

4. Zur Konstitution sozialer Ordnung als kulturelle Ordnung – partikulare Muster von Kognition und Handeln in den Philippinen, Sri Lanka und Malaysia

Die vorangegangenen zwei Kapitel setzten generell auf der Makro-Ebene der nationalen Politik bzw. der Interaktion zwischen Peripherie und Staat an und behandelten die zentralen politischen kollektiven Akteure weitgehend als „black-box“. Sie beschränkten sich also auf die Interaktionsmodi zwischen sozial nicht weiter differenzierten Kollektiven. Im folgenden Kapitel wird die dieser Analyse unterlegte Ebene der sozialen Ordnung, durch die die kollektiven Akteure in ihrer Wahrnehmung und ihrem Handeln intern strukturiert und determiniert werden, ins Blickfeld genommen.

In der Makro-Analyse wurde politisches Handeln der Konfliktakteure und ihre Logiken wiederholt mit der interethnischen Konfliktlage erklärt.

Im Falle der Philippinen, aber auch Sri Lankas bestimmt sich der Konflikt als Kampf um Anerkennung als Nation und einen eigenen Staat, in dem die behauptete eigene kollektive kulturelle und politische Identität zum Fundament der sozialen und politischen Ordnung wird.

Zumindest im Fall der Philippinen lässt sich der bewaffnete Konflikt auch als Ergebnis einer umfassenden sozio-ökonomischen Marginalisierung der an der Peripherie beheimateten ethno-religiösen Gruppe der Muslime begreifen. In Sri Lanka wurde der unter der Kolonialverwaltung bevorzugte Status der Tamilen durch die singhalesische politische Mehrheit mit aktiven politischen Maßnahmen verschlechtert. Diese wurden von einer Politik begleitet, die Sprache, Religion, Kultur und Geschichte der singhalesischen Mehrheitsethnie zum Zentrum der nationalen Repräsentation machte. So standen die vom Ausmaß eher beschränkten Affirmative Action-Programme in einem, aus Sicht der Tamilen eminent bedrohlichen kognitiven Kontext und konnten als

Teil eines umfassenderen Projektes der Marginalisierung alles Nicht-Singhalesischen begriffen werden.

Damit scheinen die Dynamiken der Eskalation der interethnischen Konfrontation weitgehend geklärt, auch ist plausibel, warum ab einem gewissen Punkt der wahrgenommenen multidimensionalen Marginalisierung der vor dem in parlamentarischen Bahnen vorgetragene Protest in Gewalt umgeschlagen ist. In beiden Fällen hatte sich in den Augen neuer, junger Gegeneliten das Mittel parlamentarischer Politik, mittels derer die etablierten Eliten der Muslime bzw. Tamilen die Interessen ihrer Gruppen in den politischen Prozess einbringen und die zentralen Bedürfnisse kollektiver Identität, Wohlfahrt und Sicherheit gewährleisten wollten, als Chimäre erwiesen. Die neuen, jungen Ethnonationalisten interpretierten die Geschichte ihrer kulturellen Gruppen als fortgesetzte und beständig verschärfte Marginalisierung, gegen die nur noch das Mittel der Gewalt helfen konnte.

Demgegenüber erweist sich die Politik der malaysischen Föderationsregierung hinsichtlich der nationalen Peripherie als ethnopolitisch weitgehend, wenngleich offensichtlich nicht vollständig, neutral. Obgleich die Peripherie in vielerlei Hinsicht gegenüber den Zentralregionen benachteiligt bleibt, hat sie doch Anteil am gesamtnationalen ökonomischen Wachstum. Weder ist eine systematische Benachteiligung peripherer Regionen, noch einzelner ethnischer Gruppen feststellbar. Nicht zuletzt agieren malaysische Politiker auf der lokalen wie Föderationsebene generell im Rahmen eines sichtlich autoritär verformten, aber nichtsdestoweniger immer noch weitgehend funktionsfähigen Verständnisses von Rechtsstaatlichkeit. Man kann die Gewalt im Rahmen der Wahlen von 1969 und die darauf folgende Ausrufung des Notstands in Malaysia, ebenso wie den Palast-Coup von 1985 und die anschließende Gewalt in Sabah durchaus als Versagen zivilisierter demokratischer politischer Auseinandersetzung lesen. Festzuhalten ist jedoch, dass sie gleichzeitig als „Triumph der Demokratie“¹ interpretiert werden können, da in beiden Fällen das nationale bzw. lokale politische Regime nach kurzer Zeit zu etablierten demokratischen Praktiken zurückgekehrt ist. 1971 wurde der Notstand wieder aufgehoben und 1985/86 weigerte sich die Zentralregierung über den Weg der Direct-Rule eine ungenehme Regierung auszuhebeln und akzeptierte deren durch einen überzeugenden Wahlsieg bestätigtes Wählermandat.² Die Anstöße waren in beiden Fällen endogen.

1 So der Titel eines Buches des Oppositionspolitikers (!) Tan Chee Khon, in dem dieser die Ereignisse in Sabah zwischen 1985 und 1986 detailliert beschreibt (Tan 1986).

2 Die Phase der Notstandsregierung fiel in eine Zeit als in der Region Südostasien Diktaturen die Regel und nicht die Ausnahme waren und keine der westlichen Demokratien auch nur im Entferntesten daran dachte politische Demokratisierung einzufordern – im Gegenteil wurden allenthalben etablierte Diktaturen

In der Makro-Analyse scheinen jedoch die das Gruppenhandeln unterfütternden sozialen Praktiken und die kulturellen Muster kaum auf, denen die Akteure in ihrer Wahrnehmung und Interpretation sozialer Wirklichkeit folgen.

In obiger Analyse der Entscheidungen über Pfade der Staats- und Nationsbildung wurde sichtbar, dass die politischen Eliten teilweise fundamental unterschiedliche Wahrnehmungen darüber besaßen, was eine Nation ausmacht bzw. ausmachen soll und folgerichtig unterschiedliche Wege der Nationsbildung bevorzugten. In der Analyse der Positionen bezüglich der Marginalisierung durch Binnenmigration sind ebenfalls unterschiedliche Positionen sichtbar – in Malaysia, wo einzelne Regionen bis heute für die malaysischen Mitbürger aus anderen Regionen im wesentlichen „off-limits“ sind, wo also Niederlassungsfreiheit aus politischen Gründen eingeschränkt wurde bis hin zur philippinischen und sri-lankischen Politik einer aggressiven, staatlich geförderten Binnenmigration in, von ethnokulturellen Minderheiten besiedelte peripherie Gebiete. Diese Politik diente über Jahrzehnte eindeutig dem Ziel, diese Personengruppen in die Mehrheitsbevölkerung zu assimilieren bzw. sie quasi durch massenhafte Migration „zum Verschwinden“ zu bringen. Überraschenderweise korreliert letztere Politik mit einem vorderhand staatsbürgerlichen Nationalismus, der für alle Bürger die gleichen Rechte einfordert, wohingegen die malaysische Praxis aus einem Grundgedanken ethnisch differenzierter Staatsbürgerschaft erwächst, die sich hier als eine Praxis des Minderheitenschutzes durch gezielte Ungleichbehandlung darstellt. Deutlich wurde, dass die Praxen der Ethnopolitik in jeweils spezifischen Wahrnehmungsmustern verankert sind.

Während bislang weitgehend die kognitiven Muster nationaler Politik skizziert wurden, die letztlich die unterschiedlichen Praxen des Umgangs mit Multiethnizität bestimmten, soll im Folgenden das Augenmerk stärker auf die kognitiven Muster der lokalen Akteure gerichtet werden, durch die die lokalen politischen Praxen zu einem großen Teil bestimmt werden. Es geht also darum, herauszuarbeiten, wie lokal prädominante kulturelle Muster politisch formend wirksam wurden. Insoweit als sich in allen drei Fällen politisches Handeln auch als Interaktion zwischen verschiedenen ethnischen Gruppe und Ebenen darstellt, gilt es gleichermaßen nicht nur die kulturellen Rahmen der „indigenen“ Minderheiten zu analysieren, sondern auch die ihrer „externen“ Interaktionspartner. Ferner müssen die in der Interaktion selbst entwickelten und habitualisierten Wahrnehmungsmuster und Praktiken sichtbar gemacht werden.

unterstützt (Thailand, Taiwan, Südkorea), wenn nicht mit aktiver Hilfe der westlichen Führungsmächte etabliert (Vietnam, Indonesien, Kambodscha).

Stärker noch als die obigen Analysen des Verständnisses von Nation und Staat, wendet sich die folgende Untersuchung dem Partikularen sozialer Ordnungen zu. Die Argumentation in abstrakten Variablen läuft immer Gefahr Komplexität zu vereinfachen und Widersprüchlichkeit empirischer Phänomene unter einer einzigen rigiden Interpretation unsichtbar werden zu lassen. Trotzdem muss Ziel auch des folgenden Vergleiches sein, weniger reine Partikularismen herauszuarbeiten, als vielmehr die im Vergleich der Fälle entscheidenden Mastervariablen zu benennen.

Für die muslimischen Regionen der Philippinen ist dies das Konzept des Clans und die damit verknüpften prozessorientierten Konzepte der Clanherrschaft bzw. Clanpolitik. Für Sri Lanka ist dies der Kommunalismus. In beiden Fällen finden sich ausgeprägte, wenngleich jeweils spezifisch geformte klientelistische Formen sozialer, ökonomischer und politischer Organisation. Anders als in Sabah/Malaysia, wo Klientelismus natürlich ebenfalls kein Fremdwort ist, kommt hier jedoch der modernen bürokratischen Form (etwa im Sinne von Rechtsstaatlichkeit) im Vergleich zum klientelistischen Netzwerk deutlich weniger Gewicht zu. Genau deshalb wird die klientelistische Durchdringung der Polity und die entsprechende Strukturierung von Politik als gemeinsame Mastervariable der zwei Gewaltfälle hervorgehoben, durch die sie sich deutlich von Malaysia/Sabah unterscheiden. Die genauen kognitiven Rahmungen der klientelistischen Beziehungen – kastenbasiert, familialistisch, regionalistisch etc. werden in den Studien herausgearbeitet.

Für Malaysia wird in Ermangelung einer wissenschaftlich etablierten Begrifflichkeit auf das von Arendt Lijphart entwickelte Konzept des Consociationalism zurückgegriffen, für das sich im deutschsprachigem Raum der Begriff der Konkordanz(demokratie) etabliert hat. Wir wollen Konkordanz bzw. Consociationalism jedoch als kognitives Muster und Handlungspraxis der Akteure verstehen und nicht als Ergebnis eines spezifischen institutionellen Settings. Wir begründen dies zum einen mit der Beobachtung Lehmbruchs, dass „[i]n der Mehrzahl der Fälle [...] konkordanzdemokratische Verfahren nicht verfassungsmäßig institutionalisiert [sind; die Verf.]. [...] Es überwiegt der [...] ,freiwillige Proporz‘. Auf die Anwendung des Mehrheitsprinzips wird insoweit mehr oder weniger weitgehend verzichtet“ (Lehmburh 1992: 208).

Selbst in den Fällen, in denen der Proporz über Verfassungsklauseln oder auf andere Art formal verankert ist, basiert seine Funktionsweise darauf, dass er auch von den politischen Akteuren in ihrem Handeln „gelebt“ wird. Am Beispiel Malaysias/Sabahs wird noch im Detail deutlich werden, welche herausragende Rolle der interpretativen Rahmung politischen Handelns durch die Akteure für die Genese und Stabilisierung der Konkordanz als fundamentaler „Spielregel“ interethnischer Beziehungen zukommt.

Alle vier Konstrukte – Clan(-Politik), Kommunalismus, Klientelismus und kognitiv verankerte Konkordanz – werden einführend in allgemeiner Form, d.h. fallunabhängig, näher erläutert.

4.1 Konstrukte zur Analyse kultureller Ordnungen

4.1.1 Clans, Clanherrschaft und Clan-Politik

In der Politikwissenschaft spielt der Begriff des Clans, anders als in der politischen Publizistik, bislang fast keine Rolle. Literatur zu Clans und den damit verbundenen politischen und sozialen Ordnungsstrukturen einschließlich der Spezifika einer Clan-zentrierten Gewaltordnung findet sich weitestgehend nur in den auf indigene Sozialordnungen zentrierenden Arbeiten von Ethnologen.

Wie neuere Studien nahe legen, sind Clans jedoch kein Phänomen der Vormoderne. Vielmehr scheinen sie früher wie heute eine Möglichkeit der Ordnung der sozialen und politischen Umwelt zu sein. In manchen Weltregionen wird nun, nach dem Zusammenbruch der real-sozialistischen Alternativen und dem Wegfall der Überformung lokaler bzw. nationaler Dynamiken durch die der Großmächtekonkurrenz, wieder sichtbar, dass scheinbar gestrigie soziale Ordnungen – und dies gilt für Clans und Ethnizität gleichermaßen – unter der Oberfläche der großen Ideologien und ihres Widerstreits verborgen überlebt haben oder aber wiederentdeckt, vielleicht auch neu geschaffen werden. Ihr zähes Überleben in der Moderne, im Kontext moderner politischer Organisation, zeigt, dass sie als mögliche Antworten auf die spezifischen Verwerfungen der Moderne durchaus konkurrenzfähig zu sein scheinen. Eine politische Ordnung, die auf der Loyalität und Konkurrenz von Clans aufbaut, ist nicht weniger plausibel als eine, die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit oder aber das aus den westlichen Ländern gewohnte Links-Rechts Schema zur Grundlage macht.

Clan – eine definitorische Annäherung

Bislang wurde das Clan-Konzept definitorisch kaum jenseits von prä-modernen Gesellschaften verankert.³ Eine rühmliche Ausnahme bildet die Studie von Kathleen Collins, die die Clan-zentrierte Politik mehrerer zentralasiatischen Republiken untersucht und einige Mühe auf eine theoretische Auseinandersetzung verwendet. Sie bestimmt den Clan als „an informal organization comprising a network of individuals linked by kin-based bonds. Affective ties of kinship are its essence, constituting the identity and bonds of its orga-

3 In der Ethnologie findet sich allerdings eine neuere Forschungsrichtung, die mit den neo-segmentären Ordnungen der Moderne soziale Ordnungen thematisiert, die generell als Clangesellschaften gefasst werden können.

nization. These bonds are both vertical and horizontal, linking elites and nonelites, and they reflect both actual blood ties and fictive kinship“ (Collins 2004: 231).

Geführt werden Clans in der Regel in den ländlicheren Regionen von traditional, generell durch Alter und genealogischen Status legitimierten Anführern, wohingegen in den städtischen Regionen der Verfügungsgewalt über ökonomische Ressourcen eine deutlich größere Bedeutung zukommt. „An extensive network of poorer relatives and kinsmen, close friends, women, youth, and children constitutes the nonelite members. Clans also cross class lines“ (Collins 2004: 232). Der Austausch basiert auf Prinzipien der Gegenseitigkeit. Während die Clan-Eliten zur Fürsorge verpflichtet sind, gilt für die armen und randständigen Clanmitglieder die Pflicht unbedingter Loyalität.

Ogleich Clans auch politische Organisationen sind, entstammen sie nicht der Politik. Vielmehr sind sie grundsätzlich umfassende soziale Organisationen, die *auch* im politischen Raum im Interesse ihrer Mitglieder agieren. In Clan-zentrierten Ordnungen ist ein individueller Weg abseits vom Clan kaum möglich, weil Clans neben ihrer politischen Ordnungsfunktion auch ökonomisch die Region durchdringen, darüber hinaus, die lokale Sicherheit garantieren und auch Streitigkeiten regeln. Es gibt schlichtweg keinen sozialen Raum jenseits der Clans.

Clans sind soziale Organisationen, die mit dem Staat interagieren, doch entstehen sie nicht als Antwort auf ihn, sondern gehen ihm vielfach voraus. Gerade dieser letzte Aspekt verweist auf die hohe politische Prägekraft von Clan-Ordnungen, soweit es ihnen gelingt, einen entstehenden, sich reformierenden oder nach Staatszusammenbrüchen wieder neu konstituierenden Staat nach ihrem Bilde zu formen.

Von zentraler Bedeutung für die mögliche Organisationsstruktur einer Clan-zentrierten politischen Ordnung ist, dass Clans nicht zu dauerhafter Organisation auf höherer Ebene fähig zu sein scheinen. Die Loyalität der Clanmitglieder gilt vor allem anderen dem eigenen Clan. Organisation jenseits des Clans ist zwar nicht ausgeschlossen, de facto jedoch immer an Nützlichkeitserwägungen gebunden. Sie erfolgt durchgängig im Sinne einer Clan-Allianz für spezifische Zwecke und ist von jeder Seite jederzeit aufkündbar, wenn die als übergeordnet wahrgenommenen Interessen des Clans dies als notwendig oder zumindest sinnvoll erscheinen lassen. Hochaggregierte Organisation ist also immer prekär.

Betont werden muss noch dass Clans und die auf ihrer Basis strukturierte Politik nicht in ethnischen Kategorien gedacht werden können. Die ethnischen Gruppen zur Verfügung stehenden symbolischen Ressourcen zur Schaffung einer umfassenden „nationalen“ Identität besitzen Clans nicht, da sie auf dem Prinzip verwandtschaftlicher Loyalität aufbauen. Farah betont, dass vielfach Ethnizität fälschlicherweise zur Erklärung der Reaktion traditionaler Gruppen

auf Modernisierung und vertiefte staatliche Penetration herangezogen wird, und dass „[t]he overemphasis of the role of ethnicity has unfortunately resulted in the total disregard of the sub-group units, such as descent units within the structure of the ethnic group. As a ‚social unit‘, the former can also be responsive to mobilisation“ (Farah 1993: 27).

Charakteristika von Clan-Politik

Politische Clans streben danach, die Institutionen des Staates zu unterwandern und in institutionelle Anhängsel des Clans zu verwandeln. Als politische Gegenüber bevorzugen sie selbst Clans oder clanartige Institutionen, da diese ebenfalls ein vitales Interesse an der Stabilisierung der Ordnung haben, die Clans eine politische Schlüsselstellung einräumt. Im politischen Prozess finden sich folgerichtig vielfach Clan-Allianzen gegen konkurrierende Formen politischer Organisation mit dem gemeinsamen Ziel, Clan-Herrschaft als politisches Ordnungsprinzip auf Dauer sicher zu stellen (vgl. Collins 2004: 237).

Clan-Politik unterminiert immer demokratische Herrschaft durch die umfassende Kontrolle der Clans nach innen und ihre Fähigkeit nach außen als kollektiver Akteur aufzutreten, dessen Mitglieder nicht „wechseln“ können. In dieser Hinsicht gleichen sie politisierten ethnischen Gruppen. Eine auf dem Willen des Einzelnen basierte Demokratie ist faktisch nicht mehr möglich, da der Einzelne als Teil des Clans agiert, demokratische Ordnung also bestenfalls als relative Balance konkurrierender Clans „funktionieren“ kann. Doch wird nicht nur demokratische, sondern auch autoritäre Herrschaft auf gesamtstaatlicher Ebene durch Clan-Politik erschwert. Autoritäre Herrschaft unterminieren Clans, weil sie ihre Netzwerke gegen Versuche externer Kontrolle absichern. In dem Maß, in dem der autokratische Herrscher von der Gefolgschaft der Clans abhängig ist – und das ist er vor allem auf der lokalen Ebene der Politik – verliert er seine autonome Entscheidungsfähigkeit. Die Logik der Autokratie wird durch die der Clanherrschaft gefiltert. Versucht der autokratische Herrscher in einem umfassenderen Sinn Macht an sich zu reißen, muss er die Grundlage der Clan-Herrschaft – die auf lokaler Kontrolle basierende dauerhafte Konkurrenz zwischen einer größeren oder kleineren Zahl von Clans – überwinden. D.h. konkret: konkurrierende Clans als politische Akteure ausschalten, was eine gegen ihn gerichtete Clan-Allianz wahrscheinlich macht. In beiden Fällen unterminiert Clan-Herrschaft die Durchgriffs möglichkeiten des Staates auf die lokale Ebene und damit auch den Aufbau einer modernen Staatsbürokratie.

Die Blutfehde als soziale und politische Praxis

Trotz der Vielfalt Clan-basierter Gesellschaftsordnungen sticht eine Gemeinsamkeit heraus, die diese soziale Organisationsform in Bezug auf ihr Gewaltverhalten eint: die Fehde, die vielfach in Form der Blutfehde gedacht und praktiziert wird. Otterbein definiert die Blutfehde als „[a] kind of armed combat occurring within a political community in which, if a homicide occurs, the kin of the deceased take revenge through killing the offender or any member of his kin group“ (Otterbein 1999: 289).

Blutfehden sind zwar streng regelgeleitet, diese Regeln legitimieren jedoch vielfach praktisch sämtliche Formen „schmutziger Kriegsführung“, wenn sie dem Ziel der Rache dienen. Allerdings gibt es in vielen clanbasierten Fehde-Gesellschaften die Alternative des Blutgeldes, das dem Clan des Ermordeten zusteht und durch dessen Zahlung eine Blutfehde beendet werden kann.

Die (Blut-)Fehde ist durchaus als Versuch zu verstehen, Gewaltanwendung zu verregeln und zu minimieren. Sie verhindert im allgemeinen umfassende kriegerische Konfrontationen zwischen den Clans, die auf die völlige Vernichtung der Kontrahenten abzielen. Sie fordert zwar Opfer, doch hält sich deren Zahl normalerweise in engen Grenzen und bedroht nicht die Überlebensfähigkeit der Clans.

Blutfehden schaffen einen enormen Gruppendruck, der die In-Group fest zu einer Schicksalsgemeinschaft verschweißt. Sie sind, wie Lewis am Beispiel des traditionellen Marokko herausarbeitet, auf der lokalen Ebene integrativ, haben ein hohes Maß sozialer Legitimität und Akzeptanz und prägen auch die ökonomische Ordnung. Blutfehden bilden „an integral part of social patterns, prefigured by custom, confirmed by ever-present dangers, and accepted as tradition“ (Lewis 1961: 43). Ein Ausbrechen aus ihrer Logik ist für den Einzelnen nicht möglich, da er dann nicht nur völlig schutzlos, sondern de facto auch mittellos wäre. Die zugrunde liegende Logik gilt in gegenwärtigen Clan-zentrierten Gesellschaften, wie schon im antiken Griechenland: „The system of tribal blood feud worked on the basis of a balance of terror. Individual safety was guaranteed by the clan or not at all“ (Grutzpalk 2002: 121).

Die hohe Intensität der Clan-Loyalität bedeutet, wie oben schon erwähnt, dass supra-Clan Organisationen extrem fragil sind und entsprechende Loyalitäten immer den Interessen des Clans untergeordnet bleiben. Weil und insoweit Clans relativ kleine soziale Organisationen sind, ergeben sich lokale Ordnungen multipler konkurrierender und vielfach in bewaffnete Fehden verwickelter Clans. In der Folge findet sich auf relativ engem Raum eine große Anzahl nicht koordinierter bewaffneter para-militärischer Organisationen, was die Wahrscheinlichkeit häufiger gewaltsauslösender Auseinandersetzungen erhöht (Otterbein 1999: 293).

4.1.2 Kommunalismus

Eine Bestimmung des Phänomens

Historisch gesehen lässt sich feststellen, dass der Terminus „Communalism“ im 19. Jh. von den Briten eingeführt wurde, um die Propagierung und Manipulation von religiösen, ethnischen, regionalen usw. Differenzen zugunsten enger politischer Ziele (im Gegensatz zu nationalen oder kolonialen Interessen) im indischen Raum zu kennzeichnen.⁴

Heute subsummiert man unter den Begriff Kommunalismus sowohl religiöse, ethnische, nationalistische sowie kastenbasierte oder regionale Ordnungs- und Organisationsformen, die nach außen auf sozialer/sektererischer Diskriminierung beruhen und gleichzeitig bestimmte Gruppen nach innen als Gemeinschaft zusammenschließen. Mitglieder kommunalistischer Gruppen fühlen sich häufig von Außen durch andere Gruppen in ihrer Existenz bedroht oder sehen die Mitglieder anderer Gruppen als Hindernis, das den eigenen politischen oder ökonomischen Zielen im Wege steht. Aggression und Attacken gegen Mitglieder anderer Gruppen werden als probates Mittel der Konflikt- und Problemlösung angesehen. Obgleich kommunalistische Führer sicherlich auch ein instrumentelles Verhältnis zum Mittel der Gewalt haben, muss festgehalten werden, dass ihre Gefühle für die eigene Gruppe, auf deren Basis sie handeln, echt zu sein scheinen wie auch gleichermaßen ihre vollständige Gleichgültigkeit gegenüber den Gefühlen der anderen Gruppen (vgl. Brass 1997: 262, 269). Die Instrumentalisierung von Einheit und Differenz schließt einen gleichzeitigen tatsächlichen „Glauben“ daran nicht aus. Eine kommunalistisch strukturierte Gesellschaft zeichnet sich offensichtlich durch eine mangelnde Fähigkeit bzw. Willen aus, in die Rolle des (feindlichen) Anderen zu schlüpfen und wenigstens auf der Grundlage strategischer Empathie die potenziellen Folgen des eigenen Handelns abzuschätzen. Der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar bestimmt einen kommunalistisch gesinnten Menschen als jemanden,

„dessen ausschließliche Bindung an seine Volksgruppe (seine *community*) gepaart ist mit aktiver Feindseligkeit gegenüber anderen Volksgruppen, mit denen er sich den geographischen und politischen Raum teilt. [...] „Kommunalismus“ [...] umfasst politische und wirtschaftliche Aspekte in einer Volksgruppe genauso wie ihren

4 Als einführende Literatur in den Kommunalismus im südasiatischen Raum vgl. z.B. Bates 2000, Engineer 1995, Chandra 1997. Chandra erklärt den Kommunalismus instrumentalistisch. Er ist seiner Meinung nach ein Beiprodukt des Kolonialismus und wird v.a. von der (unteren) Mittelklasse genutzt, um der ökonomischen Stagnation auszuweichen. Aus Deprivation entspringt Argession und schließlich brutale Gewalt gegen „Andere“.

