfte genutzt, um ihre Macht im Süden des Landes zu sichern und das Land militärisch zu kontrollieren. Die Marginalisierung des Nordens und die ethnische Arbeitsteilung¹⁸ trugen zu einer tiefen sozio-ökonomischen Spaltung zwischen Nord- und Süduganda und der Verknüpfung ethnischer Zugehörigkeit mit politischer Macht bei, die bis heute die Geschichte Ugandas prägt (Buckley- Zistel 2008b: 58- 61; Doom/ Vlassenroot 1999: 7/8; ICG 2004: 2).

Auch nach der Unabhängigkeit 1962 änderte sich an dieser Arbeitsteilung wenig und die militärische und damit nun auch politische Dominanz des Nordens wurde unter den aus dem Norden stammenden Präsidenten Milton Obote (1962-1971; 1980-1985) und Idi Amin¹⁹ (1971- 1979)

¹⁸ Mit dieser ethnischen Arbeitsteilung ist auch eine gewisse ethnische Stereotypisierung verbunden. So wurden z.B. die Acholi als `geborene Krieger` porträtiert, während die Bewohner des Südens als friedliche Bauern dargestellt wurden (Behrend 1993: 29; Doom/ Vlassenroot 1999: 8).

¹⁹ Idi Amin unterdrückte nicht nur den Süden des Landes brutal, sondern ließ auch tausende Acholi und Langi Soldaten in ihren Baracken ermorden. Selbst aus dem Nordwesten des Landes stammend, misstraute er den Acholi und Langi, da er sie der Machtbasis Obotes zurechnete und einen erneuten Staatsstreich fürchtete (ICG 2004: 3; Peters 2006: 3).

weiter ausgebaut. Dieses Machtungleichgewicht zugunsten des Nordens änderte sich erst, als die Widerstandsbewegung der *National Resistance Army* (NRA) unter Yoweri Museveni 1986 die Macht in Uganda erlangte. Die NRA, welche hauptsächlich aus dem südwestlichen Uganda stammte, begann bereits 1983 einen Guerillakrieg, der sich sowohl gegen das Obote-Regime im Speziellen als auch die politische und militärische Dominanz des Nordens im Allgemeinen richtete (Buckley-Zistel 2008b: 65; Peters 2006: 3). Milton Obote ging mit aller Härte gegen die NRA vor und im Laufe der Auseinandersetzungen kam es u.a. zu den Massakern im Luwero-Dreieck, in denen die nationale Armee, die *Uganda National Liberation Army*²⁰ (UNLA), über 300.000 Baganda aus dem Süden des Landes umbrachte. Der Armeegeneral Tito Okello stürzte Obote im Juni 1985 aufgrund des immer brutaler geführten Bürgerkrieges und begann unmittelbar nach seiner Machtergreifung Friedensverhandlungen mit der NRA. Obwohl schließlich ein Friedensvertrag vereinbart wurde, marschierte Museveni noch im Januar 1986 in Kampala ein und ließ sich zum neuen Staatspräsidenten ernennen. Die unterlegenen UNLA-Truppen wurden von der NRA zum Rückzug in den Norden gezwungen und mussten sich teilweise bis in den Südsudan zurückziehen²¹ (ICG 2004: 2; Peters 2006: 4).

Um die Macht in Uganda wieder zurückzuerobern und als Reaktion auf die zunehmenden Grausamkeiten und Racheaktionen der NRA, gründeten ehemalige UNLA-Soldaten 1986 die *Ugandan People's Defence Army* (UPDA). Nach mehreren erfolglosen Militäroperationen, begann die UPDA aber schon nach kurzer Zeit Verhandlungen mit der NRA, welche 1988 schließlich zu einem Friedensabkommen führten. Während einige UPDA-Soldaten freiwillig in ihre Dörfer zurückkehrten oder in die nationale Armee integriert wurden (Doom/Vlassenroot 1999: 14/15; Ojera-Latigo 2008: 91), waren jedoch nicht alle Soldaten bereit, ihren Kampf aufzugeben. Um jeglichem Widerstand zu begegnen, verfolgte die NRA eine brutale, militärische Strategie der Widerstandsbekämpfung in deren Verlauf es zu Plünderungen von Viehbeständen, Morden an vermeintlichen Kollaborateuren, Verwüstungen und schweren Misshandlungen der Bevölkerung kam. Während die Regierung mit aller Härte gegen die UPDA vorging und sie entschlossen bekämpfte, entstand zeitgleich bereits eine neue Widerstandsbewegung unter der Führung des weiblichen Mediums Alice Auma (Baines 2007: 99; Harlacher/ Caritas Gulu 2006: 2; ICG 2004: 3/4).

²⁰ Die UNLA-Truppen, welche 1979 mit Hilfe der tansanischen Armee das Regime von Idi Amin gestürzt hatten, bestanden hauptsächlich aus Acholi und Langi. Nachdem Obote 1980 durch gefälschte Wahlen zum zweiten Mal die Macht in Uganda erlangte, wurde die UNLA zur offiziellen Armee Ugandas (ICG 2004: 2; Peters 2006: 3).

²¹ Einige Soldaten versuchten sich in die lokale Bevölkerung zu integrieren. Dies war jedoch schwierig, da sich viele Ältere aufgrund der begangenen Verbrechen im Luwero-Dreieck und aus Angst vor der Rache der NRA weigerten, die notwendigen Reinigungsrituale durchzuführen und die Soldaten wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen (Allen 2008: 30; Behrend 1993: 30).

3.2. Alice Lakwena und die *Holy Spirit Mobile Forces*

Alice Auma wurde nach ihren eigenen Angaben erstmals 1986 von dem heiligen Geist Lakwena ergriffen. Dieser befahl ihr, ihre Tätigkeit als Heilerin aufzugeben und mit einer eigenen Armee gegen das Böse in Acholi zu kämpfen. Sie nahm den Namen des Geistes Lakwena an und begann die *Holy Spirit Mobile Forces* (HSMF) aufzubauen. Die HSMF erhielt schon nach kurzer Zeit nicht nur unter der lokalen Bevölkerung sondern auch unter den enttäuschten UPDA-Kämpfern und anderen ethnischen Gruppen Nordugandas großen Zuspruch (Allen 2008: 33-35; Behrend 1993: 60; Finnström 2008: 76; ICG 2004: 4).

Alice Lakwena gab an, dass sie nicht nur von dem Geist Lakwena, sondern auch von verschiedenen anderen Geistern ergriffen wurde, die ihr die Fähigkeit gaben, ihre Anhänger von allen früheren Vergehen (wie z.B. den Massakern im Luwero-Dreieck) zu reinigen und sie mit positiven Energien aufzuladen (Allen 2008: 33/34). Um diese Reinheit zu bewahren, erließ der Geist Lakwena durch sein Medium Alice einen aus der Bibel abgeleiteten Maßnahmenkatalog²², dem die Anhänger der HSMF streng folgen mussten, wenn sie nicht ihren Tod im Kampf riskieren wollten (Behrend 1993: 56/57). Der heilige Geist Lakwena diktierte zudem eine Form der Kriegsführung, die allen militärischen Regeln widersprach und die Soldaten zwingen sollte, allein auf Gott zu vertrauen. Da die Soldaten vor den Kämpfen durch spezielle Salbungen kugelfest gemacht wurden und während des Kampfes von verschiedenen Schutzgeistern beschützt wurden, war es ihnen z.B. verboten, bei einem Angriff Deckung zu nehmen. Sie sollten vielmehr aufrecht stehend und dem Feind mit nacktem Oberkörper gegenüberreten und je nach den Befehlen der Geister z.B. laut Kirchenlieder singen (Ibid.: 68- 73). Trotz dieses eher unkonventionellen Vorgehens konnte die HSMF besonders zu Beginn ihres Kampfes beachtliche Erfolge erzielen, was u.a. darauf zurückgeführt werden kann, dass nicht nur die Soldaten der HSMF, sondern auch ihre Gegner stark spirituell geprägt waren und an die Macht der Geister glaubten. Erst als sie sich Kampala näherten, nahmen ihre Misserfolge zu und schließlich wurde die HSMF im Oktober 1987 80 km vor Kampala endgültig besiegt (Allen 2008: 36; Behrend 1993: 73). Zwar macht die HSMF nur eine kurze Episode in der bewegten Geschichte Ugandas aus, doch sollte ihre Bedeutung für den aktuellen Konflikt nicht unterschätzt werden:

„The main legacy of this tumultuous period was a fusion of UPDA conventional military tactics and objectives – Acholi restoration and defeat of the NRM – with HSMF spiritualism. To this, Joseph Kony added his own dimensions of terror and coercion to make the LRA the unique force it is today” (ICG 2004: 4).

²² Gemäß den 20 Regeln der *Holy Spirit Safety Precautions* durften die Soldaten der HSMF weder Alkohol trinken noch rauchen oder Geschlechtsverkehr miteinander haben. Diese strengen Regeln dienten zur Disziplinierung der Soldaten und trugen dadurch auch zum Schutz der Bevölkerung bei (Behrend 1993: 58).

3.3. Der Konflikt zwischen der *Lord's Resistance Army* und der ugandischen Regierung

Nachdem die HSMF und die UPDA besiegt wurden bzw. sich ergeben hatten, kehrten viele Kämpfer in ihre Dörfer zurück. Einige schlossen sich der neuen Bewegung unter der Führung von Alice` Vater Severino Lukoya, dem *Holy Spirit Movement II* (HSM II)²³, an und wieder andere der *Uganda Christian Democratic Army* (UCDA) unter Joseph Kony, welche 1991 ihren Namen in *Lord's Resistance Army* (LRA) änderte (Ojera Latigo 2008: 88).

Joseph Kony, der Anführer der LRA, behauptet genauso wie Alice Lakwena ein Medium zu sein, welches von verschiedenen Geistern ergriffen wird. Ebenso wie in der HSMF diktieren auch Konys Geister einen strengen Verhaltenskodex, dessen genaue Befolgung in Kombination mit verschiedenen Reinigungsritualen die Unverwundbarkeit der Kombattanten garantieren soll. Die Macht der allwissenden Geister wird zudem genutzt, um Disziplin und Zusammenhalt innerhalb der LRA zu garantieren, Niederlagen zu erklären und Konys alleinigen Machtanspruch zu rechtfertigen (Allen/ Schomerus 2006: 16; Mergelsberg 2010: 159-161; Titeca 2010). Spiritualität spielt daher auch eine wichtige Rolle in der LRA, jedoch ist sie durch die Integration ehemaliger UPDA-Kämpfer im Gegensatz zur HSMF deutlich straffer organisiert und stärker militärisch ausgerichtet (Allen 2008: 39; Behrend 1993: 207; ICG 2004: 4; Peters 2006: 5). Zudem sieht sich die LRA durchaus nicht nur als spirituelle, sondern auch als politische Befreiungsbewegung und hat mehrmals verschiedene politische Forderungen in Manifesten und Radioprogrammen formuliert. Obwohl diese teilweise legitime Forderungen, wie z.B. freie Wahlen und eine Beendigung der Marginalisierung des Nordens, darstellen, kann darüber diskutiert werden, wie zentral diese für die LRA tatsächlich waren bzw. immer noch sind²⁴ (Allen 2008: 43/44; Finnström 2008: 99-130; Ojera Latigo 2008: 91/92; Hovil/ Lomo 2004: 15- 17). Wie bereits Alice Lakwena vor ihm, propagiert Kony zudem die Notwendigkeit eines Reinigungsprozesses der Acholi mittels Gewalt, um sein Ziel einer neuen, reinen Gesellschaft zu erreichen. Diese Gewalt macht im Gegensatz zu der HSMF jedoch nicht mehr vor der Zivilbevölkerung halt und Plündereien, Vergewaltigungen, Massaker und Verstümmelungen vermeintlicher Kollaborateure sind Teil der Strategie der LRA (Allen 2008: 40; Baines 2010: 419).

²³ Severino Lukoya wurde wie seine Tochter von christlichen Geistern besessen und konnte zeitweise bis zu 2000 Jünger unter seine Führung bringen. 1989 wurde seine Bewegung jedoch von der Armee besiegt und Severino Lukoya musste mehrere Jahre im Gefängnis verbringen, bevor er nach Gulu zurückkehren konnte (Allen 2008: 36/ 37).

²⁴ Die LRA hat bis heute drei Manifeste veröffentlicht (1996, 1998, 1999). Für eine ausführliche Diskussion dieser Manifeste und ihrer Bedeutung siehe Finnström 2008: 99- 130.

Seit 1996 greift die LRA zudem verstärkt auf Entführungen und Zwangsrekrutierungen von Kindern und Jugendlichen zurück²⁵. Diese Strategie verfolgt dabei eine doppelte Funktion. Zum einen dienen die Kinder und Jugendlichen der LRA als Kämpfer, Träger und Sexsklaven, zum anderen werden sie benutzt, um Angst und Verzweiflung in ihren eigenen Familien und Gemeinden zu verbreiten. Teilweise werden sie direkt nach ihrer Gefangennahme gezwungen, Gewalt gegen ein Mitglied der Familie oder Gemeinde auszuüben. Diese Taten schädigen nicht nur die Gemeinschaft weiter, sondern verhindern oft auch eine Rückkehr des Täters, da dieser Zurückweisung und Bestrafung fürchten muss. Darüber hinaus steigt in den Gemeinden die Ablehnung gegenüber der Regierung, da diese sie und ihre Kinder nicht beschützt und viele zwangsrekrutierte Kinder in offenen Auseinandersetzungen tötet (Annan/ Blattman 2010; ICG 2004: 6; Mergelsberg 2010).

Die Bevölkerung Nordugandas muss jedoch nicht nur unter den Übergriffen der LRA, sondern auch unter dem Vorgehen der Regierung und der nationalen Armee, der *Uganda People's Defence Force* (UPDF)²⁶, leiden. Der UPDF werden in diesem Konflikt massive Menschenrechtsverletzungen vorgeworfen, die von willkürlichen Verhaftungen von vermeintlichen Rebellen und Kollaborateuren bis zu Vergewaltigungen, Folter, Misshandlungen und außergerichtlichen Hinrichtungen reichen (HRW 2005: 24- 36). Zudem zwang die Regierung ab Mitte der neunziger Jahre einen Großteil der Bevölkerung in Norduganda ihre Heimatdörfer zu verlassen und in provisorischen Lagern zu leben. Ziel dieser Politik war es, der LRA das Rekrutierungsfeld zu entziehen und die Suche nach Rebellen für die Armee zu vereinfachen (Allen 2008: 53; Branch 2007: 181; Buckley-Zistel 2010: 107). Jedoch konnten in diesen Lagern weder grundlegende hygienische und medizinische Standards noch die ausreichende Versorgung mit Nahrungsmitteln und sauberem Trinkwasser sichergestellt werden, sodass nach einer Studie aus dem Jahr 2003 wöchentlich ca. 1000 Menschen, die meisten von ihnen Kinder, aufgrund der schlechten Lebensbedingungen in den Lagern starben (GoU 2005: 35). Hinzukommt, dass die Armee oft nicht fähig oder willens war, die Bewohner der Lager vor den regelmäßigen Übergriffen der LRA zu schützen. Um den nächtlichen Überfällen und Entführungen der LRA zu entgehen, wanderten

²⁵ Wie schon die UPDA vor ihnen, benutzt auch die LRA den Sudan als Rückzugsgebiet. Als die LRA Mitte der neunziger Jahre begann, die sudanesishe Regierung im Austausch gegen Waffen und Munition in ihrem Kampf gegen die südsudanesishe Rebellengruppe *Sudan People's Liberation Movement/ Army* (SPLM/A) zu unterstützen, brauchte sie mehr Soldaten und begann wahrscheinlich daher zunehmend auf die Praxis der Zwangsrekrutierung zurückzugreifen (Allen 2008: 49; Baines 2007: 100). Zudem weist Finnström darauf hin, dass Kony eine neue moralische Ordnung anstrebt, die durch noch 'unverdorbene' Kinder am besten zu realisieren ist (Finnström 2008: 5).

²⁶ Die NRA wurde zur nationalen Armee erklärt und in *Uganda People's Defence Force* (UPDF) umbenannt.

daher viele junge Acholi jeden Abend in die nächst größeren Städte und verbrachten dort die Nächte²⁷ (Allen 2008: 54/55; Branch 2007: 181/ 182).

Im Laufe der Jahre wurden verschiedene Initiativen unternommen, um den Konflikt in Norduganda, unter dem vor allem die Bevölkerung der Acholi zu leiden hatte, zu beenden. Nachdem weder militärische Offensiven gegen die LRA noch Friedensverhandlungen einen Erfolg gebracht hatten und ein Ende der Kämpfe nicht abzusehen war, begannen viele Acholi-Führer sich Ende der neunziger Jahre für eine Amnestierung der LRA-Kämpfer auszusprechen. Das Ziel einer Amnestieregelung war, sowohl LRA-Kämpfern die Rückkehr und Reintegration in die Armee oder das zivile Leben zu erleichtern als auch die Führungsriege der LRA durch die Desertion der eigenen Soldaten zu isolieren und handlungsunfähig zu machen. Nach jahrelangen Bemühungen von Seiten der Acholi wurde 2000 vom ugandischen Parlament ein Amnestiegesetz verabschiedet, welches LRA-Kämpfern ermöglichte, ihre Waffen niederzulegen, ohne eine rechtliche Verfolgung zu fürchten²⁸ (Ojera Latigo 2008: 95/96).

Obwohl die Amnestieregelung erste Erfolge zeigte, startete Musevenis Regierung jedoch 2002 mit der Unterstützung der USA im Rahmen einer weiteren militärischen Offensive die *Operation Iron Fist*. In der grenzüberschreitenden Operation drang die Armee bis in den Südsudan vor, konnte jedoch weder Kony noch einen seiner engsten Kommandeure töten oder gefangen nehmen. Statt die Rebellion der LRA endgültig zu beenden, weitete diese im Zuge der Offensive ihre Angriffe auch auf den Osten Ugandas in die Gebiete der Iteso und Langi aus²⁹ (Baines 2007: 101; ICG 2004: 7).

3.4. Die Intervention des IStGH und die *Juba Peace Talks*

Nachdem es der ugandischen Regierung nicht gelungen war, die Führungsriege der LRA im Rahmen der *Operation Iron Fist* gefangen zu nehmen, wandte sich Museveni im Dezember 2003 mit dem *Referral of the Situation concerning the Lord's Resistance Army* an den Internationalen Strafgerichtshof (IStGH) und übertrug ihm in diesem Fall die Jurisdiktion (IStGH 2004). Der IStGH nahm daraufhin die Untersuchungen auf und erließ im Oktober 2005 Haftbefehl gegen Joseph Kony sowie gegen die vier weiteren Top-Kommandeure der LRA Vincent Otti, Okot

²⁷ 2004 wurden allein in Gulu 20.000 Kinder gezählt, die die Nacht im Schutz der Stadt verbrachten (Allen 2008: 55).

²⁸ Bis 2008 nahmen ca. 21.000 ehemalige LRA-Kämpfer, in der Regel aus den untersten Rängen und sehr selten aus der Führungsriege, die Amnestieregelung in Anspruch und legten ihre Waffen nieder (Ojera Latigo 2008: 95).

²⁹ Im Rahmen einer zweiten *Operation Iron Fist* im März 2004 konnten der LRA zwar schwere Verluste zugefügt werden, jedoch erneut kein entscheidender Sieg über die LRA errungen werden (Peters 2006: 7/8; Allen 2008: 52).

Odhiambo, Dominic Ongwen und Raska Lukwiya³⁰ aufgrund von Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit (IStGH 2005).

Trotz oder vielleicht auch gerade wegen der Haftbefehle des IStGH kam es ein Jahr später zu erneuten Friedensverhandlungen in der südsudanesischen Stadt Juba unter der Führung von Riek Marcher, dem Vize-Präsidenten der Übergangsregierung Südsudans (Ojera Latigo 2008: 98). Die Verhandlungen führten zu einem Waffenstillstandsabkommen und zur Unterzeichnung von insgesamt vier Übereinkünften. Besonders relevant für diese Arbeit ist das *Agreement on Accountability and Reconciliation between the Government of Uganda (The Government) and the Lord's Resistance Army/Movement (LRA/M)*³¹ vom 29. Juni 2007 sowie dessen Annex vom 19. Februar 2008. In diesen Dokumenten wurde festgelegt, dass Anklagen gegen die Hauptverantwortlichen innerhalb der LRA³² für schwere Menschenrechtsverletzungen und Kriegsverbrechen vor nationalen Gerichten³³ verhandelt werden sollen (GoU/ LRA 2007: Art. 4.1./ 6.1.). Zudem einigten sich die Konfliktparteien darauf, dass traditionelle Mechanismen der Konfliktregelung eine zentrale und komplementäre Rolle zu den nationalen Gerichten in der Aufarbeitung des Konfliktes übernehmen sollen:

“Traditional justice mechanisms, such as Culo Kwor, Mato Oput, Kayo Cuk, Ailuc and Tonu ci Koka and others as practiced in the communities affected by the conflict, shall be promoted, with necessary modifications, as a central part of the framework for accountability and reconciliation” (Ibid.: Art.3.1.)³⁴.

Außer dem Aspekt der Gerechtigkeit wird in den Übereinkünften auch die Bedeutung eines Prozesses der Wahrheitsfindung (Ibid.: Art. 2.3./ 7.3.) und der Leistungen von Wiedergutmachung (Ibid.: Art. 9.1.- 9.3.) betont. Mit dem Ziel, den Prozess der Wahrheitsfindung zu unterstützen, soll per Gesetz eine Körperschaft mit einem umfangreichen Mandat³⁵ eingerichtet werden (GoU/

³⁰ Während der Tod von Raska Lukwiya 2006 offiziell bestätigt und die Ermittlungen durch den IStGH eingestellt wurden, wurde der Tod von Vincent Otti 2007 bereits vom südsudanesischen Vize Präsident Riek Marcher bestätigt, aber noch nicht offiziell durch den IStGH anerkannt (Buckley-Zistel 2010: 108; IStGH 2007; ICG 2008: 2).

³¹ Weitere Übereinkünfte umfassen das *Agreement on Comprehensive Solutions to the Conflict*, das *Agreement on Disarmament, Demobilisation and Reintegration* und das *Agreement on Implementation and Monitoring Mechanisms*.

³² Staatliche Akteure wurden von allen rechtlichen Regelungen des *Agreement* ausgeschlossen. Mögliche Vergehen von Soldaten und anderen staatlichen Akteuren sollen allein durch normale Gerichte verfolgt werden (GoU/LRA 2007: Art. 4.1.).

³³ Um die strafrechtliche Verfolgung nach internationalen Maßstäben zu garantieren, wird die Einrichtung einer Sonderabteilung innerhalb des Obersten Gerichtshofes vorgeschlagen. Diese soll die strafrechtliche Verfolgung auf Individuen konzentrieren, [...] alleged to have planned or carried out widespread, systematic, or serious attacks directed against civilians or who are alleged to have committed grave breaches of the Geneva Conventions” (GoU/ LRA 2008: Art. 14).

³⁴ Während *mato oput* und *culo kwor* Teil des traditionellen Systems der Konfliktbearbeitung in Acholi sind, werden die jeweils ähnlichen Rituale *kayo cuk* in Lango, *ailuc* in Teso und *tonu ci koka* in Madi praktiziert (GoU/ LRA 2007: Art.1).

³⁵ Diese Kommission soll unter anderem die Konfliktgeschichte, damit einhergehende Menschenrechtsverletzungen und allgemeine Konsequenzen analysieren, öffentliche und private Anhörungen halten, lokale Wahrheitsfindungsprozesse und die Erinnerung an den Konflikt unterstützen sowie das Schicksal von *Verschwundenen* untersuchen. Außerdem hat die Kommission laut Text sowohl die Möglichkeit, Empfehlungen zur Wiedergutmachung und zur

LRA 2008d: Art.4). Diese wird im Aufbau und der Funktion einer Wahrheitskommission ähneln, laut ICG, wahrscheinlich jedoch weder diesen Namen tragen, noch ein starkes, eigenständiges Mandat zur Untersuchung des Konfliktes und seiner Konsequenzen haben (ICG 2008: 10).

Da der Haftbefehl des IStGH aus Sicht der LRA das Haupthindernis für die Unterzeichnung eines abschließenden Friedensvertrages darstellte, verpflichtete sich die ugandische Regierung im *Agreement on Implementation and Monitoring Mechanisms* zudem nach der Unterzeichnung des *Final Peace Agreements* (FPA) beim UN Sicherheitsrat die Aussetzung aller Untersuchungen und der strafrechtlichen Verfolgung der LRA Kommandeure durch den IStGH für ein Jahr zu beantragen³⁶ (GoU/ LRA 2008c: Art. 37; Apuuli 2008: 803- 805). Dieses Jahr würde der ugandischen Regierung die Möglichkeit geben, Kony und die anderen Angeklagten, vor nationale Gerichte zu bringen. Würden diese Verfahren den Anforderungen des IStGH genügen, so müsste dieser – dem Prinzip der Komplementarität³⁷ folgend – die eigene Arbeit in diesen Fällen einstellen und der nationalen, ugandischen Strafverfolgung den Vorrang geben (GoU/ LRA 2008c: Art. 36; ICG 2008: 9).

Nach weiteren Verhandlungen hatten sich die Konfliktparteien nach eigenen Angaben im März 2008 in allen relevanten Punkten geeinigt und der Unterzeichnung eines abschließenden Friedensvertrages stand nichts mehr im Wege. Jedoch erschien die LRA weder zur offiziellen Unterzeichnung des *Final Peace Agreements* (FPA) im April 2008 noch zu späteren Terminen³⁸ (ICG 2008: 1-4; Buckley-Zistel 2010: 109).