Glauben. Kommunalismus bewirkt nicht nur eine Identifikation mit einer Religionsgemeinschaft, sondern auch mit deren politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Interessen und Bestrebungen. Diese Identifikation geht einher mit einer starken Überzeugung, dass diese Interessen von den Interessen anderer Gemeinschaften [...] nicht nur abweichen, sondern mit ihnen in tatsächlichem Konflikt stehen“ (Kakar 1997: 13).

D.h. dass eine kommunalistische Orientierung nicht nur ein stark gruppenegoistisches Verhalten, sondern eine scharfe Nullsummen-Orientierung in Bezug auf die Zielvorstellungen von Konfliktbearbeitung zwischen Gruppen impliziert.

Funktion und Struktur des Kommunalismus

Communalism ist ebenso wie der bedeutungsähnliche Begriff Sectarianism stark konnotativ besetzt.⁵ Aus früher westlicher Perspektive handelt es sich beim Kommunalismus um ein hybrides Übergangsphänomen und Entwicklungshindernis auf dem Weg zu einem modernen Nationalstaat. Der Kommunalismus galt eine als eine subkontinentale Version des europäischen Nationalismus „it is something like nationalism, without of course being the same“ (Dumont 1970: 90). Die Konnotation war dementsprechend abwertend-negativ. Aus Sicht der westlichen Länder war der Kommunalismus der indigenen Eliten Ausdruck ihrer Tendenz die Massen zu manipulieren, der der Bevölkerung wurde als vormodernes, quasi primoriales Glaubensrelikt interpretiert.

Die Modernisierungstheorie beschreibt Kommunalismus als Reaktion auf den rapiden ökonomischen und sozialen Wandel der Gesellschaften der Dritten Welt unter der Herrschaft der Kolonialmächte.⁶ Kommunalismus entsteht als Reaktion darauf, dass alte lokale Organisationsformen wegbrechen und gleichzeitig von Kolonialmächten in ihrem administrativen und politischen Handeln bestimmte religiöse und kulturelle Identitäten reifiziert und als politisch relevante Identitäten bestimmt werden. Durch deren „offizielle“ Anerkennung werden der politische Raum strukturiert und stabile Hierarchien, sowie Differenz geschaffen. So gesehen ist Kommunalismus eindeutig ein Phänomen der Moderne und nicht ein Segment traditionaler Ordnung. Als historisches Ordnungsmuster ist der Kommunalismus als qualitativ neues Phänomen einzuordnen (d.h. in Bezug auf die Gruppen, welche sich seiner bedienen und hinsichtlich seiner politischen Verwertbarkeit). Er ist Ressource im Kampf um Einfluss auf den Staat, bzw. politische, ökonomische und sozi-

5 Beide bezeichnen rigide, hochemotional besetzte Identitätskonstruktionen und/ oder dogmatisch gefärbte Gruppen (vgl. Kaushik/Subrahmanyam 1996).

6 Zu den Fehlannahmen und Schwächen des Modernisierungsparadigmas vgl. Nevitte 1989.

ale Hegemonie. Kommunalismus lässt sich problemlos funktionalistisch und instrumentalistisch fassen: er aggregiert Interessen und schafft Gruppen, die über eine relativ hohe Kohäsion und eine gemeinsame Weltsicht verfügen. Damit reduzieren sich innerhalb dieser Gruppen die kommunikativen Transaktionskosten, Mobilisierung wird erleichtert und die Chancen, Interessen auch befriedigen zu können, wird wegen der „erhöhten Schlagkraft“ des Kollektivs gesteigert. Die kognitive Grundlage dieser funktionalen Logik ist ein scheinbar „falsches“ Bewusstsein, das aktiv von politischen und sozialen Eliten propagiert wird, um eigene klassenspezifische Ziele zu erreichen, wie es beispielsweise Engineer formuliert, der argumentiert, dass kommunalistische Spannungen und Gewalt entstehen „as a result of the skilful manipulation of the religious sentiments and cultural ethos of a people by its elite which aims to realize its political, economic and cultural aspirations by identifying these aspirations with those of the entire community“ (Engineer 1991: 34). Hier ist Kommunalismus ein Herrschaftsmittel, durch dessen geschickten Einsatz den Massen genau das vorenthalten wird, wonach sie eigentlich streben. Als solches ist es auch eines von mehreren umfassenden Weltbildern, die dazu benutzt werden, die Beziehungen zwischen askriptiven Gruppen zu strukturieren:

„to define minorities and majorities, to differentiate the loyal from the disloyal, the weak from the strong, those that are privileged and those that are disadvantaged, and to distribute rewards and punishments, benefits, services, and quotas. The discourses [...] are never neutral [...]. On the contrary, most – and especially the largest interpretations, the grandest constructions – are implicated in the perpetuation of the violence they claim to deplore“ (Brass 1996: 6).

Eine psychologische Perspektive auf den Kommunalismus und dessen Verknüpfung zu Formen ritueller kollektiver Gewalt

Der insbesondere von säkularen, liberalen Intellektuellen gepflegte funktionalistische Blick auf den Kommunalismus, durch den dieser als Herrschaftsmittel demaskiert wird, ist freilich recht einseitig und der psychologischen Tiefe des Phänomens nicht angemessen. Er übersieht, dass es sich beim Kommunalismus zwar, wie Van der Veer betont, um eine Form des religiösen Nationalismus handelt, dass die religiöse Natur der nationalen Vision jedoch mit einem fundamental anderem Verständnis des Raumes und der durch ihn bestimmten Gemeinschaft korreliert, als die des säkularen Nationalismus.

Die im modernen Kommunalismus auffindbare Sakralisierung des Vaterlandes entwickelte sich erst im 19. Jahrhundert in einem Prozess, in dem „the discourse on nation and territory was discursively linked to the ritual construction of sacred space“ (van der Veer 1996: 158). In diesem Prozess ver-

binden sich moderne mit traditionalen Konstrukten zu einem neuen, in dieser Form, ohne die Idee des modernen Staates mit seinem unbedingten Souveränitätsanspruch, undenkbarer Weltbild, in dem aus einer religiösen Quelle die Logik politischer, sozialer und ökonomischer Hegemonie der eigenen religiösen Gruppe abgeleitet wurde. Dieses Selbst aber galt und gilt es zu schaffen und immer wieder als bedeutsam zu bestätigen – eine Aufgabe, die zu einem signifikanten Teil über emotional hoch aufgeladene Rituale erfolgt, durch die das Eigene bestätigt, scharf vom Anderen getrennt und eine klare Hierarchie zwischen beiden aufgebaut wird. In diesem Prozess bekommt auch das für Südasien prominente Phänomen der „riots“ seinen Platz. Diese sind einerseits Instrumente von Elitemanipulation, doch kommen ihnen auch wichtige psychologische Funktionen im Prozess der Bildung communalistischer Gruppen zu: „the violence is directed simultaneously to discipline the self and conquer the ‚other‘“ (van der Veer 1996: 157). In den berühmten Unruhen fließen Ritual und Gewalt zusammen. Um noch einmal Van der Veer zu zitieren, eine zentrale Funktion der im sakralisierten nationalistischen Diskurs des Kommunalismus immer wiederholten politisch-religiösen Rituale, bei denen die Sphären des Politischen und des Religiösen verschmelzen ist es

„to construct the identity of the participants as a religious community. [...] religious discourse on the community is directly linked to the discourse of nationalism. [...] the ritual construction of identity often implies actual violence and antagonism. It does so by providing an arena in which the ‚self‘ is constructed by opposition to an ‚other‘ that is demonized and violently conquered. [...] riots can thus be seen as a form of ritual antagonism through which a community expresses its identity. [...] riots and rituals are both forms of behavior through which people communicate their identity and their understanding of the world“ (van der Veer 1996: 157f).⁷

Neu am Kommunalismus ist nicht die Tatsache religiöser Gewalt, sondern die Invasion des Politischen durch das Religiöse, durch das *beide* an Absolutheit gewinnen. Die vielfach auffindbaren ritualisierten Formen der Gewaltsamkeit mögen zwar, wie von vielen Wissenschaftlern betont wird, zumeist aus rein lokalen Ursachenbündeln entstanden sein,⁸ sind jedoch in der auffindbaren Uniformität – als gewaltförmige Unruhen – Ausdruck einer communalistischen Wahrnehmungs- und Handlungsstruktur bei einer großen Anzahl von Akteuren auf allen politischen Ebenen. Der communalistische Diskurs ist in diesem Sinn nicht nur eine politisch motivierte post-Faktum Rekonstruktion von durch lokale Ursachen determinierter Gewalt, sondern

7 Zur Rechtfertigung „heiliger Gewalt“ im sri-lankischen Buddhismus vgl. Seneviratne 1999.

8 Hervorragend hierzu die theoretische Einleitung und die Fallstudien in Brass 1997. Speziell für Sri Lanka: Kapferer 1998.

formt die kognitiven Welten der Akteure wie des lokalen Publikums nach seinem Bilde, so dass dann Gewalt nach einem gegebenen Muster in erwartbaren und regelmäßig wiederholten Bahnen verläuft.

Anders als eine Clanordnung generiert eine kommunalistische Ordnung eine Gruppe auf höherem Niveau. Genau deshalb kann auch Gewalt von einer Lokalität in eine andere springen und große Räume überschreiten, was innerhalb einer Clanordnung kaum je möglich ist.

Zwei Aspekte, durch die Kommunalismus und kollektive Gewalt miteinander verbunden sind, wurden schon aufgelistet: (1) die instrumentelle Verwendung des Aggressionspotenzials marginaler Mitglieder kommunalistischer Gruppen durch die Elite um entweder den Druck gegenüber externen Akteuren zu verschärfen oder aber eine interne Homogenisierung und damit eine Bestätigung ihrer Führungsposition zu erreichen, sowie (2) die psychologisch wichtige Affirmation des eigenen kollektiven Ego und seines Anspruches auf einen ihm angemessenen – generell überlegenen – Platz in der Gesellschaft durch den Mechanismus einer hochritualisierten gewaltamen Agitation.

Einen dritten Aspekt, der den Kommunalismus mit dem konkreten politischen Systemen verbindet, gilt es hier noch zu erwähnen: die enge Verbindung zwischen den blutigen riots und demokratischer Herrschaft; anders ausgedrückt, dass

„riots may be part of the ‚normal‘ democratic process at certain times and in certain places [...]. In some polities, such as those in South Asia, they are part of routine politics, precipitated deliberately to gain political advantage. Even if they are not always deliberately precipitated, it is part of the competitive political game to create and magnify incidents, promote movements, and incite one’s rivals and their supporters to a point where a riot may be anticipated as a likely consequence“ (Brass 1997: 28).

So bietet der Kommunalismus im Phänomen der Riots, aber nicht nur in diesem, zahlreiche Anschlussmöglichkeiten an Konflikt- und Gewaltphänomene. Kommunalistische Gewalt wurde nach der Staatsgründung (Entlassung in die Unabhängigkeit) in den meisten südasiatischen Ländern zur dominanten Gewaltform – nicht selten in der konkreten Form von Riots.

Vor den Staatsgründungen konnten Versuche einer kommunalistischen Aus- und Überformung lokaler Dynamiken zwar lokale Unruhen auslösen, doch erlangten diese so gut wie nie überregionale oder gar nationale Bedeutung und Reichweite. Erst im Zuge der Kommunalisierung der Politik wie auch der Politisierung von Religion und Ethnizität durch indigene Eliten im Rahmen demokratischen Parteienwettbewerbs wurden die Massen im Bilde des Kommunalismus nationalisiert. Nur so konnten sich lokale Spaltungen zu

nationalen scheinbar primordialen Grenzziehungen entwickeln und politische Organisationen, die vorgeblich die Interessen einer communalistischen Gruppe vertraten, Massengefolgschaft erreichen (vgl. Brass 1991).

Wenn und soweit communalistische Muster der Weltdeutung soziale, politische und ökonomische Identität gleichermaßen in Einklang setzen und religiös überwölben gewinnt die politische Sprache den Impetus religiöser Unbedingtheit und politische Fragen werden immer auch in einem religiösen Rahmen kodiert. Damit ist jede soziale und religiöse Bewegung immer eine politische und umgekehrt.

Zu beachten ist freilich, dass der Kommunalismus nur in bestimmten Grenzen ein vereinheitlichendes Organisationsprinzip darstellt. Darunter finden sich vielfach differenzierte und von Fall zu Fall verschiedene Erklärungen für Gewalt, die im Einzelfall genauer den Zusammenhängen gerecht werden mögen. Es kann eben nicht *a priori* unterstellt werden, dass alle Mitglieder der Gruppe (z.B. einer Ethnie) dieselben ökonomischen, sozialen und politischen Interessen haben. Ebenso wenig kann jeder Ausbruch der Gewalt zwischen Gruppen als Ergebnis der Instrumentalisierung religiöser und ethnischer Gegensätze durch Eliten erklärt werden. Nichtsdestoweniger ist festzuhalten, dass communalistische Systeme durchaus partiell nach der Art einer self-fulfilling prophecy funktionieren, da die theoretisch mögliche Differenzierung der Gewaltursachen und -anlässe nach sozialen und lokalen Gesichtspunkten hinter dem Aspekt des dominanten (communalistischen) Diskurses verschwindet. Gewalt in Form von Unruhen und Aufständen wird unter einem Master-Narrativ subsummiert, das als Beschreibungs- und Erklärungsmodell schließlich für jeden Akt der Gewalt eingesetzt wird.

4.1.3 Patron-Klient-Beziehungen

Die Hochzeit der Patron-Klient Theorien findet sich in den späten 60er bis zu den frühen 80er Jahren des 20. Jahrhunderts. Vor dieser Zeit wurden Klientelismuskonzepte vor allem zur Beschreibung von Austauschverhältnissen in traditionalen Gesellschaften verwendet, folgerichtig entstammten ihre Vertreter vor allem der Ethnologie. Von der Politikwissenschaft und Soziologie wurde das Phänomen des Klientelismus vor allem als Überbleibsel vormoderner Organisationsformen begriffen. Es wurde jedoch angenommen, dass Patron-Klient-Beziehungsmuster im Gefolge der Modernisierung der Gesellschaften zunehmend bedeutungslos werden und schließlich weitestgehend verschwinden würden. Die Arbeiten der späten 60er und frühen 70er Jahre zeigten jedoch, dass „patron-client relations were not destined to remain on the margins of society nor to disappear with the development and establishment of democracies with well-functioning political and economic systems marked by economic development and modernization, or with the growth of

class consciousness among the lower strata“ (Eisenstadt/Roniger 1980: 46). Es erwies sich, dass zwar manche einfache Formen von Patron-Klient Beziehungen an Bedeutung verloren, diese jedoch vielfach durch komplexere Formen ersetzt wurden und dass entsprechende Muster der Organisation sozialer Beziehungen auch in hoch-entwickelten Ländern auffindbar waren. Die Theorie reagierte darauf mit der Entwicklung von Modellen „von komplexeren Klientelbeziehungen in Form von Pyramiden ..., welche die dyadischen Ketten vertikal zusammenfassen“ (Hüstebeck online 2004). In Auseinandersetzungen mit strukturalistischen und funktionalistischen Erklärungsmodi sozialer Beziehungen wurde betont, dass es sich beim Klientelismus nicht um eine Residualkategorie handele, die als „Lückenbüsser“ im Rahmen anderer Paradigmen genutzt werden könne, sondern um eine umfassende, mehr oder weniger komplexe Form der Kodierung und Strukturierung sozialen Austausches, um einen „distinct mode of regulating crucial aspects of institutional order: the structuring of the flow of resources, exchange and power relations and their legitimation in society“ (Eisenstadt/Roniger 1980: 49). Landé folgert in einer zeitgenössischen Auseinandersetzung mit konventionellen Theorien des Gruppenhandelns, dass Patron-Klient-Beziehungen eine alternative Konzeptionalisierung der politischen Strukturen liefern, deren Funktionsprinzipien mit denen von Interessengruppenbasierten Systemen nicht übereinstimmen (Landé 1973). Obgleich Teilespekte der Patron-Klient-Beziehungsmuster in den meisten Gesellschaften auffindbar sind, wird die ihnen inhärente Logik dort am besten sichtbar, wo sie den dominanten Modus der Regulierung sozialer Austauschbeziehungen darstellen.

Zwar hat zwischenzeitlich das Vokabular des Klientelismus breiten Eingang in die Forschung gefunden, doch verlor die Theorie seit Mitte der 80er Jahre zunehmend an Vitalität.⁹ In vielen soziologischen und politikwissenschaftlichen Texten findet eine theoretische Auseinandersetzung kaum noch und eine Weiterentwicklung der Theorie erst recht nicht mehr statt und das obwohl informelle Institutionen für die Performanz moderner politischer Institutionen beispielsweise in der Transformationsforschung als bedeutsam erkannt worden sind. Dies ist insbesondere tragisch, als Patron-Klient-Theorien einen ganz eigenen Zugriff auf die Problematiken der Macht, ihrer Autonomie und Verteilung, der Genese und Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Hierarchie und Ungleichheit sowie der Interdependenz der symbolischen mit der funktionalen Dimension liefern. Sie sind gleichermaßen besonders geeignet den vielfach konstatierten Bruch zwischen der Mikro- und Makroebene der Politik zu überbrücken.

9 Überblickend zur Theorie vgl. z.B. Boissevain 1974, Clapham (Hg): 1982, Eisenstadt/Roniger (Hg.) 1984, Landé 1973, Pazmino Weber (Hg.): 1991. Zu Patron-Client Beziehungen in den Philippinen siehe z.B.: Landé 1965, Machado 1974, Teves 2000.

Die folgende Darstellung will keinen vollständigen Überblick über die Theoriebandbreite geben, sondern fokussiert auf die für unsere Zwecke zentralen Aspekte, beginnend mit einer Definition und Skizze der zentralen Charakteristika von Patron-Klient-Beziehungen.

Patron-Klient-Beziehungen gelten als adaptive Antwort auf eine feindliche und radikal ungleiche Umwelt, in der der Einzelne keinerlei institutionelle Absicherung erhalten kann.¹⁰ Nur der Patron kann ihm Schutz gewähren, kann sich für die Interessen des Klienten einsetzen und diesem ein wenig Sicherheit garantieren. Derartige Gesellschaften einschließlich der Mechanismen sozialer Kontrolle sind, insofern sie aus dyadischen Beziehungen und Netzwerken derartiger Dyaden bestehen, stark fragmentiert und verfügen über keine stabilen Hierarchien, die mehrere Ebenen verbinden. Eines der zentralen Merkmale eines archetypischen Patron-Klient Verhältnisses ist „a broad but imprecise spectrum of mutual obligations consistent with the belief that the patron should display an almost parental concern for and responsiveness to the needs of his clients, and that the latter should display an almost filial loyalty to his patron“ (Landé 1973: 105). Eisenstadt und Roniger arbeiteten heraus, dass eine Gesellschaftsordnung, die entlang von Patron-Klient Beziehungen organisiert ist, eine eigenständige Logik der Strukturierung sozialer Austauschbeziehungen aufweist, durch die sie sich einerseits von in der Ethnologie breit untersuchten Verwandtschaftssystemen und andererseits auch von den bürokratischen bzw. marktbezogenen Systemen unterscheidet, die politikwissenschaftliche Analysen dominieren. Aus ihrer Sicht handelt es sich bei Patron-Klient-Beziehungen um „a special combination of specific exchange with [...] generalized exchange“ (Eisenstadt/Roniger 1980: 51). Generalisierter Austausch zielt darauf, „to establish conditions of solidarity, the ‚pre-contractual‘ elements of social interaction which include the obligation to engage in social interaction and to uphold one’s obligations; or in other words generalized exchange, if successful, helps to establish the conditions of basic trust and solidarity in society, to uphold [...] the pre-contractual elements of social life“ (Eisenstadt/Roniger 1980: 52). Spezielle Formen des Austauschs sind demgegenüber primär instrumentell und erfolgen nach (jeweils spezifischen) Marktregeln.¹¹ In der Art der Organisation des sozialen Austauschs stehen Patron-Klient-Beziehungen zwischen den stark geschlossenen verwandtschafts- und kastenbasierten Systemen, in denen Marktzugang

10 Zu einer frühen Kritik an dieser Sicht siehe: Howard F. Stein. A Note on Patron-Client Theory. In: *Ethos*, Jg. 12, N1. 1, 1984, S. 30-36.

11 Luis Roniger schreibt an anderer Stelle, dass klientelistische Beziehungen gekennzeichnet sind durch „simultaneous exchange of two different types of resources and services: instrumental (e.g., economic and political) and ‚sociational‘ or expressive (e.g., promises of loyalty and solidarity)“ (Roniger 1990: 3).

vor allem über die Zugehörigkeit zu einer askriptiven Gruppe bestimmt wird und den westlich universalistischen Systemen, die ungeachtet ihrer Spielart davon ausgehen, dass grundsätzlich alle Mitglieder der Gesellschaft über einen gleichen Zugang zum Markt und zu privaten wie öffentlichen Gütern verfügen und die Austauschbeziehungen nicht durch die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen formiert werden.

Mit ersterer Gruppe verbindet Patron-Klient-Beziehungen, dass die zwei Formen des Austausch generell miteinander verknüpft werden und der Zugang zu den Märkten eben nicht für alle Gesellschaftsmitglieder „gleich“ ist. Offene Märkte sind hier nur beschränkt gegeben, eine autonomer Zugang existiert für große Teile der Bevölkerung nicht. Trotzdem, und das verbindet sie in ihren modernen Spielarten mit den universalistischen Formen der Strukturierung sozialer Beziehungen, ist diese Freiheit in Patron-Klient Systemen institutionell grundsätzlich gegeben. Bei Patron-Klient-Beziehungen handelt es sich um Praktiken und kognitive Rahmungen, die darauf abzielen, diese theoretisch offenen Räume so zu strukturieren, dass sie wieder partiell verschlossen werden. „It is the combination of potentially open access to the markets with continuous semi-institutionalized attempts to limit free access that is the crux of the clientelist model“ (Eisenstadt/Roniger 1980: 59).

Das Verfahren hierzu ist eine quasi-askriptive Hierarchisierung gesellschaftlicher Statuspositionen, durch die die Mitglieder der übergeordneten Gruppe, in ihrer Eigenschaft als Patron legitimiert werden, den Marktzugang ihrer Klientel zu kontrollieren. Diese Hierarchie unterscheidet sich von den in offenen Märkten beobachtbaren Machtungleichgewichten durch ihre Totalität (sie ist multidimensional) und ihre Dauerhaftigkeit. Letztlich basiert sie auf der formal gesehen freiwilligen Aufgabe individueller Autonomie durch die Klienten. Diese akzeptieren, dass Marktzugang ebenso wie die Nutzung öffentlicher Güter nur durch die Mediation des Patrons erfolgt, der dafür im Austausch Leistungen erwarten kann. Gleichzeitig sind die im klientelistischen Austauschverhältnis festgeschriebenen Ungleichheiten in klientelistischen Gesellschaften nicht per se „fully prescribed, legitimized or assured. Indeed, [...] in most of these societies they are set up against some of their basic formal, more open, universalistic premises“ (Eisenstadt/Roniger 1980: 1980). Sie sind also hinterfragbar und, zumindest theoretisch, ebenso bestreitbar, wie die quasi-askriptiven Hierarchien zwischen Patron und Klient.

Was also sind die zentralen Charakteristika von Patron-Klient Beziehungen? Hierauf werden je nach Autor partiell unterschiedliche, jedoch in einem breiten Kern einheitliche Listen aufgestellt.¹² Die wichtigsten Charakteristika sind:

12 Siehe hierzu z.B. Eisenstadt/Roniger. 1980; Landé 1973, Hüstebeck 2004, Auyero 1999.

- Patron-Klient-Beziehungen sind immer vertikal strukturiert und schreiben Ungleichheit fest. Sie basieren auf einem Monopol des Patron über den Zugang zu bestimmten, für den Klienten wichtigen Ressourcen. Tendenziell unterminieren sie horizontale Organisationen der Interessenvertretung.
- Patron-Klient Dyaden sind partikularistisch und diffus; d.h. die Vorteile, die getauscht werden sind individuelle Vorteile, die zumeist nicht der gleichen Kategorie angehören (z.B. in einem Tausch von Wahlstimmen gegen Entwicklungsprojekte, zwischen Holzeinschlagslizenzen gegen Wahlkampfkontributionen, oder die Bereitschaft zur Aktivierung von Netzwerken des Patrons für private Zwecke im Gegenzug gegen dessen Protektion).
- Unterschiedliche Ressourcen werden in der Regel gemischt, so dass spezifische immer mit generalisierten Austauschbeziehungen und den darin eingeschlossenen affektiven Momenten einhergehen (dadurch wird beispielsweise Dankbarkeit und moralische Verpflichtung gegenüber dem Patron hergestellt sowie die Beziehung vertieft und auf Dauer gestellt).
- Die Beziehungen sind langfristig angelegt und basieren auf einem mehr oder weniger stark ausgeprägten Gefühl der Solidarität. Dies rekurriert vielfach auf Begriffe der persönlichen Ehre und moralischen Verpflichtung, durch die die Beziehung stabilisiert wird. Es gilt die Norm der Reziprozität, auch wenn die angemessenen Austauschverhältnisse nicht neutral bestimmt werden können, da ja für Klienten gerade keine alternativen Zugänge möglich sind.
- Die Verknüpfung von Dyaden zu komplexeren Systemen ist nicht nur möglich, sondern die Regel. Sie erfolgt nach einer Netzwerkslogik in vertikaler und horizontaler Form. In letzterer Form verbinden sich vertikale Netzwerke zu einfachen Allianzen, bzw. zu komplexen Allianzsystemen, in denen auch der Austausch zwischen Statusgleichen geregelt ist. Die Patrone auf der niedrigen Ebene haben in höheren Ebenen ihrerseits die Rolle von Klienten inne. Es muss also in der Regel immer von der Dualität der Rollen in jedem einzelnen Akteur ausgegangen werden.
- Loyalität in Patron-Klient-Beziehungen gilt immer dem unmittelbaren Patron, d.h. Patrone der zweiten oder dritten Ebene haben keinen direkten Zugriff auf die Klienten der untergeordneten Patrone, sondern können nur durch ihre direkten Klienten hindurch agieren. Verliert ein Patron der zweiten oder dritten Ebene einen Klienten, so verliert er dadurch in der Regel alle diesem zugehörigen Klienten.
- Patron-Klient-Beziehungen basieren auf und stabilisieren Systeme mit niedrigem Niveau generalisierten Vertrauens. Legitimität ist personenbasiert und nicht in Institutionen oder Gruppen verankert. Die Legitimität

formaler Institutionen steht und fällt mithin zu einem großen Maß mit den in ihnen agierenden Akteuren.

- Die prekäre Stellung der einzelnen Akteure in klientelistischen Netzwerken wird durch Modernisierung verschärf, wenn „the relatively high degree of flow of free resources makes the competition for any specific position intense; and where there is a more open competition between different units belonging to the same category of social actors. All these factors tend to produce a certain pattern of interaction and struggle among members of the same social categories or classes, a pattern characterized by continuous contest, manipulation and perpetual imbalance“ (Eisenstadt/Roniger 1980: 70).

In einer Analyse der Defizite von Patron-Klient Systemen verweist Howard Stein, als einer von Wenigen schon sehr früh explizit auf die fundamentale Paradoxie von klientelistischen Systemen, die für die Frage der Gewalthaltigkeit der in ihnen begründeten sozialen Ordnung von einiger Bedeutung ist. Er betont, dass Patron-Klient Systeme zwar einerseits als Sicherheitsnetz für die Klienten dienen, andererseits aber genau die für den Klienten unüberbrückbare Lücke benötigen, die zu überbrücken ihm einzig der Patron helfen kann:

„the patron traffics in his client's mistrust beyond the network of the familiar (usual familial), and further instils the conviction that only he can be trusted. A paranoid worldview is a necessary precondition for patronage to work. [...] The result is not merely a role complementarity, but a symbiosis in which a hierarchical superior/inferior or superordinate/subordinate structural relation masks an authoritarian/infantilizing one, irrespective of conscious intent. [...] Patronage is a form of mentorship that, in maintaining the rigid role distinction (and thereby social distance) between its role partners, cultivates a mutual dependency that encourages neither to outgrow it. [...] Patronage requires the hostile universe it mediates“ (Stein 1984: 33).

Die dominanten Akteure in Patron-Klient Systemen werden also versuchen, die ihnen eigenen Interpretationsmuster sozialer Beziehungen in alle sozialen Räume, und das heißt eben auch in den modernen Staat, auszuweiten. Dieser bietet für den Patron einen Fundus zusätzlicher Ressourcen, die er zur Stabilisierung seiner patronalen Rolle einsetzen kann. Patrone werden also danach streben, Segmente des Staates zu erobern. Da damit auch die soziale Fragmentierung des segmentierten gesellschaftlichen Systems in den politischen Raum und die staatliche Administration übertragen wird, verwandeln sich der moderne Staat und die moderne demokratische Polity, in einen räuberischen Mechanismus, durch den sich Politiker-Patrone zusätzliche Ressourcen an-

eignen, die sie über ihre klientelistischen Strukturen in privatisierter Form weitergeben.

In den größeren modernen politischen Gebilden mit ihrem hohen und über mehrere Ebenen laufenden Integrationsgrad ist die den traditionellen Patron-Klient-Beziehungen eigene Nähe, die sich in einem relativ intensiven persönlichen Kontakt manifestiert, nicht mehr aufrechtzuerhalten. Es etablieren sich „politische Maschinen“, die dazu dienen, die sich auftuende Kluft zu überbrücken und die fortgesetzte Kontrolle über die Klienten sicherzustellen. Diese „Maschinen“ sind ihrerseits hierarchische Mehrebenensysteme, innerhalb derer die Loyalität der Klienten immer ihrem direkten Patron gilt, der auf der nächsten Ebene wiederum in der Rolle des Klienten agiert. Weil aber zwischen Patron und Klienten wie sogar innerhalb der zur Stabilisierung klientelistischer Beziehungen entwickelten Maschinen unbedingte Loyalität immer schwerer herzustellen ist und Kontrollverlust droht, durch den letztlich die strukturelle Basis der Patron-Klient-Beziehung in Frage gestellt ist, bedürfen die neuen Mechanismen der Mehrebenenintegration zunehmend neuer, vielfach stark gewaltbasierter Techniken.

Die zentralen Prinzipien der Gruppenbildung innerhalb eines Patron-Klient Systems bleiben von diesen Veränderungen jedoch weitestgehend unberührt:

- auch politische Maschinen dienen der Befriedigung partikularer Forderungen unterschiedlichster Art. In ihnen sind Personen mit unterschiedlichsten Interessen zusammengespannt, weshalb sie nicht als Interessengruppen gefasst werden können, die nach kategorialen Lösungen für, den Gruppenmitgliedern im wesentlichen gleiche Problemstellungen suchen;
- in ihnen werden unterschiedliche Arten von Ressourcen getauscht, „instrumental, economic, as well as political ones (support, loyalty, votes, protection) on the one hand and promises of solidarity and loyalty on the other“ (Eisenstadt/Roniger 1980: 49f).
- sie haben keine vertragliche Natur, sondern basieren auf informellen, trotzdem jedoch beide Seiten bindenden Übereinkünften, die nicht selten rechtlich problematischen Charakter haben;
- sie sind rein vertikale Institutionen, die letztlich horizontale Organisation auf der Basis gemeinsamer Interessen oder Statuspositionen unterminieren;
- sie basieren auf einer starken Machtasymmetrie und auf der Monopolisierung des Zugangs zu bestimmten, für den Klienten wichtigen Ressourcen durch den Patron;
- in ihnen mischen sich generalisierte und spezielle Austauschbeziehungen. Während erstere darauf abzielen eine Basis des Vertrauens und der Solidarität in einer Gesellschaft herzustellen, sind letztere marktförmig oder bürokratisch organisiert.

- Zentral ist, dass diese spezifische Form der Austauschbeziehung, die auf der Monopolisierung des Marktzugangs wie des Zugangs zu politischen Machtpositionen durch den Patron beruht, den Funktionsprinzipien moderner Märkte wie auch moderner Staatlichkeit (fundamental) zuwider läuft und theoretisch gerade in wahlbasierten politischen Systemen, durch kollektives Handeln der Klienten, organisiert auf der Basis von Interessengruppen, ausgehebelt werden könnte. Schon Stein betonte, dass dem reibungslosen Funktionieren eines Patron-Klient Systems die von Klient und Patron geteilte Überzeugung zugrunde liegen muss, dass es keine alternative Form der Absicherung des eigenen Lebens und der eigenen Interessen gibt. Wenn und soweit solche Alternativen z.B. in allgemeinen politischen Ritualen wie Wahlen sichtbar werden, muss der Primat und die unbedingte Gültigkeit des klientelistischen Paradigmas notfalls auch mit gewalthaltigen Mitteln wieder eingefordert werden. Gewaltanwendung dient dann, nicht nur in der direkten Form repressiver Gewalt, sondern auch in der indirekten Form, durch die die Instabilität der Ordnung und die zentrale Rolle des Patrons als einziger Schutz gegen Unsicherheit vor Augen geführt werden soll, der Restabilisierung bedrohter kognitiver Muster, durch die Patron und Klient in einem System verbunden werden.
- Auch aus anderen Gründen kommt der modernen Staatlichkeit eine entscheidende Rolle bei der Ausformung der Patron-Klient-Beziehungen zu. Moderne Staatlichkeit, insbesondere in ihrer demokratischen Variante zielt zwar von ihrem institutionellen Design gerade auf die Aufhebung der partikularen Beziehungs- und Abhängigkeitsmuster, auf denen Patron-Klient Systeme aufbauen. Sie bietet aber gleichzeitig immense Möglichkeiten patronale Rollen mit zusätzlichen Ressourcen und mit neuen Formen der Legitimität (als gewählte Politiker) auszustatten. Zusätzlich ermöglicht sie es den Mächtigen auf der Grundlage der Patron-Klient-Beziehungen diese neue Arena staatlicher Politik für sich zu erobern und sich zu Diensten zu machen, ein Prozess in dem sich die Ausprägung des klientelistischen Systems in Richtung auf eine stärker zwangsbasierte und gewalthaltige Form verändern kann, die jedoch nicht mit einer Schwächung, sondern mit einer Stärkung der Stellung des Patrons einhergeht. Dass diese Perpetuierung funktionieren kann, liegt vor allem an der strukturkonservativen Natur der Menschen, die ihnen bekannte, als natürlich erscheinende und oft praktizierte Strukturierungsprinzipien der Wirklichkeit tendenziell eher replizieren als abändern. D.h. dass eine Gesellschaft, in der zu einem gegebenen Zeitpunkt eine Form der Strukturierung von Gruppen und Gruppenhandeln dominiert diese auch weiter verwendet, „even in those new institutions which it creates to replace the old ones that have fallen into decline. If [...] certain principles of composition,

action and task are linked, then a society's addiction to given principles of structure will limit to some extent the types of goals it will be able to pursue“ (Landé 1973: 121).

4.1.4 Machtteilung als Kognition und Praxis

Eines der wichtigeren Ergebnisse der Forschung zu multiethnischen Gesellschaften ist die Beobachtung, dass reine Mehrheitsdemokratien in ethnisch fragmentierten Gesellschaften nicht selten politische Praktiken und Lösungen generieren, die vom Standpunkt interethnischen Ausgleichs und kooperativer Konfliktlösung her betrachtet, eindeutig zu suboptimalen Ergebnissen führen.

Mehrheitsdemokratische Ordnungen schaffen in den meisten Ländern der westlichen Welt keine politischen Probleme, weil hier die Präferenzen der Wähler nicht fix sind und folgerichtig die politischen Mehrheiten durchgängig mehr oder weniger regelmäßig wechseln. Dies ist insofern zentral, als es vor allem anderen die Möglichkeit des Wechsels ist, die für die unterlegene Minderheit die Mehrheitsentscheidung und die demokatisch legitimierte Mehrheitsregierung akzeptabel macht. Wären die Mehrheiten strukturell stabil, gäbe es für bestimmte Minderheiten dauerhaft keine Chance, ihre politischen Interessen im parlamentarischen Prozess durch aktive Teilhabe zu sichern und voranzutreiben. Entfremdung und Protest, eine Delegitimierung des parlamentarischen Systems der Politik, und das Ausweichen auf andere, extra-parlamentarische Formen der Interessenartikulation und -durchsetzung wären erwartbar. Mehrheitsdemokratien sind also in Bezug auf ihre Performanz nur in den Fällen unproblematisch, in denen sie keine strukturellen Minderheiten schaffen, die im politischen Prozess nicht oder nur ungenügend integriert sind und ihre Interessen als dauerhaft marginalisiert sehen.

Genau das ist jedoch die in ethnisch fragmentierten Gesellschaften zu erwartende Situation. Da die Wählerloyalitäten qua ethnischer Zugehörigkeit weitestgehend festliegen, Politiker praktisch durchgängig als Repräsentanten ihrer ethnischen Gruppe gewählt werden und in der Folge in ihren Funktionen auch so agieren (müssen, wenn sie wiedergewählt werden wollen), entsteht eine Polity, in der kleinere Minderheiten, denen es an politischen oder ökonomischen Druckmitteln ermangelt, dauerhaft marginalisiert werden.

Damit demokratische Herrschaft in ethnisch fragmentierten Gesellschaften auch für die, gemessen an ihrer Zahl und sozio-ökonomischen Stärke eher randständigen ethnischen Gruppen akzeptabel sein soll, muss sie vor allem deren physisches Überleben sicherstellen. In John Burtons Sprachgebrauch lässt sich sagen, dass die „fundamental human needs“ (das sind vor allem: physische Sicherheit, aber auch das Recht auf eine eigene kollektive Identität und ein Mindestmaß an Wohlfahrt; vgl. z.B. Burton 1990a und 1990b) durch das politische System gesichert werden müssen – egal ob mit aktiver Partizi-

pation der betreffenden Minderheiten oder aber in einem eher paternalistischen Sinn einer Fürsorge durch die herrschende Mehrheit. Theoretisch spräche nichts dagegen, dass majoritäre demokratische Systeme dies leisten könnten, doch wird schnell deutlich, dass sie dies, zumindest unter den Bedingungen von Unterentwicklung, in der empirischen Praxis häufig nicht tun. Und selbst in den Fällen, in denen in hochentwickelten Demokratien Multiethnizität als gelebte gesellschaftliche Praxis existiert, finden sich durchgängig keine majoritären Demokratien, sondern unterschiedliche Varianten der konsensualen Demokratie, die explizit zum Management von Multiethnizität und der sich daraus ergebenden Problematik struktureller ethnischer Minderheiten entwickelt worden sind. Dies scheint eine Lehre aus Erfahrungen, die sich in vielen Ländern der sog. Dritten Welt wiederholen, wo Wahlen sich nicht als regelgeleiteter und begrenzter Wettstreit um die zeitlich beschränkte Möglichkeit darstellen, autoritative politische Entscheidungen fällen zu können, die jedoch der temporären Minderheit nicht „die Luft zum Atmen“ nehmen, sondern vielmehr häufig als Auseinandersetzung um die totale Kontrolle des Staates geführt werden. Timothy Sisk stellt klar, dass vielfach „Minorities, particularly, equate democracy not with freedom or participation but with the structured dominance of adversarial majority groups. [...] For minority groups, losing an election is a matter of not simply losing office but of losing the means for protecting the survival of the group“ (Sisk 1996: 31).

Zusammengefasst kann man sagen, dass die reine majoritäre Demokratie, wie sie sich im Westminster-Modell paradigmatisch artikuliert, in multiethnisch fragmentierten Gesellschaften aus drei Gründen problematisch ist:

- Zum ersten ist die Gruppe der „Wechselwähler“ extrem gering, da die Präferenzen der meisten Wähler aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit gebildet werden und dementsprechend festliegen;
- Zum zweiten droht daher die Gefahr einer dauerhaften politischen Marginalisierung der politischen Repräsentanten ethnischer Minderheiten, weil Mehrheit und Minderheit auf Dauer gestellte politische Kategorien darstellen;
- Drittens besteht die Gefahr, dass ethnische Parteien sich in einem Prozess wechselseitiger Radikalisierung gegenseitig zu überbieten streben und somit die konsensorientierte und -fähige politische Mitte in den konkurrierenden ethnischen Gruppen zugunsten ethnischer Unternehmer politisch marginalisiert wird.

Modelle der Machtteilung: die institutionellen Ankerpunkte ethnischer Mäßigung

Das Problem der formaldemokratischen Marginalisierung von Minderheiten, das gerade für majoritäre Demokratien nach dem Westminster-Modell skizziert wurde, findet sich jedoch prinzipiell kaum weniger in Demokratien, deren Parlament auf der Basis von Listenwahlsystemen besetzt wird, solange hier das einfache Mehrheitsprinzip nicht eingeschränkt wird. Auch hier können in ethnisch fragmentierten Gesellschaften ausgeprägte und dauerhafte Exklusionsprozesse resultieren, durch die sich einzelne Gruppen in ihrer Sicherheit bedroht fühlen, wenn sie keinen Ausweg aus der Rolle einer politisch insignifikanten Opposition sehen. Diese Beobachtung und die Furcht vor (oder aber Erfahrung von) ethnisch formiertem Protest bzw. Rebellion führt nicht selten dazu, dass die Prinzipien demokratischer Mehrheitsherrschaft in der politischen Praxis oder aber mittels konstitutioneller Reglements beschränkt wurden, so dass auch demographisch kleinere und sozio-politisch eher randständige Minderheiten ihre Interessen effektiv in den politischen Prozess einbringen können. Konkret handelt es sich durchgängig um Formen der Machtteilung, die allen (oder doch den wichtigsten) gesellschaftlichen Gruppen ein politisches Mitspracherecht einräumen und sicherstellen sollen, dass auch die fundamentalen Bedürfnisse der eher randständigen Gruppen im politischen Prozess befriedigt werden.

Majoritäre Systeme, so die Annahme, können unter den Bedingungen ethnischer Fragmentierung dazu führen, dass die demokratischen Spielregeln selbst in Frage gestellt werden, weil sie zu „ungerechten“ Ergebnissen führen. Genau deshalb, so die Schlussfolgerung, gilt es, die Spielregeln selbst so zu strukturieren, dass sich das politische Spiel selbst und damit auch dessen Ergebnisse so ändern, dass alle gesellschaftlichen Gruppen auch weiterhin daran teilnehmen wollen, weil sie sich davon eine adäquate Vertretung ihrer Interessen und gerechte Lösungen versprechen. Es gilt also die institutionelle Hardware der Politik so zu formieren, dass zum einen politische Führer belohnt werden, die eine moderate, kooperationsorientierte Politik verfolgen und nicht auf eine ethnische Radikalisierung abzielen und zum anderen die Bürger des Landes dauerhaft eine derartige moderate interethnische Kooperation unterstützen.

Die prominentesten Autoren, die sich der Analyse der institutionellen Fundamente des sogenannten „ethnic outbidding“, d.h. des zunehmenden Verlustes der politischen Mitte zugunsten ethnisierter Ränder und der damit einhergehenden Radikalisierung von politischen Positionen und Handlungsstrategien, widmen und ihrerseits wiederum institutionelle Rezepte zur Verhinderung genau dieser Dynamiken entwickelt haben sind zweifellos Arendt Lijphart und Donald Horowitz. Mit Lijphart verbindet sich das gezielte De-

sign konkordanzdemokratischer Systeme (sog. Consociational democracies) während Horowitz integrative Strategien der Machtteilung präferiert. Während der erstere „nur“ ein Verfahren zum Umgang mit den aus multiethnischer Fragmentierung erwachsenden politischen Problemen anbieten will, strebt der zweite danach diese Fragmentierung mittel- und langfristig zu überwinden, also Ethnizität als politisch relevante Kategorie zu unterhöhlen und zu entwerten. Damit ist letzterer Ansatz deutlich anspruchsvoller. Beide gemein ist eine starke Fokussierung auf die konkreten institutionellen Arrangements der politischen Ordnung, da sie davon ausgehen, dass die in den Institutionen eingeschriebenen Spielregeln zu einem signifikanten Teil Funktionsweise und Ergebnisse der Politik bestimmen.

Lijpharts Ansatz zielt vor allem auf die Sicherstellung einer kooperativen und integrativen Eliteherrschaft, in der alle gesellschaftlichen (i.e. ethnischen) Gruppen adäquat repräsentiert sein sollen. Ein ethnisch blinder Staat, der alle Bürger als mit gleichen Rechten ausgestattete Bürger betrachtet und Minderheitenschutz nur durch die Gewährung von Minderheitenrechten sicherstellen will, ist aus dieser Sicht ungenügend, da die damit durchgängig verbundene Nationsbildung als gefährliche, häufig konfliktkalierend wirkende Strategie begriffen wird. „To create a sense of common destiny when there is none entails both the breakdown of group loyalties and the creation of new ones, a Herkulean task unlikely to be achieved in most instances“ (Sisk 1996: 35-36).

Folgerichtig gilt es nicht, die ethnische Strukturierung der Polity aufzuheben, sondern sie so zu regulieren, dass in diesem Rahmen eine gemeinsame win-win-Orientierung bei der Aufgabe des Regierens möglich wird. Lijphart selbst formuliert die Zielsetzung folgendermaßen: „This approach is not to abolish or weaken segmental cleavages but to recognize them explicitly and to turn the segments into constructive elements of stable democracy“ (Lijphart 1977a: 42). Vier Strukturierungsprinzipien sind hierfür, folgt man Lijphart (1977a, 1977b)¹³, besonders geeignet:

- inklusive parlamentarische Repräsentation aller politisch organisierter gesellschaftlicher Gruppen und große Koalitionen, die am besten in parlamentarischen und nicht in präsidentiellen Demokratien hergestellt werden können;
- Vetorecht, das allen Gruppen zusteht, wenn diese ihre fundamentalen Interessen bedroht sehen;
- Proportionalität in der Besetzung politischer und administrativer Posten sowie in Bezug auf die Ausgabenseite des Staatshaushalts;
- territorial-föderale oder nicht-territoriale Form der Autonomie, durch die den Gruppen ein Höchstmaß an autonomer Kontrolle über all diejenigen Politikfelder zugestanden wird, die nur sie als Gruppe, bzw. nur ihre

13 Eine knappe Zusammenfassung bietet Sisk. 1996: 36-38.

Gruppenmitglieder betreffen. Wenn Gruppen territorial zusammenhängende Gebiete dominieren, sollte territoriale Autonomie, wenn sie im ganzen Staatsgebiet verteilt siedeln, die nicht-territoriale Form Anwendung finden. Auch Kombinationen sind denkbar.

Wie viele andere Autoren kritisiert Horowitz die Konkordanzdemokratie Lijphartscher Prägung als tendenziell rigides System, das in der Gefahr steht, bestehende ethnische Bruchlinien dauerhaft festzuschreiben und, da es ihnen eine fundamentale politikstrukturierende Rolle gewährt, sogar noch zu verschärfen bzw. zu vertiefen. Horowitz' Strategie der integrativen Machtteilung zielt hingegen auf die Entwertung der ethnischen Bruchlinien und ihre allmähliche Auflösung durch gezielten Institutionen(um)bau. Horowitz argumentiert,

- dass es gelte durch den Aufbau einer größeren Zahl von politischen Zentren mit jeweils (territorial oder funktional) beschränkter Machtfülle den vielfach auffindbaren Fokus auf die Kontrolle über *das* Zentrum der Macht zu entschärfen;
- für ein gezieltes institutional engineering, das darauf abzielt, die Anreize für interethnische Kooperation zu erhöhen. Konkretisiert wird dieser Ratsschlag zumeist durch den Verweis auf ein spezielles Wahlsystem, dessen Logik interethnische Koalitionsbildung schon vor den Wahlen begünstigen soll;
- für die gezielte Politisierung von Konfliktlinien, die mit den tief sitzenden ethnischen nicht deckungsgleich sind, sondern „quer“ zu ihnen verlaufen (z.B. Klasse, Schicht, Region, Gender);

Daneben befürwortet er ähnlich wie Lijphart die Vergabe von staatlichen Ämtern nach ethnischen Gesichtspunkten wie auch die gezielte Verwendung staatlicher Mittel zur Verringerung der Disparitäten zwischen den ethnischen Gruppen.

Obgleich beide Autoren föderalen Systemen mit großer Sympathie gegenüberstehen, sind die konkret präferierten Designs, wie auch die dahinter stehenden Begründungszusammenhänge fundamental unterschiedlich. Während Lijphart tendenziell für ethnisch homogene Regionen optiert, weil damit einzelne Gruppen in bestimmten Räumen ein hohes Maß an Autonomie erhalten, sieht Horowitz in der Schaffung ethnisch pluraler Regionen eine sinnvolle Strategie zur Schwächung übermächtiger Zentralregierungen, durch die gleichzeitig interethnische Solidarität auf der Ebene der Gliedstaaten geschaffen werden könne, da dort alle Gruppen ein gemeinsames Interesse an der Wahrung der ihnen zustehenden Rechte hätten. Andererseits argumentiert er auch, dass ethnisch homogene Regionen eine Chance dafür bieten, dass sich

intra-ethnische Konflikte entwickeln, die ihrerseits die interethnischen Frontlinien aufweichen oder aber in ihrer Bedeutung herabsetzen könnten.

Ogleich Horowitz in der Analyse kollektiver Konflikte vielfach stark psychologisierende Ansätze bevorzugt,¹⁴ wird sein Menschenbild, wenn es um die Frage der Motivationsstruktur politischer Eliten geht, stark reduktionistisch. Politische Eliten werden als rationale Interessenmaximierer wahrgenommen, die im Kontext eines auf Wahl basierenden politischen Systems alles tun werden, um gewählt zu werden. Genau deshalb muss es seines Erachtens darum gehen, die Anreizstrukturen so zu manipulieren, dass sich moderates und nicht radikales Verhalten auszahlt. Hier sei, wie auch grundsätzlich, eine anreizbasierte einer sanktionsbewerteten Struktur vorzuziehen. Nur sie biete Politikern wie Wählern positive Gründe für moderates Verhalten – etwas, das in Lijpharts Modell nicht angelegt sei. Kern und Angelpunkt von Horowitz weiterer Argumentation ist das Wahlsystem, das aus seiner Sicht ganz spezifische Ausprägungen haben sollte,¹⁵ um die Chancen auf Mäßigung zu maximieren sowie sein Eintreten für ein präsidentielles im Gegensatz zu einem parlamentarischen System.

Machtteilung als Wahrnehmungs- und habitualisiertes Verhaltensmuster

Sowohl Lijphart als auch Horowitz berücksichtigen in ihren Ansätzen durchaus auch die nicht-institutionellen Grundlagen interethnischer Kooperation bzw. des Weges zur Überwindung von Ethnizität. Trotzdem betonen beide, dass die Bearbeitung der Problematik interethnischer Konfrontation vor allem über den „richtigen“ Aufbau von Institutionen erfolgen muss. Die von beiden ins Zentrum der Analyse gestellten Spielregeln werden im Großen und Ganzen als Ausfluss eines bestimmten institutionellen Setups begriffen. Sie sind mithin durch gezielten Aufbau bzw. Umstrukturierung des institutionellen Rahmens von Politik positiv wie negativ beeinflussbar. Hier setzt eine gewichtige Kritik an, aus der heraus im Folgenden ein alternatives Modell der Machtteilung entwickelt werden soll, das gegenüber den „harten“ Determinanten politischen Handelns die „weichen“ von sozialer Kognition und Praxis betont. Duncan Morrow etwa argumentiert unter Bezug auf Lijpharts Konzept der „consociational democracy“, dass vielfach vergessen werde, dass die von

14 Dies wird gleichermaßen deutlich in seiner inzwischen klassischen Studie zu ethnischen Konflikten (Horowitz 1985), wie auch seiner detaillierten Analyse der Dynamiken ethnischer Unruhen (Horowitz 2001). In Anbetracht der Komplexität seiner Analysen der sozialpsychologischen Dynamiken ethnischer Gewalt überrascht doch die einfache Annahme, dass rein institutionelles Engineering geeignet sein könnte, die Gefahr ethnischer Gewalt zu minimieren.