Nachdem die LRA auch die letzte Frist am 29. November verstreichen ließ, begann die ugandische Regierung in Kooperation mit der DR Kongo und dem Südsudan im Dezember 2008 die militärische Operation *Lightning Thunder* (ICG 2010: 1). Wie ihre Vorgänger scheiterte auch diese militärische Aktion und die Armee konnte bis zum offiziellen Ende der Operation im März 2010 keinem Mitglied der LRA-Führungsränge habhaft werden³⁹. Vielmehr zog sich die LRA immer tiefer in das Dreiländereck zwischen der DR Kongo, der ZAR und dem Sudan zurück und

Prävention eines neuen Konfliktes zu geben als auch ihre Ergebnisse in einem abschließenden Bericht zu veröffentlichen (GoU/ LRA 2008d: Art. 4).

³⁶ Grundlage hierfür ist der sechzehnte Artikel des Römischen Statuts.

³⁷ Entsprechend des Komplementaritätsgrundsatzes hat die nationale Rechtsprechung Vorrang gegenüber der internationalen Jurisdiktion und der IStGH darf nur tätig werden, wenn der Staat „nicht willens oder nicht in der Lage [ist], die Ermittlungen oder die Strafverfolgung ernsthaft durchzuführen“ (Römisches Statut: Art. 17 I a)

³⁸ Wie ICG berichtet wurde Kony von seiner Delegation nicht über alle Punkte des Friedensprozesses vollständig informiert und sprach sich besonders gegen eine strafrechtlicher Verfolgung vor nationalen Gerichten aus: „The part of the FPA calling for prosecutions of LRA leaders by a special division of the High Court, he said, was unacceptable; since he was prepared to make peace, the government should not prosecute him and his commanders“ (ICG 2008: 4).

³⁹ Nach Berichten der ICG befinden sich immer noch einzelne Einheiten der ugandischen Armee in der DR Kongo, Südsudan und der ZAR auf der Suche nach Kony (ICG 2010: 4-9).

verfolgt dort weiterhin ihre Taktik von Überfällen, Plünderungen, Verstümmelungen, Entführungen und Massakern⁴⁰ (HRW 2010: 3-38; ICG 2010: 4).

4. Das Glaubenssystem der Acholi

Wie bereits im vorhergehenden Kapitel deutlich wurde, sollen traditionelle Mechanismen der Konfliktregelung, wie z.B. *mato oput* unter den Acholi, eine zentrale Rolle in der Aufarbeitung des Konfliktes einnehmen. Neben *mato oput* werden unter den Acholi noch weitere Rituale praktiziert, die die Aufarbeitung der Vergangenheit und die Versöhnung in den lokalen Gemeinden unterstützen können, indem sie die Reintegration von ehemaligen Kombattanten oder individuelle Prozesse der Heilung fördern. Bevor diese einzelnen traditionellen Praktiken jedoch näher erläutert werden, soll für ein besseres Verständnis der Bedeutung der Rituale zuerst auf die Glaubenswelt der Acholi und damit auf die spirituellen Hintergründe dieser Praktiken eingegangen werden.

4.1. Das vorkoloniale Glaubenssystem der Acholi

Im vorkolonialen Glaubenssystem der Acholi existierte kein einziger, omnipräsenter Gott, sondern vielmehr eine Reihe von verschiedenen Geistern und Mächten, welche für Glück oder Unglück, Krankheit oder Gesundheit verantwortlich gemacht wurden. Der Glaube an spirituelle Kräfte ermöglichte nicht nur das Geschehene zu erklären und zu bewältigen, sondern förderte durch die gemeinsame Ausübung von Ritualen und der Befolgung von spirituell legitimierten Vorschriften den Zusammenhalt und das friedliche Zusammenleben in den Gemeinden (p`Bitek 1980: 85, Liu Institute et al. 2005: 10).

Für das tägliche Zusammenleben der Acholi waren besonders die Ahnengeister⁴¹ von zentraler Bedeutung. Diese wachten innerhalb einer patrilinearen Deszendenzgruppe, d.h. innerhalb eines einzelnen Clans oder auch nur innerhalb einer Großfamilie, über das Wohlergehen der Gemeinde und strafte ihre noch lebenden Verwandten bei Verstößen gegen die moralische Ordnung mit Unglück und Krankheiten. Leiden, die nach dem Verständnis der Acholi von den Ahnengeistern

⁴⁰ Dass die LRA zwar militärisch geschwächt wurde, aber immer noch eine tödliche Gefahr für die Bevölkerung in der Region darstellt, machten sowohl die so genannten *Christmas Massacres* deutlich, in denen die LRA im Nordkongo und Südsudan innerhalb von vier Wochen 865 Zivilisten tötete und mindestens 160 Kinder entführte, als auch weitere Massaker z.B. im Makombo Gebiet mit 321 Toten und mindestens 250 entführten Zivilisten im Dezember 2009 (HRW 2010: 3- 38).

⁴¹ Hierbei sollte auch berücksichtigt werden, dass nicht alle Ahnen, sondern in der Regel nur die bedeutenden und besonders respektierten Mitglieder eines Clans nach ihrem Tod verehrt wurden (p`Bitek 1980: 104).

‘geschickt’ wurden, konnten daher immer auf eine Verfehlung bzw. die Verletzung eines Tabus, in Acholi *kiir*, zurückgeführt werden (Behrend 1993: 122; p`Bitek 1980: 114; Harlacher 2009: 35). Die Strafe der Ahnengeister

„[...] extended not only to the violator of moral codes, but to his or her family and clan. Thus one person’s actions always had ramifications for his or her family and clan who in turn assumed collective responsibility for the offence. [...] Thus] the religious and spiritual worlds – through spiritual representatives and selected human representatives – actively enforced codes of behaviour” (Liu Institute et al. 2005: 10/11).

Um zu den Ahnen zu beten, ihnen Opfer zu bringen und sie zu speziellen Anlässen durch ein Medium, in Acholi *ajwaka* (pl. *ajwaki*), rufen zu lassen, dienten einzelne Schreine (*abila* oder *kac*), welche in vorkolonialer Zeit in fast jedem Gehöft gefunden werden konnten (Behrend 1993: 122; Harlacher 2009: 35).

Neben den Geistern der Ahnen nahm die Vorstellung des *jok* (pl. *jogi*) eine zentrale Rolle in der vorkolonialen Glaubenswelt der Acholi ein. *Jok* kann als Geist, Macht oder auch Gott übersetzt werden und sich einerseits als *jok* eines Häuptlingstums⁴² oder aber als freier *jok* manifestieren. Der *jok* eines Häuptlingstums⁴³ war an einen konkreten Ort in der freien Natur⁴⁴ gebunden, an dem sich auch sein Schrein befand. Einmal im Jahr kamen die Menschen des Häuptlingstums an dem Schrein des *jok* zusammen, brachten ihm Opfer dar und baten um seinen Schutz für das folgende Jahr. Um an dieser zentralen Zeremonie teilzunehmen, mussten die Menschen ‘reinen Herzens’ sein. Mörder, Diebe und Menschen, die in einen Streit verwickelt waren, mussten dem Geschehen folglich fern bleiben (p`Bitek 1980: 67). Diese Vorschriften motivierten die Menschen dazu, ihre Streitigkeiten vor der Zeremonie beizulegen und trugen dadurch zum sozialen Frieden innerhalb der Häuptlingstümer bei. Ähnlich wie die Geister der Ahnen hatten die *jogi* der Häuptlingstümer ein Interesse an dem Wohlergehen der Gemeinschaft und bestraften die Menschen nur, wenn sie gegen die moralische Ordnung verstoßen hatten. Daher wurden sehr schwere Krankheiten oder Unglücke für die keine Erklärung gefunden werden konnte, oft anderen Mächten, nämlich den freien *jogi*, zugeschrieben (Harlacher 2009: 37).

Freie *jogi* sind im Gegensatz zu den *jogi* der Häuptlingstümer nicht an einen bestimmten Ort gebunden und können willkürlich von einer Person Besitz ergreifen. Die Besessenheit der betroffenen Person äußert sich meist als Krankheit und der *jok* wird in der Regel zur Heilung der

⁴² Die Häuptlingstümer setzten sich aus mehreren einfachen Clans und einem ‘aristokratischen’ Clan, der in der Regel den Häuptling stellte, zusammen (Behrend 1993: 24; Harlacher 2009: 24).

⁴³ Neben den *jogi* der Häuptlingstümer hatten in vorkolonialer Zeit auch die einzelnen Clans einen eigenen *jok*. Mit der Herausbildung der Häuptlingstümer im 18 Jh. wurde in der Regel jedoch der *jok* des ältesten Clans zum *jok* des Häuptlingstums ernannt und die *jogi* der anderen Clans verloren an Bedeutung (Girling 1950: 80/81; Harlacher 2009: 36).

⁴⁴ Dies waren meist besondere Orte, wie z.B. Höhlen, Quellen oder Berge, die nur selten von Menschen aufgesucht wurden (Girling 1950: 81; Harlacher 2009: 36).

Symptome exorziert, kann unter Umständen aber auch domestiziert werden. Wird der Geist durch einen langwierigen Initiationsprozess domestiziert, so wird der Patient zum Medium dieses *jok*, zu einer *ajwaka*. Als *ajwaka* vermittelt die Person fortan zwischen den Menschen und dem *jok* und kann mit dessen Hilfe wahrsagen und andere Menschen von ihren Krankheiten, d.h. von der Besessenheit durch andere *jogi*, heilen (Allen 2008: 32; Behrend 1993: 120- 126; Harlacher 2009: 169/ 170).

Eine weitere Art von spirituellen Kräften, welche als freie *jogi* klassifiziert werden können und besonders für diese Arbeit relevant sind, stellen *cen* dar. *Cen* sind die Rachegeister von Menschen, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind oder aber nach ihrem Tod schlecht behandelt wurden bzw. kein ordentliches Begräbnis erhalten haben (Baines 2010: 420; Behrend 1993: 123; Finnström 2008: 159/ 160).

Nach dem traditionellen Verständnis der Acholi muss eine Person, die einen Menschen getötet hat, sei es absichtlich oder unabsichtlich, sofort seinen Clan informieren, sodass dieser die notwendigen rituellen Maßnahmen treffen kann. Geschieht dies nicht, so besteht die Gefahr, dass der Geist der getöteten Person für seinen Tod Rache nimmt und von dem Täter Besitz ergreift. Dieses Phänomen wird im aktuellen Konfliktkontext von einem Ältesten wie folgt beschrieben:

„Sometimes these returnees do not say it but the spirit of the deceased keeps haunting them. The bad spirit comes in nightmares or causes the person to behave like insane and others pick up tools of killing. When this happens, elders would ask the person whether he had killed people. If he accepts having killed, then he should be cleansed but if he refuses, then he is not forced to be cleansed. The bad spirit is the one to force the person to accept the guilt” (zitiert nach Harlacher 2009: 172).

Cen beschränken sich jedoch nicht nur auf den jeweiligen Täter, sondern können auch die Familie und andere Mitglieder des Clans heimsuchen. Um sich selbst zu schützen, vermeiden daher viele Acholi den Kontakt mit Menschen, welche Anzeichen von *cen* zeigen (Liu Institute et al. 2005: 13). *Cen* kann jedoch nicht nur diejenigen, die jemanden getötet haben oder mit dieser Person in einer engen Verbindung stehen, heimsuchen, sondern auch Personen die lediglich den Körper eines Toten finden bzw. sich in einer Gegend aufhalten in der viele Menschen getötet wurden (Harlacher 2009: 171).

4.2. Der Einfluss der Kolonisierung und der Christianisierung

Mit dem Beginn der Kolonialisierung und der damit einhergehenden Schwächung der traditionellen Lebensweise nahm die Bedeutung der *jogi* der Häuptlingstümer und in geringerem Maße auch die der Ahnengeister kontinuierlich ab. Zeitgleich erschienen in Acholi immer mehr neue,

freie *jogi*, die aus der Fremde kamen⁴⁵. Viele dieser freien *jogi* verschwanden nach geraumer Zeit wieder, doch andere, wie z.B. *Jok Rumba*, *Jok Omarari* oder *Jok Munno*⁴⁶, sind den Acholi auch noch heute bekannt. Das vermehrte Auftreten freier *jogi* mit eindeutig fremdartigen Attributen während der Kolonialzeit und auch danach, hängt laut Behrend mit der starken Veränderung der Lebenswelt der Acholi zusammen:

„Die katastrophalen Erfahrungen, die die Acholi um die Jahrhundertwende und in der Zeit danach machen mußten – die Erfahrung des Sklaven- und Elfenbeinhandels, verschiedene Epidemien, der Verlust ihrer Rinder, die Kolonialherrschaft, Zwangsarbeit, Arbeitsmigration, der Tod vieler Acholi-Soldaten vor allem im Zweiten Weltkrieg u.a.m., kurz, die Bedrohung durch äußere Mächte und die Zunahme innerer Spannungen und Konflikte –, fanden ihren Ausdruck im Erscheinen dieser Fremdgeister. Mit ihnen wurde die Bedrohung anerkannt, dargestellt, und gleichzeitig waren sie ein Mittel gegen eben diese Bedrohung“ (Behrend 1993: 125).

Mit der Ankunft der ersten Missionare kam es in Norduganda neben der zunehmenden Verbreitung von freien *jogi* zu weiteren tiefgreifenden Veränderungen im Glaubenssystem der Acholi. In dem Versuch, den Acholi die Idee eines monotheistischen Gottes näherzubringen, wählten katholische Missionare den *Jok Rubanga*⁴⁷ als christlichen Gott aus. Dieser *jok* wurde zum absoluten, christlichen Gott erhoben, während allen anderen *jogi* zu *jogi setani*, also Geistern des Teufels, erklärt wurden. Neben den *jogi* wurden auch die *ajwaki* dem Bösen zugeordnet und von den christlichen Missionaren als *witchdoctor* bezeichnet und zunehmend marginalisiert (Ibid.: 133/134). Doch nicht nur die Glaubenswelt der Acholi wurde vom christlichen Verständnis beeinflusst, sondern auch die christliche Religion zunehmend in traditionellen Kategorien von Geistern und Geistbesessenheit interpretiert. Als Resultat der gegenseitigen Beeinflussung von Christentum und den indigenen Glaubensvorstellungen der Acholi⁴⁸ tauchten ab den 70er Jahren neue heilige Geister auf. Diese Geister wurden nicht mehr als *jogi*, sondern als *tipu maleng*, als

⁴⁵ Behrend und Harlacher stimmen darüber ein, dass es in vorkolonialer Zeit wahrscheinlich nur sehr wenige freie *jogi* in Acholi gab. Laut Harlacher wurde das Konzept der freien *jogi* frühestens im 19. Jh. aus dem Süden des Landes eingeführt (Behrend 1993: 123–125; Harlacher 2009: 39).

⁴⁶ Mit den Europäern tauchte der *Jok Munno*, übersetzt der *jok* der Europäer, auf. Dieser stellte weniger den Europäer selbst als vielmehr das Wesen Europas dar. Dieser *jok* verlangte daher von den Personen, von denen er Besitz ergriff, dass sie sich europäisch kleideten, Bier tranken und Zigaretten rauchten (Behrend 1993: 124). *Jok Omarari* tauchte zu Beginn des Ersten Weltkriegs in Acholi auf. Sein Name wurde abgeleitet von *Marin* bzw. *Marines*, einer Bezeichnung für die Soldaten der *King's African Rifles*, die zu dieser Zeit in Norduganda Soldaten rekrutierten. Nach dem Zweiten Weltkrieg tauchte der *Jok Rumba* als ein weiterer europäischer Geist auf. Die Zeremonien für diesen *jok* gehörten zu den teuersten, da die Patienten Anzüge tragen mussten und neben Bier und Opfern auch ein Grammophon bzw. eine kleine Rumba-Band zur Verfügung stellen mussten (p`Bitek 1980: 115).

⁴⁷ *Rubanga* war ursprünglich der *jok*, der die Tuberkulose brachte. Da ihm in einigen Gebieten jedoch auch eine schöpferische Wirkung zugeschrieben wurde, entschieden sich die Missionare schließlich für diese Bezeichnung (p`Bitek 1980: 44–49).

⁴⁸ Für eine ausführliche Beschreibung dieses Prozesses siehe Behrend 1993: 128–144.

heilige Geister bezeichnet und ihre Medien bezeichneten sich teilweise als *nebi*⁴⁹, abgeleitet vom biblischen Wort in Acholi für Prophet⁵⁰ (Allen 2008: 32). In diesen neuen Diskurs christlicher Geister muss auch Alice Lakwena und die HSMF eingeordnet werden. Sie selbst betrachtete sich als Prophetin (*nebi*), die von verschiedenen heiligen Geistern erfüllt wurde. Sie positionierte sich klar in Opposition zu den traditionellen Geistern und Medien und verdammt alle Praktiken, die mit ihnen in Verbindung standen als Beispiele des moralischen Verfalls der Acholi (Baines 2010: 419). Auch Kony betrachtet sich als Prophet des Heiligen Geistes und als Anführer eines Heiligen Krieges. Sein gewaltsames Vorgehen gegen *ajwaki* sowie die Zerstörung der Schreine der Ahnengeister und *jogi* verdeutlichen zudem seine Ablehnung der paganen Glaubenswelt der Acholi (Allen 2008: 39; Baines 2010: 419/420; Finnström 2008: 5; Titeca 2010: 66).

5. Traditionelle Rituale der Acholi

Im Folgenden sollen neben lokalen Mechanismen der Konfliktbearbeitung exemplarisch Rituale vorgestellt werden, die der Wiederaufnahme von Gemeindemitgliedern dienen oder Prozesse der individuellen Heilung unterstützen können. Die Auswahl der vorgestellten Rituale ist dabei keineswegs erschöpfend, sondern beinhaltet vor allem jene Rituale, die aktuell in der Praxis und der Wissenschaft am meisten diskutiert werden.

5.1. Rituale mit einem Fokus auf die Bearbeitung von Konflikten

5.1.1. Mato oput

Mato oput („Das Trinken des bitteren Saftes“) dient der Wiederherstellung der Beziehungen zwischen zwei Clans, nachdem ein Gemeindemitglied in Friedenszeiten absichtlich oder unabsichtlich getötet wurde. *Mato oput* beschreibt hierbei gleichzeitig einen Prozess der Konfliktbearbeitung als auch ein Ritual, welches am Ende dieses Prozesses steht.

Direkt nach dem gewaltsamen Tod eines Gemeindemitgliedes werden die beiden Clans voneinander getrennt und jegliche soziale Interaktion zwischen den betroffenen Familien kommt zum

⁴⁹ Jedoch scheint die Unterscheidung von *nebi* und *ajwaka* in der heutigen Zeit keine Rolle mehr zu spielen und Medien bezeichnen sich in Acholi vor allem als *ajwaka* (Interview Lenhart, Harlacher).

⁵⁰ Die Glaubenswelt der Acholi wurde nicht nur durch die christliche Lehre sondern auch durch den Islam, welcher in den 70er Jahren unter Idi Amin stark gefördert wurde, beeinflusst. Zwar ist der Einfluss des Islams vergleichsweise gering zu bewerten, jedoch soll nicht unterschlagen werden, dass in den 80er Jahren neben christlichen Medien auch vereinzelte muslimische Medien in Acholi praktizierten und auch Kony einzelne Elemente aus dem Islam in seinen Kult integriert hat (Allen 2008: 32- 39).

Erliegen⁵¹. Diese so genannte *cooling off-period* soll vor allem Racheaktionen und der Eskalation des Konfliktes entgegenwirken (Liu Institute et al. 2005: 55). Nach der Trennung der beiden Konfliktparteien beginnt der eigentliche Prozess der Konfliktbearbeitung, welcher von einem Ältesten wie folgt beschrieben wird:

“One person trusted by both parties plays shuttle diplomacy [between the two families] and decides when it is possible to talk without temper. [At the appropriate time], the case is taken to the *Rwot* and a neutral venue is fixed. The two sides are invited to speak. The offended side will present their terms and demands, and once the offending side agrees to the compensation, the family or clan works to raise the compensation [...] A date is fixed for the *Lapid Kwo* [negotiator of the compensation] to receive the compensation and an *ajwaka* is harkened to raise the dead [whose] spirit determines which person in the offended clan will receive the compensation” (zitiert nach Liu Institute et al. 2005: 55, Ergänzungen im Original; siehe auch Finnström 2010: 142; Harlacher 2009: 188).

Idealerweise soll der Täter freiwillig seine Schuld eingestehen und die Versöhnung mit der Familie des Opfers suchen. Weigert sich der Täter jedoch seine Schuld an dem Verbrechen anzuerkennen, so wird davon ausgegangen, dass die Rachegeister des Toten (*cen*) den Täter heimsuchen werden, bis dieser gesteht und die Tat gesühnt wurde (Liu 2005: 55)⁵².

Nachdem mit der Unterstützung des gesamten Clans Wiedergutmachung, in Acholi *culo kwoo*⁵³, geleistet wurde, wird das Ritual *mato oput* als finales Symbol der Versöhnung zwischen beiden Familien durchgeführt. Während sich der Prozess der Konfliktbearbeitung in den verschiedenen Clans ähnelt, unterscheidet sich die Durchführung des eigentlichen Rituals teilweise bedeutend (Liu Institute et al. 2005: 56/ 65). Exemplarisch soll in dieser Arbeit⁵⁴ die Beschreibung von Ojera Latigo angeführt werden:

“In a new vessel, the masters of ceremony mix the pounded extract from the roots of the *oput* tree with an alcoholic drink, and then the killer and the next of kin of the person who has been killed kneel down and begin to drink from the same vessel simultaneously while women from both clans make shrill cries and shout the war cries of the two clans. Members of the two families join in to drink from the same vessel for the first time. Meanwhile the master of ceremonies cuts off the head of the ram brought by the killer and the head of the goat from the next of kin of the dead man. The ram’s head is ceremoniously handed over to the next of kin of the dead man and the goat’s head given to the killer. The bull is ritually speared to death

⁵¹ Harlacher weist darauf hin, dass *mato oput* in der Regel komplementär zur Arbeit der Polizei und der Gerichte durchgeführt wird und nicht als Ersatz für legale Maßnahmen betrachtet wird (Harlacher 2009: 188).

⁵² Da der Prozess der Konfliktbearbeitung stark konsens-orientiert ist und der Täter seine Schuld freiwillig zugeben soll, kann sich der Prozess der Konfliktbearbeitung zusammen mit der Beschaffung der Entschädigungsleistungen über mehrere Jahre und sogar Jahrzehnte hinziehen (Harlacher 2009: 188; Liu Institute et al. 2005: 55).

⁵³ Ursprünglich wurde dem betroffenen Clan als Wiedergutmachung ein junges Mädchen gegeben. Dem Erstgeborenen dieses Mädchens wurde dann der Namen des Getöteten gegeben und damit das verlorene Leben wieder `ersetzt`. Diese Praxis wurde schließlich aufgegeben und stattdessen wurden Kühe oder Geld übergeben. Aber auch diese Leistungen werden in der Regel für die Vermählung eines Clanmitgliedes benutzt, dessen Erstgeborenes den Namen des Verstorbenen erhält (Allen 2010: 245; Baines 2007: 105; Liu Institute et al. 2005: 56).

⁵⁴ Weitere, ausführliche Beschreibungen des Rituals können u.a. in Harlacher 2009 und Liu Institute et al. 2005 gefunden werden.

and skinned and the meat is cooked and eaten together. Other cooked food items from both sides are served to the elders, who are allowed to mingle freely” (Ojera Latigo 2008: 105).

Nachdem das Ritual mit dem gemeinsamen Verzehr der Opfertiere beendet wurde, gelten die Beziehungen zwischen beiden Clans als wiederhergestellt und alle Anwesenden werden dazu angehalten ihre negative Gefühle hinter sich zulassen und wieder als ‘Brüder und Schwestern’ zusammen zu leben. Zudem wurde durch die Leistung von Wiedergutmachung und die Durchführung des Rituals der Geist des Toten befriedigt und die Gefahr, dass dieser die Lebenden heimsucht, wurde gebannt (Baines 2007: 104; Harlacher 2009: 192).

5.1.2. Gomo tong

Gomo tong (“Das Biegen der Speere”) bezeichnet den Schwur zwischen zwei Clans, Häuptlingstümern oder Stämmen einen gewalttätigen Konflikt zu beenden. Auch diesem Ritual, in dem symbolisch die Speerspitzen verbogen werden und ein Ende der Kämpfe beschworen wird, ist ein Prozess der Mediation vorgeschaltet, indem die Gründe für den Konflikt und mögliche Präventionsstrategien von den Ältesten diskutiert werden⁵⁵ (Finnström 2010: 145; Harlacher 2009: 194/ 195; Liu Institute et al. 2005: 29/ 30). Da *gomo tong* das letzte Mal 1984 zwischen den Madi und Acholi praktiziert wurde, gibt es keine detaillierten Aufzeichnungen über die genaue Durchführung des Rituals.

5.1.3. Tumu kiir

Tumu kiir wird vor allem zur Bearbeitung von kleineren Konflikten benutzt. Das Wort *tum* bedeutet in Acholi so viel wie Reinigung, während *kiir* ein Tabu bezeichnet. Diese Tabus können Streit um Land oder Wasser, zwischen Familienmitgliedern sowie die Verwünschung anderer umfassen. Im traditionellen Glaubenssystem der Acholi kann die Verletzung eines Tabus die Ahnen beleidigen, welche als Strafe Unglück und Krankheit über den Clan schicken können (siehe Kapitel 4.1.; JRP 2007a: 1-4).