15 Siehe hierzu z.B. Horowitz 1985: 628-651, ders. 1990, ders. 1993: 18-38.

Lijphart so positiv gewerteten Charakteristika ursprünglich aus der Analyse der Erfahrungen einiger europäischer Länder abgeleitet seien. Im Laufe der Zeit sei jedoch dieses Konzept zu einer allgemeinen Theorie des Umgangs mit ethnisch gespaltenen Gesellschaften avanciert, obgleich es sich im eigentlichen Sinn nur um eine Beschreibung pragmatischer Verfahren in konkreten Fällen handele.

„The result is that too much attention is paid to the similarity of institutional, power-sharing structures, while not enough attention is paid to the health and long-run viability of underlying relationships between communities and their leaders. In divided societies, the negotiation of power-sharing structures will never suffice in the long run unless they are underpinned by common understandings and expectations between leaders, and the implications of those expectations for future, society-wide reconciliation“ (Morrow 2005: 51-52).

Morrow verweist hier auf den für ein dauerhaftes Funktionieren konkordanzdemokratischer Praktiken notwendigen geteilten Horizont der politischen Eliten und damit auf ein gemeinsames Bild des Jetzt, wie auch eine geteilte Vorstellung für die zukünftige Ordnung.

Ein Blick auf die gesellschaftlichen Praxen erfolgreicher konkordanzdemokratischer Machtteilung – und deren Zahl ist ausnehmend beschränkt – verweist auf einen weiteren, tiefergehenden Aspekt, der in Morrows elitefokussiertem Einwand nur im Hintergrund sichtbar wird: dass die Pfeiler funktionsfähiger Konkordanzdemokratien, wie auch anderer Formen der Machtteilung im Wesentlichen nicht institutionell abgesichert, sondern durch Praxis etabliert und durch Wiederholung habitualisiert worden sind, dass sich also Machtteilung als Praxis in unterschiedlichen institutionellen Rahmen etablieren konnte und nicht aus einem spezifischen „förderlichen“ institutionellen Rahmen erwuchs.

Auch die in Lijpharts wie Horowitz' Ansätzen unterstellte Annahme, dass bestimmte institutionelle Strukturen bestimmte Handlungsmuster nahe legen, erscheint zumindest eminent verkürzt, wie ein kurzer Blick auf die den Wahlsystemen korrespondierenden Parteiensysteme in den drei hier untersuchten Ländern illustriert. In allen drei Ländern findet sich das Prinzip der Einerwahlkreise, in dem jeweils der Kandidat mit der relativen Mehrheit den Parlamentssitz erringt. Dieses System sollte, gemessen am britischen und US-amerikanischen Modell, zu stabilen Systemen aus zwei oder drei Parteien führen. Das war jedoch in keinem der drei Länder der Fall. Am nächsten kommt dem erwarteten Effekt des Wahlsystems eindeutig Sri Lanka. In Malaysia hat sich demgegenüber eine supermajoritäre Parteienallianz gebildet, die in gewissem Maß wie eine einzige Partei funktioniert, wohingegen in den Philippinen eine „Parteienschwemme“ beobachtet werden kann.

Die unterschiedlichen Erfahrungen dieser Länder legen nahe, Machtteilung als Prozess, bzw. als Praxis zu analysieren, innerhalb dessen einmal gefundene pragmatische Lösungen für spezifische Probleme verfestigt, systematisiert und verallgemeinert werden, so dass sie sich allmählich zu hegemonialen Deutungs- und Handlungsmustern des politischen Raums und politischer Interaktion formieren, die stärker noch als institutionelles Design politische Handlungsalternativen konfigurieren. Allgemein ist anzunehmen, dass ein zentraler Anreiz zur Aufrechterhaltung der Arrangements der Machtteilung im dauerhaften Erfolg im Sinne einer bestmöglichen Interessenbefriedigung der inkludierten Gruppen besteht. Nur insoweit als sie diesen Erfolg sicherstellen kann und alle beteiligten Gruppen die Kooperation als bestmögliche win-win-Solution wahrnehmen, bleibt Machtteilung auf Dauer gestellt.

Handlungsmuster, so lässt sich argumentieren, erwachsen aus dem kulturspezifischen Umgang mit historisch kontingennten Situationen. Dabei werden kulturell prä-existente Muster auf neue Situationen angewandt, ein Prozess, in dessen Verlauf sie fortgeschrieben und weiterentwickelt werden und mit neuen Interpretationsangeboten amalgamieren. Erfolgreiche Muster und Neuschöpfungen werden in wiederholtem Handeln verfestigt – es findet ein institutionelles Lernen statt, wobei allerdings, und das erklärt einen großen Teil der Differenz zwischen den Fällen, Erfolg in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich kodiert wird.

Freilich gewinnt die Praxis der Machtteilung im Laufe der Zeit auch normsetzende Kraft, als jedes politische Handeln vor ihrem Referenzrahmen beurteilt wird, so dass beispielsweise erwartet werden kann, dass offene Kritik ebenso wie klare Opposition tendenziell negativ bewertet, als illoyal beurteilt und sozial negativ sanktioniert werden – was wiederum die Chancen einer politischen Partei bei den nächsten Wahlen, bzw. ihre Stellung in der Regierungsallianz schwächen würde, wenn sie diese Handlungsform wählt. Der normative Druck zur Kooperation, die negative Sanktionierung von Opposition kann in Einzelfällen durchaus auch die Chancen für Minderheiten ihre Interessen zu maximieren erschweren, kommt doch ein Austritt aus der Regierung der Ablehnung der normativen Fundamente des gesamten politischen Systems gleich. Wer die Regierung verlassen wollte, müsste im Grunde gleichzeitig die Solidarität gegenüber den informellen, aber durch langjährige Praxis in Bevölkerung und Elite gleichermaßen verankerten politischen Ordnung aufzukündigen, die eine Alteration von Regierung und Opposition, die offen geführten Konflikt und einen „echten“ Kampf um die politische Macht eben nicht vorsieht. Damit aber würde man sich in eine politisch eminent prekäre, und kaum „mehrheitsfähige“ Position manövriren. Systeme der Machtteilung allgemein und Konkordanzsysteme im besonderen können einen immensen zentripetalen Sog entfalten, der auch diejenigen ergreift, deren Interessen zumindest temporär nicht zufriedenstellend befriedigt

werden. Die Kosten eines Rückzugs aus dem System sind extrem hoch. Mithin können solche Systeme auch ein hohes Maß an Stabilität entfalten, vorausgesetzt, die Norm der Kooperation konnte erfolgreich als Idealbild in den Köpfen der übergroßen Mehrheit der Mitglieder der Gesellschaft verankert werden.

Allgemein nehmen wir an, dass schon die bewusste Wahrnehmung politischer Alternativen und nicht erst die konkrete Auswahl in hohem Maß von der konkreten allgemein-gesellschaftlichen und im besonderen der politischen Kultur der betreffenden Gruppen bestimmt wird. Einer Praxis der Machtteilung korrespondieren ebensolche kognitiven Schemata, die Konflikt in auf Verhandlung und Inklusion gerichteten Mustern kodieren. Diese werden im Sozialisationsprozess erlernt und verinnerlicht und im sozialen Handeln veräußerlicht und weiterentwickelt. Wenn und soweit politische Kultur die Funktion hat „das politische Entscheiden und Handeln zu rechtfertigen und dazu beizutragen, dass die soziopolitische Ordnung den sich wandelnden Verhältnissen und Bedürfnissen angepasst werden kann“ (Neidhart 1988: 93) rekurriert sie auf den normativen Rahmen politischer Herrschaft, auf die in der Kultur als gültig erachteten Muster von Macht, Autorität, Legitimität, Partizipation, und hierarchischer Ordnung ebenso wie auf die in kulturell legitimierten Ziele sozialen und politischen Handelns. Diese aber sind, obgleich partiell ähnlich, über die Zeiten und Gesellschaften hinweg doch immer spezifisch. Deshalb kann angenommen werden, dass bestimmte Gesellschaftsformationen besser als andere geeignet sind, Muster der politischen Machtteilung hervorzubringen. Es ist möglicherweise anzunehmen, dass der Hinwendung zu einer Praxis der Machtteilung das Bewusstsein der Uneinheitlichkeit vorausgeht, das dann seinerseits „durch die Hochwertsetzung von Einheit, Konsens und Verhandlungslösungen bearbeitet wird“ (Neidhart 1988: 93).

Im Anschluss an Lijphart kann auch argumentiert werden, dass dauerhaften Systemen der Machtteilung eine andere Konzeptionalisierung von Demokratie zugrunde liegt als majoritären Systemen. Obgleich sie, gemessen an der majoritären Norm, als „weniger“ demokratisch gelten müssen, sind sie aus der Binnenperspektive lediglich „anders“ demokratisch. Sie bestimmen demokratische Herrschaft nicht primär als Herrschaft der Mehrheit, sondern als Herrschaft der größtmöglichen Zahl.

Aus diesem Blickwinkel ist eine majoritäre Demokratie ein Regime der Exklusion,¹⁶ das ein paradigmatisches Fundament der Demokratie „govern-

16 In seiner britischen Ausprägung lässt sich oft nicht einmal von einer majoritären Demokratie sprechen, da die Regierungsmehrheit im Parlament vielfach keine Mehrheit der Wählerstimmen repräsentiert und damit genau genommen die politischen Repräsentanten einer Minderheit der Bevölkerung wie Wähler darstellt. Lijphart argumentiert denn auch, dass in Grossbritannien „majorities [...] are

ment of the people“ nur ungenügend erfüllt. In gespaltenen Gesellschaften droht noch dazu die Gefahr, dass auch ein zweites fundamentales demokratisches Prinzip, „government for the people“, zugunsten einer Politik, die exklusiv den Interessen der hegemonialen Gruppe dient, geopfert wird. Die Entscheidung für ein Regime der Machtteilung mag also in vielen Fällen historischer Kontingenz geschuldet sein, bedarf jedoch eines spezifischen kognitiven Fundaments; d.h. eines Verständnisses von Gerechtigkeit, politischer Herrschaft etc., das sich von dem einer majoritären Demokratie zugrunde liegenden Fundament deutlich unterscheidet.

Allerdings erweist sich die Idee der größtmöglichen Inklusion, die dem Konzept der Machtteilung zugrunde liegt, unter Umständen genau dort als exklusiv und intolerant, wo das majoritäre System, wenn schon nicht Inklusion, so doch Toleranz einfordert. Machtteilung setzt ein hohes Maß an sozialer Diszipliniertheit voraus. Sie funktioniert nur, wenn und insoweit die inkludierten Gruppen, bzw. deren Eliten tatsächlich die Absprachen als ihnen eigen annehmen und danach handeln. Genau deshalb ist zu vermuten, dass wohl zumeist informell ein hohes Maß an sozialer Kontrolle innerhalb der verschiedenen inkludierten Gruppen aufgebaut und aufrechterhalten wird, so dass die zur Kooperation notwendige „Gefolgschaft“ auch sichergestellt werden kann. Da das System auf der effektiven Kooperation fast aller gesellschaftlicher Gruppen beruht, müssen diese, im Gegenzug gegen die Inklusion, die Gefolgschaft ihrer Mitglieder sicherstellen, so dass ihre fortgesetzte Teilhabe an der politischen Macht gegenüber den anderen Gruppen begründet werden kann. Majoritäre Systeme sind in dieser Hinsicht deutlich toleranter. Soziale Abweichung ist hier kaum ein Problem, da derartigen Personengruppen diese Freiräume zugestanden werden können, weil sie ohnehin nicht in den Systemen der Macht repräsentiert sind. So dürfte der Grad sozial toleranter individueller Freiheit in majoritären Systemen ausgeprägter sein als in den, auf übergroßen Koalitionen basierenden Systemen der Machtteilung.

4.2 Mikrodynamiken eines komplexen Gewaltsystems: das Clan-Fundament der Bürgerkriegsordnung in Muslim-Mindanao

Die Dynamiken auf der Makro-Ebene, die zum Bürgerkrieg in Mindanao geführt und ihn über Jahrzehnte stabilisiert und perpetuiert haben, wurden in Kapitel drei schon herausgearbeitet (vgl. auch Kreuzer 2003).

Im Folgenden geht es darum, die vielfältigen lokalen Dynamiken und das aus ihnen gebildete Geflecht komplexer Interaktion sichtbar zu machen, das

artificially created by the electoral system out of mere pluralities of the vote“ (Lijphart 1999: 15).

unterhalb der oben beschriebenen „großen Politik“ dem Konflikt seine besondere Form gibt. Es gilt genauer hinzusehen, wie sich Politik auf der lokalen Ebene in den von der Gewalt besonders betroffenen Regionen der früheren Großprovinzen Cotabato und Lanao sowie dem Sulu-Archipel darstellt. In der folgenden Darstellung wird die oben politisch und sozio-ökonomisch bestimmte Gewalt nun auch sozial und kulturell verankert, so dass ihre sich überlagernden und aufeinander einwirkenden Fundamente und Bedingungszusammenhänge sichtbar werden. Konkret geht es darum, die beobachtbare Gewalt auf lokale kulturelle Ordnungs- und Bedeutungsmuster sowie soziale Praktiken zurückzubinden und damit die lokalen Determinanten des Bürgerkrieges in die Analyse einzubringen.¹⁷

4.2.1 Clan-Politik als Strukturelement des Bürgerkriegs: ein thetischer Überblick

Eric Gutierrez benennt Muslim Mindanao und insbesondere das Sulu-Archipel als „Battlefield of the Warlords“ und sein Kollege Francisco Gonzalez charakterisiert die lokale politische Elite als „Sultans of a Violent Land“ (Gutierrez 2000b; Gonzalez 2000.) Beide Bilder verweisen darauf, dass eine Darstellung, die die Gewalt in der Region ausschließlich zwischen einer muslimischen Guerilla und dem philippinischen Staat verankert, das tatsächliche Geschehen massiv verzerrt könnte. Der politische Konflikt zwischen Guerilla und Staat lässt sich zwar aus politikwissenschaftlicher Perspektive analytisch isolieren, als soziale Praxis ist er jedoch mit einer Vielzahl anderer Konflikte und den darin agierenden Akteuren verwoben, die ihm ein spezifisches Gepräge geben.

17 Damit soll keinesfalls der Annahme einer besonders gewaltträchtigen muslimischen Gesellschaft Vorschub geleistet werden. Das Gros der lokalen Praktiken, die Gewalt fördern, entstammt zwar Traditionenbeständen, diese sind jedoch nicht islamischen Ursprungs, sondern stehen vielfach sogar in explizitem Widerspruch zum Islam. Clan-Denken und ausgeprägte Ehrkodizes ebenso wie tribales Denken haben im sozialen Handeln eindeutig Vorrang vor den Ansprüchen der islamischen Religion. Die immer wieder fragilen Versuche der Integration beider Systeme, die wiederholt zu beobachtende Kritik des islamischen Klerus an un-islamischen traditionalen Praktiken verweisen darauf, dass hier um Deutungsmacht konkurriert wird. Darüber hinaus gilt es zu betonen, dass sich Gewalt als Mittel politischen Konfliktaustrags bei weitem nicht nur im muslimischen Süden, sondern vielerorts auf den Philippinen findet. Der muslimische Süden hat viele strukturelle und kulturelle Charakteristika, die in ähnlicher Form in etlichen Regionen der Philippinen gleichermaßen anzutreffen sind. Hier sei nur auf die prominente Rolle der politischen Familien von der lokalen bis zur nationalen Ebene verwiesen. Clans/Familien dominieren nicht nur im muslimischen Mindanao die Politik, sondern auch in christlichen Teilen der Philippinen.

Clan-Politik ist ein zentraler Schlüssel zum Verständnis der Mikro-Dynamiken des Bürgerkrieges, der sich oberflächlich betrachtet als Rebellion der Muslime gegen einen ausnehmend christlich geprägten Staat darstellt. Die Politik der Clans in den muslimisch dominierten Territorien Mindanaos und dem Sulu-Archipel lässt sich in thetischer Form folgendermaßen zusammenfassen:¹⁸

- Clan-Strukturen durchdringen die formalen Institutionen und machen letztere partiell handlungsunfähig, da sie vor allem dazu genutzt werden, die Bedürfnisse des eigenen Clans zu befriedigen. Ziel politischen Handelns ist es, die Macht des Clans zu vergrößern. Folgewirkungen sind u.a.

18 Ein bedeutsamer Teil der in der vorliegenden Studie verarbeiteten Informationen wurde durch Interviews im Sommer 2004 und November/Dezember 2005 in Manila, Cotabato und Iligan gewonnen. Diese werden aus Sicherheitsgründen durchgängig anonymisiert. Interviewt wurden u.a.:

Agujah, Mario Joyo, Member of House of Representatives Akbayan; Ampatuán, Zamzamin, Executive Director Office of Muslim Affairs; Anado, Mary Ann, Director (Davao Office) International Initiatives for Dialogue; Arguillas, Caroyn, Editor-in-Chief Mindanews; Baccani, Benedicto, Prof. Notre Dame University Cotabato, Director Center for Autonomy and Governance Notre Dame University, Legal Adviser RLA and ARMM-Government; Buat, Musib, Member MILF Peace Panel; Candao, Abas, Chairman Bangsamoro Development Agency; Col. Garcia, Danil, Vice Commander 6. Infrantry-Division; De los Reyes, Ike, Leader RPM-M (communist guerilla); Hassan, Hatimil, Speaker Regional Legislative Assembly (ARMM); Iqbal, Mohagher, Head of MILF Peace Panel, Moro Islamic Liberation Front (MILF), Jaafar, Gazali, Vice-Chairman, Moro Islamic Liberation Front (MILF), Juanday, Danda, Executive Director Bangsamoro Development Agency; Kamlan, Jamail, Professor Mindanao State University, Iligan Inst. of Technology; Karon, Hadja Bainon G., Regional Secretary ARMM Department of Social Welfare and Development; Layson, Father Bert, Priester Region Pikit (mehrfaches Kriegsgebiet), katholische Kirche; Leyretana, Virgilio, Deputy Presidential Assistant for Mindanao and Deputy Cabinet Officer Regional Development XII, Office of the President; Liao, Antonio, Engaged in resolving long-standing Ridos; Lidasan, Amirah, Candidate for House of Representatives Suara Bangsamoro; Lim, Hadja Maria Lourdes, Regional Director Region XII National Economic and Development Authority; Lingga, Abhoud, Executive Director Institute of Bangsamoro Studies; Lopa, Rafael, Executive Director and Assistant to the Chairperson Benigno Aquino Foundation; Lt. Col. Del Prado, Press Officer 6. Infrantry-Division; Mastura, Ishak, Secretary Dept. of Trade and Industry ARMM, Mastura, Ismael, Vice-President, Sultan Kudarat Islamic Academy Foundation College; Mastura, Michael, Member MILF Peace Panel; Quevedo, Orlando Beltran Archbishop of Cotabato Catholic Church; Quijano, Franklin, Mayor City of Iligan and Chairman GRP Peace Panel for RPM-M; Rodil, Rudy, Historian MSU, Iligan Inst. of Technology and Member GRP Peace Panel for MILF; Ruiz, Noel, Programm Manager LEAP (Livelihood Enhancement And Peace) Programm USAID (zwei Interviews); Sema, Muslimin, Mayor Cotabato City; Timovera, Bobby, Co-Editor Mindanews; Vitug, Marites, Editor in Chief Newsbreak.

Wahlfälschung und massive Bereicherung im Amt sowie breit gefächerte Patronagenetzwerke zugunsten des eigenen Clans.

- Institutionalisierung jenseits der Grenze des Clans ist dauerhaft nicht möglich, da der Clan bzw. die Interessen des Clans der oberste Bewertungsmaßstab für politisches, ökonomisches und soziales Handeln sind. Jenseits der Grenzen des Clans ist Macht daher extrem fragmentiert. Ihre Bündelung gelingt nur temporär in der Form von nutzenbasierten Clan-Allianzen, ist dabei jedoch niemals institutionalisiert.
- Die Führer politischer Clans sind immer bis zu einem gewissen Grad Warlords. Da Gewalt ein gängiges Mittel zur Absicherung und Erweiterung der Machtbasis darstellt, ist der Clanchef im wörtlichen Sinne als Machthaber und Gewaltherrschner zu verstehen. Das Verhältnis zwischen Clanführung und Mitgliedern ist hierarchisch, ebenso wie das zwischen herrschendem Clan und der beherrschten lokalen Bevölkerung.
- Traditionell wird Gewalt dadurch strukturiert und begrenzt, dass die Fehdelogik für jeden Gewaltakt einen extrem hohen Preis androht (Blutfehde). Dies resultiert in furcht- wie nutzenbasierten Vermeidungsstrategien. Für den Fall der Fehde finden sich elaborate Mediationsverfahren, die dem Ziel der Gewaltbegrenzung dienen. Ein Teil dieser zivilisierenden Segmente der Fehde ist im Rahmen von sozialem Wandel und Modernisierung partiell entwertet worden, was in einer Entgrenzung der Gewalt resultierte.
- Clan-Fehden sind innerhalb des staatlichen Systems nicht lösbar, da soziale Normen so stark sind, dass sie sich im Konfliktfall problemlos durchsetzen können und der Staat keinerlei glaubwürdige Alternative „fairer“ Konfliktbearbeitung zur Verfügung stellt.
- Staatliche Akteure sind trotzdem vielfach an der Beilegung von Fehden involviert. Barangay-Führer,¹⁹ Bürgermeister oder Gouverneure treten dann jedoch mit drastisch veränderter Legitimationsbasis auf. Ihre Autorität als Mediatoren basiert dann faktisch auf der Anerkennung des Primats der traditionellen Mechanismen gegenüber den modernen staatlichen Mechanismen und ihrem Willen, im Sinne traditioneller Mediatoren zu agieren. Diese Verfahren sühnen die Taten nach traditionalem Recht mit Blutgeld, das vom Kollektiv aufgebracht werden muss – eine Bestrafung des Täters findet nicht statt.

Im Bürgerkrieg sind die Clans folgendermaßen positioniert:

- Clans agieren auf allen Seiten des Bürgerkriegs, um die eigenen Interessen bestmöglich abzusichern. Sie unterstützen nicht selten die Guerilla und sind gleichzeitig als Repräsentanten der Regierung aktiv.

19 Barangays sind die niedrigsten staatlichen Verwaltungseinheiten.

- Die Guerilla ist zugleich Gegner der Clans und Verbündeter. Die alte MNLF zielte partiell auf eine Entmachtung der Clans und eine umfassende Reform der lokalen Herrschaftsstrukturen – ohne dies jedoch jemals in ein klares politisches Programm zu gießen. Nach mehreren früheren Kooptationswellen wurden mit dem Friedensvertrag von 1996 die wichtigen Führungskader der Organisation ins System eingebunden. In den letzten Jahren zeigte sich, dass die Clan-Logik stärker war als der revolutionäre Impetus. Die noch im System verbliebenen MNLF-Kader – und das sind relativ wenige – agieren als Strongmen unter Strongmen und kämpfen de facto nicht mehr um Reformen, sondern um die Stabilisierung ihrer Position im System und den Aufbau einer eigenen politischen Familie.
- Vielfach sind auch individuelle staatliche Akteure in Fehden involviert. Dann besteht die Gefahr, dass sie die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel (Polizei, CAFGU²⁰ etc.) für ihre Zwecke einsetzen. Diesem Verfahren wird Vorschub geleistet durch a) die Durchpolitisierung der Sicherheitsorgane, die auf lokaler Ebene der Politik gegenüber verantwortlich sind, und b) durch die Praxis eigene Verwandte in möglichst vielen entsprechenden Positionen zu platzieren, so dass auf die von ihnen kontrollierten Einheiten zurückgreifen kann. Hinzu kommt die ausgeprägte personenbezogene Loyalität, die die Untergebenen der Führer zu willfährigen Handlangern macht.
- Auch das Handeln der Guerilla ist vielfach in Clan-Politik verwickelt. In der Organisation selbst scheinen Clan-Loyalität und Organisationsloyalität zu konkurrieren, wobei vielfach der Clan-Loyalität der Primat zuzukommen scheint. Ein Teil der Gewalt zwischen Guerilla und Staat lässt sich sinnvollerweise als Teil von Clan-Politik verstehen, in der die moderne institutionelle Hülle maskiert, dass konkurrierende Clans gegeneinander kämpfen. Da es nützlich ist, werden derartige Zusammenstöße vielfach als politische Auseinandersetzungen zwischen Guerilla und Staat dargestellt, wodurch sie auf die Dynamiken in der politischen Arena massiv einwirken können. In letzter Zeit ist hier eine sehr zu begrüßende Neuorientierung festzustellen, die danach strebt, die Gewaltformen sauber gegeneinander abzutrennen und so Eskalationen durch die Interdependenz unterschiedlicher Gewaltarenen vorzubeugen.

20 Die CAFGUs (Citizens Armed Forces Geographical Unit) wurden vor einiger Zeit in CVOs (Civilian Volunteers Organization) umbenannt. Im Folgenden wird der auch im allgemeinen Sprachgebrauch generell genutzte Begriff der CAFGU verwendet. Bei diesen handelt es sich um eine Nachfolgeorganisation der von Marcos initiierten Integrated Civilian Home Defense Units (ICHDF). Diese Einheiten sind verantwortlich für Tausende von Massakern, gezielte Morden, Folter und Vergewaltigung.

Die folgenden Seiten geben eine detaillierte Darstellung der lokalen Interaktionen: sie skizzieren die Akteure, differenzieren die sich vielfach überlagerten Konfliktlinien und arbeiten die Komplexität der konkretem Verhalten zugrunde liegenden sozialen und politischen Ordnung heraus.

4.2.2 Die Gewaltakteure

In den muslimisch geprägten Regionen Mindanaos und dem Sulu-Archipel findet sich eine große Zahl unterschiedlicher Gewaltakteure:

- die Streitkräfte, die nationale Polizei und die ihnen zugeordneten paramilitärischen Einheiten der CAFGUs. Die Bürgerwehren werden von den Streitkräften und lokalen Politikern kontrolliert und bewaffnet, haben sich aber vielfach in weitgehend eigenständig operierende bzw. im Dienst lokaler Politiker oder/und Großgrundbesitzer stehende halbkriminelle Banden verwandelt, die gegen Bezahlung oder auf eigene Rechnung vielerlei Aufgaben übernehmen: von der Sicherung illegalen Holzeinschlags bis hin zu gezielten Morden.
- die Moro Islamic Liberation Front (MILF), eine stark islamisch orientierte Guerilla, die einen eigenständigen islamischen Staat für die Moros anstrebt und ihre Streitkräfte, die BIAF (Bangsamoro Islamic Armed Forces). Diese umfassen ca. 10.000 Mann und sind militärisch organisiert. Allerdings scheinen sie dauerhafte Disziplinprobleme zu haben. Loyalitäten sind personalisiert, d.h. wenn einzelne Unterführer die Organisation verlassen, folgen in der Regel alle ihnen untergeordneten Kämpfer. Die lose Organisationsform und die Schwierigkeiten der zentralen Führungsebene, straffe Disziplin durchzusetzen, sind wahrscheinlich auch verantwortlich dafür, dass einzelne Segmente der Organisation in verschiedene Formen der Kriminalität abgeglitten sind. An den Rändern der MILF ist die Grenze zur organisierten Kriminalität fließend.
- die muslimischen, von Datus²¹ geführten Clans mit ihren Privatarmeen von zumindest mehreren Dutzend Bewaffneten. Mächtige Clans können in Krisensituationen problemlos mehrere hundert Mann unter Waffen stellen. Diese Akteure setzen Gewalt auf sehr unterschiedlichen Feldern

21 Traditionell basiert der Datu-Titel auf der Abstammung vom Propheten Mohammed. In der Gegenwart wird der Titel inflationär angewandt und bezeichnet de facto vor allem Personen, bei denen ökonomische, politische und soziale Macht zusammenfallen. So lässt sich die Kategorie der Datus also differenzieren in die alten und die neuen Datus. Erstere können ihre Herkunft über Jahrhunderte zurückverfolgen und leiten ihren Führungsanspruch aus der Abkunft von Mohammed ab. Letztere versuchen zwar vielfach auch über Einheirat u.ä. Strategien traditionale Legitimität aufzubauen, de facto verdanken sie jedoch ihre Titel ihrer politischen Durchsetzungsfähigkeit in den Umstrukturierungen der späten spanischen und amerikanischen Kolonialzeit.

ein. Auch wenn die Übergänge fließend sind, ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen politischer Gewalt und Gewalt, die aus der Logik der Ehr- und Fehdekultur resultiert. Die Zyklen der erstenen folgen zumeist den Wahlrhythmen der philippinischen Demokratie, die der zweiten den Dynamiken der Blutfehde. Blutfehden werden nicht nur auf Elite-Ebene ausgeübt, sondern durchziehen alle Gesellschaftsschichten.

- die lokalen christlichen oder muslimischen Machthaber, die mit dem englischen Begriff der „Strongmen“ gut beschrieben sind. Beide Gruppen verfügen über eigene private Armeen, die niemandem anderen als ihren Auftraggebern verantwortlich sind. Derartige Strongmen können sehr unterschiedlichen Ursprungs sein. Im Falle der Christen sind es nicht selten ehemalige Mitglieder von Polizei oder Militär, die noch zu aktiven Zeiten die Ressource Gewalt so zu ihrem Nutzen einzusetzen fähig waren, dass sie nach ihrem Ausscheiden aus dem Dienst als zivile Politiker lokale Machtpositionen übernehmen konnten. Muslimische Strongmen haben teilweise eine Karriere in der MNLF hinter sich, aus der sie sich zu verschiedenen Zeiten von der Regierung haben „herauskaufen“ lassen. Im Gegenzug erhielten sie zumeist politische Posten auf lokaler Ebene und/oder ökonomische Rechte, zumeist Lizenzen etwa zum Holzeinschlag. Die dadurch ermöglichte Kombination von militärischer, politischer und ökonomischer Macht diente vielen als Ausgangsbasis, um sich ihren Teil am lokalen Kuchen dauerhaft zu sichern.
- ethnische Milizen, die von den Streitkräften im Rahmen ihrer anti-kommunistischen Counter-insurgency Strategie bei den Lumad eingerichtet worden sind (prominent die gefürchtete Alsa Lumad) mit dem Ziel, die „linken“ Lumad zu bekämpfen. Bei ihnen handelt es sich wie bei vielen christlichen Milizen, die mit Unterstützung der Sicherheitsdienste an den Rändern der muslimischen Gebiete operieren, de facto um partiell kriminelle Organisationen, die gegen Straffreiheit den Sicherheitskräften eine Vielzahl von schmutzigen Arbeiten abnehmen – etwa bei der Säuberung von Ahnenland zum Zweck ökonomischer Ausbeutung.
- kriminelle Banden, die auf vielfältige Weise in die Konfliktdynamiken eingreifen und auf verschlungene Art und Weise mit vielen anderen Akteuren verbunden zu sein scheinen. Ob und inwieweit Verbindungen zwischen lokalen Politikern und Militärs auf der einen und auf Entführung spezialisierten Banden auf der anderen Seite besteht ist eine offene Frage – nicht zuletzt deshalb, weil führende Bandenmitglieder entweder nicht gefasst oder aber bei der Festnahme erschossen werden, so dass sie keine Aussagen mehr machen können. Sitzt mal einer ein, so kann man beinahe sicher sein, dass ihm schon bald die Flucht gelingt, wenn er auf ihr nicht erschossen wird.

- „zufällige Gewaltakteure“, die, ohne sich einer der obigen Gruppen zugehörig zu fühlen, durch die Dynamiken der Gewalt und die allgemeine Verfügbarkeit von Waffen zu Gewalttätern werden. Exemplarisch für diese eher amorphe Gruppe mag der Fall eines ehemaligen MNLF-Kommandeurs stehen, der im Rahmen des von USAID finanzierten LEAP-Programms²² zur Rezivilisierung von Kämpfern zum Führer eines der vielen lokal eingerichteten MNLF-Staaten²³ wurde. Als Regierungstruppen auf der Verfolgung von MILF-Einheiten das Territorium dieses MNLF-Staats bombardierten, starb sein Sohn und der mit USAID-Mittel errichtete Speicher für die Gemeinde wurden zerstört. In Reaktion darauf wandte sich der Kommandeur nicht an die Regierung oder die MNLF. „He on his own undertook retaliatory action against the Philippine army. Of course the Philippine army responds, classifying him as a bandit or as a terrorist. [...] there is an arrest order for him. He has not joined the MILF but he has sleeping with his M-14 and he is prepared to take action against the military“ (Interview Manila, 29.05.2004, anonymisiert).

Es mag aufgefallen sein, dass die MNLF an keiner Stelle in dieser Liste Erwähnung findet, was seinen Grund darin hat, dass sie als organisierte politische Kraft inzwischen kaum noch eine Rolle spielt und als Organisation keine Kontrolle mehr über Gewaltakteure hat. Das heißt nicht, dass MNLF-Kader als Gewaltakteure nicht auftauchen – hier sprechen die Kriege der letzten Jahre auf Sulu eine deutlich andere Sprache-, sehr wohl aber, dass sie inzwischen einen großen Teil ihrer politischen Macht weniger aus ihrer MNLF-Mitgliedschaft heraus gewinnen oder sichern, als vielmehr aus den in den letzten Jahren aufgebauten personenbezogenen Machtstrukturen.

Schon hier wird sichtbar, dass das „offizielle Organigramm“ lokaler Politik im philippinischen Süden den Beobachter, wenn schon nicht ins Nirgendwo, dann zumindest in die Irre führt. Nach drei Jahrzehnten Bürgerkrieg ist die umkämpfte Region in Einheiten und zwischen Akteuren aufgeteilt, die sich in dieser Form auf keiner administrativen Karte finden. Gutierrez Aussage zu Sulu gilt gleichermaßen für die anderen Regionen – lediglich die MILF muss hier neben der MNLF noch eingefügt werden: „The province can be divided into strongholds controlled by either military, different MNLF commanders, and the assortment of local strongmen and families. The invisible boundaries are indelibly marked and delineated, however, in the minds of the people“ (Eric Gutierrez 2000b: 46).

22 LEAP: Livelihood Enhancement And Peace Programm. Von deutscher Seite ist in diesem Programm die Hanns-Seidel-Stiftung finanziell engagiert.

23 Dies ist die offizielle (!) Bezeichnung, unter der diese lokalen Projekte bei USAID geführt werden.

4.2.3 Konfliktlinien im muslimischen Süden

Konflikte zwischen muslimischen Stämmen

Die zwei großen muslimischen Rebellen-Organisationen MNLF und MILF sind zu bedeutsamen Teilen entlang ethnischer Grenzen organisiert. In der MNLF dominieren vor allem Tausug, in der MILF demgegenüber Maguindanao. Da der langjährige Führer der MILF Hashim Salamat mit einer Maranao verheiratet war, gelang es ihm auch viele Maranao an die MILF zu binden, nachdem sich die in den 70er Jahren bestehende MNLF-Reformist Group, eine Maranao-dominierte Splittergruppe der MNLF in das politische System integriert hatte. Obgleich beide vorgeben für die Gesamtheit der Moros/Muslime zu sprechen, werden sie doch de facto als jeweils unterschiedlich ethnisch konfiguriert wahrgenommen und agieren zumindest in Teilen auch als Interessenvertreter der Gruppen, die primär die Mitglieder stellen. Auch die traditionellen Eliten tendieren zu einer stärkeren Anbindung an ihre Ethnien als an die Moros als Ganzheit. Die Kontrolle über Gebiete steht nicht zur Debatte, da alle Stämme relativ klar umrissene Territorien besiedeln und kontrollieren.

Der Konflikt zwischen den ethnischen Gruppen, in die die Moros zerfallen wird nur auf der übergeordneten, Stammesgrenzen überschreitenden Ebene sichtbar. Konkret geht es um die Kontrolle über all die Mittel der Politik, die auf der regionalen Ebene der Moros institutionell verankert sind und vergeben werden, also in den Institutionen jenseits der Provinzebene. Hier sind insbesondere zu nennen die ARMM (Autonomous Region in Muslim Mindanao), die inzwischen aufgelöste SPDA (Southern Philippines Development Agency) und die einen größeren Bereich umfassende SPCPD (Southern Philippines Council for Peace and Development). Nachdem diese für wenige Jahre von der MNLF (und damit schwerpunktmäßig von Tausug) dominiert worden ist, gelang es in den letzten Jahren den etablierten traditionellen muslimischen Eliten, die Kontrolle weitestgehend zurückzugewinnen und die MNLF-Kader zu marginalisieren. Die Verwandlung der übrig gebliebenen MNLF-Kader in lokal verankerte Stongmen und die Rückkehr der Clans auf die regionale Ebene haben die tribale Dimension entschärft. Beide, die traditionellen Eliten wie auch die MNLF-Kader, agieren nun, wie ein Berater der ARMM-Regierung kritisch herausstellt, ganz im Sinn der nationalen Regierung, „*of course the ARMM has been hijacked by the traditional politicians and rebels-turned-traditional politicians, sort of two classes – it's the same, you know. They are subservient to the national government, they don't question*“ (Interview Cotabato City, 07.06.2004, anonymisiert). Die wachsende Dominanz der Clans und die Verwandlung der alten MNLF-Kader in lokale Eliten haben das im Design der regionalen Institutionen schlummernde

interethnische Konfliktpotential weitgehend aufgelöst. Trotzdem besteht in allen regionalen Institutionen in begrenztem Maß ein Konflikt zwischen den Stämmen um die Besetzung der Ämter.

Konflikt und Kooperation zwischen politischen Clans und den zwei revolutionären Bewegungen

Traditionell wird Politik im muslimischen Süden von den Führern politischer Clans gemacht, die de facto eine fast totale Macht über bestimmte Territorien ausüben. Diese Clans können ihre Bevölkerung als Ressource bei Wahlen einsetzen, da sie Politikern mit Ambitionen auf nationale Positionen in den von ihnen kontrollierten Gebieten sichere Siege garantieren können. Im Gegenzug sind sie in die politischen Patronagenetzwerke eingegliedert und erhalten auf vielfältige Weise Mittel aus staatlichen Töpfen, die sie gleichermaßen zur Bereicherung des Clans wie auch der Absicherung der eigenen Herrschaft einsetzen können. Viele von ihnen agieren mit opportunistischen, am politischen Machtbehalt oder -ausbau des Clans orientierten Strategien. Nicht selten finden sich Clanmitglieder auf allen Seiten: manche als Politiker, andere in der lokalen Administration, teilweise in den Streitkräften, den Sicherheitsdiensten, aber auch bei der Guerilla. Diese scheint vielfach auch mit „Sachmitteln“ von den mächtigen Clans unterstützt zu werden. Einzelne Kommandeure mit Clan-Bindung revanchieren sich dann in Problemfällen (z.B. Clan-Fehden), indem sie bewaffnete Hilfe sichern (Interviews Juni 2004, November/Dezember 2005).

Die primäre Loyalität aller Clans gehört den Interessen der eigenen Familie und der möglichst vollständigen Kontrolle über ihre Territorien und die dort lebende Bevölkerung. So sichert ein Clan sich und seine ökonomischen Interessen beispielsweise gegenüber der MILF-Guerilla dadurch, dass er auf einer von ihm betriebenen Bananenplantage MILF-Guerilleros beschäftigt, die in den „kriegsfreien“ Phasen bestrebt sind, ihren Familien ein Auskommen zu verdienen. Die Guerilleros sind jedoch nicht nur normale Arbeiter, sondern stellen auch den militärischen Schutz der Plantage. Damit versichert sich der Arbeitgeber gleichzeitig der Loyalität der gesamten Guerilla-Organisation, die zur Versorgung ihrer Mitglieder (auch) auf solche Hilfe angewiesen ist. Gleichzeitig wahren die Clanführer auf lokaler Ebene ihre Interessen, da sie die politische Elite (Bürgermeister etc.) stellen und die Region gegenüber den übergeordneten staatlichen Ebenen vertreten (z.B. als Parlamentsabgeordnete etc.) (Interview Manila, 29.05.2004, anonymisiert).

Ähnlich „mehrgleisig“ agiert die Mastura-Familie: Datu Michael Mastura, Mitglied der Verfassungsversammlung von 1971, später u.a. Parlamentsabgeordneter (1987-1995) und stellvertretender Minister des Ministeriums für Muslim-Angelegenheiten (Ministry of Muslim Affairs), sowie Mitglied der

SPDA gehört als Berater seit langem der Verhandlungsdelegation der MILF-Guerilla an,²⁴ während sein Sohn Ishak als Secretary of Trade and Industry der ARMM fungiert und andere Familienmitglieder die lokale Kontrolle über die Besetzung von Bürgermeisterposten sichern. Bei den letzten Wahlen gewann Armando Mastura den Posten als stellvertretender Bürgermeister von Sultan Mastura Stadt. Sein Bruder Tocao Mastura wurde zum Bürgermeister von Sultan Kudarat und seine Tochter Shajida Bandila zu dessen Stellvertreterin gewählt (Philippine Daily Inquirer online 22.05.20004).

Der Ampatuan Clan, derzeit der mächtigste Clan der Region Mindanao, scheint über ausnehmend enge Beziehungen zum lokalen Militär zu verfügen,²⁵ die nicht nur dazu genutzt werden sicherzustellen, dass die Wahlen im erwünschten Sinne ausgehen, sondern auch zu Zwecken der militärischen Absicherung der lokalen Kontrolle des Clans über die Territorien rund um die Stadt Shariff Aguak. Der Chef des Clans, Andal Ampatuan, der früher schon als Kongressabgeordneter die Interessen der Familie auf der nationalen Ebene vertreten hatte, gewann 2004 zum zweiten mal den Kampf um den Gouverneursposten, ein Schwiegersohn, Datu Bimbo Sinsuat, wurde zu seinem Stellvertreter gewählt. Sein Sohn Zaldy wurde Bürgermeister von Shariff Aguak, ein Neffe, Hadji Akmad B. Ampatuan dessen Stellvertreter. In dem Ort Datu Unsay gewannen mit Andal Ampatuan Jr. und Sajid Ampatuan ebenso wie in Mamasapano mit Akmad M. Ampatuan und Nuali Ampatuan Familienmitglieder. In Ampatuan Stadt siegten zwei Sangki-Brüder, die ebenfalls mit Gouverneur Andal Ampatuan verwandt sind. Der frühere Justizminister Simeon Datumanong, ein Neffe Andal Ampatuans, gewann seinen Sitz im nationalen Parlament. Schließlich gelang es im Jahr 2005 Andal Ampatuans Sohn Zaldy als offizieller Kandidat der Regierung zu den Gouverneurswahlen der ARMM anzutreten – und diese auch problemlos zu gewinnen. Im Gefolge der Übernahme der Macht als ARMM-Gouverneur im Herbst 2005 platzierte

24 Sein Bruder Datu Tocao Mastura war Anfang der 70er Jahre MNLF-Kommandeur, als Michael Mastura in der „offiziellen“ Politik aktiv engagiert war. Er kehrte 1976 der Organisation den Rücken und nahm seine Einheiten mit nach Nuling, wo er den Bürgermeister-Posten annahm und die Stadt mit seiner Privat-Armee gegen Übergriffe der Armee sicherte. Ein anderes Familienmitglied, Datu Guiwan Mastura war bis 1973 ebenfalls als Kommandeur auf der Seite der MNLF.

25 Einer der Gesprächspartner erläuterte diese Beziehungsmuster folgendermaßen: „As you know the military is very much supported by these political elites. In this part [of Maguindanao; die Verf.] the stories persist about military getting some money from this governor [Andal Ampatuan; die Verf.] – monthly in the millions. If you are commander of the sixth infantry division, yes, you get monthly pay. And in exchange for protection“ (Interview Cotabato City, 07.06.2004, anonymisiert).

er weitere Verwandte auf politische Posten, auf die er nun in der neuen Funktion Zugriff hat.

Gleichzeitig scheint die Familie über Jahre die MILF mit der Duldung mehrerer Stützpunkte auf ihrem Territorium unterstützt zu haben, bevor sie sich im Jahr 2002 nach dem Mord an Andal Ampatuans Sohn Saudi gegen die Guerilla wandte (Interviews Manila/Cotabato, Juni 2004). Ähnlich komplexe Absicherungsstrategien finden sich seit den Anfängen der Rebellion in den frühen 70er Jahren in fast alle traditionellen Elitefamilien. Viele hatten zumindest zeitweise ein oder mehrere aktive Mitglieder in den Reihen der Guerilla.

Obgleich die mächtigen muslimischen Familien den Konflikt als Ressource nutzen und über familiale Repräsentanz in der Guerilla für ihre Zwecke zu instrumentalisieren versuchen, begreifen sie die MNLF und jetzt die MILF aber gleichzeitig als klare Bedrohung ihrer eigenen politischen Hegemonie. Einige sehen in der Ideologie der MILF eine Gefahr für ihre tradition abgesicherte Stellung als Aristokratie und optieren gegen die MILF-Version des Islam und für eine stärkere Integration des Islam mit den lokalen Praktiken und Traditionen, was ihnen auch zukünftig eine dominierende Rolle sichern würde.

Hier kann es durchaus auch zu informellen Allianzen mit christlichen Politikern kommen (hier sind zu nennen die Namen Lobregat und insbesondere Pinol, die die Provinzen Zamboanga und Nord-Cotabato beherrschen), wenn diese zum Zwecke des Machterhalts als opportun gesehen werden. Die traditionelle muslimische Elite agiert auf zweierlei Art: sie versteht sich als Sachwalter der Interessen der Muslime, ist aber auch Sachwalter der eigenen „Klasse“ und ihres Anspruchs auf ökonomische und politische Macht, was die Regierung seit Jahrzehnten zu nutzen weiß.

Das Ziel des Machterhalts erklärt auch, warum u.U. die muslimische Guerilla als bedrohlicher empfunden wird als die christlichen Eliten, die in den Nachbarprovinzen regieren. Benachbarte muslimische und christliche Eliten versuchen im Regelfall, einander nicht ins Gehege zu kommen, sondern die jeweiligen Einflussbereiche zu respektieren (Interviews Manila/Cotabato, Mai/Juni 2004, November/Dezember 2005).

Konflikte zwischen der Guerilla auf der einen und Familienallianzen auf der anderen Seite können durchaus gewaltsam verlaufen. Allerdings ist das offene Gewaltniveau eher niedrig. Verdeckt spielen diese Konfliktlinien jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit in einem Teil der scheinbar zwischen Streitkräften und staatlichen Sicherheitsorganen und Guerilla ausgetragenen Konflikte eine bedeutsame Rolle, insofern als sämtliche Parteien ihre Beziehungen zu Gewaltakteuren zum Zwecke der Förderung der eigenen Interessen nutzen. Auch hier eskaliert die Gewalt vor den Wahlen, da dann die Clans um die Besetzung der politischen Posten kämpfen, was regelmäßig Dutzende von

Menschenleben kostet. Vereinzelt dürfte es aber auch zu Bündnissen mit dem Ziel der Ausschaltung politischer Konkurrenten oder ihrer Vertreibung aus bestimmten Territorien kommen. Zu beobachten ist ein komplexes Bild gegenseitigen Hintergehens – die einzige Konstante des Allianz-Systems ist die überragende Bedeutung der Interessen der einzelnen Clans.

Traditionelle Clan-Fehden

Clan-Fehden finden sich in allen Regionen Muslim-Mindanaos und sind möglicherweise sogar für das Gros der lokalen sozialen, aber auch politischen Gewalt verantwortlich. Viele der Interviewpartner betonten, dass ein großer Teil der sogenannten Polizei- oder Armeeaktionen gegen Rebellen verschiedenster Provenienz „Schlachten“ in lang andauernden Clan-Fehden seien, in denen eine Seite die Möglichkeit hat, die Gewaltressourcen des Staates für ihre Zwecke zu nutzen. Wenn ihre Gegner Clan-Mitglieder in der Guerilla haben, können sie umgekehrt diese mobilisieren. Derartige Konflikte haben nicht nur ein hohes Gewaltpotenzial, sondern auch eine dauerhafte Qualität.

Clan-Fehden resultieren häufig auch aus den Dynamiken der philippinischen Wahldemokratie, wenn konkurrierende Clans um den „Wahlsieg“ in einem Wahlbezirk kämpfen. In einem solchen Kampf geht es nicht darum, die Mehrheit der Wähler zu überzeugen, sondern mit allen Mitteln den politischen Sieg für den eigenen Clan zu erringen, was viel effektiver mit Geld und Waffengewalt denn mit Worten und politischen Programmen erreichbar scheint. Es dominieren hier, wie auch in vielen anderen Regionen der Philippinen, die drei Gs (guns, goons and gold). Ein muslimischer Politiker argumentiert im Interview offen, „clan politics is very strong, also democracy is a form of legitimacy for power-grab. Meaning, if you have money, you have guns, goons and gold as they call it the three Gs, you can aspire for power. Elections, especially our type of election, wherein the Comelec²⁶ is perceived as corrupt and can be bought, then elections are bought. We don't have European style democracy, wherein people really respect the will of the people, the mandate from the people. [...] In our case, in our area it is more of a power-grab“ (Interview Manila, 27.05.2004, anonymisiert).

Kriminelle Bandengewalt

Muslim-Mindanao ist eine der Regionen der Philippinen mit sehr hoher Bandengewalt, die sich in Entführungen zum Zweck der Lösegelderpressung, aber auch in gewalttamen Raubüberfällen äußert. Es ist kaum bestreitbar, dass ein Großteil der Entführerbanden keine Chance hätte, dauerhaft den staatli-

26 Die staatliche Wahlkommission.

chen Sicherheitskräften zu entkommen, wenn sie nicht über exzellente lokale Kontakte verfügten und von zumindest manchen politischen Akteuren auf den von ihnen kontrollierten Territorien geduldet würden. Die Gründe hierfür reichen von Bereicherung über die Nutzung des Gewaltpotenzials dieser Gruppen für eigene Zwecke bis hin zur Verpflichtung auf traditionelle Bande des Clans.

Weniger offen sichtbar ist die Gewalt, die von den Geschäften der Gruppen ausgeht, die auf den illegalen Abbau von Rohstoffen spezialisiert sind. Insbesondere der illegale Holzeinschlag scheint eine wichtige Einnahmequelle zu sein, an der eine Vielzahl von lokalen Eliten und auch ehemalige Kader der MNLF sowie die staatlichen Sicherheitskräften profitieren. Konflikte um diese Einnahmequelle führen nicht selten zu Gewalt gegen Sachen, aber auch gegen Personen, die auf komplexe Art und Weise mit der politischen Problematik verschränkt ist. Die Informationen hierzu sind jedoch ausnehmend spärlich und daher notgedrungen spekulativ.