Wurde ein Tabu gebrochen, so kommen die Ältesten und die Konfliktparteien zusammen und diskutieren gemeinsam die Ursachen und den Hergang der Tat. Nachdem sich die Konfliktparteien geeinigt haben und verschiedene Präventionsstrategien diskutiert wurden, wird *tumu kiir*

⁵⁵ Wenn der gewalttätige Konflikt auf den Mord an einem Gemeindemitglied zurückgeht, so ist es wahrscheinlich, dass *gomo tong* zusammen mit *mato oput* durchgeführt wird, um auch den ersten Mord zu sühnen und damit die konkrete Konfliktursache zu adressieren (Harlacher 2009: 194/ 195; Lenhart 2009: 14; Liu Institute et al. 2005: 29/ 30).

durchgeführt, um die Ahnengeister zu besänftigen. Die Durchführung des Rituals unterscheidet sich je nach dem Vergehen, beinhaltet jedoch in der Regel die rituelle Tötung eines Schafes oder einer Ziege (Harlacher 2009: 183/184).

5.2. Rituale mit einem Fokus auf die Reintegration von Gemeindemitgliedern

5.2.1. Nyono tong gweno

Das Reinigungsritual *nyono tong gweno* („Das Zertreten von einem Ei“) wird normalerweise innerhalb einer Familie oder eines Clans vollzogen, wenn ein Mitglied der Gemeinde nach langer Abwesenheit wieder zurückkehrt. Dieses Ritual steht in Verbindung mit der Vorstellung, dass dem Heimkehrer möglicherweise Geister anhaften, die Krankheit und Unglück in die Gemeinde bringen können⁵⁶. Gleichzeitig geht dieses Ritual jedoch über den Aspekt der Reinigung hinaus „[and] can be performed as a gesture of welcome and commitment on the part of both the community and the returnee to begin living together in harmony again“ (Harlacher 2009: 176).

Das Ritual an sich ist im Vergleich zu manch anderem relativ kurz, einfach und preiswert in der Durchführung und beinhaltet das Zertreten eines rohen Eies, welches zuvor auf einer Astgabel und einem *layibi*⁵⁷ am Eingang des Gehöftes oder des Dorfes angeordnet wurde (Harlacher 2009: 176/177; Liu Institute et al. 2005: 26).

5.2.2. Lwoko pik wang

Lwoko pik wang („Die Tränen wegwaschen“) wird durchgeführt, wenn eine verschwundene und totgeglaubte Person wieder in die Gemeinde zurückkehrt und soll sprichwörtlich die vergossenen Tränen der Verwandten und Freunde wegwaschen. Geschieht dies nicht, so besteht die Gefahr, dass die Trauer und die vergossenen Tränen böse Geister, wie z.B. *cen*, anziehen und Unglück und Krankheit über die Familie bringen (Liu Institute et al. 2005: 28).

Die genaue Durchführung des Rituals unterscheidet sich in einzelnen Gemeinden, jedoch wird in der Regel für dieses Ritual eine Ziege geschlachtet und verspeist. Mit dem Wasser, mit dem sich alle Beteiligten vor und nach dem Essen die Hände gewaschen haben, wird dann sowohl der Heimkehrer als auch die Hütte benetzt, die der Heimkehrer kurzzeitig betritt. Danach waschen

⁵⁶ Dies Ritual reicht jedoch nicht aus, um den Heimkehrer von *cen* zu reinigen. Zu diesem Zwecke sind elaboriertere Rituale wie z.B. *moyo kom* oder *kwero merok* notwendig (Harlacher 2009: 176).

⁵⁷ Der *layibi* ist ein langer Stock mit dem traditionell die Kornkammer geöffnet wird. Für eine genaue Erläuterung der Bedeutung der einzelnen Gegenstände in diesem Ritual siehe Harlacher 2009: 177/178.

sich alle Verwandten mit diesem Wasser das Gesicht und waschen dadurch die vergossenen Tränen und das damit verbundene schlechte Omen weg (Harlacher 2009: 180).

5.3. Rituale mit einem Fokus auf Prozesse der individuellen Heilung

5.3.1. Moyo kom

*Moyo kom*⁵⁸ wird als allgemeine Bezeichnung für die Reinigung von negativen Einflüssen bzw. *cen* benutzt und kann eine Kombination von *nyono tong gweno* und *lwoko pik wang* als auch ein eigenständiges Ritual beschreiben. Als eigenständiges Ritual beginnt *moyo kom* in der Regel damit, dass die Ältesten die Ahnengeister anrufen. Danach wird eine Ziege geschlachtet und der Inhalt ihres Magen unter den Gebeten der Ältesten auf die Brust der zu reinigenden Person gelegt. Der Mageninhalt der Ziege wird sodann in die Richtung der untergehenden Sonne geworfen, welche alles Schlechte mit sich nehmen soll. Nach dem Ritual wird in der Regel unter allen Beteiligten das Essen geteilt (Harlacher 2009: 200/201).

5.3.2. Kwero merok

Kwero merok ist ein weiteres Reinigungsritual, welches durchgeführt wird, um einen Krieger von dem Geist des getöteten Feindes zu reinigen und dadurch Unglück von ihm und seinem Clan abzuwenden⁵⁹ (Behrend 1993: 52; Liu Institute et al. 2005: 30). *Kwero merok* gehört dabei zu einem der anspruchsvollsten Rituale der Acholi und je nachdem, ob ein Mann oder eine Frau getötet wurde, zieht sich das Ritual über drei bzw. vier Tage (Girling 1960: 103; Harlacher 2009: 201).

Gemäß den Ausführungen von Harlacher mussten Krieger nach ihrer Rückkehr aus dem Krieg erst ihrer Familie und später auch den Ältesten von ihren Erlebnissen und vor allem von möglichen Tötungen berichten. Aufgrund dieser Informationen entschieden die Ältesten dann, ob das Ritual *kwero merok* durchgeführt werden muss. Das Ritual beginnt damit, dass die Ahnengeister durch die Ältesten am Schrein des Clans (*abila*) angerufen werden. Von diesem Moment an wird die zu reinigende Person nicht nur von den Ahnengeistern, den Ältesten und ihrer Familie unterstützt, sondern permanent von vier verschiedenen Personen begleitet, die verschiedene rituelle Funktionen übernehmen. Wurde ein Mann getötet, so werden im Rahmen des Rituals u.a. wiederholt verschiedene Lieder gesungen, Scheinkämpfe ausgetragen, eine Ziege getötet, gegrillt

⁵⁸ Eine alternative Bezeichnung ist *yubo kom* (Harlacher 2009: 220).

⁵⁹ Dieses Ritual wurde auch für Jäger durchgeführt, die zum ersten Mal einen Elefanten, Büffel oder Löwen getötet haben (Girling 1960: 104).

und verspeist sowie das Feuer anschließend mit nackten Füßen ausgetreten. Zudem wird die betreffende Person dreimal über einen Termitenhügel gezogen, damit die Termiten die Person und damit auch den bösen Geist beißen und dadurch verjagen⁶⁰ (Harlacher 2009: 203- 207). Das Ritual endet

„[...] with a final litany (agat) to chase the cen out of the killer. Elders point spears that have been blessed in front of the abila at the eyes of the killer, threatening and commanding the bad spirit to leave: »You, today we do our agat on you; you should get out because we have already cleansed you! The setting sun today should take it, and has taken it, away!« ” (Ibid.: 208)⁶¹.

Wurde von der betroffenen Person kein Mann, sondern eine Frau im Kampf getötet, so unterscheidet sich die Durchführung des Rituals maßgeblich und der Täter muss über mehrere Tage hinweg vor allem allgemeine Arbeiten einer Frau, wie z.B. Holz sammeln und Kochen, verrichten (Ibid.: 208).

6. Traditionelle Ansätze der Acholi im aktuellen Konflikt

6.1. Der aktuelle Kontext

Wie im vorhergehenden Kapitel deutlich wurde, gibt es eine Reihe von traditionellen Mechanismen die potentiell eingesetzt werden können, um mit dem Konflikt als auch seinen Konsequenzen umzugehen. Jedoch stellt sich die Frage, inwieweit nach über 20 Jahren Bürgerkrieg die Bedingungen für eine erfolgreiche Durchführung der Rituale noch gegeben sind bzw. welche gesellschaftlichen Veränderungen und neuen Herausforderungen bei der Förderung und Ausübung dieser traditionellen Praktiken berücksichtigt werden müssen.

Um dieser Frage nachzugehen, werden in den nächsten Kapiteln sowohl der Einfluss des Konfliktes und der internen Vertreibung auf die Gesellschaftsstrukturen der Acholi und die aktuelle Bedeutung traditioneller Glaubensvorstellungen und Praktiken in Acholi als auch die externe Förderung traditioneller Institutionen und Praktiken näher untersucht.

6.1.1. Der Einfluss des Konfliktes und der internen Vertreibung auf die Sozialstrukturen der Acholi

Im Hinblick auf die Rolle traditioneller Praktiken im aktuellen Kontext stellt sich nach über 20 Jahren Krieg und Jahren der internen Vertreibung vor allem die Frage wie der Status und die

⁶⁰ Nach dieser Prozedur und dem Verzehr eines sehr bitteren Krautes bekommt der Krieger traditionell einen bestimmten *moi*-Namen, der ihn als jemand kennzeichnet, der einen Feind getötet hat (Girling 1960: 103; Harlacher 2009: 207).

⁶¹ Ähnliche Beschreibungen des Rituals können bei Behrend 1993: 51/52 und Girling 1960: 103 gefunden werden.

Funktion der traditionellen Autoritäten, die in der Ausübung traditioneller Praktiken eine zentrale Rolle spielen, aber auch das Zusammenleben der Acholi im Allgemeinen von diesen Entwicklungen beeinflusst wurden.

Die Institution der Häuptlinge (*rwot*, pl. *rwodi*) wurde bereits durch die Kolonisierung in ihrer Rolle und Funktion in bedeutendem Maße geschwächt. Vor der Kolonisierung existierten in Acholi über 70 Häuptlingstümer, die aus verschiedenen Clans bestanden und von dem jeweiligen Häuptling mit der Unterstützung eines Rates der Ältesten⁶² geführt wurden (Harlacher 2009: 24/25). Mit dem Beginn der Kolonisierung wurde das traditionelle Herrschaftssystem der Acholi jedoch tiefgreifenden Veränderungen unterzogen. Während die traditionellen *rwodi* zu Beginn der Kolonisierung noch als administrative Verwalter beibehalten wurden, so wurden sie nach und nach von der Kolonialverwaltung durch neue, ausgebildete Angestellte in ihrer Funktion ersetzt⁶³. Zudem wurde der *rwot* des Häuptlingstum Payira zum *Paramount Chief*, d.h. zum Oberhaupt aller Acholi, ernannt, um dadurch die indirekte Kontrolle der Acholi effektiver zu gestalten⁶⁴ (Allen 2008: 151; Finnström 2008: 41; Harlacher 2009: 26; Liu Institute et al. 2005: 21).

Obwohl die traditionellen Häuptlinge nach ihrer offiziellen Absetzung durch die britische Kolonialadministration noch eine informelle Führungsposition innehatten und besonders bei Konflikten zu Rate gezogen wurden, wurden sie zunehmend in ihrer Funktion marginalisiert und verloren immer mehr an Bedeutung (Harlacher 2009: 26; Liu Institute et al. 2005: 21). Im Zuge des gewaltsamen Konfliktes zwischen der LRA und der ugandischen Regierung wurde die Position der traditionellen Häuptlinge weiter geschwächt. Aufgrund der massiven internen Vertreibung leben viele *rwodi* nicht mehr in ihrem ursprünglichen Herrschaftsgebiet, sondern sehr oft in den Zentren der Städte. Viele Acholi kennen ihre *rwodi* daher nicht mehr bzw. sind sich nicht mehr bewusst, welche Funktion sie ausüben. Leben *rwodi* in den Lagern, so tun sie dies oft in extremer Armut und ihnen fehlen in der Regel die Mittel und Möglichkeiten, um ihrer Rolle nachzukommen (Liu Institute et al. 2005: 21).

Aber nicht nur die Position der *rwodi*, sondern auch die traditionelle Führungsposition der Ältesten veränderte sich im Laufe des Konfliktes aufgrund der massiven internen Vertreibung stark.

⁶² Diese waren Repräsentanten der einzelnen Clans, die auch unter der Herrschaft des Häuptlings immer noch weitgehend autonom agieren konnten (Harlacher 2009: 24).

⁶³ Um die neuen von den traditionellen Häuptlingen zu unterscheiden, bezeichneten viele Acholi erstere als *rwodi kalam* („Männer des Stiftes“) und die traditionellen Häuptlinge, welche immer noch eine informelle Führungsposition ausübten, als *rwodi macon* („die alten Häuptlinge“) bzw. *rwodi me Acholi* („Häuptlinge nach den Gebräuchen der Acholi“) (Harlacher 2009: 26; Liu Institute et al. 2005: 21).

⁶⁴ Weitere Veränderung umfassten die administrative Neueinteilung der Region in *counties* und *divisions*, welche jeweils von einem *rwot* bzw. *jago* verwaltet wurden, die trotz ihrer traditionellen Autoritätsbezeichnungen in der Regel Angestellte der Kolonialverwaltung waren (*jago* waren ursprünglich Oberhäupter eines Clans, die als Berater eines *rwot* fungierten) (Harlacher 2009: 26).

Ihre Rolle in der internen Konfliktbearbeitung wurde zunehmend von den Leitern der Vertriebenenlagern oder den *Local Councillors* (LCs)⁶⁵ übernommen (Buckley-Zistel 2010: 110; Liu Institute et al. 2005: 22). Zudem wurden viele Clans über verschiedene Lager verstreut. Dadurch wurden auch die Ältesten voneinander getrennt und es wurde ihnen die Möglichkeit genommen, sich über Belange der Gemeinde auszutauschen. Aufgrund der mangelnden Möglichkeiten ihre traditionelle Führungsrolle auszuüben und aufgrund von Problemen wie häuslicher Gewalt und Alkoholismus auch unter den Ältesten, hat ihr Ansehen in den Gemeinden und besonders unter den Jugendlichen zum Teil stark gelitten⁶⁶ (Baines 2007: 106; Beyond Juba 2009: 31; Bradbury 1999: 19; Liu Institute et al. 2005: 22).

Die prekären Lebensbedingungen in den Vertriebenenlagern, in denen zeitweise fast die gesamte Bevölkerung Acholis leben musste, erschwerten den Ältesten zudem die Weitergabe traditioneller Werte und Praktiken. Aus Gründen der Sicherheit und auch aufgrund praktischer Beschränkungen⁶⁷, konnten in den Vertriebenenlagern z.B. oft keine zentralen Feuer (*wang oo*) entzündet werden, an denen traditionell die gesamte Familie am Abend zusammen kam und Fabeln, Sprichwörter und auch Rätsel erzählt wurden. Die abendlichen Zusammenkünfte am *wang oo* stellten traditionell eine informelle Schule dar. Hier wurden Informationen über Tabus, Rituale und Regeln des täglichen Zusammenlebens an die nächste Generation weitergegeben und Konflikte innerhalb der Gemeinden öffentlich diskutiert (Annan et al. 2006: 19; Harlacher 2009: 30/ 31; Finnström 2008: 146).

Besonders die jüngeren Generationen wurden von diesen Entwicklungen stark geprägt. Viele Jugendlichen sind kaum noch mit den traditionellen Werten und Ritualen vertraut und auch ihr Respekt gegenüber traditionellen Autoritäten und Werten hat teilweise stark gelitten. Die Erosion kultureller Werte sowie die prekären Lebensbedingungen in den Lagern, welche besonders für Jugendliche durch mangelnde Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten als auch die konstante Bedrohung durch die LRA und die UPDF gekennzeichnet ist, führten vor allem unter jungen Acholi zur Missachtung sozialer Normen, Alkoholismus und einer Zunahme von sexuellen Übergriffen (Annan et al. 2008: 15/ 16; Harlacher 2009: 33; Lenhart 2009: 15; Liu Institute et al. 2005: 25).

⁶⁵ *Local Councils* sind gewählte Verwaltungseinheiten auf Dorf, Gemeinde, Sub-County, County oder Distrikt-Ebene (HRW 2005: 17).

⁶⁶ Neben diesen konfliktspezifischen Entwicklungen haben aber auch allgemeine Prozesse, die nicht in Verbindung mit dem Konflikt stehen, wie z.B. eine generelle Zunahme an Bildung, dazu geführt, dass die Bedeutung der traditionellen Autoritäten in den Gemeinden immer mehr abnimmt (Beyond Juba 2009: 31).

⁶⁷ In den Vertriebenenlagern bestand oft ein Mangel an Brennholz. Doch auch wenn genügend Brennmaterial vorhanden war, konnten oft keine Feuer entzündet werden, da die einzelnen Hütten zu eng beieinander standen und leicht hätten Feuer fangen können. Einen weiteren Hinderungsgrund stellten zeitweise die abendlichen Ausgangssperren in den Lagern und die Gefahr nächtlicher Angriffe durch die LRA dar (Liu Institute et al. 2005: 22).

Der Konflikt und die damit verbundene interne Vertreibung haben jedoch nicht nur die Position der *rwodi*, der Ältesten und der Jugendlichen, sondern auch die traditionellen Geschlechterrollen innerhalb der Gesellschaft stark beeinflusst. In den Vertriebenenlagern fanden sich Männer oft in einer passiven Position wieder und konnten nicht mehr ihre traditionelle Rolle als Versorger und Beschützer der Familie übernehmen. Frauen hingegen mussten sich neben ihren traditionellen Tätigkeiten, wie der Versorgung der Kinder, dem Sammeln von Feuerholz, Kochen und Wasserholen oft auch noch um die Waisen von verstorbenen Verwandten kümmern oder sogar die Position des Haushaltsvorstandes übernehmen. Durch diese veränderte Rollenverteilung innerhalb der Gemeinden und einer zunehmenden Erwerbstätigkeit haben Frauen teilweise an Selbstvertrauen und Unabhängigkeit gewonnen und sehen sich vermehrt in der Lage, auch ohne einen Mann für ihre Familien zu sorgen (Buckley-Zistel 2010: 110; Harlacher/ Caritas Gulu 2006: 6; Liu Institute et al. 2005: 23/ 24). Es muss aber auch beachtet werden, dass Frauen in den Lagern zunehmend Opfer von geschlechtsspezifischer Gewalt wurden, sei es in Form von häuslicher Gewalt oder von Vergewaltigungen durch die LRA, die UPDF oder auch Zivilisten (Okello/ Hovil 2007: 440- 442). Die Situation der betroffenen Frauen wird oft zusätzlich erschwert, indem ihnen die Schuld an dem Verbrechen zugeschrieben wird und sie besonders in Fällen von Vergewaltigungen als Prostituierte stigmatisiert und sozial gemieden werden (JRP 2006: 4; Liu Institute et al. 2005: 24/49; Okello/ Hovil 2007: 443).

Wie in diesen Ausführungen deutlich wurde, haben sich das Zusammenleben und die Rollenverteilung innerhalb der Gesellschaft aufgrund des jahrelangen Konfliktes und der internen Vertreibung stark verändert. *Rwodi* und die Ältesten haben in den Lagern oft an Status und Respekt verloren, während Jugendliche in einem Umfeld der Unsicherheit und des Umbruchs aufwachsen und sich orientieren mussten. Aber auch das Selbstverständnis von Männern und Frauen und deren Beziehungen zueinander haben sich verändert. Die Folgen sind einerseits eine größere Unabhängigkeit der Frauen, aber andererseits auch ein Anstieg von geschlechtsbezogener Gewalt.

6.1.2. Die aktuelle Bedeutung traditioneller Glaubensvorstellungen und Praktiken

In Anbetracht der tiefgreifenden Veränderung der Sozialstrukturen und besonders der Schwächung traditioneller Institutionen wie der *rwodi* und der Ältesten stellt sich die Frage, inwieweit die traditionellen Glaubensvorstellungen und Praktiken in Acholi noch verbreitet sind.

Das Liu Institute geht in dem Bericht „RocoWat I Acholi“ davon aus, dass trotz der negativen Auswirkungen des Konfliktes die traditionellen Glaubensvorstellungen immer noch weit verbreitet sind: „The majority of Acholi people continue to hold sophisticated cultural beliefs in the spirit world which greatly shape their perception of justice and reconciliation“ (Liu Institute et al. 2005: 10). Diese Einschätzung scheint sich besonders im vermehrten Auftreten und der Problematisierung von *cen* im aktuellen Konfliktkontext zu bestätigen. Wie sich aufgrund der gesellschaftlichen Veränderungen bereits vermuten lässt, zeigt sich jedoch, dass die jüngeren Generationen den traditionellen Glaubensvorstellungen und Praktiken weniger verbunden sind und geringere Kenntnisse über diese verfügen als die älteren Acholi (Harlacher 2009: 277; Baines 2007: 107; Hovil/ Quinn 2005: 25).

Zudem muss berücksichtigt werden, dass Elemente des Christentums, des Islams und der `Moderne` die Glaubens- und Lebenswelt vieler Acholi stark geprägt haben und sie in unterschiedlichem Maße auf diese Elemente zurückgreifen. So zeigt sich, dass Verbrechen wie Mord durch traditionelle Mechanismen wie *mato oput* adressiert werden können, die betroffenen Familien jedoch fast immer auch den Weg über das formale Justizsystem gehen. Ebenso weist Harlacher in seiner Studie darauf hin, dass Personen mit schweren traumatischen Störungen oft erst auf elaborierte Reinigungsrituale zurückgriffen, nachdem andere Optionen, wie Gebete oder westliche Medizin keine Linderung ihrer Symptome gebracht hatten (Harlacher 2009: 277; siehe auch Lenhart 2009: 18/ 19). In diesem Zusammenhang muss beachtet werden, dass besonders die Christianisierung Nordugandas einen sehr starken Einfluss auf die Akzeptanz und den Status traditioneller Glaubensvorstellungen und Praktiken hatte:

„While Christian teachings at the beginning of the 20th century were clearly located at the periphery of the religious order in Acholi, they steadily moved towards the center. [...] Going to church is typically done openly and with pride, while visits to the *ajwaka* are arranged in secret. Yet they continue to be influential, as many people continue to consult the spirits while being practicing Christians at the same time“ (Harlacher 2009: 41).

Vor allem die konfessionelle Zugehörigkeit scheint jedoch die Toleranz gegenüber traditionellen Glaubensvorstellungen und Praktiken zu beeinflussen. Während Katholiken gegenüber traditionellen Praktiken relativ tolerant sind und einige - wenn auch nicht alle - Rituale unterstützen und in ihnen christliche Werte wiederfinden, lehnen z.B. die evangelikalen Balokole⁶⁸ grundsätzlich alle traditionellen Praktiken als ´satanisch´ ab (Allen 2008: 153; Baines 2007: 107; Harlacher 2009: 277).

⁶⁸ Die Balokole („die Geretteten“, „die Erwählten“) sind eine indigene, afrikanische Bewegung, die sich in den 30er Jahren innerhalb der protestantischen *East African Revival*-Bewegung entwickelt hat. Die Balokole folgen als egalitäre Bruderschaft einem strengen puritanischen Reglement (Behrend 1993: 135/136).

Des Weiteren muss darauf hingewiesen werden, dass es in der Verbreitung der einzelnen Rituale einen großen Unterschied gibt zwischen Ritualen, die relativ wenig Aufwand erfordern, wie z.B. *nyono tong gweno*, und Ritualen die größere Investitionen erfordern, wie z.B. *kwero merok*. Während das Liu Institute in seiner Studie 2005 nachweisen konnte, dass über 50% der ehemaligen Kombattanten durch das Ritual *nyono tong gweno* in ihren Familien willkommen geheißen wurden, zeigen die Untersuchungen von Harlacher, dass das Ritual *kwero merok* nur noch sehr selten und in manchen Gegenden überhaupt nicht mehr durchgeführt wurde (Liu Institute et al. 2005: 39; Harlacher 2009: 277/ 278; Interview Harlacher).

Obwohl abschließend festgehalten werden kann, dass traditionelle Glaubensvorstellungen und Praktiken in Acholi noch von Bedeutung sind, muss bei der Förderung und Ausübung traditioneller Rituale berücksichtigt werden, dass sie für einen Teil der Bevölkerung an Bedeutung verloren haben und sogar im Widerspruch zu ihren Lebens- und Glaubensauffassungen stehen können.

6.1.3. Die Förderung traditioneller Institutionen und Praktiken

Trotz der vielfältigen Veränderungen, die sich durch den Konflikt und die interne Vertreibung im Zusammenleben der Acholi ergeben haben, wurden besonders in den letzten Jahren von verschiedenen Akteuren traditionelle Institutionen und Praktiken der Acholi als Alternative zur strafrechtlichen Verfolgung und als Möglichkeit für einen nachhaltigen Frieden und Versöhnung in Norduganda gefördert.

Die Förderung traditioneller Institutionen und die besondere Herausstellung von *mato oput* kann u.a. auf die einflussreiche Studie „The Bending of Spears“ von Dennis Pain zurückgeführt werden. Diese Studie wurde 1997 durch *International Alert* nach dem *Kacoke Madit*, `dem großen Treffen` von über 300 Acholi aus Uganda und der Diaspora in London, in Auftrag gegeben und sollte die Stimmen von verschiedenen `opinionleaders` in Norduganda zu Aspekten des Friedens und der Versöhnung zusammentragen (Pain 1997: 13).