Die Uniform als Maske lokaler Gewaltdynamiken

Dass vielfach Gewalt und ihre Akteure nicht das sind, was sie aufgrund ihrer offiziellen Benennung zu sein scheinen, soll im Folgenden an mehreren Beispielen aufgezeigt werden. Einer unserer Gesprächspartner, der seit Jahren in der Region zwischen den Fronten tätig ist, illustrierte die Frage nach der Rolle und Funktionsweise lokaler Gewalt mit den folgenden Geschichten:

„To survive as a power-figure – the feudal aspect – you have to maintain your armed followers, because given the fact, that your adversaries are also people who love violence, you have to protect yourself. So in effect, you have to establish your band of armed followers. Or essentially your relatives, who are your most closest supporters. As you grow into power [...] you end up getting some political position or being affiliated with some political position, be it Barangay official, a mayor, a governor or a board member or something of that sort, which would also legitimize your entitlement to [...] military or police protection. And somewhat to that effect, it pays to have relatives in the military. And the fact that you have access to uniformed services sort of legitimizes your hold on power. So your enemies or your political adversaries, if they [...] choose to fight you, they end up not only fighting your regular followers, but also the people that you have contacted, these being the uniformed services. Either police or army. In effect for the army or the police to justify this, they will classify those other groups as rebels. When you are being classified as rebel, you have no other choice but to really affiliate yourself with either the MN or the MI [MNLF and MILF; die Verf.].“

„There is N.N. [anonymized; die Verf.], who is trader, and I know the local army commander, I ask that some of my relatives be integrated in the armed forces. And I supply them with the firearms. [...] I give them my fire-arms. They end up taking

the slots reserved for the legitimate MNLF former combatants. So they go and train, they become members of the Philippine army, of the national police, but the Christians don't trust them either. And they just say: ,Well you just get a personal security [job; die Verf.]. You go back to where you came from [...].‘ So they come back to me. And I say: ,Well, what are you doing here?‘ and they say: ,Well, we're now your security.‘ And I say: ,Great! I have just legitimized my private army.“

„Even in the police integration process this could be bought. A policeman earned maybe 11.000 a month and they are giving something like 200.000 pesos to get the slot. The salary is not the problem, they don't care about the salary. The fact is, they can go back into their area legitimately carrying fire-arms. So they could not be classified as private armies because they are police-forces or they are army-troopers but they are identified with a political figure or their sponsor. And this is why you have other people refusing to surrender their fire-arms.“

„CAFGUs at one time could also be sponsored by the mayor. And that's a legitimate authority, right. But the problem is that the mayor happens to be the political warlord or that feudal warlord. So in effect he is legitimizing his private army. That's the reason why the others don't want to surrender their firearms.“ (Interview, Manila, 29.05.2004, anonymisiert).

Die Botschaft hinter diesen Geschichten ist identisch: staatliche Gewaltakteure sind nur formal gesehen staatlich. De facto handelt es sich um Privatarmeen lokaler Kriegsherren. Viele Kämpfe zwischen Militär oder Polizei/ CAFGU und Guerilla entspringen aus der Logik der gewaltsam ausgetragenen Clan-Konflikte. Alle „staatlichen“ Akteure haben ein hohes Eigeninteresse, die politische Interpretation über die des privaten Krieges zu legen, zum einen, weil es politisch eminent kostenträchtig wäre, die Wahrheit zu berichten, zum anderen, weil etwa im Fall von Verletzten oder Toten die staatlichen Zahlungen verweigert würden, wenn es sich um private Kriege gehandelt hätte. Nur ein Einsatz gegen die Guerilla oder kriminelle Banden garantiert Versorgungsansprüche. Pointiert ausgedrückt, kann festgehalten werden, dass „the uniform is being used to mask the micro-violence. [...] In terms of local violence, that's how it is done. Because you have to legitimize your operations. [...] getting away from being prosecuted in court“ (Interview, Manila, 29.05.2004, anonymisiert).

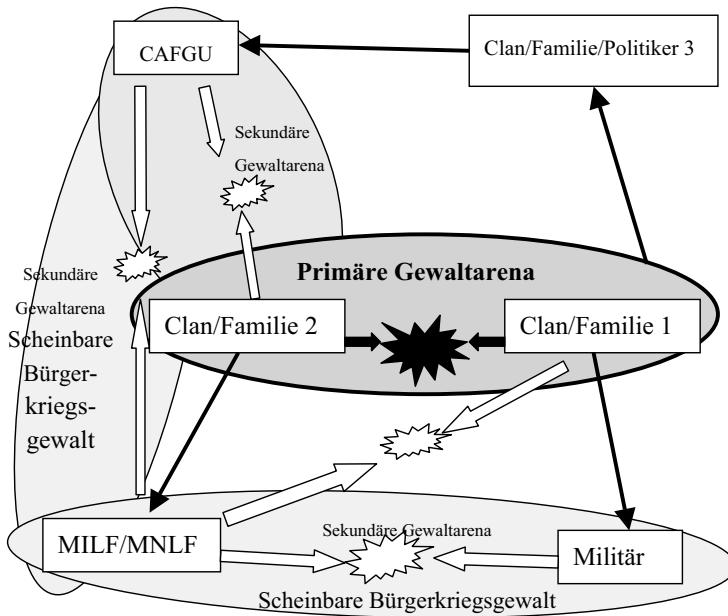
In der Vergangenheit konnte für diese ‚Tarnung‘ praktisch nie der Beweis geführt werden, da zumindest die Streitkräfte durchgängig bestrebt waren, die Konflikte als militärische Auseinandersetzung mit der Guerilla darzustellen. Seit Sommer 2004 findet sich jedoch ein interessantes, Hoffnung machendes, neues Muster, das darauf abzielt, die verschiedenen Gewaltformen klar zu differenzieren. Schon oft bestätigten Militär- und Guerillasprecher übereinstimmend, dass Zusammenstöße als Bestandteile von „privaten“ Fehden und nicht im politischen Kontext interpretiert werden sollten (vgl. Philippine Daily Inquirer 30.08.2004, Luwaran 17.11.2003).

In der Zwischenzeit gibt es auch erste Studien, die an ganz konkreten Fällen, die Eskalationsdynamiken der Fehdegewalt aufzeigen, wie etwa eine Studie von Jose Jowel Canuday, in der dieser mehrere derartiger Fälle skizziert, so z.B. einen Fall aus dem Jahr 2004:

„The core of the Linantangan violence in August 2004 actually involved an uncle and nephews feuding over a piece of inherited land. The feuding relatives, however, were also separately aligned with conflicting armed groups operating in and around the village. The uncle, as the barangay chair of Linantangan, is linked with local government officials who controlled the SCAA and CVO. The SCAA and the CVO are structures connected to the Army unit deployed in the area. The barangay chairman’s nephews are associated with the MILF’s local base command. When tension between the uncle and the nephews heated up, they successfully drew the military forces and resources of the MILF and government forces into the internal family feud“ (Canuday 2005: 2f.).

Graphisch lassen sich das lokale Gewaltsystem und die Dynamiken der Verwandlung privater in politische Bürgerkriegsgewalt beispielhaft folgendermaßen darstellen:

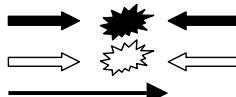
Abbildung 28: Illustration der Möglichkeiten zur Verwandlung privater Gewalt in Bürgerkriegsgewalt



Primärer Konflikt:

Sekundärer Konflikt:

Allianzen:



4.2.4 Charakteristika der lokalen politischen Ordnung

Die Relevanz unterschiedlicher kollektiver Identitäten im Rahmen der lokalen Politik

„I think Shakespeare came to the Philippines or came to Lanao. You have real life Romeo and Juliets in Lanao. Boy from one clan meets girl from another clan, but the two clans are bitter, they are too bitter enemies. If you go to Lanao, they will tell you that [...] the two clans [...] will agree to kill their respective sons or daughters. That is the Maranao. [...] There are cases, when the boy and the girl, they left Lanao, went to Manila and they sent people to look for them in Manila and stab them. [...] Now, it's a bit changing now. They adopted the exile formula. ,You will never, never set a foot in this city. You've been disowned.‘ [...] it's how it's done. Christians, or Christian man marry Muslim woman. The clan will shoot the Christian guy.“

(Interviewpartner Manila 29.05.2004)

Bangsamoro

Die gemeinsame kollektive Identität als Moro/Muslim (Bangsamoro) ist bedeutsam für den Kampf gegen den philippinischen Staat, allerdings ruht diese einigende Identität auf einem Fundament mit ausgeprägten zentrifugalen Tendenzen. Bangsamoro (Nation/Gemeinschaft der Moros) eint die verschiedenen Gruppen der Moros nur zu einem sehr kleinen Teil. Es ist eine rein nach außen gerichtete Kategorie kollektiver Identität ohne nennenswerte inhaltliche Füllung jenseits der als gemeinsam wahrgenommenen Leidensgeschichte und Religion. Politisch relevant ist sie, um vor der philippinischen Regierung oder aber der internationalen Gebergemeinschaft einen Anspruch auf Gehör zu erheben und um Ressourcen zu verhandeln. Die inhaltlichen Bande sind jedoch schwach, verstehen sich die Muslime doch zunächst als Mitglied ihrer Clans und ihrer ethnischen Gruppe und erst an deutlich nachgeordneter Stelle als Muslime. Einer der lokalen (christlichen) Interviewpartner in Cotabato, führte aus:

„This people are Bangsamoro, when they are facing the Christians. But they are very much fragmented among themselves. [...] Culturally they identify themselves first as members of this cultural group, then as Moslems. So you see how important is place. Because of very strong clan- and group identity. And even positions in go-

vernment and policies are most often based along this cultural grouping, along cultural lines. If you have a Maranao governor he will fill in the autonomous region with Maranaos even if they are not qualified“ (Interview, Cotabato City, 07.06.2004, anonymisiert).

Allerdings spielt die Bangsamoro-Identität, genauer ihre muslimische Komponente, in der inneren Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Elitegruppen, insbesondere der MILF und den traditionellen Eliten, eine gewisse Rolle. Die MILF, wie auch reformistische Ulamah an den Rändern der Organisation streben seit Jahrzehnten eine (moderate) Islamisierung der Eliten und der Bevölkerung an – Islamisierung im Sinne einer Reformation, durch die der Islam von den mit der „reinen Lehre“ im Widerspruch stehenden lokalen Praktiken und Traditionen gereinigt werden soll. Dies zielt darauf ab, die Dominanz primärer kollektiver Identitäten zu brechen und die gemeinsame Religion als zentralen gemeinsamen Bezugspunkt zu verankern. Es würde auch den Führungsanspruch aller Datus, die diesen Status erst im letzten Jahrhundert erkämpft haben, für Null und nichtig erklären und selbst den der alten Datus an die Befolgung der Gebote und Verhaltensregeln des Koran binden, was die Position der Ulamah deutlich aufwerten würde.²⁷ Die Vision der MILF ist am engsten auf die islamische Komponente der Bangsamoro-Identität bezogen. Auf der Grundlage von Interviews und Texten Hashim Salamats lässt sich vermuten, dass die MILF den Terminus Bangsamoro mit der muslimischen Bevölkerung identifiziert, was sowohl lang ansässige Christen als auch die Lumad ausschlösse (vgl. Salamat 2002). Partiell anders argumentiert die aktuelle Führung, die explizit betont, dass sie auch die Interessen der Lumad vertrete. Dies untermauern sie dadurch, dass sie zum einen darauf verweisen, dass die MILF auch in Lumad-Regionen präsent sei und darüber hinaus eine Reihe von Lumad in den Reihen der MILF aktiv seien, vereinzelt sogar Führungspositionen innehaben (Interviews mit Vertretern der MILF, Cotabato City und Umgebung Juni 2004, Dezember 2005).

Vertreter der MNLF ziehen sich formal auf die Formel zurück, dass als Moros all diejenigen gelten, die vor 1946 in Mindanao gelebt haben (Interview, Cotabato City, 08.06.2004, anonymisiert), was einen Teil der Christen, wie auch alle Lumad als Moros anerkennen würde. Doch ist diese historisch-regionale Identität Fiktion, da sich wie früher der militärische nun der politische Kampf der MNLF de facto ausschließlich auf die Muslime konzentriert

27 And dieser Stelle gilt es zu betonen, dass die tatsächlichen Kenntnisse des Koran und der Probleme seiner Auslegung in der Region sehr gering sind. Islamgelehrte finden sich praktisch nicht. Wenn Shariah-Gerichte tagen, dann arbeiten sie de facto als leicht gewandelte Form traditional legitimierter Herrschaft und fügen ihre Urteile auch in diese Tradition ein (Interview, Cotabato City, 07.06.2004, anonymisiert).

und Nicht-Muslime weder in der Organisation repräsentiert sind, noch die MNLF-Kader auf ihre Vertretung in den regionalen Gremien drängen.

Ethnische Identitäten

Ethnische Identität ist wenn überhaupt, dann mit Bezug auf den „revolutionären“ politischen Kampf von Bedeutung, seltener in Bezug auf die lokale Politik im Rahmen des philippinischen parlamentarischen Systems. Als expliziter Rahmen für Konfliktverhalten kommt ihr kaum Bedeutung zu. Nichtsdestoweniger finden sich durchaus bewaffnete Auseinandersetzungen zwischen Vertretern unterschiedlicher ethnischer Gruppen, die aber im eigentlichen Sinn als Clan-Kriege zu verstehen sind, bei denen die Kontrahenten nur zufällig verschiedenen Ethnien entstammen. Bei einem solchen „Krieg“ starben 2003 innerhalb eines Tages 14 Personen, die zwei unterschiedlichen Clans angehörten, nachdem ein Streit zwischen zwei Fischern, Mitgliedern der beiden Clans, eskaliert war (vgl. Sun Star online 27.01.2003, Mindanews online 29.01.2003). In solchen Fällen ist Ethnizität generell nicht auslösender Faktor, sondern wirkt schlimmstenfalls konfliktverschärfend.

Clan-Identität

Die soziale wie auch politische Identität werden im muslimischen Mindanao weitgehend im Kontext von Clanstruktur imaginiert. Danach erst folgen die tribale und die rhetorisch prominente Identität als Moro bzw. Muslim. Ein muslimischer Politiker führt im Gespräch aus, dass

„Clan politics is still very strong. Your affiliation to your clan, to your family is still more important than your affiliation with the other groups, because if something happens to you, then the only people you can turn to is your family, your clan. So you don't abandon, because that's your support group. That's your natural group. And if you don't have that natural group, anybody can, with the security situation in the south, anybody can kill you. Nobody will take up your corpse, nobody will take care of your family [...] At the Moro level [...] you can't live without your clan because it's your formal identity. It's your roots“ (Interview, Manila, 27.05.2004, anonymisiert).

Clans werden aus seiner Sicht zusammengehalten durch die Bande des Blutes:

„Blood. Then the social protection. Group, the group. The protection of a group. That nobody can touch you, because you belong to a group, to a family, to a clan. Like Sicilian mafia. Where you belong to a country, you feel invincible. Nobody touches you, because you are a part of a clan. It has evolved in a form of protection.

For personal security at the same time for social need“ (Interview, Manila, 27.05.2004, anonymisiert).

Die totale Kontrolle der Clans auf lokaler Ebene gilt gleichermaßen für die alten, wie auch die neuen Clans: „[l]ike the datus of old, they command their respective followings and control territories unmarked on any map or government document“ (Gutierrez 2000b: 81) Dabei wird die auf den Datu zentrierte Clan-Herrschaft allerdings zu einem signifikanten Teil von den formalen Charakteristika des politischen Systems der Philippinen geprägt und zwar nicht in dem Sinn, dass die formale Demokratie einer umfassenden, gewaltbasierten Machtausübung durch die Elite-Familien entgegenstünde, wohl aber dass sie bestimmte Formen der Elite-Konkurrenz und Gewaltausübung fördert. Der beständige inter-familiäre Wettstreit um politische Macht und Resourcen

„triggers a cycle of violence involving families and local leaders. The institutions used to resolve leadership conflicts – elections – become an arena for playing ball or squaring off, resulting in confusing alliances and many pitched battles for local supremacy. [...] Any local leader with a command of supporters will discover the increasing utility of violence. A reputation for violence becomes both capital and basis of economic power. Under such conditions, it becomes easy for one to reinvent himself as a new warlord. Violence becomes an inevitable instrument of governance and the settlement of differences“ (Gutierrez 2000b: 81).

Politischer Wettstreit ist Konkurrenz zwischen Familien und Clans. Wegen des „demokratischen“ Charakters dieses Wettstreits sind die konkurrierenden Clans jedoch gezwungen, Wahlen zu gewinnen. Wo ein Clan eindeutig dominiert, genügt es im Wahllokal Personen zu haben, die für alle Wähler die Wahlzettel ausfüllen. In anderen Fällen wird zum Teil massiver Druck ausgeübt, nicht selten wird Gefolgschaft auch mit Waffengewalt sichergestellt. Im Ergebnis finden sich dort regelmäßig eine große Zahl von Toten und Verletzten, wo mehrere Elitefamilien in ihrem Versuch aufeinanderprallen, Macht zu sichern oder auszuweiten.²⁸

28 Eine aktuelle Studie zum Rido-Phänomen in Lanao del Sur kommt zu dem Schluss, dass „rido caused by political rivalry claimed the highest number of casualties and tended to remain „very active“ for a longer period“ (Matuan online 2005). Matuan analysierte insgesamt 337 Ridos, in denen nach den Aussagen der Beteiligten insgesamt 798 Personen ums Leben kamen und 102 verletzt wurden. Trotz dieser hohen Todeszahlen finden sich nur ganze acht Inhaftierungen. D.h. das Gros der Gewalt und ihrer Verregelung findet in den hier analysierten Regionen weit abseits des Staates statt, dessen offizielle Repräsentanten generell über die Auseinandersetzungen nicht oder nur unvollständig informiert werden.

Obgleich es in Anbetracht der vielen Toten und instabilen Allianzen auf den ersten Blick nicht den Anschein haben mag, verfügt dieses System nicht nur über eine extrem hohe innere Stabilität, sondern wird darüber hinaus auch von außen kaum in Frage gestellt. Anstöße zur Veränderung durch die nationale Ebene sucht man vergebens: „the national government just allows the perpetuation of the system, because it also benefits out of it in terms of ‚They deliver votes for you‘. You know, they support you. That’s what happened in the last election. Ampatuan delivered really huge chunks of votes in Maguindanao for the president“ (Interview, Cotabato City, 07.06.2004, anonymisiert).

Wesen und Ordnung der Fehde

Die Fehde ist kein politisches, sondern ein umfassendes soziales Phänomen, das auch die politische Sphäre formiert. Sie ist eines der zentralen Ordnungsprinzipien der lokalen Gesellschaft im Süden der Philippinen.

Fehden werden vielfach der Ehre wegen ausgefochten, bei den Maranao als *Maratabat* bezeichnet, als kognitives Muster werden sie aber auch in andere Kontexte übertragen.²⁹ Der Ehrkodex ist „a ‚system or way of life,‘ it permeates all concepts in the Maranao’s personal and social behavior“ (Bartolome 2004: 47).³⁰

Oberste Aufgabe jedes Einzelnen ist es, Ehre und Macht des Clans aufrechtzuerhalten und wo möglich zu erhöhen. Wer versucht, diese Aufgabe zu umgehen, bzw. ihren Forderungen auszuweichen, läuft Gefahr vollständig und dauerhaft aus der lokalen sozialen Ordnung ausgeschlossen zu werden.

Selbst wenn einzelne Clanmitglieder oder ganze Clans nicht geneigt sein sollten, die Forderungen der Fehdeordnung zu erfüllen, werden sie doch viel-

29 Manche Details mögen dem Maratabat der Maranao eigen und nicht auf die anderen Stämme übertragbar sein. Die ihm zugrunde liegende Logik und die daraus erwachsenden Handlungsmuster sind jedoch, wie viele Gesprächspartner bestätigten, im wesentlichen auch für die Maguindanao und Tausug prägend. Anders als für die anderen Gruppen findet sich für die Maranao zumindest ein rudimentärer Forschungsstand.

30 Bartolome (2004) gibt eine gute Liste der spärlich vorhandenen Literatur. Das Gros der folgenden Ausführungen basiert auf ihrer Arbeit und mehreren eigenen Interviews. Daneben ist noch auf die inzwischen drei Jahrzehnte alten Studien Kiefers hinzuweisen, in der das Sozialsystem der Tausug eingehend beleuchtet wird (vgl. auch Kiefer 1970, ders. 1972, ders. 1979). Seit 2004 fördern die Asia Foundation und USAID Forschung zum Rido-Phänomen (Blutfehde). Hier werden auch Ridos analysiert, die zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen ausbrechen und ebenfalls über Jahrzehnte andauern können. Vgl. z.B. Alim/Kulat/Bulao online 2005. Für eine hervorragende knappe Zusammenfassung der Ergebnisse der von USAID und der Asia Foundation bisher finanzierten Forschung vgl.: USAID/Asia Foundation online 2005.

fach durch die Erwartungshaltung ihrer sozialen Umwelt dazu gezwungen, Rache zu nehmen, um die Familienehre wieder herzustellen und als sozial akzeptierte Mitglieder der Gemeinschaft fortbestehen zu können. Nicht selten scheinen Ehrmorde durch sozialen Druck erzwungen worden zu sein (Interviews Mai/Juni 2004).

Die Blutfehde wirkt vielfach als ein bindender Mechanismus sozialer Ordnung. Innerhalb des Clans fördert sie ein extrem hohes Maß an Integration und Homogenität: „relatives of the disputants would close ranks to provide their kin members necessary support as laid down in their system of katete-banga (mutual aid), kapamadgadata (mutual respect) and Kapaninindegan (mutual defense)“ (Bartolome 2004: 68).

Der Ehrkodex (Maratabat) steht über allen anderen potenziell konkurrierenden Ordnungsmustern. So ist bei Mord der Rekurs auf das staatliche Rechtssystem zwar möglich, doch aufgrund der normativen Ordnung *de facto* vielfach ausgeschlossen, da er den Ehrkodex verletzen würde.

Maratabat bringt viele Maranao jedoch nicht nur dazu, die staatlichen Gesetze zu missachten. Auch die islamischen Gesetze werden durch die Kraft des Maratabat gebrochen, wenn etwa bestimmte Strafen der Sharia nicht angewandt werden, da sie ansonsten den Richter und den Ausführenden der Blutrache aussetzen würden.

Entgegen der intuitiven Annahme scheint die Fehdehäufigkeit nicht einfach mit dem Stand der Modernisierung/Bildung abzunehmen. Claribel Bartolome macht die Wahrscheinlichkeit aktiv in Fehden verwickelt zu sein, von folgenden Faktoren abhängig:

- der Größe und dem Status des Clans,
- der Überlegenheit der Waffen (Kontrolle über Privatarmee),
- der Traditionorientierung „Maranaos who cling more deeply to tradition, especially to social hierarchy based on ‚bangs‘ (royal origin), have greater tendency for maratabat outbursts“ (Bartolome 2004: 61).

Paradigmatische Clans, auf die alle drei Kriterien zutreffen, sind die mächtigen politischen Familien, die die lokale Politik dominieren.

Die gewalteskalierenden Elemente der Fehdelogik konnten in der modernen Gesellschaft deutlich prominenter werden, da die traditionalen Autoritäten, denen die Funktion der Mediatoren zukommt, durch Modernisierung und sozialen Wandel (neue Eliten, neue Werte, neue Waffen, etc.) teilweise ihre moralische Autorität verloren hatten. Der wachsenden Dysfunktionalität der Fehdeordnung in modernen sozialen und politischen Kontexten versuchen viele lokale Eliten dadurch entgegen zu wirken, dass sie an alte, tradierte Verfahrensweisen und Rituale der Mediation anknüpfen. Dabei wird nicht selten auch von staatlichen Akteuren staatliches Recht bewusst gebeugt, um lokal akzeptable (i.e. legitime) Lösungen zu ermöglichen. Ein prominenter Lokal-

politiker aus einer christlichen Region, der selbst aktiv in solche Mediationsversuche involviert ist, betonte, dass das staatliche Recht ungenügend sei, da Prozesse im Normalfall nicht zu Ende geführt würden, weil Zeugen nicht aussagen. Insofern sei jeder Versuch, Fehden auf anderen Wegen zu lösen willkommen, auch wenn dabei staatliches Recht gebeugt werde (Interview, Iligan, 09.06.2004, anonymisiert).

„Kreative“, kulturell legitime Lösungsmöglichkeiten für die gewaltträchtigen und konfrontativen Ridos suchen aber nicht nur NGOs und staatliche Reformkräfte, sondern auch die Guerilla selbst:

„And the MILF even with so much firepower that they have, still is [...] that problem of settling rido [Fehden; die Verf.]. They are also involved in settling rido. [...] The MILF in areas where they are dominant also influence the governance machinery already and therefore they act as police in the area. And when the rido occurs, they at times are mandated to prevent or settle the rido even. And the MILF, having that political infrastructure already, is also open to settling through litigation. And so in the hinterlands of Lanao, when there are people who are aggrieved, they complain that the file is already filed with the MILF. And then in that way things are settled“ (Interview, Iligan, 09.06.2004, anonymisiert).³¹

Besonders bekannt und, da regelmäßig mit großer Gewalt ausgetragen, ist der Konflikt zwischen dem Ampatuan Clan und einem lokalen Kommandeur der MILF in der Region um Sharif Aguak, bei der schon mehrere Mitglieder der Ampatuan-Familie und befreundeter Clans, eine große Zahl von MILF-Kämpfern und Mitgliedern der für die Ampatuans kämpfenden Privatarmee bzw. der von ihnen de facto kontrollierten CAFGUs, der Streitkräfte, sowie Zivilpersonen ihr Leben verloren. Wiederholt wurden Tausende in die immer wieder hastig errichteten Flüchtlingslager vertrieben. Aus Sicht eines der Führer der MILF handelt es sich dabei um einen privaten Konflikt:

„There are people there, there are individual persons who are not in good terms with the Ampatuan, for, you know, some reasons. So they fight. But this has nothing to do with the struggle and the MILF. [...] The fight between these people who are not in good terms with the Ampatuans, you know, is occasional, not all the time. Because, if they fight every week, then big trouble. But you know, one year they fought, they fought maybe three times – occasional, occasional. [...] Some of them are identified with the MILF, but those fights are not sanctioned by the organization. These were, you know, private fights, private problems, sometimes among and bet-

31 Einer der Führer der MILF bestätigt im Gespräch, dass die Organisation in den von ihr kontrollierten Gebieten intensiv in der Mediation gewaltförmig ausgetragener Fehden involviert ist und hierfür auch eigene darauf spezialisierte Kommittees aufgestellt hat (Interview, in der Nähe von Cotabato City 27.11.2005; vgl. auch Mindanews online 11.11.2004).

ween relatives, sometimes relatives identify with the MILF and the other relatives they were fighting, they fought, identified with the MNLF and sometimes they identified with the CAFGUs, the local militia identified with the government. But this were all [...] family feuds“ (Interview, in der Nähe von Cotabato City, 27.11.2005).