Pain kam aufgrund seiner Feldforschung in Norduganda u.a. zu dem Schluss⁶⁹, dass neben einer formalen Amnestie die Förderung traditioneller Werte, Institutionen und Praktiken der Acholi notwendig sei, um einen dauerhaften Frieden in Norduganda zu erreichen. In diesem Zusam-

⁶⁹ Weitere Punkte die von Pain angesprochen werden, umfassen die geschichtlichen Hintergründe des Konfliktes, die ökonomische Benachteiligung des Nordens, formale Aspekte der Reintegration ehemaliger Kombattanten, die spirituelle Dimension des Konfliktes und die Rolle des Sudans (Pain 1997).

menhang stellt Pain leicht idealisierend die Bedeutung traditioneller Mechanismen der Konfliktbearbeitung im Allgemeinen und *mato oput*⁷⁰ im Besonderen heraus:

„Acholi traditional resolution of conflict and violence stands among the highest practices anywhere in the world. [... *Mato oput*] lies at the heart of a traditional approach to »cooling« the situation and healing the land and restoring relationships, far beyond the limited approaches of conservative western legal systems and a formal amnesty for offences against the state. LRA commanders, feeling themselves isolated and vulnerable, admitted in 1994 that their people had committed violent offences against individuals. All Acholi know that because of atrocities [...] all involved must go through *mato oput* reconciliation. Lacking the means for those returning from the bush to pay compensation, the international community is asked to supply the means along with resettling former fighters [...]. By going through this process it is intended that the offenders will no longer be open to fresh charges in the national courts. This prospect will create the climate in which children will be released to return home and be reconciled” (Ibid.: 3/4).

Neben der Durchführung von *mato oput* auf der individuellen Ebene, empfiehlt Pain zudem die Durchführung des Rituals *gomo tong* als Symbol des Friedens zwischen der ugandischen Regierung, den Acholi und der LRA (Ibid.: 94). Zudem unterstreicht Pain mehrfach die zentrale Rolle der traditionellen Häuptlinge und Ältesten sowohl für die Durchführung dieser rituellen Handlungen als auch generell im Friedens- und Versöhnungsprozess in Norduganda (Ibid.: 111- 112). „The Bending of Spears“ erwies sich in den folgenden Jahren als überaus einflussreich und hatte einen katalysatorischen Effekt auf verschiedene nationale und internationale Initiativen zur Unterstützung und Förderung traditioneller Strukturen und Institutionen. Konkret wurden die Erkenntnisse und Empfehlungen von Dennis Pain 1999 von der belgischen Regierung aufgegriffen und es wurde eine Studie zum traditionellen Herrschaftssystem der Häuptlinge und ihrer möglichen Rolle im Friedensprozess bei der internationalen NRO *Agency for Cooperation and Research in Development* (ACORD) in Auftrag gegeben. Im Rahmen der Studie suchte ACORD u.a. mit der Unterstützung der Ältesten, religiösen Führern und lokalen Regierungsbeamten nach den Nachfahren der ehemaligen Häuptlinge in allen Distrikten Acholis. Schließlich wurden die Häuptlinge von insgesamt 52 Häuptlingstümern identifiziert. Dabei zeigte sich, dass die traditionellen Strukturen zwar durch den Konflikt fragmentiert und untergraben wurden, verschiedene Reinigungsrituale und in geringerem Maße auch Rituale zur Konfliktbearbeitung aber immer noch durchgeführt werden (Bradbury 1999: 18/ 19; Liu Institute et al. 2005: 31; Meier 2010: 3/4). Gleichzeitig wurde deutlich, dass einige Älteste selbst nicht mehr mit den traditionellen Ritualen vertraut waren und eine weitgehende Uneinigkeit darüber herrschte, wer denn die wirk-

⁷⁰ Allen weist zu Recht auf die starken christlichen Überzeugungen Pains hin, die sich an verschiedenen Stellen der Studie immer wieder zeigen und seine Interpretation traditioneller Werte und Praktiken zu beeinflussen scheint. Seine Nähe zur Kirche wird u.a. dann deutlich, wenn er die christliche Auffassung von Versöhnung als komplementär zu den traditionellen Ansätzen der Acholi beschreibt und sich für eine zentrale Rolle der Kirche bzw. kirchlicher Organisationen im Friedensprozess ausspricht (Allen 2010: 246; Pain 1997: 55/ 85).

lichen traditionellen Häuptlinge⁷¹ seien (Allen 2010: 247). Bradbury wies in einer zeitgleich durchgeführten Studie zudem darauf hin, dass die externe Förderung der traditionellen Strukturen aufgrund möglicher finanzieller Vorteile zu Spannungen zwischen den Ältesten geführt hatte und einige Acholi die Förderung kritisch betrachteten, da sie eine Vereinnahmung des Prozesses durch die Regierung fürchteten (Bradbury 1999: 19).

Trotz der Zweifel an der externen Förderung und der aktuellen Bedeutung traditioneller Herrschaftsstrukturen in Acholi unterstützten sowohl verschiedene Geber⁷², als auch lokale Vertreter der Kirchen und der Zivilgesellschaft die Förderung traditioneller Institutionen. Die Bemühungen der verschiedenen Akteure trugen schließlich dazu bei, dass ab 2000 die ersten Häuptlinge wieder formal eingesetzt wurden⁷³. Neben der Wiedereinsetzung der Häuptlinge wurde 2005 in einem weiteren Schritt der Wiederherstellung der traditionellen Herrschaftsstrukturen die bereits seit 2000 bestehende Organisation *Ker Kwaro Acholi* („der Rat der Ältesten“)⁷⁴ offiziell gegründet und der Häuptling Payira's David Onen Acana II von Yoweri Museveni zum *Paramount Chief*, d.h. zum höchsten Häuptling der Acholi, ernannt (Allen 2008: 148/149; Liu Institute et al. 2005: 31).

Obwohl die Wiedereinführung der Institution der Häuptlinge und *Ker Kwaro Acholi* auf eine starke externe Förderung zurückgeführt werden kann und Uneinigheiten hinsichtlich der Wahl der Häuptlinge, der Mitgliedschaft im Rat der Ältesten und der Repräsentation von Jugendlichen und Frauen bestehen, übernehmen sie eine wichtige, vermittelnde Rolle im Friedens- und Versöhnungsprozess in Norduganda und scheinen von der Bevölkerung akzeptiert zu werden (Allen 2010: 248/149; Liu Institute et al. 2005: 31; OHCHR 2007: 53; Interview Harlacher, Lenhart).

Ker Kwaro Acholi fördert bereits seit Jahren den Gebrauch von traditionellen Ritualen und hat begonnen traditionelle Regeln⁷⁵ und Praktiken zu archivieren und an den aktuellen Kontext anzupassen. Verschiedene Häuptlinge sowie der *Paramount Chief* David Onen Acana II haben

⁷¹ Diese Uneinigkeit lässt sich vor allem auf die Veränderungen der Häuptlingsstrukturen während der Kolonialzeit zurückführen und es stellte sich die Frage, welcher Clan den Häuptling in vorkolonialer Zeit gestellt hat und wer folglich der legitime Nachfolger wäre (siehe Kapitel 6.1.1.). Baines berichtet zudem, dass einige Häuptlinge ihre neue Position vor allem ihren guten Beziehungen zur Regierung und nicht ihrer Abstammung oder Anerkennung in ihrer Gemeinde zu verdanken haben (Baines 2007: 106).

⁷² Obwohl Belgien auch die kritische ACORD-Studie finanziert hatte, engagierte sich die belgische Regierung weiterhin stark. Weitere wichtige internationale Akteure in diesem Prozess umfassen die USA, Niederlande und UNDP (Allen 2010: 248).

⁷³ Erst 1995 hatte Museveni formal die Rolle und Funktion von traditionellen Führern in der ugandischen Verfassung wieder anerkannt und damit den Weg für die offizielle Wiedereinsetzung der Häuptlinge geebnet (Harlacher 2009: 28; Liu Institute et al. 2005: 30).

⁷⁴ *Ker Kwaro Acholi* setzt sich aus 16 Ältesten und Häuptlingen sowie zwei Frauen und einem Vertreter der Jugend zusammen (Liu Institute et al. 2005: 31).

⁷⁵ Mit der Unterstützung von USAID veröffentlichte *Ker Kwaro Acholi* bereits die Studie „Traditional Acholi by-laws on group farming and non violent dispute resolution“ (*Ker Kwaro Acholi* 2010).

außerdem bei verschiedenen *mato oput*-Zeremonien und größeren Reinigungszeremonien eine prominente Rolle gespielt (Allen 2010: 249; Liu Institute et al. 2005: 2/ 44; Meier 2010: 1). Zudem zeigt sich, dass wahrscheinlich aufgrund der umfangreichen Sensibilisierungs- Programme, welche im Rahmen der Förderung traditioneller Institutionen und Praktiken durchgeführt wurden, Jugendliche in Acholi die Ältesten als auch ihre Traditionen wieder mehr respektieren und über genauere Kenntnisse dieser verfügen (Beyond Juba 2009: 30)⁷⁶.

6.2. Die Anwendung von *mato oput* im aktuellen Konflikt

In der aktuellen Diskussion über die Rolle von traditionellen Mechanismen im Friedensprozess in Norduganda nimmt *mato oput* eine sehr prominente Rolle ein. Dies liegt nicht zuletzt an der Tatsache, dass *mato oput* als Alternative zur strafrechtlichen Verfolgung der LRA-Führungsriege durch den IStGH hervorgehoben und gefördert wird.

Aufgrund der prominenten Rolle von *mato oput* in der aktuellen Diskussion um eine adäquate *Transitional Justice*-Strategie in Norduganda soll in den nächsten Kapiteln gesondert auf die Rolle des IStGH in Norduganda und die Diskussion „Peace First, Justice Later“ sowie die Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung von *mato oput* im aktuellen Konfliktkontext eingegangen werden.

6.2.1. Die Rolle des IStGH und die Debatte „Peace First, Justice Later“

Die Intervention des IStGH in Uganda hatte eine Reihe unterschiedlicher Wirkungen auf den Konflikt und den Friedensprozess in Norduganda. Zum einen kann argumentiert werden, dass die Haftbefehle des IStGH eine katalysatorische Wirkung auf den Friedensprozess hatten, indem sie die LRA an den Verhandlungstisch zwangen. Da die LRA jedoch wiederholt betonte, dass vor allem die Haftbefehle des IStGH der Unterzeichnung des abschließenden Friedensvertrages im Weg stünden, sehen viele Kritiker des IStGH in dessen Intervention jedoch auch eines der Haupthindernisse⁷⁷ für einen dauerhaften Frieden in Norduganda (Apuuli 2008: 804; Branch 2007; Otim/ Wierda 2008: 23).

⁷⁶ Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass bessere Kenntnisse und Respekt gegenüber traditionellen Institutionen nicht automatisch bedeuten, dass die traditionellen Praktiken für die Mehrheit der jungen Acholi an Bedeutung gewonnen haben (Beyond Juba 2009: 30/ 31).

⁷⁷ Neben dem Zeitpunkt der Intervention während eines noch andauernden Konfliktes und der dadurch bedingten Gefahr einer weiteren Eskalation des Konfliktes, wurde dem IStGH u.a. Parteinahme für die ugandische Regierung vorgeworfen. Dieser Vorwurf lässt sich zum einen auf den Umstand zurückführen, dass der Chefankläger des IStGH, Moreno-Ocampo, die Intervention des IStGH in einer gemeinsamen Presseerklärung mit Museveni, und

Besonders Vertreter der Zivilgesellschaft kritisierten die Intervention des IStGH in Uganda bereits sehr früh und forderten unter dem Motto „Peace First, Justice Later“⁷⁸, dass mit der strafrechtlichen Aufarbeitung der Verbrechen erst nach dem Ende des Konfliktes begonnen werden solle. Ein Ende der Gewalt und ein nachhaltiger Frieden, so wurde argumentiert, sei für die Mehrzahl der Acholi wichtiger als die Bestrafung der LRA (Allen 2008: 128/129; Apuuli 2008: 811; Baines 2007: 96; Hovil/ Quinn 2005). Zudem wurde wiederholt betont, dass die Acholi über eigene Konfliktbearbeitungsmechanismen verfügen, die den lokalen Anforderungen und restaurativen Verständnis von Gerechtigkeit besser entsprechen würden, als die Verfahren des IStGH in Den Haag, in denen eine rein retributive Form der Gerechtigkeit verfolgt wird. Als Alternative zu strafrechtlichen Verfahren im Rahmen nationaler Gerichte und als Ergänzung einer Amnestie wurde daher bereits seit Ende der neunziger Jahre der traditionelle Mechanismus der Konfliktbearbeitung *mato oput* hervorgehoben. Durch die freiwillige Anerkennung von Schuld und der Leistung von Wiedergutmachung an Stelle von Verurteilung und Bestrafung könne *mato oput*, so wurde argumentiert, zur Versöhnung innerhalb der Gemeinden und zu einer erfolgreichen Reintegration ehemaliger Kombattanten beitragen (Allen 2010: 244; Branch 2007: 191/ 192; Otim/ Wierda 2008: 22; Hovil/ Quinn: 24/25).

Betrachtet man die Präferenzen der lokalen Bevölkerung, so wird deutlich, dass sich keineswegs eine klare Aussage darüber treffen lässt, welche Art der Vergangenheitsbewältigung bevorzugt wird (siehe auch Allen 2008: 131). In einer repräsentativen Umfrage, die während der *Juba Peace Talks* in Norduganda durchgeführt wurde, sprachen sich 67% der Acholi dafür aus, dass die Verantwortlichen für die Gewalt in Norduganda zur Verantwortung gezogen werden (Pham et al. 2007a: 33). Auf die Frage welcher Mechanismus am besten geeignet sei, um mit den Verbrechen umzugehen, zeigte sich ein deutlich differenziertes Stimmungsbild: fast 30% der Acholi sprachen sich für nationale Gerichte aus, 25% für die Amnestie-Kommission, 25% für den IStGH und lediglich 4% für traditionelle Mechanismen (Ibid.: 34). Obwohl eine Präferenz für die strafrechtliche Verfolgung der Täter zu erkennen ist, zeigt sich gleichzeitig, dass viele Acholi bereit wären, der LRA um des Friedens willen zu vergeben. Auf die direkte Frage, was mit den Anführern der LRA passieren solle, sprach sich die Mehrheit der Befragten (52%) für Vergabung und Versöhnung (z.B. durch *mato oput*) und gegen ihre Bestrafung aus (Ibid.: 34/ 35). Zudem zeigte sich, dass 83% der Acholi Frieden mit Amnestie gegenüber einem Frieden mit Gerichtsverfahren bevorzugten (Ibid.: 36). Diese Ergebnisse scheinen auf den ersten Blick dem

somit einem der Konfliktakteure, verkündete. Zum anderen wurden trotz schwerer Menschenrechtsverletzungen und ausreichenden Beweisen bisher keine Anklage gegen Mitglieder der Armee oder aufgrund der massiven und militärisch unnötigen internen Vertreibung gegen die Regierung erhoben (Branch 2007: 181- 188; Otim/ Wierda 2008: 22; RLP 2004).

⁷⁸ Dies ist der Titel eines Berichtes des *Refugee Law Projects* aus dem Jahr 2005.

Wunsch zu widersprechen, die Verantwortlichen für die schweren Verbrechen in Norduganda zur Verantwortung zu ziehen. Betrachtet man diese Ergebnisse jedoch vor dem Hintergrund der Friedensgespräche in Juba, liegt die Vermutung nahe, dass diese widersprüchlichen Ergebnisse die Befürchtung widerspiegeln, dass die Verfolgung von Gerichtsverfahren zu diesem Zeitpunkt den Friedensprozess gefährden könnte⁷⁹ (Ibid.: 36).

Obwohl traditionelle Mechanismen im Vergleich zur strafrechtlichen Verfolgung der LRA durch nationale und internationale Gerichte eine geringere Rollen zu spielen scheinen, gaben jedoch 50% aller Befragten an, dass lokale Rituale eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung mit der LRA spielen können (Ibid.: 40). 59% der befragten Acholi gaben an, dass die Verantwortlichen für die Verbrechen an traditionellen Ritualen teilnehmen sollten und 45% waren der Meinung, dass Rituale für die Herstellung von Gerechtigkeit notwendig seien. In diesem Sinne wurde *mato oput* von 68% der Betroffenen als ein wichtiges Ritual für die Auseinandersetzung mit der LRA genannt (Ibid.: 41/42).

Während der *Juba Peace Talks* nahm *mato oput* eine prominente Rolle ein und schien in Kombination mit der strafrechtlichen Verfolgung der Führungsriege der LRA in nationalen Gerichten eine vielversprechende Alternative, um eine Aussetzung der Haftbefehle durch den IStGH zu erreichen und die LRA zur Unterschrift unter einen abschließenden Friedensvertrag zu bewegen (ICG 2008: 3-11). *Mato oput* wurde schließlich als zentraler Bestandteil der nationalen *Transitional Justice*-Strategie in die Bestimmungen des *Agreement on Accountability and Reconciliation* aufgenommen. Obwohl die Unterzeichnung des abschließenden Friedensvertrages scheiterte, hat die ugandische Regierung den *Justice, Law and Order Sector* (JLOS) mit der Ausgestaltung einer nationalen *Transitional Justice*-Strategie beauftragt, die sich an den in Juba getroffenen Vereinbarungen orientieren soll (Baines 2010: 411; Dolan et al. 2009; ICG 2010: 23- 25).

Es stellt sich jedoch die Frage, ob ein traditioneller Mechanismus der Konfliktbearbeitung wie *mato oput* als zentraler Bestandteil der ugandischen *Transitional Justice*-Strategie und in Ergänzung zu den Verfahren gegen die LRA-Führungsriege in Norduganda bzw. in Acholi flächendeckend umgesetzt werden kann. Mögliche Probleme und Herausforderungen sowie potentielle Lösungsansätze sollen im nächsten Kapitel diskutiert werden.

⁷⁹ Diese Vermutung wird durch die Tatsache untermauert, dass in einer ähnlichen Studie von 2005, und damit noch vor den *Juba Peace Talks*, 37% der Befragten aus dem Distrikt Gulu bereit waren, den Anführern der LRA zu vergeben, während sich 44% für Gerichtsverfahren aussprachen (Pham et al. 2005: 26).

Obwohl *mato oput* als Ergänzung bzw. Alternative zu der strafrechtlichen Verfolgung von LRA Kombattanten durch den IStGH und nationale Gerichte hervorgehoben wird, wird bei einer genauen Betrachtung deutlich, dass *mato oput* nicht ohne Probleme auf den aktuellen Konfliktkontext in Norduganda anwendbar ist. Neben allgemeinen Herausforderungen in der Durchführung traditioneller Praktiken, wie z.B. veränderte Rollenbilder und geringere Kenntnisse und Akzeptanz traditioneller Glaubensvorstellungen und Praktiken, ergeben sich durch Art und Ausmaß des Konfliktes in Norduganda zusätzliche Schwierigkeiten in der Anwendung von *mato oput*.

Eine Herausforderung in der Anwendung von *mato oput*, die im aktuellen Konfliktkontext am meisten genannt wird, stellt der Umstand dar, dass bei vielen Verbrechen oft nur das Opfer oder nur der Täter bekannt ist. Aufgrund der enormen Mobilität der LRA und der Ausweitung des Konfliktes auf die östlichen Landesteile Nordugandas, den Sudan und besonders in den letzten Jahren auch die DR Kongo und die ZAR wissen viele Kombattanten oft nicht, in welchen Gebieten sie sich befinden, und sind sich daher über die Identität ihrer Opfer oft im Unklaren. Diese Mobilität erschwert die Identifizierung der Opfer aber im Umkehrschluss auch die der Täter und somit die spätere Durchführung von *mato oput* oft enorm. Fehlt eine der beiden Konfliktparteien, so können zentrale Aspekte von *mato oput*, wie z.B. das Geständnis des Täters oder die Zahlung von Entschädigungsleistungen, nicht erfolgen. Eine Aufarbeitung des Verbrechens durch *mato oput* und eine Versöhnung zwischen der Familie des Opfers und dem Täter ist damit praktisch unmöglich (Baines 2010: 426; Beyond Juba 2009: 37; Liu Institute et al. 2005: 66; MOP 2009: 19/ 21). Diese Einschätzung bestätigte sich in einer repräsentativen Studie des *Mato Oput Projects*⁸⁰ (MOP). Fast die Hälfte der Befragten ging davon aus, dass kein Ritual durchgeführt werden kann, wenn eine der Konfliktparteien nicht identifiziert werden kann. Weitere 30% der Befragten schlugen andere traditionelle Praktiken vor, wie z.B. *tumu kiir*, *moyo kom*, *kwero merok*⁸¹ oder die Durchführung einer so genannten 'mass mato oput ceremony'⁸², d.h. die Durchführung des Rituals für eine größere Gruppe (MOP 2009: 21/ 22).

⁸⁰ Insgesamt nahmen 513 Personen aus den Distrikten Pader, Kitgum, Amuru und Gulu an der Studie teil (MOP 2009: 11).

⁸¹ Diese Rituale wurden vor allem vorgeschlagen, wenn das Opfer unbekannt ist. Für Fälle, in denen der Täter unbekannt ist, schlugen die Befragten vor allem für das Ritual *lamo dog* und die Durchführung von 'mass mato oput ceremonies' vor (MOP 2009: 21/ 22).

⁸² Viele der Befragten sprachen sich für die Durchführung einer 'mass mato oput ceremony' zwischen der Regierung und der LRA oder zwischen den Zivilisten Nordugandas und der LRA aus (MOP 2009: 22/ 23).

In diesem Zusammenhang muss außerdem beachtet werden, dass nicht alle Verbrechen durch Acholi verübt wurden und auch nicht alle Opfer Acholi sind. Viele Verbrechen der LRA in Acholi wurden von Kombattanten begangen, die in anderen Regionen Nordugandas oder dem Südsudan zwangsrekrutiert wurden. In eben diesen Regionen und in den letzten Jahren auch in der DR Kongo und der ZAR wurden, wie bereits erwähnt, Verbrechen durch LRA-Kombattanten aus Acholi begangen. In Fällen, in denen entweder der Täter oder das Opfer nicht aus Acholi stammt, stellt sich daher die Frage, ob *mato oput* überhaupt durchgeführt werden kann oder ob den Mechanismen anderer ethnischer Gruppen der Vorrang gegeben werden muss. Der Konsens zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen Nordugandas scheint sich in Bezug auf diese Problematik dahin zu bewegen, dass der Täter sich den lokalen Ritualen des Opfers unterwerfen muss (Beyond Juba 2009: 40). Des Weiteren wurden in Acholi nicht nur Verbrechen durch die LRA, sondern auch durch Soldaten der UPDF begangen. Um eine umfassende Aufarbeitung der Verbrechen in Norduganda zu gewährleisten und die Forderungen der Opfer nach Gerechtigkeit, Wahrheit und Wiedergutmachung durch *mato oput* anzuerkennen, müsste auch die UPDF in die lokalen Prozesse der Aufarbeitung miteinbezogen werden. Alle staatlichen Akteure wurden jedoch explizit von den Regelungen des *Agreement on Accountability and Reconciliation* ausgeschlossen und es erscheint daher unwahrscheinlich, dass UPDF-Soldaten in die lokalen Prozesse der Vergangenheitsbewältigung einbezogen werden können (Agreement 2007: Art. 4.1.; Baines 2007: 105; Liu Institute et al. 2005: 67).

Eine weitere Herausforderung stellt sich besonders in Bezug auf Kindersoldaten aber auch anderen Konfliktakteuren bei denen sich eine klare Unterscheidung zwischen Opfer und Täter als problematisch herausstellt⁸³ (Beyond Juba 2009: 37; JRP 2008). Diese Problematik gilt natürlich auch für Verfahren im Rahmen des formalen Justizsystems, jedoch stellt sich besonders bei traditionellen Prozessen der Konfliktbearbeitung ohne genaue Verfahrensregeln und einer professionellen Verteidigung des Angeklagten die Frage, inwieweit die Gewalterfahrungen der Betroffenen und die Umstände der jeweiligen Verbrechen adäquat berücksichtigt werden können. Da im Rahmen von *mato oput* eine Unterscheidung zwischen absichtlichen und unabsichtlichen Tötungen gemacht werden kann, würde die Behandlung von zwangsrekrutierten Acholi als Personen, die unabsichtlich eine andere Person getötet haben, eine Möglichkeit darstellen, die besonderen

⁸³ Ein Beispiel für diese Problematik stellt der Fall des Dominic Ongwen dar, der als 10-jähriger von der LRA entführt wurde. Ongwen stieg schnell innerhalb der LRA auf und gehört nach fast 20 Jahren in der LRA zum inneren Führungszirkel um Joseph Kony. In dieser Zeit hat Ongwen an Massakern und der Entführung und Versklavung von Kindern teilgenommen, für die er seit dem Oktober 2005 vom IStGH strafrechtlich gesucht wird. Da Ongwen als Kindersoldat ursprünglich ein Opfer war, nun aber vom IStGH als einer der Hauptverantwortlichen für die Verbrechen in Norduganda gesucht wird, stellt sich die Frage, wann aus einem Opfer ein Täter wird und inwieweit man eine Person wie Dominic Ongwen tatsächlich für seine Taten zur Rechenschaft ziehen kann (JRP 2008a).

Umstände vieler Tötungsdelikte in diesem Konflikt besonders im Hinblick auf die zu leistenden Entschädigungszahlungen⁸⁴ zu berücksichtigen (Beyond Juba 2009: 41).

Weitere Schwierigkeiten in der Anwendung von *mato oput* im aktuellen Kontext ergeben sich aus der Genderperspektive. Die mangelnde Beteiligung von Frauen am Mediationsprozess kann dazu führen, dass zum einen bestimmte Informationen im Wahrheitsfindungsprozess nicht berücksichtigt werden und zum anderen, dass Unzufriedenheit unter den Frauen mit dem Mediationsprozess die tatsächliche Versöhnung zwischen den Clans behindert (JRP 2007b: 13; Liu Institute et al. 2005: 64; MOP 2009: 29/ 30)⁸⁵. Zudem wäre besonders in Anbetracht der Tatsache, dass in diesem Konflikt Frauen sowohl Opfer als auch Täter sein können, eine stärkere Beteiligung von Frauen an *mato oput* sinnvoll⁸⁶. Jedoch scheint sich eine Veränderung in diesem Bereich schwierig zu gestalten, da viele Acholi (58%) unter Verweis auf ihre Traditionen und Kultur keine Bereitschaft zeigen, Frauen eine prominentere Rolle im Mediationsprozess oder der Durchführung des Rituals zuzugestehen⁸⁷ (MOP 2009: 30/31; siehe auch Annan et al. 2008: 63; Carlson/ Mazurana 2010: 258).

Eine weitere, unmittelbare Herausforderung im aktuellen Kontext stellt der Aspekt der Entschädigung im Rahmen von *mato oput* dar. Viele Familien sind aufgrund ihrer schlechten wirtschaftlichen Lage nicht mehr in der Lage, die notwendigen Entschädigungszahlungen aufzubringen. Da durch den Konflikt und die interne Vertreibung häufig der familiäre Zusammenhalt stark geschädigt wurde und andere Familien- und Clanmitglieder nicht selten in ebenso großer Armut leben, können die betroffenen Familien oft nicht mehr mit der Unterstützung ihrer nahen und fernen Verwandten rechnen (JRP 2007b: 8; Liu Institute et al. 2005: 65; MOP 2009: 17/25). Ohne die Leistung von Wiedergutmachung kann jedoch das Ritual *mato oput* nicht durchgeführt werden und der Konflikt zwischen beiden Parteien dauerhaft beigelegt werden. Zudem ist unklar, wie die Leistung von Wiedergutmachung in Fällen von Massakern geregelt werden soll bzw. ob es überhaupt möglich ist, in diesen Fällen Wiedergutmachung zu leisten (Liu Institute et al. 2005: 67; MOP 2009: 17). Wie problematisch die Leistung von Entschädigungszahlungen in Fällen von Massakern für die Durchführung von *mato oput* und dadurch für lokale Versöh-

⁸⁴ So betragen die Entschädigungszahlungen in der Regel für einen Mord 16 Rinder und für fahrlässige Tötung 10 Rinder (Liu Institute et al. 2005: 54).

⁸⁵ Dies gilt ebenso für die mangelnde Einbindung von Jugendlichen in den Mediationsprozess und die Durchführung des Rituals.

⁸⁶ Hierbei sollte auch beachtet werden, dass die 50 *mato oput*-Zeremonien, die im Zeitraum 2000-2005 vom Liu Institute et al. dokumentiert wurden, keinen einzigen Fall enthalten, in dem der Täter eine Frau war. Dies kann bedeuten, dass Frauen sehr selten Täter sind oder dass in diesen Fällen, das Ritual für nicht notwendig erachtet wird (2005: 54).

⁸⁷ Diejenigen, die sich für eine starke Beteiligung von Frauen aussprechen, rechtfertigen dies vor allem mit ihrer zentrale Rolle als Mutter und als diejenige, die wichtige kulturelle Kenntnisse an die nächste Generation weitergibt (MOP 2009: 30/ 31).

nungsprozesse sein kann, macht der Fall des Dorfes Mucwini deutlich. Nach einem langen Prozess der Mediation sind die betroffenen Clans zu einer gemeinsam anerkannten Version des Massakers aus dem Jahre 2002 an insgesamt 56 Menschen gekommen und der Clan des Täters hat seine Schuld anerkannt. Jedoch stellt die Forderung nach Wiedergutmachung ein großes Problem dar, da der Clan des Täters nicht in der Lage ist, jeweils 10 Rinder für jeden Getöteten zu zahlen. Aufgrund der ausstehenden Leistung von Wiedergutmachung konnte das Ritual *mato oput* noch nicht durchgeführt werden und die Spannungen zwischen den betroffenen Clans und die Gefahr von Vergeltungsaktionen bestehen weiter (JRP 2008b). Eine Möglichkeit, um diesem Problem zu begegnen, wurde bereits in der Studie „The Bending of Spears“ von Dennis Pain vorgeschlagen und umfasst die teilweise oder komplette Finanzierung der Entschädigungsleistungen durch nationale und internationale NROs oder auch die ugandische Regierung⁸⁸. Jedoch besteht die Gefahr, dass die Entschädigungszahlungen durch die Finanzierung von außen ihre Bedeutung als Schuldeingeständnis und als eine Art der Bestrafung verlieren (JRP 2007: 9; MOP 2009: 27; OHCHR 2007: 54; Pain 1997: 4).

Da *mato oput* in Norduganda nur für Tötungsdelikte zwischen Clans angewendet wird, stellt sich neben den bereits genannten Punkten zudem die Frage, wie andere Verbrechen neben Mord und Totschlag, wie z.B. Vergewaltigungen, Entführungen, Misshandlungen, Verstümmelungen und Plünderungen durch traditionelle Mechanismen adressiert werden können. Im Zusammenhang mit Verstümmelungen gaben in der Studie der MOP 57% der Befragten an, dass es keine relevanten Rituale für diese Art der Verbrechen gebe. Während einige der Befragten *tumu kiir* als Alternative nannten, forderten andere vor allem die Unterstützung der Opfer durch die Regierung und NROs (MOP 2009: 23). Auch im Zusammenhang mit geschlechtsspezifischer Gewalt wurde vor allem *tumu kiir* als mögliche rituelle Alternative genannt (Ibid.: 24). In Anbetracht der Tatsache, dass traditionelle Praktiken in Acholi jedoch vor allem von Männern durchgeführt werden, bleibt offen, ob diese Verbrechen durch Rituale in ihrer jetzigen Form überhaupt adäquat adressiert werden können.

Wie in diesem Kapitel deutlich wurde, stehen der weitreichenden Anwendung von *mato oput* als Alternative zur strafrechtlichen Verfolgungen der LRA-Kombattanten eine Reihe von Herausforderungen gegenüber. Berücksichtigt man zudem, dass *mato oput* bereits vor dem Konflikt relativ selten durchgeführt wurde, überrascht es nicht, dass es noch keinen bestätigten Fall gibt, in dem *mato oput* in Bezug auf den Konflikt erfolgreich durchgeführt wurde (Allen 2010: 250;

⁸⁸ Es zeigt sich zudem, dass eine Reihe von Teilnehmern an der MOP-Studie die Finanzierung von individuellen Entschädigungszahlungen im Rahmen von *mato oput* durch die ugandische Regierung als Form der Wiedergutmachung für die Acholi betrachten (MOP 2009: 28).

Baines 2007: 110; Finnström 2010: 144). Allein in Mucwini wurde versucht *mato oput* nach einem Massaker durch die LRA durchzuführen, dies scheiterte jedoch letztlich an den hohen Entschädigungsforderungen (JRP 2008b).

6.3. Die Funktion anderer Rituale

Traditionelle Ansätze können jedoch nicht nur als Teil der nationalen *Transitional Justice*-Strategie einen Beitrag zur Aufarbeitung des Konfliktes leisten, sondern auch auf lokaler Ebene, indem sie sowohl die Reintegration ehemaliger Kombattanten (*Formerly Abducted Person* – FAP) als auch Prozesse der individuellen Heilung unterstützen und dadurch zur Versöhnung auf lokaler Ebene beitragen.

6.3.1. Die Rolle von traditionellen Ansätzen in der Reintegration ehemaliger Kombattanten

In Bezug auf das Ausmaß der Entführungen in Norduganda durch die LRA existieren sehr unterschiedliche Zahlen. Während die UN aufgrund der Zahlen der Wiederaufnahme-Center davon ausgeht, dass im Laufe des Konfliktes 20.000 bis 25.000 Kinder entführt wurden, gehen Annan et al. davon aus, dass ein Großteil der Entführten nicht durch Wiederaufnahme-Center betreut wurde und daher eine Zahl von mindestens 66.000 entführten Kindern und Jugendlichen im Alter von 14 bis 30 Jahren wahrscheinlicher ist⁸⁹ (Annan et al. 2008: 31). Auf die Gesamtbevölkerung in Acholi umgerechnet, bedeutet dies, dass 44% aller männlichen Jugendlichen und 22% aller weiblichen Jugendlichen in Acholi mindestens einmal in ihrem Leben von der LRA entführt wurden⁹⁰. Während einige der Entführten schon nach wenigen Stunden oder Tagen aus der Gefangenschaft der LRA entkommen konnten, blieben 39% der entführten männlichen Befragten und 40% der weiblichen Jugendliche länger als zwei Monate bei der LRA (Ibid.: 30).

⁸⁹ Annan und Blattman machen keine Unterscheidung in der Dauer der Entführung und nehmen auch Entführung von wenigen Stunden mit in ihre Berechnungen auf. Die Autoren weisen darauf hin, dass es besonders wichtig sei, auch diese `kurzen` Entführungen zu berücksichtigen, da die Entführten besonders in den ersten Stunden der Gefangennahme einem großen Maß an Gewalt ausgesetzt sind und diese Entführungen oft ein einschneidendes Erlebnis für die Betroffenen darstellen (Annan et al. 2008: 31). Für eine Übersicht über die unterschiedliche Dauer der Entführungen, siehe Abbildung 3.

⁹⁰ Annan und Blattman weisen darauf hin, dass vor allem Jungen im Alter von 12 bis 16 entführt wurden. Die strategischen Vorteile der gezielten Entführung von Jugendlichen und nicht von Kindern oder Erwachsenen werden ausführlich in Annan/ Blattman 2010 diskutiert.

Nachdem die ehemaligen Kombattanten aus der LRA geflohen sind, entlassen oder auch von der UPDF befreit wurden, kehren fast alle wieder in ihre Gemeinden zurück. Ca. die Hälfte aller männlichen Ex-Kombattanten und drei Viertel aller weiblichen Ex-Kombattanten wird nach ihrer Gefangennahme bei der LRA jedoch nicht durch Wiederaufnahme-Center betreut⁹¹ und erhält somit keine weitere, externe Unterstützung für die Rückkehr in ihre Gemeinden. Lokale Reintegrationsansätze sind daher besonders relevant und stellen teilweise die erste Form der Unterstützung für die ehemaligen Kombattanten dar (Annan et al. 2006: 77; Annan et al. 2008: 37).

Traditionell werden Acholi, die lange von ihren Gemeinden abwesend waren, durch das Ritual *nyono tong gweno* willkommen geheißen und von bösen Geistern gereinigt. Dieses Ritual wird im aktuellen Kontext sehr oft durchgeführt, u.a. weil es ein sehr einfaches und preiswertes Ritual darstellt, aber auch weil es von *Ker Kwaro Acholi* gezielt gefördert wurde.

2002 begann *Ker Kwaro Acholi* das Ritual *nyono tong gweno* in so genannten `communal cleansing ceremonies` durchzuführen, um größere Gruppen von ehemaligen Kombattanten in den Gemeinden willkommen zu heißen. Von 2003 bis 2005 wurden 30 Zeremonien in verschiedenen Gemeinden und Familien in Anwesenheit traditioneller Führer durchgeführt, in denen insgesamt 2.500 ehemaligen Kombattanten trotz der prekären Lebensbedingungen in den Lagern traditionell gereinigt und willkommen geheißen wurden (Harlacher 2009: 178; Liu Institute et al. 2005: 44). Jedoch betonen die Ältesten und auch Mitglieder von *Ker Kwaro Acholi*, dass diese kollektiven Zeremonien allein nicht für die Reinigung der ehemaligen Kombattanten von allen negativen Einflüssen ausreichen. Wenn der FAP das Gehöft seiner Familie betritt, sollte das Ritual noch einmal wiederholt und gegebenenfalls mit anderen Ritualen wie *Iwoko pik wang* kombiniert werden (Harlacher 2009: 178/ 179).

Obwohl durch diese `communal cleansing ceremonies` nur eine vorläufige Reinigung erfolgen sollte und die ehemaligen Kombattante in der Gemeinde vor allem symbolisch willkommen geheißen wurden, kam es im Zuge dieser Zeremonien zu einigen Missverständnissen. So wurden diese Zeremonien teilweise als *mato oput* interpretiert und daher von einigen Ältesten, besonders aus den ländlichen Gebieten, sehr kritisch betrachtet⁹². Es wurde vor allem befürchtet, dass diese

⁹¹ Für diese Berechnungen wurden nur diejenigen berücksichtigt, die für länger als eine Woche entführt wurden (Annan et al. 2008: 31).

⁹² Laut Harlacher geht dieses Missverständnis vor allem auf einen Artikel in der wöchentlich in Norduganda erscheinenden Zeitung „Rubiny“ nach einer *nyono tong gweno* Zeremonie für die LRA Kommandeure Banya und Kolo zurück. Im Hinblick auf die angestrebte Versöhnung in Acholi wurde der Artikel metaphorisch mit „Mato Oput“ übertitelt, obwohl es sich jedoch vor allem um eine Willkommensgeste handelte. Diese ungenaue Bezeichnung stiftete viel Verwirrung in Norduganda über den eigentlichen Charakter der Zeremonien, die in Gulu durch den Paramount Chief und *Ker Kwaro Acholi* durchgeführt wurden (Harlacher/ Caritas Gulu 2006: 66). Jedoch scheint das Problem der ungenauen Bezeichnung immer noch zu bestehen, da noch 2008 eine von der Amnestie-Kommission organisierte *nyono tong gweno* Zeremonie als „Acholi Communal Cleansing Ceremonies/ Mato-Oput“ bezeichnet wurde (<http://www.newvision.co.ug/D/526/532/651215>; siehe auch Meier 2010: 1).

vermeintliche Modifizierung des Rituals *mato oput* und die Durchführung des Rituals in Städten wie Gulu *cen* anziehen könnte (Allen 2008: 154/ 155). Auch zeigte sich innerhalb der internationalen Gemeinschaft vor Ort Verwirrung über die genaue Funktion des Rituals, seiner Rolle im *Transitional Justice*- Prozess und seiner Beziehung zu *mato oput* (Harlacher 2009: 178/ 179; Liu Institute et al. 2005: 47). In diesem Zusammenhang sollte beachtet werden, dass *nyono tong gweno* nur ein Willkommens- und Reinigungsritual darstellt und keine Elemente der Wahrheitsfindung oder Rechenschaftspflicht beinhaltet. Daher sollte dieses Ritual, aber auch andere traditionelle Reinigungsrituale, nicht als Ersatz für *mato oput* oder andere Mechanismen der Konfliktbearbeitung missverstanden werden.

Obwohl diese `communal cleansing ceremonies` von manchen Ältesten kritisiert und auf dieser Ebene als nutzlos betrachtet wurden (Allen 2008: 146), berichteten dem Liu Institute zu Folge viele ehemalige Kombattanten von einer positiven Veränderung nach der Teilnahme an einer `communal cleansing ceremony` und einer verbesserten Akzeptanz durch die Gemeinde. Des Weiteren weisen verschiedene Autoren darauf hin, dass diese großangelegten Zeremonien eine wichtige Gelegenheit darstellen, um traditionelle Werte und Praktiken in den Lagern zu fördern und wiederzubeleben sowie die Gemeinden für die Nöte der FAPs zu sensibilisieren (Allen/ Schomerus 2006: 11; Harlacher 2009: 178; Liu Institute et al. 2005: 45/ 46). Da viele LRA-Kombattanten die Reaktion ihrer Gemeinden auf ihre Taten fürchten, stellen kommunale Reinigungszeremonien zudem ein wichtiges und aufgrund der oft umfassenden Berichterstattung weithin sichtbares Signal der Dialog- und Versöhnungsbereitschaft der Acholi-Gemeinden dar. Kommunale Reinigungszeremonien bergen daher das Potential, auch andere LRA-Kombattanten zur Rückkehr in ihre Gemeinden zu bewegen.

Generell konnte das Liu Institute in der Studie „RocoWat I Acholi“ feststellen, dass die Hälfte aller ehemaligen Kombattanten in ihren Heimatgemeinden durch das Ritual *nyono tong gweno* willkommen geheißen und gereinigt wurden. 30% der Befragten gaben an, dass sie neben *nyono tong gweno* noch an weiteren Ritualen, wie z.B. *Iwoko pik wang* oder *moyo kom* teilgenommen haben (Liu Institute et al. 2005: 39). Leicht niedrigere Zahlen lassen sich auch in den Studien von Allen/ Schomerus⁹³ und von Annan et al. finden⁹⁴.

⁹³ In der Studie von Allen und Schomerus gaben 29% der befragten FAP an, dass sie an einer traditionellen oder religiösen Zeremonie teilgenommen haben (Allen/Schomerus 2006: 18).

⁹⁴ Laut Annan et al. hat die Hälfte aller männlichen und ein Viertel aller weiblichen Entführten nach ihrer Rückkehr in die Gemeinden an einem Reinigungsritual teilgenommen (Annan et al. 2008: 38). Hierbei darf nicht vergessen werden, dass Annan et al. auch Entführungen von wenigen Stunden oder Tagen in ihre Berechnungen mit aufgenommen haben. In diesen Fällen ist es weniger wahrscheinlich, dass eine Reinigungszeremonie bei der Rückkehr der betroffenen Person durchgeführt wird. Dies sollte bei der Bewertung der Wahrscheinlichkeiten berücksichtigt werden.

Weitere FAP drückten ihr Interesse und ihren Wunsch aus, an traditionellen Ritualen teilzunehmen, sahen sich jedoch aufgrund der extremen Armut in den Lagern nicht in der Lage, die notwendigen Opfertiere und Materialien für die verschiedenen Rituale bereitzustellen. Ein weiterer Grund, warum traditionelle Rituale nicht durchgeführt wurden, stellte der Tod oder die Ablehnung der Eltern oder Verwandten dar, die traditionell diese Art von Ritualen für ein zurückkehrendes Familienmitglied organisieren (Ibid.: 40).

Jedoch gab es auch eine Reihe von FAPs, die sich gegen die Durchführung von traditionellen Ritualen aussprachen, weil diese Praktiken nicht mit ihren religiösen Glaubensvorstellungen oder denen ihrer Familie vereinbar waren (Annan et al. 2006: 17/18; Baines 2007: 94; Liu Institute et al. 2005: 40). Die Ablehnung traditioneller Rituale aufgrund religiöser Vorbehalte hängt u.a. direkt mit den Erlebnissen der FAP in Wiederaufnahme-Zentren religiöser Organisationen, wie z.B. *World Vision* oder *Rachelle*, zusammen. In diesen Zentren, in denen viele ehemaligen Kombattanten auf ihre Rückkehr in ihre Gemeinden vorbereitet werden, wurden Gebete nicht nur als Alternative zu traditionellen Ritualen angeboten, sondern ehemalige Kombattanten wurden direkt angewiesen, nicht an traditionellen Ritualen teilzunehmen: „Some respondents were warned that if they stepped on the egg they would be reabducted, others were told that cultural activities were satanic, thus discouraging them from participating. Additionally, it was found that many FAPs were ‘saved’ at the centres“ (Liu Institute et al. 2005: 43; siehe auch Annan et al. 2006: 18; Allen/ Schomerus 2006: 18).

Während traditionelle Willkommens- und Reinigungsrituale wie *nyono tong gweno* oder auch *lwoko pik wang* ein wichtiges, erstes Signal für die FAP aber auch für die Gemeinschaft darstellen können, stehen sie oft nur für den Beginn eines komplexen und langwierigen Prozesses der Reintegration und Vergangenheitsbewältigung. Obwohl vielen FAP die Integration in die Gemeinschaft gelingt, kämpft ein nicht zu unterschätzender Teil mit psychischen Problemen aufgrund ihrer Erlebnisse bei der LRA und mit der Stigmatisierung durch andere Familien- und Gemeindemitglieder. Diese Probleme können durch weitere Rituale adressiert werden, die Prozesse der individuellen Heilung unterstützen, indem sie lokale Interpretationen des Geschehenen bedienen.

6.3.2. Die Rolle von traditionellen Ansätzen in der Unterstützung individueller Heilungsprozesse

Verschiedene Studien, die in Norduganda durchgeführt wurden, verdeutlichen, dass ein großer Teil der Bevölkerung Acholis bzw. Nordugandas Zeuge traumatischer Erlebnisse wurde. Allein die interne Vertreibung von mehr als 90% aller Acholi und das Leben in überfüllten Vertriebenenlagern ohne ausreichende Versorgung kann als traumatisches Erlebnis eingeordnet werden. Eine quantitative Studie aus dem Jahr 2005 zeigte außerdem, dass z.B. im Distrikt Gulu 47% der Befragten Zeuge wurden, wie ein Familienmitglied ermordet wurde und 39%, wie ein Freund oder Nachbar ermordet wurde. Weitere 60% wurden mit dem Tod bedroht und 20% der Befragten wurden durch Kombattanten der LRA verstümmelt oder verletzt (Pham et al. 2005: 21). Ähnliche Ergebnisse zeigt auch die Studie von Annan et al., in der Jugendliche von 14- 30 in Norduganda nach ihren Erlebnissen und Lebensbedingungen befragt wurden. So berichteten 55% der männlichen Jugendlichen (Frauen: 36%), die niemals entführt wurden, dass sie Zeuge wurden, wie eine Person geschlagen oder gefoltert wurde, 39% (Frauen: 27%) gaben an, dass sie Zeuge eines Mordes wurden und 18% (Frauen: 14%), dass sie ein Massaker beobachtet haben (Annan et al. 2008: 27; siehe Tabelle 1).

Obwohl bereits die allgemeine Bevölkerung in Acholi während des Konfliktes einem hohen Maß an Gewalt ausgesetzt war, so sind es vor allem die von der LRA Entführten, die am meisten Gewalt erfahren und auch ausüben mussten. Verschiedene Studien berichten von der Gewalt, die innerhalb der LRA herrscht und mit der entführte Kinder und Jugendliche besonders zu Beginn ihrer Gefangenschaft eingeschüchtert und gefügig gemacht werden. Oft müssen sie geplünderte Lasten über weite Strecken tragen und werden regelmäßig geschlagen und gezwungen andere Entführte zu schlagen oder gar zu töten, wenn diese nicht den Anweisungen folgen oder den Strapazen nicht gewachsen sind. Entführte Mädchen werden Kommandeuren oft als `Ehefrau` gegeben und dadurch einem hohen Maß an geschlechtsspezifischer Gewalt ausgesetzt (Annan et al. 2008: 30; Baines 2007: 91- 92; HRW 2003; OHCHR 2007: 4- 11). In Zahlen ausgedrückt bedeutet dies, dass 90% der entführten, männlichen Jugendlichen (Frauen: 83%) Zeuge wurden, wie andere Menschen geschlagen oder gefoltert wurden, 77% (Frauen: 64%) wurden Zeuge eines Mordes, 64% (Frauen: 38%) Zeuge eines Massakers und 3% (Frauen: 26,3%)⁹⁵ wurden vergewaltigt (Annan et al. 2008: 27; siehe Tabelle 1). Zudem mussten 15% (Frauen: 17%) einen gegnerischen Soldaten im Kampf töten, 7% (Frauen 21%) wurden dazu gezwungen, einen Zivi-

⁹⁵ Die Autoren der Studie gehen jedoch davon aus, dass die Zahl der Vergewaltigungen bedeutend höher ist und aufgrund des damit verbundenen Stigmas sowie aufgrund kultureller Normen und unterschiedlichen Definitionen von Vergewaltigung nicht adäquat erfasst werden konnte (Annan et al. 2008: 28).

listen und 18% (Frauen 5%) ein Familienmitglied oder einen Freund zu töten. Ein Viertel aller Befragten (Männer 23%, Frauen 25%) wurde außerdem gezwungen, über einen toten Körper zu laufen oder ihn anderweitig zu misshandeln (Ibid.: 28, siehe Tabelle 2).

Diese traumatischen Erfahrungen können sich in vielfältigen Symptomen, wie z.B. Alpträumen, Konzentrationsschwierigkeiten, Gereiztheit, häufiges Weinen, Gefühlen der Einsamkeit und somatischen Beschwerden, wie Kopf- und Brustschmerzen äußern (Ibid.: 49; Liu Institute et al. 2005: 41). Annan et al. konnten in ihren Studien nachweisen, dass ein Großteil der Jugendlichen in Acholi verschiedene Symptome in unterschiedlichen Ausprägungen zeigten, jedoch in der Regel mit diesen umgehen und ihren täglichen Aktivitäten weiter nachgehen konnte. Allerdings zeigte sich bei einem Teil⁹⁶ der Befragten, dass die verschiedenen Symptome derart stark ausgeprägt waren, dass sie das tägliche Leben der Betroffenen entscheidend beeinflussten (Annan et al. 2006: 12; Annan et al. 2008: 50). Wie sehr die traumatischen Erlebnisse und daraus resultierende symptomatische Beschwerden tägliche Aktivitäten wie die Ausbildung behindern können, macht das folgende Zitat deutlich:

„I dream of dead people. At times I could dream that I am killing someone. I can't sleep at night because of too much thinking. At night I could find myself talking alone and sometimes my friends could ask me if I am normal because of the things I was doing at night. I always go to one of the teachers for advice because even if I try to read my books I don't understand what is in the book. I always get thoughts of the things which were happening to me when I was still in the bush“ (Schülerin zitiert nach Annan et al. 2008:50).

Zudem berichtet dieses Mädchen wie auch andere ehemalige Kombattanten, die ein auffälliges Verhalten an den Tag legen, dass sie von Gemeindemitgliedern wiederholt beschuldigt werden, von *cen*, den Rachegeistern der Toten, besessen zu sein (Ibid.: 50; Liu Institute et al. 2005: 35).