Diese qualitativen Einschätzungen, wonach inter-Clan Gewalt lokal vielfach prominenter ist als Bürgerkriegsgewalt –, werden auch von der bislang einzigen quantitativen Erhebung zu den Ursachen gewaltsamer Zusammenstöße in der ARMM bestätigt. Carijane C. Dayag-Laylo berichtet auf der Basis von 800 Interviews, dass gewaltsame Zusammenstöße zwischen den Bürgerkriegsparteien „are not as prevalent as the conflicts between inter-family and clans. At least a third mention conflicts between two families while one in ten cite conflicts among different clans. Military-rebel confrontations are isolated in specific provinces“ (Dayag-Laylo online 2004, für genaue Zahlen siehe S. 5). Als Gründe für die Kämpfe führt Dayag-Laylo auf:

„Causes of violence between families, clans and tribes often center on faction fights, family disputes or personal reasons. The second common reason was related to environmental, resources, or agricultural issues. Muslim-Christian conflicts also take place because of personal disputes but discrimination and inequality are also mentioned. Among the MNLF and the military, encounters are said to occur because of personal reasons, instances of discrimination but some also mention autonomy or secession. Among the MILF and the military, it is clear that the fights are because of the MILF’s call for autonomy or secession. Among the Abu Sayyaf and the military, violence against them and repression plus personal fights are the basis of continued hostility“ (Dayag-Laylo online 2004, S. 5).

Die Vielfalt der Gewaltursachen wird auch von anderen Studien zum Thema bestätigt, doch weisen diese durchgängig auch darauf hin, dass zwar eine Vielfalt von Ursachen Konflikte hervorbringen, die dann in Gewalt umschlagen können, dass jedoch der zentrale Faktor, der den Umschlag eines Konfliktes in eine Blutfehde hervorbringt, also zu einem Wandel der Konfliktlogik und Dynamik führt eindeutig im Ehrkonzept verordnet werden muss. So betonen Ofelia Durante et al. dass

„[a] number of factors lend to the outbreak ofrido. The issue of land ownership is generally a primary cause. It has created disputes and conflict not only among the Moro people Torrens title and other papers issued themselves but also with migrant settlers carrying and recognized by the national government. Existing political rivalries and the proliferation of guns have resulted in the escalation of these local conflicts. All it takes is a simple threat or even an unattended grievance to spur the conflict and violence in the community. The prevalence of prohibited drugs is also a contributory factor. The bottom line, however, is the need to exact reparation for the

damage inflicted on the family's maratabat. The defense of family honor figures prominently in the reported [...] cases of rido“ (Durante et al. online 2005).

Noch stärker formulieren dies Norhaya Sumaluyan et al. in einer Analyse von Rido in Maguindanao:

„In the case of Moro tribes, the prevalence of rido could be blamed on the deeper sense of maratabat. It dictates that every member of the clan stand courageously and bravely in defense of maratabat. Once the maratabat is trampled upon, it calls for an instant unity among individual members of the clan, and the impulse of each is to give whatever resources he can muster. The whole clan often stands in the common belief that „when the little finger ails, the whole body feels it. In other words, indifference to the clan's call to action would mean that one is not a worthy part of it“ (Sumaluyan et al. online 2005, S. 3).

Das Wesen von Macht und Autorität

Politische Macht ist im muslimischen Süden der Philippinen stark zersplittert insoweit als die gesamte Region weitgehend in kleine Territorien von selten mehr als 30 mal 30 km (vielfach weniger) zergliedert ist, die von jeweils einem Clan kontrolliert werden. Sie ist gleichzeitig hoch-zentralisiert, als die meisten Clans eine beinahe unbeschränkte Autorität über die von ihnen kontrollierten Gebiete und Menschen ausüben.

Im politischen Kampf zwischen den Clans scheint keine übergeordnete Loyalität auffindbar, die die Akteure an ein gemeinsames kollektives Gutes bindet, wie etwa das Wohl der Muslime oder der Moros. Eine politische Lagerbildung ist ebenfalls kaum vorhanden. Politiker wählen die Lager vor allem nach politischer Opportunität und wechseln sie jederzeit, wenn es ihnen sinnvoll erscheint. Das einzig stabile Element ist der Clan, dessen Interessen zu allen Zeiten Priorität genießen. Allianzen sind häufig, doch folgen sie ausschließlich Opportunitätsüberlegungen und sind dementsprechend fragil. Gleichzeitig ist es politisch überlebensnotwendig, in den richtigen Allianzen vertreten zu sein. Ein Repräsentant der MILF bringt die Logik der Allianz- und Netzwerksbildung folgendermaßen auf den Punkt: „If you support [the right clan; die Verf.], after that [...], you know, here the winner takes all. So that's the key word – winner takes all. If you support the winner, then you will be given concessions, political interest, anything that is not beyond reason“ (Interview, in der Nähe von Cotabato City, 27.11.2005).

Es ist nur folgerichtig, dass Politik grundsätzlich von einem hohen Maß an Misstrauen geprägt ist und nur der eigenen Familie getraut wird. Selbst den Alliierten wird misstraut, da die Erfahrung lehrt, dass diese (wie man selbst ja auch) jederzeit die Allianz aufkündigen können. Die Praxis wechselnder und

fließender Loyalitäten ist zentraler Bestandteil der allgemein geteilten lokalen politischen Erinnerung. Dieser Zusammenhang wird von einem hochrangigen MILF-Präsidenten am Beispiel des Ampatuan-Clans, der freilich auch regional für eine gewalttätige Variante von Clanspolitik steht, skizziert. Auf die bewusst provokativ formulierte Frage, welche Rolle dieser Clan im Kampf der Moros einnimmt, ob er ihm hilft, oder die Moros verkauft, antwortete er, dass es den Ampatuan-Politikern um das Interesse der Familie gehe: „The interest of the family. The problem is confined to the interest. Now, their interest is, you know, to hold a powerful position, you know, control. They are now governor in Maguindanao. Datu Andal is now governor of Maguindanao, Zaldy is governor of ARMM and, of course, they can control the money and everything, you see?“ (Interview, in der Nähe von Cotabato City, 27.11.2005).

Organisationen jenseits des Clans sind sehr lose. Disziplin und Organisation sind am stärksten auf der Ebene der Kleingruppe, die einem persönlichen Führer gegenüber verantwortlich und loyal ist, niemals jedoch einer Institution. Dies gilt auch zu weiten Teilen für die beiden Guerilla-Organisationen MNLF und die immer noch aktive MILF, aber auch für kriminelle Organisationen wie die Abu Sayyaf, die in mehrere personenzentrierte Gruppierungen zerfällt und als Ganzes wohl am besten als Allianz charakterisiert werden kann. Die oberste Kommando-Ebene hat immer nur einen prekären Griff auf die Organisation, da dieser auf der persönlichen Loyalität der Kommandeure der niedrigeren Ebenen beruht, die niemals sicher ist und immer von der konkreten Situation abhängt.

Aus einer normativen Perspektive erscheint am problematischsten, dass Macht und Autorität weitgehend amoralische Kategorien sind. Sie sind kaum durch ethische Beschränkungen gebunden, insoweit es die zentrale Pflicht eines jeden Einzelnen ist, die Interessen des Clans voranzubringen, ungeachtet der hierzu verwendeten Mittel. Ein lokaler Akteur, der auch in den Verhandlungen zwischen Regierung und Guerilla aktiv ist, erläuterte, dass allein die Maximierung der Macht des Clans zählt. Wenn dies nur mit unfairen Mitteln möglich sei, so wäre dagegen nichts einzuwenden (Interview, Iligan, 10.06.2004). Es gibt nur wenige begrenzende Regeln jenseits von Vorsicht, der Abwägung von Nutzen und Kosten und dem allgemeinen Misstrauen, die politischen Wettstreit kennzeichnen. Die Idee einer regelgebundenen, begrenzten Konkurrenz ist im lokalen politischen Rahmen fremd. Domänen werden aus Gründen der Zweckmäßigkeit anerkannt, wenn beide Seiten akzeptieren, dass ein Kampf mehr schadet als nutzt. Sieht sich jedoch eine Seite in einem signifikanten Vorteil, so gibt es keine prinzipiellen Beschränkungen für die Handlungen, die der Maximierung der Vorteile dienen. Jamail Kamlian, Professor an der Universität von Iligan und seit Jahrzehnten als Analytiker mit dem Konflikt vertraut, unterstützt diese These unter Verweis auf den

Verlust der moralischen Autorität der traditionellen Elite unter den Tausug. Er argumentiert, dass gegenwärtig ein Zusammenbruch der traditionalen Loci und Muster moralischer Autorität zu beobachten ist, die im traditionalen Datu-System verankert sind. Die neuen Datus, vielfach an die Macht gekommen aufgrund ihrer überlegenen Feuerkraft, verfügen nicht über ein auch nur annähernd gleiches Maß an Respekt und moralischer Autorität wie ihre Vorgänger, die die eigene Führungsposition über die Abstammung von Mohammad und damit über „die Bücher“ begründet haben. Die zentrale Rolle der alten Datus – die autoritative Bestimmung der moralischen und politischen Ordnung – ist von keiner anderen Institution übernommen worden, was in einem moralischen Vakuum resultiert, in dem verschiedene, opportunistisch motivierte Legitimationsstrategien sozialen und politischen Handelns konkurrieren (Interview Jamail Kamlian, Iligan, 10.06.2004). Es ist vor allem Macht selbst, die Macht auch in den Augen der Bevölkerung legitimiert: „In areas like this [...] you have to be like a warlord to be respected. [...] It's a very feudal system. What's one [...] you have to exact fear from your constituents. It gets you respect. Number two it's again economic power. It has nothing to do with what your position is with respect to particular things. This never works here. So its guns, gold and goons. The three Gs“ (Interview, Manila, Mai 2004, anonymisiert).

Lokale Visionen der ordnungspolitischen Zukunft

Nachdem bislang der „Status quo“, i.e. die im politischen Sprechen und Handeln sichtbar werdenden Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster der lokalen politischen Eliten – und damit das „Sein“ der Politik – im Zentrum der Analyse standen, soll es in den folgenden knappen Ausführungen um das „Sollen“ gehen, wie es von Repräsentanten der Region formuliert wird. Eine Berücksichtigung dieser Dimension der „Zukunftsvisionen“ ermöglicht es, die kognitiven Tiefenstrukturen sichtbar zu machen, die in Äußerungen über real existierende Verhältnisse nicht selten ambivalent bleiben, weil die normative Positionierung der Sprecher zu den beobachteten Verhaltensmustern nicht immer klar wird. Die Tatsache, dass viele Akteure auf die zentrale Rolle des Clans verweisen, heißt für sich genommen nicht, dass sie diese Rolle gutheißen und besagt auch nicht, dass sie in einer imaginierten Zukunft den Clans eine ähnlich prominente Stellung zumessen wollen. Was als gute und angemessene Ordnung gilt, erschließt sich erst, wenn die Antworten nicht mehr direkten Bezug auf das Gegebene und das unter den realen Bedingungen Gute bzw. für „machbar“ Gehaltene haben, sondern davon mehr oder weniger abstrahieren.

Obgleich die Antworten auf die Frage nach einer mittelfristigen Reformperspektive in den Details sehr unterschiedlich ausfallen, stimmen sie doch in

ihrer grundsätzlichen Stoßrichtung überein. Die meisten Akteure bleiben „dicht an der Realität“ insofern, als sie von den von ihnen selbst beobachteten Strukturdefiziten und Spezifika der bestehenden Ordnung ausgehen und gezielte Interventionen benennen, durch die deren destruktive Wirkung beschränkt oder aufgehoben werden könnte. Das umfassendste und „utopischste“ Reformkonzept formulierte in den Interviews einer der jüngeren intellektuellen Köpfe der muslimischen Eliten, der auch über ein enges Verhältnis zur Präsidentin verfügt. Er optiert unter explizitem Verweis auf das Modell Malaysia für eine bewusste Retraditionalisierung der lokalen Gesellschaft, die insbesondere auf die lokale Pluralität und die Selbstbestimmung der verschiedenen ethnischen Gruppen muslimischen Glaubens abhebt. Er argumentiert:

„We have to recognize the diverse content, social content, ethnic content of that society and even within that [traditional; die Verf.] structure. [...] Given new options, like an option for reconstructing traditional structures [...] Muslims can rebuild their own, but rebuilding in a sense that it has to be strongly rooted in that tradition, rather than putting up a totally new structure. [...] In our case, maybe there will be some renewal of our understanding of what those structures were, looking at how they existed and looking at how they can be rebuilt in conformity with realities with political systems like we talk of. Democracy, how traditional structures can coexist with democracy“ (Interview, Manila, 01.06.2004, anonymisiert).

Er stellt der von der MILF-Guerilla geforderten islamischen Ordnung eine alternative lokale Ordnung entgegen, innerhalb derer der Islam einen zwar wichtigen, aber beschränkten Platz einnimmt und durch Tradition (Adat) gefiltert und angepasst wird. Da eine solche Ordnung, anders als die derzeitige christliche Hegemonie, normativ stabil legitimiert sei, habe sie Chancen, von den Bangsamoro als kollektive Identität angenommen und wirkmächtig zu werden und dem Konzept eines uniformen Islam zu widerstehen.

„We have to look at that structure as something that can withstand a global religion even with our sense of wanting Islam be part of that structure. But we want to be it a structure that can define its own, other than be dictated by a globally conscious and assertive cultural norm. Because culturally it has to be independent. [...] Its cultural norm is a localized norm. It's not something global because we want to see the uniqueness even in relation to other Muslim structures elsewhere. [...] Culturally it [Islam; die Verf.] is local, religiouswise it can be a universal faith – any faith can be universal – but culture can be assumed in distinct forms rather than in uniform“ (Interview, Manila, 01.06.2004, anonymisiert).

Dieser Interviewpartner betonte gleichzeitig die Notwendigkeit einer starken Führung, die im modernen Sinne effizienz- und ergebnisorientiert arbeitet.

Eine Kritik des quasi-autoritären Verhältnisses zwischen Elite und Masse findet sich nicht. Ganz im Gegenteil richtet sich die Hoffnung auf einen Führer, der durch das eigene persönliche Modell dazu fähig ist, die Muslime der Philippinen zu einen und auf den Weg zu Modernisierung und Entwicklung zu führen. Modelle sind Malaysia und Singapur, personifiziert in deren jeweiligen starken Männern Mahathir Mohammad und Lee Kuan Yew.

„That one Muslim leader is a performing leader, having a concrete agenda about how to solve this problem, how to take on the Muslim concerns. One may be the like one, say Mahathir, that has really delivered to his own constituents. That will be the leader that will fill in, if there will be any new leadership. [...] The respect for tradition and modernity – looking up to modernity as a hope for Muslims“ (Interview, Manila, 01.06.2004, anonymisiert).

Ein prominenter muslimischer Lokalpolitiker auf Mindanao argumentiert inhaltlich ähnlich, wenngleich in einer deutlich traditionaleren Sprache. Er betont, dass die philippinische Kultur in einem fundamentalen Sinne paternalistisch sei.

„We respect our father. Whatever our father says, it goes. And the Filipinos as a family, you know, the father dictates the family. The family is a small governance. Spread out everywhere in the Philippines it's paternal. There must be some power imposed in the family, so that the children will not make foolishness. So, if we adopt the Western concept of Democracy even children can sue their father. It will not work here. So the government must have that authority to discipline the children. [...] Ultra-democracy will not work, and I think that this what we have here, we are copying the West and it doesn't fit with our culture as a family-oriented society. [...] what I mean is a culture and ways which allow too much freedom. I think [...] our people are not ready to adopt it“ (Interview, Cotabato City, 08.06.2004, anonymisiert).

Auch dieser Interviewpartner verweist auf den Modellcharakter Malaysias, wenn er fragt: „What correct things did they do?“ und sich selbst antwortet, dass es der malaysischen politischen Elite gelungen sei, eine Balance zwischen Repression und freiem politischem Ausdruck aufrechtzuerhalten, bei der unterschiedslos allen untersagt wurde, sich in die „inneren Angelegenheiten“ der jeweils anderen Gruppen einzumischen (Interview, Cotabato City, 08.06.2004).

Beide sind sich darin einig, dass die Selbstbestimmung der lokalen (i.e. muslimischen) Bevölkerung absoluten Vorrang habe, treten jedoch parallel dazu für eine starke politische Führung ein, da aus ihrer Sicht die Menschen noch nicht zur Selbstregierung bereit seien. Der Erzbischof von Cotabato, Orlando Quevedo, betont im Interview die übermächtige Kraft der Realität

von Patron-Klient-Beziehungen in Muslim Mindanao, aber auch im Rest der Philippinen.

„Democracy is obviously patron-client relationship, where the politician is the patron, like padrino, meaning to say, he acts in a paternalistic way to his subjects, the clients. And when he is voted into power he is expected to take care of all these people who have voted for him. [...] Not out of a sense of justice, but out of a sense of kindness to them. And the people expect rewards given to them, not so much in terms of justice again, but ,Ah, he is a friend of ours. Because we voted for him, therefore he will give us a bridge, he will give us a road.‘ [...] So it is not so much a demand of justice, but very often a demand of kindness and charity. And he is willing to do that“ (Interview, Manila, 02.06.2004).³²

Aus Sicht Quevedos gilt es zunächst einmal es zu akzeptieren, dass Demokratie gänzlich unterschiedlich verstanden und praktiziert werden kann. Er betont:

„In the last fifty years, democracy has been practiced according to local understanding and local culture, values. In the light of the understanding of the community and their understanding of the leader in the community there is a lot of command votes. And there has been no progress about this for the past fifty years. In fact all political parties have tried their best to recruit local power. When the local power is recruited elections are finished. [...] Anyway, the leader has spoken and we agree with the leader, ,so you do the voting yourself, that's fine.‘ No protest about this. So democracy the way we understand it, according to the constitution, is not the democracy that is understood by the people in this communities.“

Daraus leitet sich eine Position ab, die auf die Minimierung der Gewalt zielt, indem die Auseinandersetzung über Mehrheiten bei allgemeinen Wahlen überflüssig gemacht wird:

„a radical renewal of politics in this area would be important. [...] There should be a new system of elections in the ARMM area, Tawi-Tawi, Basilan, Sulu, Lanao and Cotabato, Maguindanao. Instead of individual voting let the Datus do the voting. Anyway, they speak for the people. [...] That's what I say, that's the new structure that's necessary. Until such time, when the change of community understanding is changed. And maybe that will change because of education, the rise of enlightened leaders. That might change in the future. So the constitution that governs this

32 Interview mit Erzbischof Orlando Quevedo, Manila, 02.06.2004. Diese und die folgenden Positionen, die auf die Ersetzung freier Wahlen durch Konsultationen zwischen den Datus hinauslaufen, wurden von Erzbischof Quevedo nach den Wahlen von 2007 öffentlich wiederholt (vgl. Mindanews online 29.05.2007).

ARMM would change also when that level is reached“ (Interview, Manila, 02.06.2004, anonymisiert).

Mit diesem radikal klingenden Vorschlag steht dieser Gesprächspartner jedoch in der Region bei weitem nicht allein. Die ihn anleitende Rationale gewaltminimierender Restrukturierung des formalen demokratischen Systems wird von vielen lokalen Akteuren geteilt.

So betont ein lokaler Führer aus der Region Mindanao: „We don't like elections. [...] In our past experience, election makes enemies of competing parties and their supporters that often leads to violence“ (Talin Maulana zit. nach Mindanews online 28.04.2004). Das Bewusstsein des Zusammenhangs von Wahldemokratie und Gewalt führte vereinzelt auf lokaler Ebene zu traditionsorientierten Lösungen, die das formale staatliche Recht mit Billigung aller Beteiligten brechen. So wird in manchen Regionen auf der niedrigsten Verwaltungsebene, dem Barangay, nicht mehr gewählt. In einem religiös gemischten Barangay einigten sich die Anwohner darauf, die gewählten Positionen durch einen konsensualen Prozess zwischen den Führern der verschiedenen Gemeinschaften zu besetzen (Mindanews 28.04.2004).

Datu Tucao Mastura, prominentes Mitglied der Mastura-Familie, in den 1970er Jahren Mitglied der MNLF und derzeit Bürgermeister von Sultan Kudarat, betonte, dass dieses Verfahren, in dem Vertreter der konkurrierenden Eliten untereinander die Besetzung von Posten aushandeln, von großem Vorteil sei: „This is a good way of preventing our constituents from fighting over the elective positions in their barangay governments. It is only a matter of building consensus among themselves, with the help of the police, the military and their mayors for them to help one another in making the barangay elections a very sensible exercise“ (Tucao Mastura zit. nach Newsflash online 07.07.2002).

An der Hegemonie der Datu-basierten Ordnung ist, wie alle Gesprächspartner unisono betonen, nicht zu zweifeln und kaum zu rütteln, da sie aus Sicht der allgemeinen Bevölkerung über ein hohes Maß an Legitimität verfügt: „you are in the here and now, so how do you go about this Datu-system now kind of superimposed into this political system. The Datu-mayor, the Datu-governor, whether it's based on lineage or based on political power. But the thing is, people would just follow the Datu wherever they lead them“ (Interview, Cotabato City, 07.06.2004, anonymisiert).

Während die meisten der Gesprächspartner auf eine Reform des Datu-Systems abzielen, finden sich auch Gegenstimmen, die einer Demokratisierung und Stärkung der Zivilgesellschaft das Wort reden. Aus deren Sicht sollten NGO-Vertreter: „get into democratization, facilitating more analyses on the part of the people of what's happening, questioning existing feudal system, looking at whether the present system of direct elections is something

that fits into their culture of choosing their own leaders and all that. [...] It can be by consultation, but there are ways of doing it short of direct elections. It can still be democratic“ (Interview, Cotabato City, 07.06.2004, anonymisiert). Obgleich der hier zitierte Gesprächspartner viel Hoffnung in die reformerische Kraft der NGOs setzt, ist auch er ergebnisoffen auf der rein machtpolitischen Ebene, indem er betont Demokratisierung sei

„the real challenge for civil society groups in the ARMM. You know, it's easy to go into livelihood, but it's not easy to go into advocacy for more democratization in the autonomous region, of questioning political elites. We've seen that. We can't even get volunteers to do some monitoring for the elections among the civil society groups within the ARMM. So it's difficult for them to challenge the position of the traditional politicians“ (Interview, Cotabato City, 07.06.2004, anonymisiert).

In Bezug auf die normative Zielvorstellung der Demokratisierung argumentiert er, dass eine Demokratisierung der lokalen Verhältnisse nicht dem gewohnten westlichen Muster folgen sollte, wenn dieses sich als nicht anwendbar erweist. Er betont darüber hinaus, dass eine einheitliche politische Einheit für alle Moros in der Praxis evtl. an den ethnischen Loyalitäten scheitern könnte, so dass an ihrer statt vielleicht besser drei errichtet werden sollten: eine für die Maguindanao, eine für die Maranao und eine für die Tausug (Interview, Cotabato City, 07.06.2004). Das Problem hierbei dürfte jedoch in der zu geringen Größe der resultierenden Gebilde liegen, wie er selber kritisch einwendet.

Wenn schon lokal prominente Repräsentanten der Zivilgesellschaft und viele lokale Politiker wenig Vertrauen in das zivilisatorische Potenzial der Demokratie in ihrem Land haben, überrascht es wenig, dass auch Vertreter der MILF-Guerilla dem herrschenden System ablehnend gegenüber stehen. Man wolle die Entscheidung über die angemessene zukünftige Ordnung dem Volk (der Moros) überlassen. Ganz im Sinne einer Avantgarde, sehen sie jedoch noch massiven Bildungs- und Erziehungsbedarf, um sicherzustellen, dass das Volk fähig zur informierten Entscheidung ist. Notwendig sei, so einer ihrer Repräsentanten, „to change the personality of this people. We believe [...] that our people have adopted the system of the present government and sometimes [...] corruption is one way of life. We are trying to change this kind of personality. [...] This is in accordance with the concept and a verse in the Koran. [...] We cannot hope to institute changes within our government before we do that to ourselves“ (Interview, Cotabato City, 04.06.2004, anonymisiert).

Die MILF verlässt sich in ihrer Hoffnung auf Veränderung erwartungsgemäß nicht auf die etablierten Eliten, sondern steht diesen ausnehmend kritisch gegenüber:

„Everybody knows these people are up there not because they are still respected by the people, they are loved by the people, but because they're able to coerce, they are able to use force in maintaining themselves. Everybody knows that in Maguindanao one day before the election they have finished their election. [...] There is no election to speak of. [...] They are able to maintain themselves there by force. [...] They have to give way or change themselves“ (Interview, Cotabato City, 04.06.2004, anonymisiert).

Selbst wenn man mit der Kritik an den bestehenden Verhältnissen konform gehen mag, wird in diesem Zitat doch die autoritäre Attitüde sichtbar, mit der eine bessere Ordnung erzwungen werden soll. Und auch die Äußerungen zur Notwendigkeit der Erziehung des Volkes machen deutlich, dass dieser Interviewpartner davon ausgeht, dass eine Ablehnung der MILF-Vision eigentlich undenkbar ist. Allerdings verankert sich die MILF-Vision gleichzeitig in einer islamisch begründeten Ablehnung der Herrschaft einer Datu-Klasse, und der Souveränität der allgemeinen Bevölkerung im Rahmen einer modernen islamischen Politik. So kritisierte der Sekretär des Sekretariats der Verhandlungsdelegation der MILF, Jun Mantawil, die Datu-Herrschaft als feudal und als ein Defizit für die muslimischen Regionen der Philippinen. Luwaran, die Internet-Seite der MILF, paraphrasiert Mantawil mit der Argumentation, dass die Datus als privilegierte Klasse „will see to it that these privileges are not threatened and sustained at all times, which inevitably leads to elitism and the masses of the people will forever be at the receiving ends. And to ensure this privilege to stay, they see to it that power, wealth, education, lands will be at their sole grip and disposal.“ Luwaran zitiert ihn weiter: „We are now in the age of Islamic revivalism and people-based sovereignties [...] and we should live in the present.“. Seine Hoffnung richtet Mantawil wie einige liberale Reformer auf die Stärkung der Mittelschicht in der Moro-Gesellschaft. Aus seiner Sicht ist es notwendig weg von der reinen intra-elitären Politik und hin zu einer stärkeren in der Partizipation der allgemeinen Bevölkerung verankerten Politik zu gelangen, denn „real development can only come when the people are involved and not just the elites of society“ (Zitate: Luwaran online 11.06.2006).