Viele Acholi führen sowohl physische als auch psychische Krankheitssymptome auf verschiedene spirituelle Kräfte zurück⁹⁷ und es ist daher wichtig, diese spirituelle Dimension in der Behandlung unterschiedlicher Krankheiten zu berücksichtigen. Während die Geister der Ahnen nur vergleichsweise milde Krankheiten als Strafe für das Fehlverhalten von Familien oder Clanmitgliedern schicken, werden schwere und unerklärliche Krankheiten freien *jogi*, wie z.B. *cen*, zugeschrieben. Besonders psychische Erkrankungen, wie sie als Konsequenz von traumatischen

⁹⁶ Unter den männlichen Jugendlichen litt ein Viertel der Befragten an stark ausgeprägten Symptomen. Für die weiblichen Befragten liegen keine genauen Zahlen vor, jedoch weisen Annan et al. darauf hin, dass Mädchen und Frauen stärker unter traumatischen Störungen litten als die männlichen Befragten (Annan et al. 2006: 12; Annan et al. 2008: 52).

⁹⁷ Acholi ziehen auch natürliche Ursachen für verschiedene Krankheiten in Betracht und bei vielen bekannten Krankheiten wird zuerst die nächste Krankenstation oder ein Krankenhaus aufgesucht. Wenn jedoch keine Besserung der Symptome eintritt oder diese immer wieder auftreten, wird oft eine übernatürliche Ursache hinter der Krankheit vermutet (Harlacher 2009: 167).

Erlebnissen auftreten können, werden im aktuellen Kontext auf *cen* zurückgeführt (Harlacher 2009: 168). Wie bereits im Kapitel 4.1. erläutert, kann gemäß den traditionellen Glaubensvorstellungen der Acholi *cen* von einer Person Besitz ergreifen, wenn diese jemanden getötet hat, eine Leiche misshandelt oder sich auch nur in einem Gebiet aufhielt, in dem sich Leichen befanden, die misshandelt oder nicht rituell beerdigt wurden⁹⁸.

Da viele Acholi davon ausgehen, dass *cen* durch engen Kontakt mit der betroffenen Person auch auf andere Menschen übertragen werden sowie Krankheit und Unglück bringen kann, führt die Beschuldigung *cen* zu haben, oft zur Stigmatisierung und sozialen Isolation der betroffenen Person. Ein ehemaliger Kombattant beschreibt seine entsprechenden Erfahrungen nach seiner Rückkehr wie folgt:

„What was so painful in my life was that the boys with whom I was putting up had all left me because of the nightmares that were disturbing me at night. People didn't want to share meals with me and many times I was insulted. Other boys also abandoned me, talking badly about me“ (zitiert nach Harlacher 2009: 173; siehe auch Baines 2007: 92/ 93).

In den Studien von Annan et al. geben 11% der befragten Frauen und 5% der Männer an, dass sie von Geistern verfolgt werden (Annan et al. 2006: 19; Annan et al. 2008: 51) und die Besessenheit durch *cen* stellt eine der häufigsten Beschwerden von FAPs dar, die sich nicht erfolgreich in ihre Gemeinden integrieren können (Baines 2010: 420). Des Weiteren berichten mehr als ein Drittel aller FAPs, dass sie von Gemeindemitgliedern beleidigt wurden oder dass diese Angst vor ihnen hätten (Annan et al. 2006: 66; Annan et al. 2008: 72; siehe auch Allen/ Schomerus 2006: 9).

Während bereits Rituale zur Wiederaufnahme in die Gemeinde wie *nyono tong gweno* und *lwoko pik wang* sich positiv auf die psychische Gesundheit des FAPs auswirken können, indem er durch diese Rituale im Namen aller willkommen geheißen und bis zu einem gewissen Grad auch von bösen Geistern gereinigt wird, gibt es eine Reihe von Rituale, die diese Aspekte verstärkt adressieren können.

Rituale, die die Verarbeitung der Erlebnisse und individuelle Prozesse der Heilung unterstützen können, indem sie lokale Interpretationsmuster wie *cen* bedienen, sind u.a. *moyo kom* und *kwero merok*. *Moyo kom* wird im aktuellen Kontext in verschiedenen Fällen angewendet, um ehemalige Kombattanten von *cen* zu reinigen und somit Unglück und Krankheit von der betroffenen Person

⁹⁸ In verschiedenen Berichten von ehemaligen Kombattanten wird deutlich, dass die LRA die Angst vor *cen* bewusst ausnutzt, um entführte Kinder und Jugendliche einzuschüchtern und sie von der Flucht abzuhalten. Mehrere FAPs berichten, dass sie gezwungen wurden, über tote Körper zu gehen oder sich mit dem Blut der Toten einzuschmieren und folgende oder ähnliche Sätze zu wiederholen: „If I ever return home, your *cen* should catch me“ (zitiert nach Harlacher 2009: 227; siehe auch Harlacher 2009: 219/223, 232; Liu Institute et al. 2005: 51).

abzuwenden. Viele Älteste betonen, dass Kinder und Jugendliche, die aus der LRA-Gefangenschaft zurückkommen, grundsätzlich durch *moyo kom* gereinigt werden sollten (Harlacher 2009: 201) und gaben an, dass *moyo kom* u.a. folgende Funktionen erfüllen kann: „bring good health“, „remove bitterness from the heart“, „take away bad utterances“ und „deter cen“ (Älteste zitiert nach Harlacher 2009: 200). Zudem weist Harlacher darauf hin, dass nach ersten Ritualen der Wiederaufnahme der FAP durch weitere Rituale wie *moyo kom* in seiner Identität als Teil der Gemeinschaft weiter bestätigt wird, da die gesamte Gemeinschaft zusammen kommt, um in seinem Namen die Ahnen anzurufen, und ihn dadurch unmittelbar in seinem Kampf gegen *cen* unterstützt (Harlacher/ Caritas Gulu 2006: 256).

Neben *moyo kom* kann auch das Reinigungsritual *kwero merok* individuelle Heilungsprozesse unterstützen und dadurch zu lokalen Versöhnungsprozessen beitragen. *Kwero merok* wurde ursprünglich angewendet, um einen Krieger von dem Geist des getöteten Feindes zu reinigen. Obwohl dieses Ritual traditionell nur angewendet wurde, wenn ein Feind eines anderen Clans oder Stammes getötet wurde, wird *kwero merok* im aktuellen Kontext auch angewendet, wenn ein ehemaliger Kombattant jemanden innerhalb der Familie oder des Clans getötet hat und an schweren psychischen Störungen bzw. *cen* leidet (Harlacher 2009: 201).

Harlacher hat in seiner Studie „Traditional Ways of Coping with Consequences of Traumatic Stress in Acholiland“ das Ritual *kwero merok* aufgrund seiner Effektivität in der Behandlung schwerer psychischer Störung ausführlich aus der Perspektive der westlichen klinischen Psychologie untersucht und konnte verschiedene Überschneidungen mit westlichen Ansätzen der Traumatherapie feststellen (Ibid.: 257- 271). Wie Harlacher detailliert erläutert, hilft das Ritual *kwero merok* der betroffenen Person, die traumatische Erfahrung auf unterschiedliche Art und Weise zu überwinden, vor allem jedoch durch „exposure to past traumatic events accompanied by skillfully orchestrated social support“ (Ibid.: 268). Die Unterstützung der gesamten Gemeinschaft für den Mörder wird an verschiedenen Stellen des Rituals deutlich und zeigt sich besonders in Abschnitten des Rituals, wie z.B. den Gang über eine Feuerstelle oder die Reinigung am Termitenhügel, in denen Gemeindemitglieder Schmerzen auf sich nehmen, um die Bedrohung des *cen* abzuwehren (Ibid.: 269):

„The strong support of the clan gives the (re-)framing of fear reactions and other PTSD⁹⁹ symptoms as foreign spirit influences that will be banned with the support of the clan credibility and counter acts demoral-

⁹⁹ Im Rahmen dieser Untersuchungen konnte Harlacher außerdem feststellen, dass viele Symptome, die in Acholi traditionell *cen* zugeschrieben werden, der Symptomatik der Posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS) [engl. Posttraumatic Stress Disorder (PTSD)] entsprechen. Jedoch gibt es auch eine Reihe von Symptomen (z.B. sinnloses Reden, mit sich selber reden oder auch vor sich her singen), die nicht von dem Kriterienkatalog der PTBS abgedeckt werden und in denen wahrscheinlich der lokale Glaube an Geistbesessenheit zum Vorschein kommt (Harlacher 2009: 236- 252; siehe auch Finnström 2008: 160).

zation (Frank & Frank, 1991). Importantly, the ritual touches a spiritual dimension by including the ancestors and thus helps the killer in finding meaning and maintaining a sense of coherence (Antonovsky, 1979).[...] Finally, the positive engagement for the killer during the ritual is according to Festinger's (1957) 'theory of cognitive dissonance' expected to positively change community attitudes towards the killer and might thus have a lasting positive effect on social support towards him after the ritual has ended" (Ibid.: 269/270).

In allen Fällen, die von Harlacher und seinen Mitarbeitern detailliert untersucht und evaluiert wurden, konnten nach der Durchführung des Rituals *kwero merok* signifikante Verbesserungen in der psychischen Verfassung der betroffenen Personen beobachtet werden (Ibid.: 273).

Generell schließt Harlacher aufgrund seiner Beobachtungen, dass traditionelle Rituale der Acholi dadurch, dass sie sowohl den sozialen Zusammenhalt als auch die Reintegration in die Gemeinschaft fördern, individuelle Heilungsprozesse ehemaliger LRA-Kombattanten unterstützen können. Die Ausübung traditioneller Rituale kann außerdem dazu beitragen, soziale und kulturelle Ressourcen wiederaufzubauen, die durch den Konflikt geschwächt wurden und eine wichtige Rolle in der Unterstützung der psychischen Gesundheit bzw. Genesung spielen (Ibid.: 279). Auch Allen/Schomerus und das Liu Institute et al. bestätigen, dass verschiedene Rituale als eine wichtige Form der Therapie fungieren und individuelle Heilungsprozesse und dadurch schließlich auch lokale Versöhnungsprozesse unterstützen können (Allen/Schomerus 2006: 11; Liu Institute et al. 2005: 40). Verschiedene Fallbeispiele, jedoch keine systematische Untersuchung, die die positive Funktion von Ritualen auf individuelle Heilungsprozesse beschreiben, lassen sich außerdem in Baines 2007 und Baines 2010 finden.

Abschließend kann festgehalten werden, dass traditionelle Rituale der Acholi, wie *moyo kom* und *kwero merok* individuelle Prozesse der Heilung unterstützen können, indem sie zum einen lokale Interpretationen und Erklärungsmuster wie *cen* bedienen, aber auch traditionelle Werte und Glaubensansätze bestätigen sowie den sozialen Zusammenhalt und die Unterstützung für die betroffene Person fördern. Zudem können traditionelle Prozesse, wie im Fall des Rituals *kwero merok*, durch spezifische psychologische Mechanismen eine entscheidende Rolle in der Überwindung traumatischer Erfahrungen spielen.

6.3.3. Allgemeine Beobachtungen und Einschränkungen

Obwohl in den beiden vorhergehenden Kapitel aufgezeigt werden konnte, dass traditionelle Rituale der Acholi sowohl einen Beitrag zur Reintegration ehemaliger Kombattanten als auch zu individuellen Heilungsprozessen leisten können, müssen ebenso wie bei *mato oput* eine Reihe von allgemeinen Herausforderungen und Problemen beachtet werden.

Wie bereits erwähnt wurde, lehnen einige FAPs die Durchführung von Ritualen aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen ab. Andere wiederum nehmen an diesen Ritualen teil, sind jedoch weder mit dem Ritual an sich noch mit seiner Bedeutung vertraut. Es scheint jedoch besonders wichtig zu sein, dass die betroffenen Personen mit dem jeweiligen Ritual vertraut sind, damit dieses seine positive Wirkung entfalten kann. So zeigen die Untersuchungen des Liu Institute et al., dass 81% der ehemaligen Kombattanten, die mit den jeweiligen Ritualen vertraut waren, im Anschluss eine positive Veränderung fühlten, jedoch nur 20% der Kombattanten mit geringen Kenntnissen eine Besserung bemerkten (2005: 41; siehe auch Harlacher/ Caritas Gulu 2006: 121). Nimmt die betroffene Person nicht aus freien Stücken, sondern vor allem aufgrund des sozialen Drucks an dem Ritual teil ohne es zu verstehen, besteht zudem die Gefahr der Ablehnung und Frustration, wie folgendes Beispiel deutlich macht:

„I was given an egg to step on after my first abduction but there were no ceremonies after I returned from my second abduction. I don't know what the egg was for or what it implied but it is what the elders wanted and I did it only because they told me to do it. I was told it was Acholi culture so I must do it but there was no further explanation than that. After I stepped on the egg I wasn't even allowed to wash it off until I walked all the way home“ (ehemalige FAP, zitiert nach Annan et al. 2008: 45).

Des Weiteren sollte beachtet werden, dass Rituale nicht bei allen Betroffenen die gewünschte Wirkung zeigen und daher auch andere Behandlungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen sollten: „The ceremony has done nothing for me as I still experience psychological trauma and physical discomforts. It is what the community people want, but it was not enough“ (ehemalige FAP zitiert nach Annan et al. 2008: 45).

Wie bereits erwähnt stellt die Armut in Norduganda eine weitere Herausforderung für die Durchführung von traditionellen Ritualen dar. Teilweise möchten die Gemeinden oder einzelne Personen traditionelle Rituale durchführen, sehen sich jedoch nicht in der Lage die notwendigen Ressourcen, wie z.B. Opfertiere aufzubringen. Um dieses Problem zu umgehen, werden teilweise preiswertere Opfertiere, wie z.B. ein Huhn anstelle einer Ziege, und Materialien, z.B. Kräuter anstelle eines Eies, für die Durchführung der Rituale gewählt. Diese Alternativen werden jedoch in der Regel als weniger wirkungsvoll betrachtet (JRP 2007a: 6; Liu Institute et al. 2005: 26). Eine weitere Alternative, die bereits im Zusammenhang mit *mato oput* diskutiert wurde, stellt die

externe Unterstützung durch NROs oder auch die Regierung dar. Allerdings sollte eine derartige Unterstützung immer in enger Zusammenarbeit mit lokalen Vertrauenspersonen und auf Fallbasis erfolgen, um einen Missbrauch oder eine Instrumentalisierung der Rituale zu verhindern. In diesem Sinne warnt Harlacher/ Caritas Gulu: „Large scale programs implemented by organizations that do not have such expertise can go off track in many ways and disqualify the project in the eyes of the wider community“ (2006: 122). Außerdem weisen Harlacher/ Caritas Gulu daraufhin, dass ein größtmögliches Maß an Eigenverantwortung wichtig für die Funktion der jeweiligen Rituale ist und daher von externen Akteuren berücksichtigt werden sollte:

„Most importantly, many rituals derive a great deal of their positive impact from the preliminary process that people engage in preceding the ritual. Thus it is extremely important that the community, and not the funding or otherwise supporting agency, is in charge of the process leading to the rituals“ (Ibid.: 121).

Des Weiteren sollte die Unterstützung für Rituale nicht allein auf ehemalige Kombattanten konzentriert werden, da dies sonst zu Spannungen in den Gemeinden und wie aufgrund der Unterstützungsleistungen durch die Amnestiekommission bereits geschehen (Annan et al. 2008: 68/69; Liu Institute et al. 2005: 35), zu Neid und Ablehnung führen könnte. Möglicherweise aufgrund der verbreiteten Armut in Acholi zeigt sich zudem, dass einige Älteste und auch *ajwaki* das Bedürfnis nach rituellen Formen der Reinigung für ihre eigene finanzielle Bereicherung missbrauchen und hohe Summen für die Durchführung der Rituale verlangen (Annan et al. 2006: 18; Baines 2007: 95).

Wie bereits in der Diskussion um *mato oput* angedeutet, stellt die mangelnde Inklusion von Frauen und die fehlende Berücksichtigung ihrer spezifischen Erfahrungen während des Konfliktes in traditionellen Prozessen ein großes Problem dar. So existiert z.B. keine gesonderte Reinigungszeremonie, die Formen geschlechtsspezifischer Gewalt und das damit verbundene Stigma adressieren könnte (Annan et al. 2008: 45; Liu Institute et al. 2005: 48). Carlson und Mazurana berichten, dass es zwar eine spezielle Reinigungszeremonie für Vergewaltigungen existiert, diese jedoch an dem Ort der Vergewaltigung in Anwesenheit des Vergewaltigers durchgeführt werden muss und daher im aktuellen Kontext kaum durchführbar ist und wahrscheinlich auch von den wenigsten Frauen gewünscht wird¹⁰⁰ (2010: 255). Eine besonders gefährdete Gruppe innerhalb der ehemaligen Kombattantinnen stellen zudem Mädchen und Frauen dar, die einem LRA-Kommandanten als `Ehefrau` gegeben wurden und mit einem Kind aus der Gefangenschaft zurückkehrten. Ihnen fällt die Reintegration in die Gemeinden aufgrund des Stigmas und der Ablehnung ihrer Kinder besonders schwer und bisher gibt es für sie noch keine besondere Form der

¹⁰⁰ Es ist außerdem kein Ritual bekannt, dass für Männer als Opfer von Vergewaltigungen angewendet wird, obwohl dieses Verbrechen nachweislich auch begangen wurde (Baines 2007: 105).

traditionellen Unterstützung (Annan et al. 2008: 45/72; Carlson/ Mazurana 2010: 256/ 257; Liu Institute et al. 2005: 48).

7. Fazit

In dieser Arbeit wurde der Frage nachgegangen, inwieweit traditionelle Ansätze im Rahmen von *Transitional Justice* zur Versöhnung beitragen können. Versöhnung wurde hierbei als ein lang anhaltender, tiefgreifender und umfassender Prozess der Wiederherstellung sozialer Beziehungen auf lokaler und nationaler Ebene verstanden. Zu diesem Prozess kann die Herstellung von Gerechtigkeit, die Aufklärung und Anerkennung der Vergangenheit, verschiedene Formen der Wiedergutmachung sowie Prozesse der individuellen Heilung beitragen (Kapitel 2).

Die Untersuchung der Forschungsfrage wurde am Beispiel des Konfliktes in Norduganda und den traditionellen Ansätzen der Acholi vorgenommen. In Norduganda herrscht bereits seit 1986 ein brutaler Bürgerkrieg zwischen Joseph Kony's *Lord's Resistance Army* (LRA) und der ugandischen Regierung. Leittragende dieses Konfliktes ist vor allem die Bevölkerung, welche nicht nur Opfer von Massakern, Entführungen und Verstümmelungen durch die LRA wurde, sondern auch unter den Übergriffen der UPDF und der massiven internen Vertreibungen zu leiden hatte. Im Laufe der Jahre wurden wiederholt verschiedene Initiativen unternommen, um den Konflikt zu beenden. Diese reichten von Verhandlungen über Militäroperationen bis zur Einschaltung des IStGH im Jahre 2003. Im Rahmen der letzten Verhandlungsinitiative, den *Juba Peace Talks*, wurde u.a. das *Agreement on Accountability and Reconciliation* unterzeichnet. In dieser Vereinbarung wurde festgehalten, dass traditionelle Mechanismen der Konfliktbearbeitung eine zentrale und komplementäre Rolle zu den nationalen Gerichten in der Aufarbeitung des Konfliktes übernehmen sollen (Kapitel 3). Traditionelle Rituale der Konfliktbearbeitung, wie *mato oput* in Acholi, verfolgen eine restaurative Form der Gerechtigkeit und sollen im Rahmen von *Transitional Justice* in Norduganda durch einen Prozess der Mediation, Wahrheitsfindung, Anerkennung der Schuld und Wiedergutmachung zur Reintegration ehemaliger Kombattanten und zur Versöhnung beitragen. Neben *mato oput* gibt es in Acholi noch eine Vielzahl anderer Rituale, die aktuell praktiziert werden und den Versöhnungsprozess auf lokaler Ebene unterstützen können. Um eine differenzierte Beurteilung der Grenzen und Möglichkeiten von traditionellen Ansätzen zu ermöglichen, wurden in dieser Arbeit daher auch Rituale untersucht, die die Reintegration ehemaliger Kombattanten (*nyono tong gweno* und *lwoko pik wang*) oder individuelle Heilungsprozesse (*moyo kom* und *kwero merok*) unterstützen können. Wie in dieser Arbeit deutlich wurde, beziehen sich alle vorgestellten und untersuchten Rituale auf ein komplexes, traditionelles Glau-

benssystem und werden maßgeblich durch den Glauben an die Geister der Ahnen und *jogi* bestimmt. Besonders der Glaube an die Rachegeister der Toten (*cen*) und ihre Wirkung auf den Einzelnen und die Gemeinschaft sind im aktuellen Kontext relevant und sollten daher bei der Beurteilung und auch Förderung der verschiedenen Rituale nicht außer Acht gelassen werden (Kapitel 4&5).

Obwohl die Acholi eine Vielzahl an unterschiedlichen Ritualen besitzen, mit denen spirituelle, aber auch reale Gefahren und Konflikte adressiert und bearbeitet werden können, muss nach Jahrzehnten der Gewalt und internen Vertreibung kritisch hinterfragt werden, ob die Rahmenbedingungen für eine erfolgreiche Durchführung der Rituale noch gegeben sind bzw. welche gesellschaftlichen Veränderungen und besonderen Problemlagen bei der Förderung und Ausübung dieser Praktiken berücksichtigt werden müssen.

Wie im Kapitel 6.1. ausführlich beschrieben, hatten der Konflikt und die interne Vertreibung einen massiven Einfluss auf die traditionellen Formen des Zusammenlebens der Acholi. Es wurde deutlich, dass sich die gesellschaftliche Stellung der *rwodi*, Ältesten, Jugendlichen, Männer und Frauen in bedeutendem Maße gewandelt hat und in Kombination mit den prekären Lebensbedingungen in den Lagern sowohl zu dem Verlust von traditionellen Wissen und Werten als auch zu einer Zunahme von Gewalt, Alkoholismus und geschlechtsspezifischer Gewalt geführt hat. Zudem wurde deutlich, dass der Glaube an die Geister der Ahnen und *jogi* nicht mehr uneingeschränkt vorausgesetzt werden kann. Diese Entwicklungen müssen berücksichtigt werden und der neuen Rolle und besonderen Gewalterfahrung von Jugendlichen und Frauen sowie dem dynamischen Zusammenspiel von unterschiedlichen Glaubensvorstellungen und Identitäten sollte Rechnung getragen werden, wenn traditionelle Institutionen und Rituale gefördert werden.

Trotz der vielfältigen Veränderungen, die sich durch den Konflikt und die interne Vertreibungen ergeben hatten, kam es ab Mitte der neunziger Jahre zu einer verstärkten Förderung traditioneller Institutionen und Praktiken der Acholi. Angestoßen durch den Bericht „The Bending of Spears“ von Dennis Pain begannen verschiedene lokale und internationale Akteure traditionelle Institutionen und Praktiken der Acholi als Möglichkeit für einen nachhaltigen Frieden und Versöhnung in Norduganda zu fördern. Diese Entwicklung führte schließlich zur offiziellen Wiedereinsetzung des Ältestenrates *Ker Kwaro Acholi* und des *Paramount Chiefs* (Kapitel 6.2.). Besonders Tim Allen hat diese Entwicklung und die besondere Hervorhebung von *mato oput* kritisch betrachtet und in Anlehnung an Hobsbawm und Ranger von einer `invention of tradition` gesprochen (Allen 2010: 243; Hobsbawm/ Ranger 2000). Unabhängig von der Frage, wie stark die externe Förderung in diesem Prozess war und inwieweit die neuen Häuptlinge tatsächlich die Nachfahren der vorkolonialen Häuptlinge darstellen, sollte in dieser Diskussion beachtet werden,

dass aktuell auf diese `traditionellen` bzw. `wiederbelebten` Institutionen zurückgegriffen wird und sie allgemein als positiv bewertet werden. Die verschiedenen *rwodi* als auch *Ker Kwaro Acholi* spielen eine wichtige Rolle in der Durchführung unterschiedlicher Rituale, wie z.B. *moyo kom*, *nyono tong gweno* und *mato oput* und werden bei Problemen in den Gemeinden zu Rate gezogen (MOP 2009: 5; Liu Institute et al. 2005: 32/ 41; Interview Harlacher, Lenhart). Letha Victor stellt in diesem Sinne Allens vehementer Kritik an der Förderung traditioneller Institutionen und Praktiken folgende Beobachtung gegenüber:

„Yet while policy-makers should of course take care to read into political rhetoric, they must remember that cultural practice is always directed by human agency. So whether or not a ‘traditional’ practice is historically informed or is a project imagined by elites is irrelevant: the fact remains that it exists, and if the local populace expresses agency by adopting it, then so be it. At best, this criticism supposes that the Acholi cannot make wise decisions for themselves; the outsiders must tell them what is genuine Acholi justice“ (JRP 2007a: 9/10; siehe auch Finnström 2010).

Jedoch sollte die Kritik von Allen in der Diskussion um die Rolle traditioneller Ansätze im Rahmen von *Transitional Justice* berücksichtigt werden. Bei der Bewertung der lokalen Prozesse in Norduganda sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass besonders die Ältesten und *rwodi* von diesen Entwicklungen profitieren und erneut politische und kulturelle Macht in ihren Händen konzentrieren können, während andere gesellschaftliche Gruppen, vor allem Frauen und Jugendliche, in diesem Prozess marginalisiert bzw. wieder in ihre untergeordnete Rolle gedrängt werden können. In diesem Zusammenhang wäre es u.a. wichtig zu beobachten, inwieweit besonders Frauen und Jugendliche in diese traditionellen Strukturen eingebunden werden können und wie ihre aktive Teilhabe gefördert werden kann, sodass auch ihre Erfahrungen und Probleme im aktuellen Kontext in angemessener Art und Weise berücksichtigt werden¹⁰¹. Des Weiteren sollten die Motivation und der Einfluss verschiedener Geber und auch der ugandischen Regierung¹⁰² kritisch hinterfragt werden und es sollte vermieden werden, den Ältesten und *Ker Kwaro Acholi* die alleinige Verantwortung für Frieden und Versöhnung in Norduganda zu übertragen (siehe auch Bradbury 1999: 19; Finnström 2010: 151).

Auch sollten traditionelle Rituale nicht als Allheilmittel missverstanden werden und besonders die aktuelle Hervorhebung des traditionellen Konfliktbearbeitungsmechanismus *mato oput* als Alternative bzw. Ergänzung zur strafrechtlichen Verfolgung der LRA sollte mit einer gewissen Skepsis betrachtet werden. Nicht nur, dass viele Acholi sich auch für eine strafrechtliche Aufar-

¹⁰¹ Dieser Prozess könnte extern durch verschiedene NROs unterstützt werden, die auch eine gewisse Kontrollfunktion ausüben und auf den Missbrauch dieser neuen Autoritätspositionen hinweisen könnten.

¹⁰² Obwohl die angesprochenen Punkte sehr interessante Forschungsfragen darstellen, ist es weder Gegenstand dieser Arbeit noch aufgrund der begrenzten Quellenlage möglich, eine fundierte Aussage über diese Aspekte zu treffen. Diese Aspekte könnten in weiteren Forschungsprojekten in Kombination mit intensiven Feldforschungsphasen untersucht werden.

beutung der Verbrechen aussprechen, sondern, so wurde im Kapitel 6.2.2. deutlich, ist die flächendeckende Anwendung von *mato oput* als Teil einer nationalen *Transitional Justice*-Strategie mit einer Reihe von Herausforderungen behaftet. Neben allgemeinen Herausforderungen in der Ausübung traditioneller Praktiken, wie einer Schwächung der Position der *rwodi* und der Ältesten sowie einer geringeren Verbreitung und Kenntnissen traditioneller Glaubensvorstellungen und Praktiken, stellt sich die Frage, wie Art und Ausmaß des Konfliktes durch ein Ritual adressiert werden können, das traditionell nur bei Morden zwischen Clans nach einem langen Prozess der Mediation durchgeführt wurde. Zwar existieren einzelne Vorschläge, wie mit Problemen, wie z.B. der Abwesenheit des Opfers oder des Täters, hohen Entschädigungszahlungen oder unterschiedlichen Graden der Schuld umgegangen werden kann, jedoch bleibt offen, inwieweit diese teilweise weitreichenden Veränderungen Funktion und Bedeutung des Rituals beeinflussen würden. Zwar wurde zu Beginn dieser Arbeit darauf hingewiesen, dass Traditionen und damit auch traditionelle Praktiken ständig an den jeweiligen Kontext angepasst und modifiziert werden, jedoch handelt es sich dabei meist um graduelle Veränderungen über einen längeren Zeitraum, die in der Regel weniger grundlegend sind, als die in dieser Arbeit diskutierten Veränderungen. In der Diskussion, um die Anpassung des Rituals *mato oput* an den aktuellen Kontext wird zudem stellenweise außer Acht gelassen, dass dem Ritual ein zuweilen jahrelanger Prozess der Mediation vorgeschaltet ist. Erst nachdem alle Beteiligten zu einer anerkannten Version der Geschehnisse gekommen sind, der Täter und sein Clan die Schuld anerkannt und Wiedergutmachung geleistet haben, kann es zu dem eigentlichen Ritual *mato oput* kommen. Nur nach diesen Schritten kann davon ausgegangen werden, dass der Geist des Toten befriedigt wurde und die Lebenden nicht weiter heimsuchen wird. Es ist daher fraglich, inwieweit z.B. eine so genannten 'mass mato oput ceremony' noch die ursprüngliche Funktion des *mato oput* Rituals erfüllen und relevante, spirituelle Aspekte adressieren kann.

Mato oput scheint aufgrund dieser verschiedenen Aspekte nicht geeignet zu sein, als Teil einer nationalen *Transitional Justice*-Strategie flächendeckend umgesetzt zu werden. Das Ritual *mato oput* stützt sich auf einen zutiefst komplexen und teilweise langwierigen Prozess der Vermittlung zwischen beiden Konfliktparteien, der unter den gegebenen Umständen kaum realisierbar scheint. Dies bedeutet jedoch nicht, dass *mato oput* für die Aufarbeitung der Verbrechen des Konfliktes überhaupt nicht angewendet werden kann – in der Tat wird es, wie das Beispiel der Gemeinde Mucwini zeigt, bereits versucht – sondern vielmehr, dass dieser Prozess nicht extern initiiert bzw. gesteuert werden sollte. Die Initiative für die Durchführung und auch Modifizierung von *mato oput* sollte immer von den betroffenen Gemeinden ausgehen, damit die Bedeutung des Prozesses nicht gefährdet wird. Zudem sollte externer Druck auf die Geschwindigkeit

des Verfahrens und auf problematische Aspekte wie die Summe der Entschädigung vermieden werden, um einen `Zwang zur Versöhnung` zu vermeiden (siehe auch Kapitel 2.1.).

Für die Teilnahme an *mato oput* aber auch an anderen lokalen Versöhnungsprozessen ist die Anerkennung als Mitglied der Gemeinschaft grundlegend. Die Reintegration ehemaliger LRA-Kombattanten kann durch verschiedene Rituale der Acholi traditionell begleitet und unterstützt werden. Im Rahmen dieser Arbeit konnte gezeigt werden, dass traditionelle Rituale wie *nyono tong gweno* oder *lwoko pik wang* die Reintegration ehemaliger Kombattanten in die Gemeinschaft unterstützen, indem diese im Namen aller willkommen heißen und in einem ersten Schritt von bösen Geistern gereinigt werden (Kapitel 6.2.1).

Während sich der Großteil der ehemaligen Kombattanten wieder relativ gut in ihre Familien und Gemeinschaft einfügen kann, kämpft ein nicht zu unterschätzender Teil mit psychischen Problemen. Wie in der Arbeit dargestellt wurde, werden diese Probleme oft auf *cen* zurückgeführt und die betroffenen Personen werden stigmatisiert und sozial isoliert. Indem traditionelle Rituale wie *moyo kom* und *kwero merok* lokale Interpretationsmuster wie *cen* adressieren, können diese Rituale sowohl die individuelle Verarbeitung der traumatischen Erfahrungen unterstützen als auch der Stigmatisierung durch Gemeindemitglieder begegnen. Hierbei zeigte sich, dass das Ritual *kwero merok* in der Behandlung traumatischer Störungen besonders effektiv ist (Kapitel 6.2.2.). Trotz dieser positiven Erkenntnisse wurde deutlich, dass auch die Durchführung dieser Rituale mit einer Reihe von Problemen und Herausforderungen behaftet ist. So scheint es besonders wichtig, dass die betroffenen Personen mit den Ritualen und ihrer Bedeutung vertraut sind, da die Teilnahme an einem Ritual sonst entweder nutzlos ist oder im schlimmsten Fall sogar zu Frustration und Ablehnung und damit zum Gegenteil der intendierten Wirkung führen kann. Daher sollte nicht nur im Zusammenhang mit *mato oput*, sondern auch in Bezug auf die beschriebenen Reinigungsrituale die Initiative von den Betroffenen selber kommen. Die externe Unterstützung dieser Rituale sollte sehr sorgfältig bedacht werden und nur unter Rücksichtnahme auf die lokalen Bedürfnisse und Gegebenheiten erfolgen, um eine Instrumentalisierung oder auch Bagatellisierung bzw. Abwertung der Rituale zu vermeiden. In diesem Zusammenhang muss auch die Durchführung der so genannten `communal cleansing ceremonies` durch *Ker Kwaro Acholi* hinterfragt werden. Zwar konnte aufgezeigt werden, dass diese Rituale eine Reihe von positiven Effekten auf die ehemaligen Kombattanten und die Gemeinde haben können, jedoch bleibt offen, wie viele der Teilnehmer tatsächlich mit dem Ritual und seiner Bedeutung vertraut waren und wie viele vor allem aufgrund des sozialen Drucks an diesen groß angelegten und angekündigten Veranstaltungen teilgenommen haben. Zudem ist die Verwechslung mit *mato oput* besonders problematisch, da durch diese Missdeutung die Gefahr der Ablehnung und Frustration

besonders bei den sehr traditionell orientierten Ältesten wächst. Eine solche Verwechslung sollte daher durch eine bessere Kommunikation der Inhalte der jeweiligen Zeremonie und seiner Bedeutung vermieden werden. Weitere Probleme ergeben sich aus der Genderperspektive und es bleibt offen, ob und inwieweit traditionelle Rituale an die Probleme und Bedürfnisse von Frauen angepasst werden können. In diesem Zusammenhang, aber auch im Hinblick auf andere problematische Aspekte, wäre es sinnvoll die Lösung nicht alleine in den traditionellen Ritualen der Acholi zu suchen. Zwar können Rituale die Reintegration und Verarbeitung von traumatischen Erlebnissen unterstützen, jedoch sollten den Betroffenen auch andere Möglichkeiten der Unterstützung, wie z.B. durch psycho-soziale Programme, offen stehen und die Durchführung von Ritualen ergänzen, aber auch ersetzen können. Hier gilt, wie bereits bei *mato oput*, das traditionelle Rituale kein Allheilmittel für eine vom Krieg zerrüttete Gesellschaft darstellen, sondern lediglich einen Beitrag leisten können, der durch weitere Prozesse ergänzt und begleitet werden sollte.

Im Hinblick auf die verschiedenen Ebenen, auf denen es zur Versöhnung kommen kann, muss festgehalten werden, dass durch traditionelle Ansätze der Acholi vor allem lokale Aspekte des Konfliktes adressiert werden. Durch traditionelle Ansätze wie *mato oput* kann es nur zu einem lokal beschränkten Prozess der Herstellung von Gerechtigkeit, Wahrheitsfindung und Wiedergutmachung kommen und auch andere Rituale wie *nyono tong gweno* oder *moyo kom* unterstützen in erster Linie individuelle Prozesse der Reintegration und Heilung. Obwohl durch *gomo tong* Spannungen zwischen den verschiedenen Ethnien Nordugandas aufgrund des Konfliktes adressiert werden und symbolisch der Grundstein für ein friedliches Zusammenleben gelegt werden könnte, bleibt offen, ob und wie solch ein interethnisches Ritual durchgeführt werden könnte.

Dieser Konflikt betrifft jedoch nicht nur Acholi oder nur Norduganda, sondern das gesamte Land. Der *Transitional Justice*-Prozess sollte daher nicht nur lokal auf Norduganda beschränkt bleiben, sondern das ganze Land mit einbeziehen. Es ist daher besonders wichtig, dass es auch auf nationaler Ebene zu einem Prozess der Wahrheitsfindung¹⁰³ kommt, um einseitigen Schuldzuschreibungen und Stereotypisierungen des jeweils anderen, wie z.B. dem im Süden Ugandas verbreiteten Bild des kriegerischen Acholi, zu begegnen und eine umfassende Aufklärung des Konfliktes zu gewährleisten. Weiterhin ist es wichtig, dass nicht nur die Befehlshaber der LRA für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden, sondern auch die ugandische Regierung ihre

¹⁰³ Hierbei sollte jedoch darauf geachtet werden, dass diese nationalen Prozesse der Wahrheitsfindung im Einklang mit lokalen Praktiken stehen und nicht bereits bestehende Versöhnungsprozesse beeinträchtigen.

Schuld anerkennt und die notwendigen personellen, strafrechtlichen und institutionellen Konsequenzen zieht. Auch könnte sowohl ein nationales Programm der Wiedergutmachung als auch die Beendigung der ökonomischen und politischen Marginalisierung Nordugandas¹⁰⁴ einen wertvollen Beitrag zur lokalen und nationalen Versöhnung und damit zu einem nachhaltigen Frieden in Uganda leisten.

Abschließend kann festgehalten werden, dass traditionelle Ansätze einen wichtigen Beitrag zur Versöhnung in Acholi leisten können, indem sie in erster Linie Prozesse der Reintegration und individuellen Heilung unterstützen. Jedoch ist die Anwendung und Förderung von traditionellen Institutionen und Praktiken mit einer Reihe von Problemen und Herausforderungen verbunden und eine Romantisierung traditioneller Ansätze als Allheilmittel im Rahmen von *Transitional Justice* sollte daher vermieden werden. Generell sollte die Initiative für diese Rituale aus der Bevölkerung kommen und durch weitere Prozesse auf der lokalen, regionalen und nationalen Ebene ergänzt und begleitet werden, um sowohl Entwicklungen auf lokaler Ebene zu unterstützen als auch zur nationalen Versöhnung beizutragen.

¹⁰⁴ Ein Schritt in diese Richtung ist u.a. der „Peace, Recovery and Development Plan for Northern Uganda“ (PRDP) der ugandischen Regierung zur Förderung und Stabilisierung Nordugandas (Beyond Juba 2008).

8. Literaturverzeichnis

- Accord (2002): *Protracted Conflict, Elusive Peace. Initiatives to End the Violence in Northern Uganda*, London: Conciliation Resources, <http://www.c-r.org/our-work/accord/northern-uganda/contents.php>, 12.09.2010.
- Allen, Tim/ Schomerus, Mareike (2006): *A Hard Homecoming. Lessons Learned from the Reception Center Process of Effective Interventions for Former 'Abductees' in Northern Uganda. An Independent Study Commissioned by USAID and UNICEF*, http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADI241.pdf, 10.09.2010.
- Allen, Tim (2008): *Trial Justice. The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army*, London: Zed Books (2. Auflage).
- Allen, Tim (2010): "Bitter roots: the 'Invention' of Acholi Traditional Justice", in: Allen, Tim/ Vlassenroot, Koen (Hrsg.): *The Lord's Resistance Army. Myth and Reality*, London: Zed Books, S. 242- 261.
- Annan, Jeannie/ Blattman, Christopher/ Horton, Roger (2006): *The State of Youth and Youth Protection in Northern Uganda. Findings from the Survey for War Affected Youth. A Report for UNICEF Uganda*, <http://chrisblattman.com/documents/policy/sway/SWAY.Phase1.FinalReport.pdf>, 10.09.2010.
- Annan, Jeannie/ Blattman, Christopher/ Carlson, Khristopher/ Mazurana, Dyan (2008): *The State of Female Youth in Northern Uganda. Findings from the Survey of War-Affected Youth (SWAY). Phase II*, <http://chrisblattman.com/documents/policy/sway/SWAY.Phase2.FinalReport.pdf>, 10.09.2010.
- Annan, Jeannie/ Blattman, Christopher (2010): "On the Nature and Causes of LRA Abduction: What the Abductees Say", in: Allen, Tim/ Vlassenroot, Koen (Hrsg.): *The Lord's Resistance Army. Myth and Reality*, London: Zed Books, S. 132- 155.
- Apuuli, Kasaija Phillip (2008): "The ICC's Possible Deferral of the LRA Case to Uganda", in: *Journal of International Criminal Law*, 6, S. 801- 813.
- Baines, Erin (2007): "The Haunting of Alice: Local Approaches to Justice and Reconciliation in Northern Uganda", in: *The International Journal of Transitional Justice*, 1, S. 91- 114.
- Baines, Erin (2010): "Spirits and Social Reconstruction after Mass Violence: Rethinking Transitional Justice", in: *African Affairs*, 109, S.409- 430.

- Behrend, Heike (1993): *Alice und die Geister. Krieg im Norden Ugandas*, München: Trickster Verlag.
- Beyond Juba (2008): „Is the PRDP Politics as usual? Update on the Implementation of Uganda’s Peace, Recovery and Development Plan“, *A Transitional Justice Project of the Faculty of Law, Makerere University, the Refugee Law Project and the Human Rights & Peace Centre*, Briefing Note No.2,
http://www.beyondjuba.org/briefing_papers/PRDP_Briefing_Note.pdf, 12.09.2010.
- Beyond Juba (2009): „Tradition in Transition. Drawing on the Old to Develop a New Jurisprudence for Dealing with Uganda’s Legacy of Violence“, *A Transitional Justice Project of the Faculty of Law, Makerere University, the Refugee Law Project and the Human Rights & Peace Centre*, Working Paper No. 1,
http://www.beyondjuba.org/working_papers/BJP.WP1.pdf, 10.09.2010.
- Bickford, Louise (2004): “Transitional Justice”, in: *The Encyclopedia of Genocide and Crimes against Humanity*, Maximilian Reference USA, S.1045- 1047.
- Bloomfield, David (2003): “Reconciliation. An Introduction”, in: Bloomfield, David/ Barnea, Theresa/ Huyse, Luc: *Reconciliation after Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, S. 10- 18.
- Bloomfield, David (2006): “On Good Terms: Clarifying Reconciliation”, *Berghof Report*, Nr. 14, Berlin: Berghof Research Center for Constructive Conflict Management,
<http://www.berghof-conflictresearch.org/documents/publications/br14e.pdf>, 10.09.2010.
- Boege, Volker (2006): *Traditional Approaches to Conflict Transformation - Potentials and Limits*, Berlin: Berghof Research Center for Constructive Conflict Management,
http://www.berghof-handbook.net/documents/publications/boege_handbook.pdf, 10.09.2010.
- Bradbury, Mark (1999): *An Overview of Initiatives for Peace in Acholi, Northern Uganda*,
<http://www.cdainc.com/publications/rpp/casestudies/rppCase02Uganda.pdf>, 10.09.2010.
- Branch, Adam (2007): “Uganda’s Civil War and the Politics of ICC Intervention”, in: *Ethics and International Affairs*, 21, 2, S.179- 198.
- Brounéus, Karen (2007): “Reconciliation and Development”, Konferenzpapier: *Building a Future on Peace and Justice*, Nürnberg, 25- 27 Juni 2007,
<http://www.peace-justice-conference.info/download/WS8-Reconciliation%20and%20Development%20Konferenzversion.pdf>, 10.09.2010.
- Buckley-Zistel, Susanne (2007): *Handreichung Transitional Justice*, Berlin: Plattform für Zivile Konfliktbearbeitung,

<http://www.konfliktbearbeitung.net/downloads/file889.pdf?PHPSESSID=49715de2951c6b34f567c8ce6753fed6>, 11.09.2010.

- Buckley-Zistel, Susanne (2008a): „Transitional Justice als Weg zu Frieden und Sicherheit. Möglichkeiten und Grenzen“, *SFB-Governance Working Paper Series*, Nr. 15, Berlin: Freie Universität, http://www.sfb-governance.de/publikationen/sfbgov_wp/wp15/SFB-Governance_Working_Paper_Nr15.pdf, 10.09.2010.
- Buckley-Zistel, Susanne (2008b): *Conflict Transformation and Social Change in Uganda. Remembering after Violent Conflict*, Bakingstoke: Palgrave.
- Buckley-Zistel, Susanne (2010): „Globale Rechtsprechung, lokale Konflikte. Der Internationale Strafgerichtshof als friedensstiftende Maßnahme in Uganda?“, in: Bonacker, Thorsten/ Daxner, Michael/ Free, Jan/ Zürcher, Christoph (Hrsg.): *Interventionskulturen. Zur Soziologie der Interventionsgesellschaften*, Wiesbaden: VS Verlag, S.101- 118.
- Carlson, Khristopher/ Mazurana, Dyan (2010): „Accountability for Sexual and Gender-Based Crimes by the Lord’s Resistance Army“, in: Parmar, Sharanjeet/ Roseman, Mindy J./ Siegrist, Saudamini/ Sowa, Theo (Hrsg.): *Children and Transitional Justice. Truth-Telling, Accountability and Reconciliation*, Cambridge: Harvard University Press, S. 235- 266.
- Dolan, Chris/ Oloka-Onyango, Joe/ Tamale, Sylvia (2009): *Prosecuting Crimes or Righting Wrongs: Where is Uganda Heading?*, <http://www.africanexecutive.com/modules/magazine/articles.php?article=4600>, 12.09.2010.
- Doom, Ruddy/ Vlassenroot, Koen (1999): „Kony’s Message: A New Koine? The Lord’s Resistance Army in Northern Uganda“, in: *African Affairs*, 98, S. 5- 36.
- Duthie, Roger (2007): “Introduction”, in: Greiff, Pablo de/ Mayer-Rieckh (Hrsg.): *Justice as Prevention. Vetting Public Employees in Transitional Societies*, New York: Social Science Research Council, 17- 38.
- Duthie, Roger (2009): „Local Justice and Reintegration Processes as Complements to Transitional Justice and DDR“, in: Cutter Patel, Ana/ Greiff, Pablo de/ Waldorf, Lars (Hrsg.): *Disarming the Past. Transitional Justice and Ex- combatants*, New York: Social Science Council, S.228- 260.
- Generalversammlung (2005): *Resolution 60/147. Grundprinzipien und Leitlinien betreffend das Recht der Opfer von groben Verletzungen der internationalen Menschenrechtsnormen und schweren Verstößen gegen das humanitäre Völkerrecht auf Rechtsschutz und Wiedergutmachung*, <http://www.un.org/Depts/german/gv-60/band1/ar60147.pdf>, 12.09.2010.

- Girling, F.K. (1960): *The Acholi of Uganda*. London: Her Majesty's Stationary Office.
- Government of Uganda - GoU (2005): *Health and Mortality Survey among Internally Displaced Persons in Gulu, Kitgum and Pader Districts, Northern Uganda*, <http://www.who.int/hac/crises/uga/sitreps/Ugandamortsurvey.pdf>, 10.09.2010.
- Government of Uganda/ Lord's Resistance Army- GoU/LRA (2006): *Agreement on Cessation of Hostilities between the Government of the Republic of Uganda and the Lord's Resistance Army/ Movement*, http://northernuganda.usvpp.gov/uploads/images/hUgm3ncZ_oletYG7u_CjFQ/agreement.pdf, 11.09.2010.
- Government of Uganda/ Lord's Resistance Army- GoU/LRA (2007): *Agreement on Accountability and Reconciliation between the Government of Uganda (The Government) and the Lord's Resistance Army/Movement (LRA/M)*, http://northernuganda.usvpp.gov/uploads/images/OGyYvXLxG4ke9KST0jh_7w/agendaitem3_296.pdf, 11.09.2010.
- Government of Uganda/ Lord's Resistance Army- GoU/LRA (2008a): *Agreement on Comprehensive Solutions to the Conflict between the Government of the Republic of Uganda and the Lord's Resistance Army/Movement (LRA/M)*, http://northernuganda.usvpp.gov/uploads/images/nrSI-8iPs0XT6krlO5yH_A/agreementagenda2.pdf, 11.09.2010.
- Government of Uganda/ Lord's Resistance Army- GoU/LRA (2008b): *Agreement on Disarmament, Demobilization and Reintegration*, http://northernuganda.usvpp.gov/uploads/images/6_tVf6UzytW442YkYx5xBQ/ddrsigned292.pdf, 11.09.2010.
- Government of Uganda/ Lord's Resistance Army- GoU/LRA (2008c): *Agreement on Implementation and Monitoring Mechanisms*, <http://northernuganda.usvpp.gov/uploads/images/vy0hCC-IHclHmwkfQyIbPQ/agendaitem6signed.pdf>, 11.09.2010.
- Government of Uganda/ Lord's Resistance Army- GoU/LRA (2008d): *Annexure to the Agreement on Accountability and Reconciliation*, http://www.iccnw.org/documents/Annexure_to_agreement_on_Accountability_signed_to_day.pdf, 11.09.2010.
- Greiff, Pablo de (2006): "Justice and Reparations", in: Greiff, Pablo de (Hrsg.): *The Handbook of Reparations*, New York: Oxford University Press Inc., S. 450- 477.
- Finnström, Sverker (2008): *Living with Bad Surroundings. War, History and Everyday Moments in Northern Uganda*, Durham and London: Duke UP.

- Finnström, Sverker (2010): "Reconciliation Grown Bitter? War, Retribution, and Ritual Action in Northern Uganda", in: Hazan, Pierre/ Shaw, Rosalind/ Waldorf, Lars (Hrsg.): *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities After Mass Violence*, Stanford: Stanford University Press, S. 135- 156.
- Freeman, Mark/ Hayner, Priscilla B. (2003): "Truth-Telling", in: Bloomfield, David/ Barnea, Theresa/ Huyse, Luc (Hrsg.): *Reconciliation after Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, S. 122- 144.
- Hamber, Brandon (2003): "Healing", in: Bloomfield, David/ Barnea, Theresa/ Huyse, Luc (Hrsg.): *Reconciliation after Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, S. 77- 96.
- Harlacher, Thomas / Caritas Gulu (2006): *Traditional Ways of Coping in Acholi. Cultural Provisions for Reconciliation and Healing from War*. Kampala: Caritas Gulu.
- Harlacher, Thomas (2009): *Traditional Ways of Coping with Consequences of Traumatic Stress in Acholiland. Northern Ugandan Ethnography from a Western Psychological Perspective*, Dissertation, Universität Freiburg,
<http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000,40,2,20100309090923-TG/HarlacherT.pdf>,
 10.09.2010.
- Hayner, Priscilla B. (1994): "Fifteen Truth Commissions 1974- 1994: a Comparative Study", in: *Human Rights Quarterly*, 16, 4, S. 597- 655.
- Hayner, Priscilla B. (2006): "Truth Commissions: a Schematic Overview", in: *International Review of the Red Cross*, 2006, 88, 862, S. 295- 310.
- Hobsbawm, Eric/ Ranger, Terence (Hrsg.) (2000): *The Invention of Tradition*, Cambridge: University Press.
- Hovil, Lucy/ Lomo, Zachary (2004a): "Behind the Violence: Causes, Consequences and the Search for Solutions to the War in Northern Uganda", *Refugee Law Project Working Paper*, Nr. 11, Kampala: RLP,
http://www.refugeelawproject.org/working_papers/RLP.WP11.pdf, 10.09.2010.
- Hovil, Lucy/ Quinn, Joanna (2005): "Peace Now, Justice Later: Traditional Justice in Northern Uganda", *Refugee Law Project Working Paper*, Nr. 17, Kampala: RLP,
http://www.refugeelawproject.org/working_papers/RLP.WP17.pdf, 10.09.2010.
- Hovil, Lucy/ Okello, Moses C. (2007): "Confronting the Reality of Gender-based Violence in Northern Uganda", in: *The International Journal of Transitional Justice*, 1, S.433- 443.

- Human Rights Watch – HRW (2003): *Abducted and Abused. Renewed Conflict in Northern Uganda*, Washington: HRW,
<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/uganda0703.pdf>, 10.09.2010.
- Human Rights Watch – HRW (2005): *Uprooted and Forgotten. Impunity and Human Rights Abuses in Northern Uganda*, Washington: HRW,
<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/uganda0905.pdf>, 10.09.2010.
- Human Rights Watch – HRW (2010): *Trail of Death. LRA Atrocities in Northeastern Congo*, Washington: HRW,
http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/drc0310webwcover_0.pdf, 10.09.2010
- Huyse, Luc (2003a): “The Process of Reconciliation”, in: Bloomfield, David/ Barnea, Theresa/ Huyse, Luc (Hrsg.): *Reconciliation after Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, S.19- 39.
- Huyse, Luc (2003b): “Offenders”, in: Bloomfield, David/ Barnea, Theresa/ Huyse, Luc (Hrsg.): *Reconciliation after Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, S. 67- 76.
- Huyse, Luc (2003c): “Justice”, in: Bloomfield, David/ Barnea, Theresa/ Huyse, Luc (Hrsg.): *Reconciliation after Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, S.97- 121.
- Huyse, Luc (2008): “Introduction. Tradition-based Approaches in Peacemaking, Transitional Justice and Reconciliation Policies”, in: Huyse, Luc/ Salter, Mark (Hrsg.): *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, S.1- 22.
- Huyse, Luc/ Salter, Mark (Hrsg.): *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- International Crisis Group – ICG (2004): “Northern Uganda: Understanding and Solving the Conflict”, *Africa Report*, Nr.77, Nairobi/ Brussels: ICG,
<http://www.crisisgroup.org/~media/Files/africa/horn-of-africa/uganda/Northern%20Uganda%20Understanding%20and%20Solving%20the%20Conflict.ashx> , 10.09.2010.
- International Crisis Group – ICG (2008): “Northern Uganda: The Road to Peace, with or without Kony”, *Africa Report*, Nr.146, Nairobi/ Brussels: ICG,
<http://www.crisisgroup.org/~media/Files/africa/horn-of-africa/uganda/Northern%20Uganda%20The%20Road%20to%20Peace%20with%20or%20without%20Kony.ashx>, 10.09.2010.

- International Crisis Group – ICG (2010): “LRA: A Regional Strategy beyond Killing Kony”, *Africa Report*, Nr.157, Nairobi/ Brussels: ICG,
<http://www.crisisgroup.org/~media/Files/africa/horn-of-africa/uganda/157%20LRA%20-%20A%20Regional%20Strategy%20beyond%20Killing%20Kony.ashx>, 10.09.2010.
- Internationaler Strafgerichtshof - IStGH (2004): *President of Uganda refers situation concerning the Lord's Resistance Army (LRA) to the ICC*, ICC Press Release ICC-20040129-44,
http://www.icc-cpi.int/menus/icc/press%20and%20media/press%20releases/2004/president%20of%20uganda%20refers%20situation%20concerning%20the%20lord_s%20resistance%20army%20lra_%20to%20the%20icc?lan=en-GB, 11.09.2010.
- Internationaler Strafgerichtshof - IStGH (2005): *Warrant of Arrest unsealed against five LRA Commanders*, ICC Press Release ICC-CPI-20051014-110,
<http://www.icc-cpi.int/menus/icc/situations%20and%20cases/situations/situation%20icc%200204/related%20cases/icc%200204%200105/press%20releases/warrant%20of%20arrest%20unsealed%20against%20five%20lra%20commanders>, 11.09.2010.
- Internationaler Strafgerichtshof – IStGH (2007): *Decision to terminate the proceedings against Raska Lukwiya*, ICC-02/04-01/05,
<http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc297945.PDF>, 11.09.2010.
- Justice and Reconciliation Project – JRP (2006): “Young Mothers, Marriage, and Reintegration in Northern Uganda: Considerations for the Juba Peace Talks”, *JRP Field Note*, Nr. 2, Gulu: JRP, <http://justiceandreconciliation.com/#/publications/4540226079>, 10.09.2010.
- Justice and Reconciliation Project –JRP (2007a): “‘Abdomination’: Local Belief Systems and International Justice”, *JRP Field Note*, Nr. 5, Gulu: JRP,
<http://justiceandreconciliation.com/#/publications/4540226079>, 10.09.2010.
- Justice and Reconciliation Project – JRP (2007b): *The Cooling of Hearts. Community Truth-Telling in Acholi-land*, Gulu: JRP,
<http://justiceandreconciliation.com/#/publications/4540226079>, 10.09.2010.
- Justice and Reconciliation Project –JRP (2008a): “Complicating Victims and Perpetrators in Uganda: On Dominic Ongwen”, *JRP Field Note*, Nr. 7, Gulu: JRP,
<http://justiceandreconciliation.com/#/publications/4540226079>, 10.09.2010.
- Justice and Reconciliation Project –JRP (2008b): “Massacre in Mucwini”, *JRP Field Note*, Nr. 8, Gulu: JRP, <http://justiceandreconciliation.com/#/publications/4540226079>, 10.09.2010.

- Kayser-Whande, Undine/ Schell-Faucon, Stephanie (2008): "Transitional Justice and Civilian Conflict Transformation. Current research, Future Questions", *CSS Working Paper*, Nr. 10, Marburg: Zentrum für Konfliktforschung der Philipps-Universität Marburg, http://www.uni-marburg.de/konfliktforschung/pdf/ccs_wp10.pdf, 10.09.2010.
- Ker Kwaro Acholi (2010): *Traditional Acholi By-laws on Group Farming and Non Violent Dispute Resolution*, [http://www.springuganda.com/spring/downloads/Publications/AJ/Acholi Traditional By-laws Cooperative Farming.pdf](http://www.springuganda.com/spring/downloads/Publications/AJ/Acholi%20Traditional%20By-laws%20Cooperative%20Farming.pdf), 10.09.2010.
- Kerr, Rachel/ Mobekk, Eirin (2007): *Peace and Justice. Seeking Accountability after War*, Malden: Polity Press.
- Lambourne, Wendy (2009): "Transitional Justice and Peacebuilding after Mass Violence", in: *The International Journal of Transitional Justice*, 3, S. 28- 48.
- Lederach, John Paul (1997): *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington D.C.: United Institute of Peace Press.
- Lenhart, Lioba (2009): "Conflict Transformation, Reconciliation and Peace Building in Northern Uganda – Anthropological Perspectives", Konferenzpapier: *Proceedings of the International Colloquium "The Problematic of Peace and Development in Africa: Balance Sheet and New Stakes in the 3rd Millennium*, Yaounde, 06.-09.04.2009.
- Liu Institute/ Gulu District Forum/ Ker Kwaro Acholi (2005): *Roco Wat I Acholi. Restoring Relationships in Acholi-land: Traditional Approaches to Justice and Reintegration*, <http://justiceandreconciliation.com/#/publications/4540226079>, 10.09.2010.
- Mac Ginty, Roger (2008): "Indigenous Peace- making Versus the Liberal Peace", in: *Cooperation and Conflict*, 43, 2, S.139- 163.
- Mani, Rama (2002): *Beyond Retribution. Seeking Justice in the Shadows of War*, Cambridge: Polity Press.
- Mato Oput Project – MOP (2009): *Community Perspectives on the Mato Oput Process: A Research Study by the Mato Oput Project*, Gulu: MOP, [http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/%28httpDocuments%29/F1A4C4A98929FB7CC125765F0078943B/\\$file/Community+Perspectives+on+Mato+Oput.pdf](http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/%28httpDocuments%29/F1A4C4A98929FB7CC125765F0078943B/$file/Community+Perspectives+on+Mato+Oput.pdf), 10.09.2010.
- Meier, Barbara (2010): "Mato Oput- Karriere eines Rituals", in: Buckley-Zistel, Susanne/ Kater, Thomas (Hrsg.): *Nach Krieg, Gewalt und Repression*. Baden- Baden: Nomos Verlag (im Erscheinen).

- Mergelsberg, Ben (2010): "Between Two Worlds. Former LRA Soldiers in Northern Uganda", in: Allen, Tim/ Vlassenroot, Koen (Hrsg.): *The Lord's Resistance Army. Myth and Reality*, London: Zed Books, S. 156- 176.
- New Vision (2008): *The Amnesty Commission – Commercial*, 20.09.2008, <http://www.newvision.co.ug/D/526/532/651215> , 10.09.2010.
- Ojera Latigo, James (2008): "Northern Uganda: Tradition-based Practices in the Acholi-Region", in: Huyse, Luc/ Salter, Mark (Hrsg.): *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*, Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, S. 85- 119.
- Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights – OHCHR (2006): *Rule-of-Law Tools for Post-Conflict States. Vetting: an operational framework*, Geneva: OHCHR, <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/RuleoflawVettingen.pdf>, 10.09.2010.
- Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights – OHCHR (2007): *Making Peace our Own. Victims' Perception of Accountability, Reconciliation and Transitional Justice in Northern Uganda*, Geneva: OHCHR, [http://www.reliefweb.int/rw/RWFiles2007.nsf/FilesByRWDocUnidFilename/AMMF-763G7T-full_report.pdf/\\$File/full_report.pdf](http://www.reliefweb.int/rw/RWFiles2007.nsf/FilesByRWDocUnidFilename/AMMF-763G7T-full_report.pdf/$File/full_report.pdf), 10.09.2010.
- Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights – OHCHR (2008): *Rule-of-Law Tools for Post-Conflict States. Reparations programmes*, Geneva: OHCHR, <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/ReparationsProgrammes.pdf>, 10.09.2010.
- Okot, p`Bitek (1980): *Religion of the Central Luo*, Kampala: Uganda Literature Bureau.
- Otim, Michael/ Wierda, Marieke (2008): "Justice at Juba: International Obligations and Local Demands in Northern Uganda", in: Clark, Phil/ Waddell, Nicolas (Hrsg.): *Courting Conflict? Justice, Peace and the ICC in Africa*, London: Royal African Society, S. 21- 28.
- Pain, Dennis (1997): *The Bending of the Spears. Producing Consensus for Peace and Development in Northern Uganda*, London: International Alert and Kacoke Madit, <http://www.km-net.org.uk/publications/BendingOfSpear.pdf>, 10.09.2010.
- Penal Reform International – PRI (2002): *Access to Justice in Sub-Saharan Africa: The Role of Traditional and Informal Justice Systems*, London: PRI, <http://www.gsdc.org/docs/open/SSAJ4.pdf>, 10.09.2010.
- Peters, Jürgen (2006): *Norduganda – Ein unendlicher Konflikt?*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, <http://library.fes.de/pdf-files/iez/03879.pdf>, 10.09.2010.

- Pham, Phuong/ Vinck, Patrick/ Wierda, Marieke/ Stover, Eric/ di Giovanni, Adrian (2005): *Forgotten Voices. A Population-Based Survey on Attitudes about Peace and Justice in Northern Uganda*, <http://www.ictj.org/images/content/1/2/127.pdf>, 10.09.2010.
- Pham, Phuong/ Vinck, Patrick/ Stover, Eric/ Moss, Andrew/ Wierda, Marieke/ Bailey, Richard (2007): *When the War Ends. A Population-Based Survey on Attitudes about Peace, Justice, and Social Reconstruction in Northern Uganda*, <http://www.ictj.org/images/content/8/8/884.pdf>, 10.09.2010.
- Refugee Law Project – RLP (2004): *The Refugee Law Project's Position Paper on the Announcement of Formal Investigations of the Lord's Resistance Army by the Chief Prosecutor of the International Criminal Court and its implications on the search for peaceful solutions to the war in Northern Uganda*, <http://www.refugeelawproject.org/archive/2004/RLP.ICC.investig.pdf>, 10.09.2010.
- Römisches Status des Internationalen Strafgerichtshofs vom 17. Juli 1998, in: Auswärtiges Amt, Deutsches Rotes Kreuz, Bundesministerium der Verteidigung (2006): *Dokumente zum Humanitären Völkerrecht*, S.913- 1013.
- Security Council (2004): *The Rule of Law and Transitional Justice in Conflict and Post-conflict Societies. Report of the Secretary- General*, <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/395/29/PDF/N0439529.pdf?OpenElement>, 11.09.2010.
- Servaes, Sylvia/ Zupan, Natascha (2007a): *Leitfaden Transitional Justice*, Bonn: Gruppe Friedensentwicklung, <http://www.frient.de/downloads/TJ%20Leitfaden.pdf>, 11.09.2010.
- Servaes, Sylvia/ Zupan, Natascha (2007b): *Transitional Justice & Dealing with the Past. Guidance Paper*, Bonn: Gruppe Friedensentwicklung, http://www.frient.de/downloads/FriEnt_Guidance%20Paper%20Transitional%20Justice_2007.pdf, 10.09.2010.
- Summerfield, Derek (2000): "Conflict and health. War and Mental Health: A Brief Overview", in: *British Medical Journal*, 321, S.232- 235.
- Summerfield, Derek (2002): "Effects of War: Moral Knowledge, Revenge, Reconciliation, and Medicalised Concepts of 'Recovery'", in: *British Medical Journal*, 325, S.1105-1107.
- Teitel, Ruti (2003): "Transitional Justice Genealogy", in: *Harvard Human Rights Journal*, 16, S. 69- 94.
- Titeca, Kristof (2010): "The Spiritual Order of the LRA", in: Allen, Tim/ Vlassenroot, Koen (Hrsg.): *The Lord's Resistance Army. Myth and Reality*, London: Zed Books, S. 59- 73.

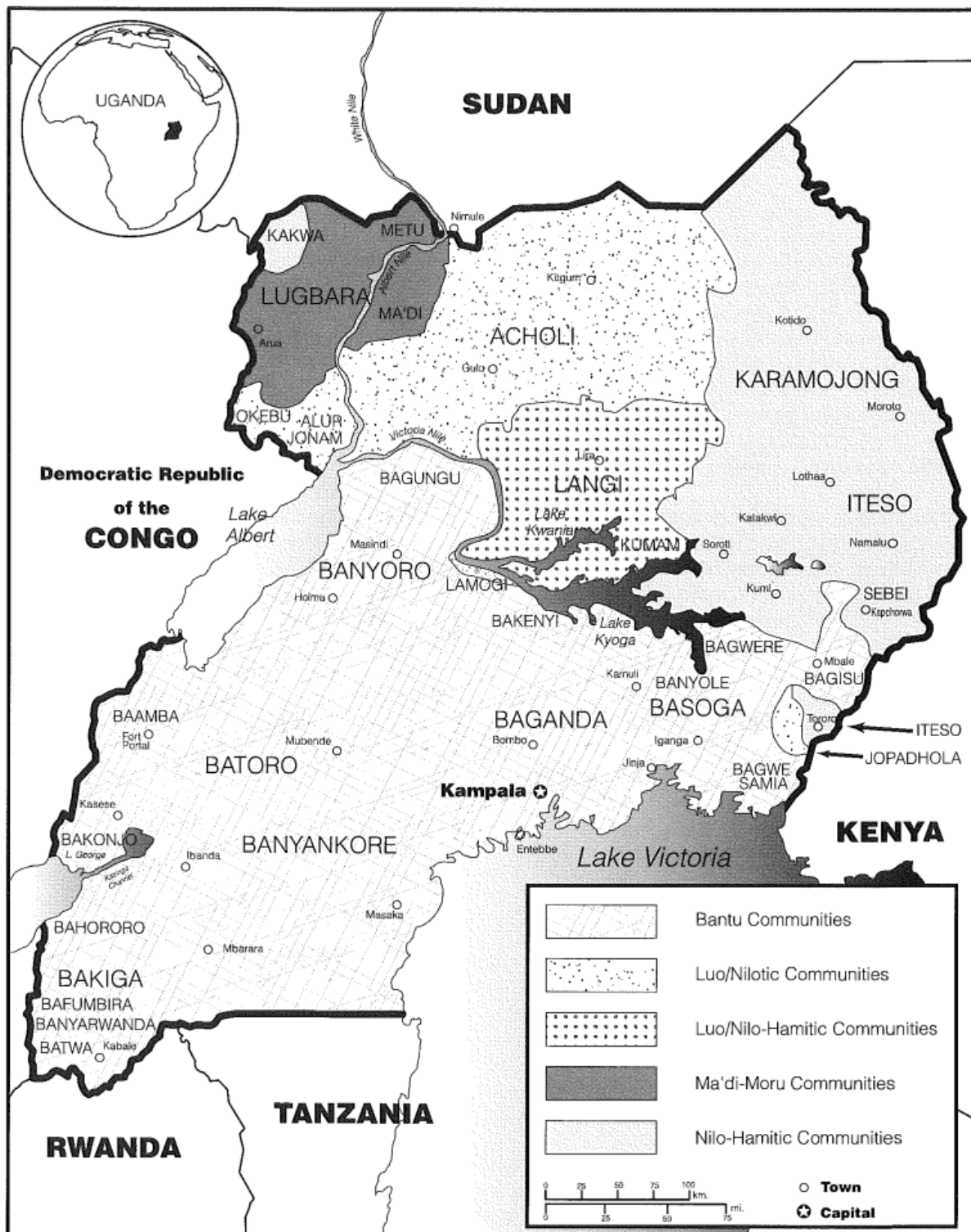
University of Texas (2010): Uganda Maps, <http://www.lib.utexas.edu/maps/uganda.html>, 12.09.2010.

Villa-Vicencio, Charles (2009): *Walk with Us and Listen. Political Reconciliation in Africa*, Washington: Georgetown University Press.

Waldorf, Lars (2006): "Mass Justice for Mass Atrocities: Rethinking Local Justice as Transitional Justice", in: *Temple Law Review*, 79, 1, S. 1- 80.

Zartman, William (2000): "Introduction: African Traditional Conflict `Medicine`". In: Zartman, William (Hrsg.): *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict "Medicine"*.

Abbildung 2: ethnografische Karte, Uganda (Stand 2001)

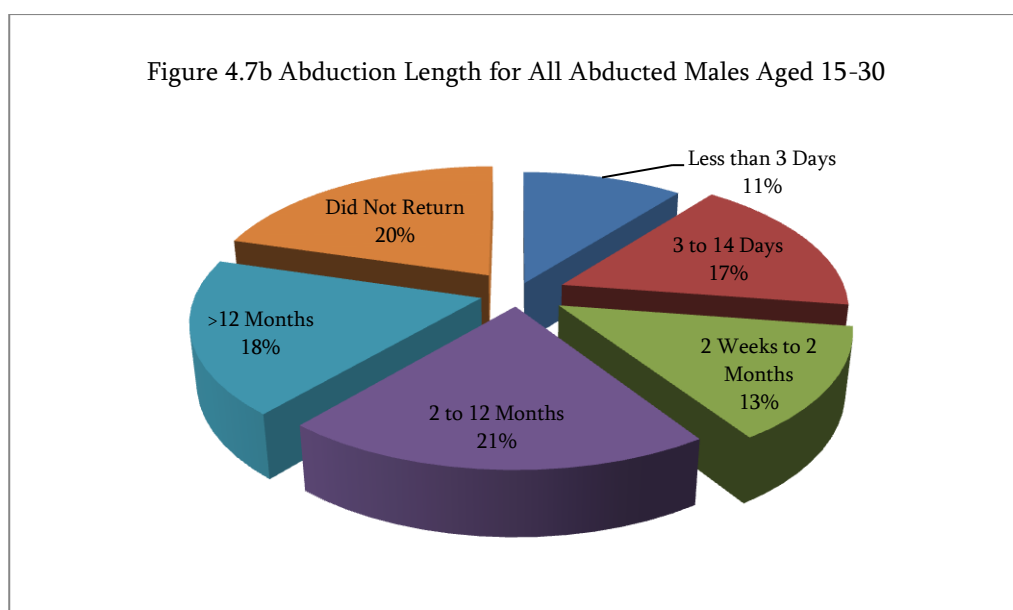
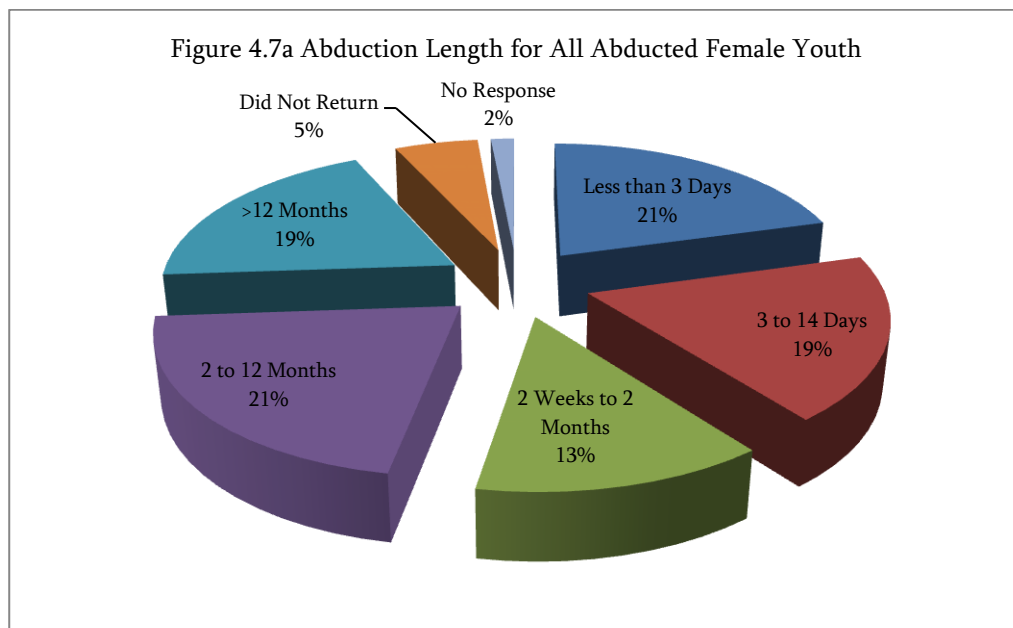


Based on Minority Rights Group International's 'Ethnic Groups and Tribes of Uganda', Uganda: The Marginalization of Minorities (2001)

Boundaries are not definitive but are intended to show traditionally inhabited areas.

Quelle: Accord (2002): 14

Abbildung 3: Unterschiedliche Dauer der Entführungen für Jugendliche von 15- 30



Quelle: Annan et al. 2008: 33

Tabelle 1: Gewalterfahrungen entführter und nicht-entführter Jugendliche in Norduganda

Violent acts witnessed or received	Male Abductees	Non- Abductees	Female Abductees	Non- Abductees
Someone took or destroyed your personal property	82%	78%	97%	88%
You heard gun fire regularly	79%	76%	71%	71%
A parent disappeared or was abducted	17%	14%	21%	14%
Another family member or friend disappeared or was abducted	69%	64%	93%	86%
You witnessed beatings or torture of other people	90%	55%	83%	36%
Another family member or friend was murdered or died violently	60%	53%	53%	45%
Someone shot bullets at you or your home	54%	39%	23%	14%
A family member received a serious physical injury from combat or a landmine	45%	34%	24%	20%
You witnessed a killing	77%	39%	64%	27%
A parent was murdered or died violently	31%	29%	24%	17%
You witnessed the setting of houses on fire with people inside	56%	26%	42%	21%
You received a severe beating to the body by someone	60%	22%	45%	11%
You witnessed a massacre	64%	18%	38%	14%
You were forced to carry heavy loads or do other forced labor	87%	13%	70%	5%
You received a serious physical injury in a battle or rebel attack	43%	10%	35%	4%
You were tied up or locked up as a prisoner	63%	7%	22%	3%
You witnessed the rape or sexual abuse of a woman	21%	3%	27%	5%
Someone attacked you with a panga or other weapon	26%	2%	23%	5%
You were forced to have sex	3%	0.10%	26.30%	0.20%

Quelle: Annan et al. 2008: 27

Tabelle 2: Begangene Gewalttaten durch entführte und nicht-entführte Jugendliche

Violent acts committed	Male Abductees	Non- Abductees	Female Abductees	Non- Abductees
You were forced to steal or destroy someone else's property or possessions	54%	6%	57%	8%
You were forced to kill an opposing soldier in battle	15%	0.2%	17%	0.3%
You were forced to step on or otherwise abuse the bodies of dead persons	23%	1%	25%	0.2%
You were forced to beat or cut a civilian who was not a family member or friend	12%	0.0%	21%	0.3%
You were forced to kill a civilian who was not a family member or friend	7%	0%	21%	0.3%
You were forced to kill a family member or friend	18%	0%	5%	0.2%
You were forced to betray a family member or friend	8%	0%	8%	0.4%

Quelle: Annan et al. 2008: 28