Wie immer man zu den verschiedenen Vorschlägen stehen mag, alle scheinen sich darüber einig, dass das moderne westliche demokratische System, wie es in den Philippinen im Gefolge der amerikanischen Kolonialherrschaft eingeführt worden ist, zumindest für die Region der ARMM nicht taugt und stark modifiziert werden muss. Die meisten Vorschläge zielen auf eine stärkere Akzeptanz und Wiederbelebung traditionaler Strukturen und Ordnungsprinzipien. Damit könnte sich eine traditionale Identität durchaus in eine Zwangidentität verwandeln, der das einzelne Mitglied der Gruppe nicht entkommen kann. Zwangidentitäten (coercive identities) sind gekennzeich-

net durch eine mehr oder weniger umfassende Praxis einer identitätsbasierten sozialen Schließung und Gehorsamserzwingung gegenüber den Gruppenmitgliedern. Sie erwachsen aus kulturellen Systemen, die ein hohes Maß von Grausamkeit nach Innen entwickeln können, indem sie die Einhaltung von Normen entweder gewaltsam erzwingen oder aber diese Normen selbst die Anwendung von Gewalt und Zwang legitimieren (vgl. Kadz 2000, Levy 2000: insbesondere 51-62).

4.2.5 Die soziale Ordnung der Bangsamoro als spezifische Ausprägung philippinischer Ordnungsmuster, oder: über Eigensinn und Ähnlichkeit

Die soziale Ordnung der Bürgerkriegsgewalt erwächst nicht allein aus der lokalen sozialen Ordnung selbst, sondern, insofern als im Bürgerkrieg lokale mit nicht-lokalen Akteuren aufeinanderprallen, auch aus den Ordnungsmustern in denen die nicht-lokalen Akteure den Konflikt kategorisieren und die sie selbst ihrem politischen Handeln zugrunde legen.

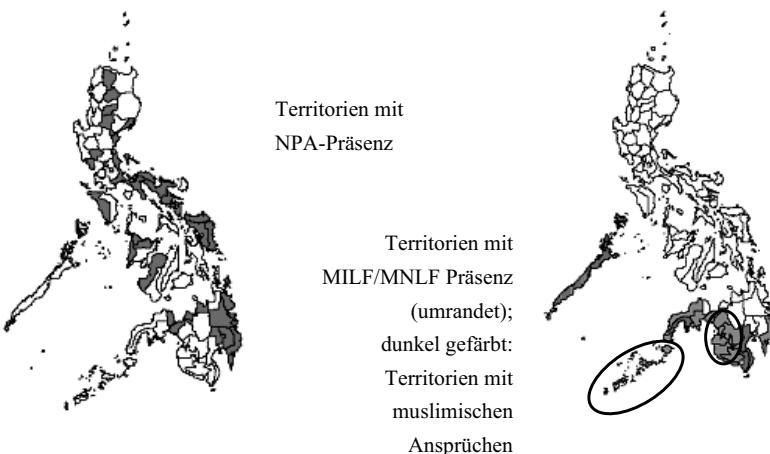
Unseres Erachtens ist eindeutig, dass die Clanordnung der muslimischen Regionen in vielerlei Hinsicht nur eine spezifische Variante eines allgemein für die Philippinen gültigen Musters darstellt. Viele der hier für Muslim-Mindanao beschriebenen Interpretationen und Handlungsweisen sind in unterschiedlichen Variationen auch in vielen anderen Regionen der Philippinen anzutreffen. Fundamentale Charakteristika der lokalen Ordnung – Familialismus und politische Durchdringung der lokalen Bürokratien – sind bis hinauf zur nationalen Politikebene prägend. Dass sich die resultierenden Gewaltstrukturen unterscheiden ist vor allem der Tatsache geschuldet, dass die Muslime eine den Clan übergreifende politisch aktivierbare Ebene der Identitätsbildung aktualisieren können, die den anderen ethnischen Gruppen verschlossen bleibt: die gegen die christliche Hegemonie gerichtete muslimische Identität. In den anderen, christlichen Regionen der Philippinen aktualisierte sich Protest und Rebellion auf einer Klassenbasis, da diese sich als einziges tragfähige Identitätsfundament zur politischen Mobilisierung erwies. Anders in Muslim-Mindanao. Da hier die Marginalisierung als ethnoreligiös gerahmt zu Tage trat, konnte sich auch eine entsprechend formierte Gegenidentität bilden. Deren Anschlussfähigkeit an traditionale Selbstbilder der Rebellion (gegen Spanien, gegen die USA, gegen die christlichen Philippinen) war extrem hoch. Demgegenüber wäre eine Mobilisierung auf Klassenbasis ein kognitiv schwierigeres Unterfangen gewesen, da sie eine große Zahl traditionaler Konzeptionen sozialer Ordnung in Frage gestellt hätte.

So stehen sich im politischen Konflikt zwischen den Moros und dem philippinischen Staat zwei gleichermaßen familialistisch organisierte soziale und politische Ordnungen gegenüber. Insoweit als der muslimische Protest auf

einer bewussten Aktualisierung der Tradition gegen den als repressiv empfundenen Staat aufbaute, konservierte er freilich Traditionsbestände besser, als der gegenüber den multidimensionalen Phänomenen der Globalisierung offenere philippinische Staat. Allerdings ist auch die muslimische Rebellion international vernetzt, jedoch fokussieren diese Netze tendenziell auf anti-westliche und muslimische Akteure und Strukturen, was zu einer weiteren Verstärkung der Traditionsbestände auf der einen und ihre Unterfütterung durch eine islamische Agenda auf der anderen Seite führte. So ist in Muslim-Mindanao vieles nicht fundamental anders, sondern u.U. in vielerlei Hinsicht nur „besser konserviert“ als in anderen Teilen der Philippinen. Nichtsdestoweniger ist Gewalt als prominentes soziales und politisches Phänomen nicht nur in Muslim-Mindanao, sondern in vielen Regionen der Philippinen prägend. Dass dem so ist, liegt zu großen Teilen an mehreren Erbschaften der amerikanischen Kolonialzeit, die im Zusammenspiel mit den oben für Muslim-Mindanao analysierten, aber eben auch mit den im Rest der Philippinen auffindbaren, kulturellen Mustern gewaltverschärfend wirken.

Gerade die Abfolge der Schritte, mit der demokratische Herrschaft in den Philippinen etabliert wurde, förderte die Deformierung der ihr zugrunde liegenden Funktionsprinzipien. Sie wurde unter der Ägide der amerikanischen Kolonialmacht sukzessive von Unten nach Oben aufgebaut. Dies ermöglichte es den lokalen Eliten, Schritt für Schritt und Ebene für Ebene, diese modernen Institutionen politischer Herrschaft unter ihre Kontrolle zu bringen. Zunächst wurden Vertreter der lokal mächtigen Großgrundbesitzer auf lokaler Ebene zu Bürgermeistern, später zu Gouverneuren, Kongressabgeordneten und Senatoren. Zutiefst feudale Verhältnisse wurden Schritt für Schritt mit dem Mantel demokratischer Herrschaft verkleidet, ohne jemals in Frage gestellt zu werden. Bis heute ist die Landreform eines der heißesten politischen Eisen der Philippinen und kommt trotz entsprechender Gesetzgebung vielfach gegen den Widerstand der grundbesitzenden Klasse (d.h. Familien/Clans) nur langsam vom Fleck. Im Ergebnis findet sich eine Ordnung, in der eine relativ kleine Zahl mächtiger Familien die Politik auf nationaler wie lokaler Ebene bestimmt (vgl. Coronel et al. 2004, McCoy (Hg.). 1994). Die aus dem familialistischen System erwachsenden Dynamiken, die zur Gewalt führen sind über die verschiedenen Regionen der Philippinen ähnlich. Der muslimische Süden sticht hervor, weil mit dem Bürgerkrieg und der Gegenidentität der Muslime/Moros zusätzliche, gewaltprägende und formgebende Ressourcen genutzt werden können, die in dieser Form sonst nirgends vorhanden sind. In den anderen Regionen steht der philippinische Staat seit nun mehr als drei Jahrzehnten einer bewaffneten, von der New People's Army (NPA) geführten kommunistischen Rebellion gegenüber.

Abbildung 29: Territorien mit Präsenz von NPA bzw. MILF/MNLF



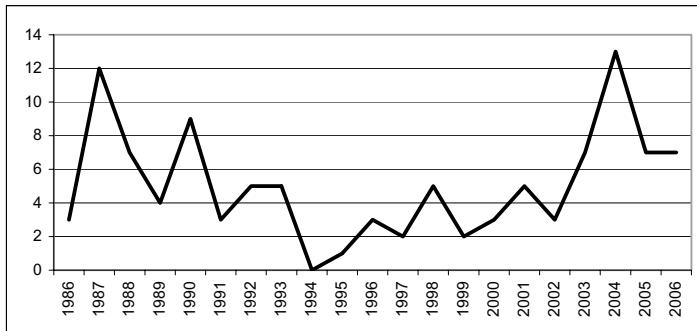
Quelle: Monsod/Monsod Annex online 2003: 19f.

Diese Entwicklung wäre für die philippinische Demokratie deutlich weniger problematisch gewesen, wenn die Amerikaner nicht noch eine weitere demokratische Erbschaft hinterlassen hätten: die umfassende Politisierung des philippinischen Staatsapparates, der in dieser Hinsicht dem amerikanischen Modell weitestgehend gefolgt ist. Eine in ihrem Handeln vom politischen Willen lokaler aber auch nationaler Politiker besser isolierte neutrale Administration hätte als „Gegenpol“ oligarchischer Politik wirken können. Fakt ist jedoch, dass hierfür bis heute kaum Ansatzpunkte vorhanden sind. Lokale Administrationen agieren vielfach als verlängerte Arme lokaler Politiker und nicht als neutrale Instanzen, die in ihrem regelgebundenen Handeln politische Machtansprüche beschränken könnten.

Polizei und Justiz sind de facto abhängig von den sie kontrollierenden Politikern, selbst die lokalen Militärs sind oft in ihrem Handeln direkt auf die Kooperation mit lokalen Politikern angewiesen. Die Polizisten sind sogar direkt den Weisungen lokaler Politiker unterworfen. Die negativen Konsequenzen dieser Politisierung öffentlicher Institutionen wird besonders augenfällig in den durchgängig erfolglosen Bemühungen, Morde an Journalisten aufzuklären, die sich der Aufdeckung lokaler Korruption – und damit der Bloßstellung lokaler Politiker – gewidmet hatten. Die „freien“ Philippinen halten einen für Asien traurigen Rekord in Bezug auf die Zahl ermordeter Journalisten. Allein im Jahr 2003 starben sieben, die größte Zahl seit der Wiedereinführung der Demokratie. Diese wurde 2004 noch weit übertroffen – insgesamt 13 Journalisten fielen Mordanschlägen zum Opfer. 2005 blieb es

wie auch im Folgejahr 2006 bei 7 Morden. Von wenigen Ausnahmen abgesehen verläuft Untersuchung nach Untersuchung im Sande.

Abbildung 30: Ermordete Journalisten in den Philippinen 1986 bis 2006



Quelle: Philippine Communication Centrum Foundation online 2007.

Selbst Bombenanschläge und Attentate wandern in der Regel unaufgeklärt zu den Akten. Einige Städte scheinen offen dazu übergegangen zu sein, die Kleinkriminalität durch Vigilante-Morde zu bekämpfen, eine Methode, die in den späten 80er Jahren schon einmal sehr beliebt war und in den letzten Jahren am prominentesten in Davao ihre Wiederauferstehung feiert. In Davao starben in den letzten Jahren mehr als 300 Menschen durch die Kugeln von Vigilante-Mörtern, von denen kein einziger jemals gefasst wurde. Die lokalen Politiker und Wirtschaftsführer drückten immer wieder ihre Zustimmung zu dieser Vorgehensweise aus. So erklärte der lokale Vertreter der chinesischen Geschäftsleute in Davao im August 2004, als schon mehr als 150 Menschen gestorben waren, dass die Polizei ihre Aufgabe gut gemacht habe. Zwar könnte die Stadt die Davao Death Squad (DDS) nicht stoppen, doch „it's good for the city anyway“ (Siong zit. nach Mindanews online 05.08.2004) Es bleibt nur unklar, ob Vigilantismus lediglich toleriert wird oder die Vigilantes im Auftrag der lokalen Politiker und Wirtschaftselite handeln. Wie diese Fälle illustrieren sind die muslimischen Regionen Mindanaos nicht die traurige Ausnahme, sondern die Regel philippinischer Politik.

Ansätze, die politische Kontrolle von Strongmen oder Familien auf regionaler und lokaler Ebene durch Intervention von Seiten nationaler Akteure zu brechen, finden sich vor allem in der Ära von Marcos, dessen Diktatur auch darauf abzielte, die Implementation nationaler Politiken in den verschiedenen Regionen der Philippinen sicherzustellen – ein Ziel, das die Zerschlagung der

Macht der lokalen Oligarchen zur Vorbedingung hatte.³³ Letztlich aber basierte Marcos Herrschaft auf den gleichen kognitiven Mustern und sozialen Praktiken wie die seiner demokratischen Vorgänger. Die Handlungsräume des Kriegsrechts ermöglichten ihm darüber hinaus, seine Klientel noch besser zu bedienen, als es früheren Präsidenten möglich gewesen war. Mehr noch als für ihn, der sich in präzedenzloser Weise auf die Sicherheitskräfte stützen konnte, ist die Loyalität der lokalen Oligarchien für seine Vorgänger wie auch Nachfolger der Schlüssel zum Wahlsieg. Politischen Familien kam und kommt eine Schlüsselposition im Kampf um die Macht zu. Von daher hat keiner der Kandidaten – generell ebenfalls Mitglieder politischer Familien – ein genuines Interesse an ihrer Entmachtung und einer demokratischen Öffnung des Systems.

Alle halbherzigen Versuche, durch gesetzgeberische Akte der familialistischen Struktur der Politik Herr zu werden, wurden durch Anpassungsprozesse in der politischen Praxis zur Makulatur. Dies gilt auch für den sog. „Anti-Dynastie Artikel“ der Verfassung, der betont, dass „The State shall grant equal access to opportunities for public service, and prohibit political dynasties as may be defined by law“ (Philippinische Verfassung, Sektion 26, Artikel II). Unglücklicherweise wurde die Verfassungsklausel bislang nicht in staatliches Recht umgesetzt. Die wenigen, inzwischen eingeführten Bestimmungen, die die Wiederwahl von Politikern begrenzen, werden zu reinen Papiertigern, wenn der Sohn dem Vater oder die Frau dem Ehemann auf solchen Posten folgen, nur um wenige Jahre später wiederum die Posten zu tauschen. Viele Vorlagen gegen politische Dynastien wurden im Repräsentantenhaus schon erarbeitet und elaborate Definitionen des Begriffs politischer Dynastie entworfen, allein keine einzige Maßnahme wurde bislang verabschiedet.

Auch das in den Philippinen Anfang des 20. Jahrhunderts eingeführte Wahlsystem half, oligarchische Herrschaft über Dauer im demokratischen Gewand zu stabilisieren. In einem von oligarchischen Großgrundbesitzern

33 Dies war in den Jahrzehnten davor eindeutig nicht möglich gewesen. Mit der Unabhängigkeit 1946 verlor die philippinische Zentralregierung die effektive Kontrolle über die ländlichen Regionen „to regional politicians, some so powerful that they became known as warlords. Reinforcing their economic power and political offices with private armies, these warlords terrorized the peasantry and extracted a de facto regional autonomy as the price for delivering their vote banks to Manila politicians“ (McCoy 1994: 7). Gegenüber der nationalen Führung konnten sich diese lokalen Warlords auf der Grundlage ihrer Fähigkeit große Stimmblocke für einzelne Kandidaten zu liefern behaupten. Seit den 30er Jahren forderten Provinzpolitiker die „neutralization of the Constabulary as a condition for the delivery of their vote banks to presidential candidates, thereby fostering a de facto local autonomy and endemic political violence“ (McCoy 1994: 14). Darüber hinaus zerstörte die weite Verbreitung von Waffen nach dem Ende der japanischen Besatzung das (weitgehende) Waffen-Monopol des ohnehin schwachen Staates.

dominierten Land resultierte die Aufteilung in Wahlbezirke, in denen der jeweils stärkste Kandidat als Repräsentant in das Repräsentantenhaus einzog, zum einen notwendigerweise in einer Fragmentierung der Macht entlang der Grenzen der von den Familien kontrollierten Territorien. Es sicherte aber gleichzeitig die fortgesetzte Kontrolle der Oligarchen über den politischen Prozess, da diese auf der Basis ihrer vielfach beinahe totalen Kontrolle über die lokale politische Ebene nur in seltenen Fällen Konkurrenz anderer politischer Akteure (z.B. aus der Zivilgesellschaft) fürchten mussten.

In Bezug auf die fortgesetzte politische und ökonomische Dominanz einer kleinen familialistisch organisierten herrschenden Klasse befinden sich die Philippinen de facto in einem Teufelskreis, da alle Ansatzpunkte von Reformen blockiert zu sein scheinen. Die allenthalben gerühmte lebendige, extrem kritische und offene philippinische Zivilgesellschaft bietet nur sehr langfristige Perspektiven des gesellschaftlichen Wandels. Das Problem ist, dass die Zivilgesellschaft seit Jahren ihrer aufklärerischen Arbeit mit Verve und großem Erfolg nachkommt, ohne dass sich daraus auch nur die geringsten Konsequenzen innerhalb des Systems ergeben. Hier kann evtl. die Tatsache, dass es sich um demokratisch durch Wahlen legitimierte Politik handelt, Wandel eher schwerer machen als es unter einer Autokratie der Fall wäre. Während Autokratien dazu tendieren, Protest und Opposition zu unterdrücken, was dem Regime vielfach zum einen die letzten Reste der Legitimität raubt, es zum anderen zunehmend verengt und damit auch isoliert, befördert eine „offene Gesellschaft“ wie die der Philippinen durchaus den kritischen Diskurs. Allerdings hat sich das System als fähig erwiesen, die systemkritischen Dynamiken dadurch zu entschärfen, dass man sie auf der rhetorischen Ebene ins System selbst übernimmt und sie durch beständige politische Debatte einerseits und Diskussion über politische Reformen totlaufen lässt. Damit gewinnt die etablierte Elite Zeit und kann die eigene Organisation so umstrukturieren, dass sie auch in einem reformierten System dominant bleibt. Es findet sich eine beständige partiell zivilgesellschaftlich induzierte Automodernisierung der herrschenden Elite. Dies führt sicherlich zu einer sukzessiven Änderung mancher politischer Praktiken, nicht jedoch zu einer weitergehenden Demokratisierung des politischen Systems. Gerade auf lokaler Ebene bleibt Gewalt eine wichtige Ressource in der Auseinandersetzung um politische Macht – und dies gilt für Muslim-Mindanao nicht anders als für viele andere Regionen der Philippinen.

4.2.6 Die soziale Organisation eines fragmentierten Gewaltsystems

Der gemeinsame Nenner, der die philippinische soziale wie politische Organisation eint ist der des oben beschriebenen Familialismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und die diesem zugrunde liegenden Patron-Klient-Beziehungsmuster, deren Wandel im Rahmen der Entwicklung moderner Staatlichkeit zu einem gerüttelt Maß die relativ hohe Gewalthaltigkeit des philippinischen sozialen und politischen Systems erklären kann. Hinzu kommt in den muslimischen Regionen eine ausgeprägte Logik der Ehre und eine damit einhergehende Praxis der Fehde, deren Gewaltdynamiken sich z.T. mit denen symbolischer und repressiver Gewalt im Rahmen der Patron-Klient Beziehungen und der familialistischen Konkurrenz überlagern und gegenseitig potenzieren können.

Grundsätzlich geht in den Philippinen im Allgemeinen, wie auch in den muslimischen Regionen im Besonderen, die Nutzung von Gewalt als Mittel der Politik den zeitgleich in dauerhafte Gewalt umgeschlagenen Konflikten zwischen muslimischer bzw. linker Guerilla und Staat voraus. Gewalt war ein integraler Bestandteil der philippinischen Demokratie nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und ist es auch in der neuen Demokratie nach Marcos. Sie ist ein zentrales Mittel, mit dem eine herrschende Klasse die eigene Kontrolle über die legitimatorische Grundlage des politischen Systems – ihre beständige Wiederwahl – abzusichern strebt und gleichzeitig ihre ökonomisch dominante Stellung aufrechterhält. Die dominanten Gewaltmuster erwuchsen nur zu einem Teil aus der Gewalt, mit der die Kolonialmächte auf je eigene Art die koloniale Herrschaft aufrechterhalten haben.

Die repressive Gewalt der staatlichen Macht bildete nicht die Grundlage auf der sich die hier interessierenden Gewaltformen entwickelten. Vielmehr erwuchs die Gewalt aus sozialen Praktiken und Ordnungsvorstellungen, die in neue politisch-institutionelle Strukturen übertragen wurden und diese allmählich nach ihrem Bilde formten, dabei aber selbst durch die den politischen Strukturen eigenen Prinzipien verformt wurden. Lokalwahlen, regionale, provinzweite Wahlen und nationale Wahlen, zunächst mit eng umrissener Wählerschaft – den Mächtigen und den Reichen, – schufen neue Legitimitätsgrundlagen für patronale Rollen und öffneten den modernen Staat und seine extraktiven wie repressiven Ressourcen für die Eliten, die damit noch besser als vorher ihre dominante soziale Rolle absichern konnten. Gleichzeitig wurden neue Arenen für Elitekonflikte geschaffen, die darin akkumulierbaren Ressourcen konnten die Balance zwischen den landbasierten Familien aus dem Gleichgewicht bringen. Der Kampf um Führungspositionen auf den immer höheren, von der Kolonialmacht eröffneten Ebenen, machte nicht nur die Mobilisierung zunehmend größerer Zahlen von Wählern notwendig, sondern

gleichfalls den Ausbau der einfachen Patron-Klient-Beziehungen zu komplexen Mehrebenen-Netzwerken, die horizontal als Allianzen aufgebaut wurden. Die sukzessive Ausweitung der Wählerschaft und die gleichzeitig erfolgende Durchsetzung des Imperativs der Legitimation durch Wahlen brachte eine neue Form der Abhängigkeit der Herrschenden von ihrer eigenen Klientel hervor, die es durch Rekurs auf die sozialen Normen des Patron-Klient Systems symbolisch aufzuheben galt. Die Wahl des Patron, bzw. die Aufgabe der Wahlfreiheit galt und gilt immer noch vielfach als natürliche Verpflichtung des Klienten gegenüber dem Patron. Echte Wahlfreiheit für den Klienten ist in einem klientelistischen System gleichbedeutend mit Rebellion und Verrat an einer emotional basierten und als reziprok imaginierten Beziehung, die die (weitgehend nur als freiwillig imaginierte) Dyade zu einer Einheit zusammenbindet. Unter diesen Umständen wird das, das klientelistische Verhältnis unterfütternde Gewaltverhältnis sichtbar, da der Patron dieses sichtbar machen muss, will er den Vorrang der patronalen Ordnung über die in den politischen Institutionen liegende Chance der Emanzipation sichern. Gleichzeitig kann er jedoch auch versuchen, die in der Wahlfreiheit liegenden Chancen in seiner Auseinandersetzung mit den anderen Patronen zu nutzen, indem er deren Klientel, bzw. die zentral wichtigen Broker auf mittlerer und unterer Ebene für sich gewinnt und damit auch die Wahlstimmen von deren Klienten. Beide Dynamiken erhöhen die Gewalthaltigkeit des Systems an sich.

In jedem Fall ist es für die Patrone essenziell, nicht in ihren traditionellen Positionen zu verharren (etwa als Großgrundbesitzer), sondern die immensen Ressourcen, die ihnen der moderne Staat zur Verfügung stellt, unter ihre Kontrolle zu bringen. Sie streben also danach, die patronalen Interpretationsmuster sozialer Beziehungen, die ihnen ihre eigene herausgehobene Rolle garantieren, in alle sozialen Räume, und das heißt eben auch in den modernen Staat, auszuweiten. Patrone werden danach streben Segmente des Staates zu erobern. Da damit auch die soziale Fragmentierung des segmentierten gesellschaftlichen Systems in den politischen Raum und die staatliche Administration übertragen wird, verwandeln sich der moderne Staat und die moderne demokratische Polity, wie Sidel konstatiert in „a complex set of predatory mechanisms for private exploitation and accumulation of the archipelago's human, natural, and monetary resources. [...] [T]he main predators have been elected government officials and their allies, who through the system of bossism have retained control over the state apparatus throughout the twentieth century“ (Sidel 1997: 962).

Anders als Sidel sehen wir das Konzept des Bossismus (vgl. Sidel 1999), das paradigmatisch zur Beschreibung amerikanischer Politik in den rasant wachsenden Städten zwischen der Mitte des 19. und den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts Anwendung fand, nicht als Abweichung vom Muster der Patron-Klient-Beziehungen, sondern lediglich als Anerkennung und Offenlegung des

diesen eingeschriebenen Gewaltpotenzials, das freilich in traditionellen Verhältnissen vielfach in der Form strukturinhärenter Gewalt maskiert bleibt und erst in der Phase der Modernisierung und der Entwicklung moderner, translokalen und institutionenbasierter Staatlichkeit sichtbar wird.

Die Patron-Klient-Beziehungen traditionell eigene Nähe, die sich in einem relativ intensiven persönlichen Kontakt manifestiert, ist in den größer und menschenreicher werdenden politischen Einheiten der Moderne nicht mehr aufrechtzuerhalten. Es etablieren sich politische Maschinen, die genau dazu dienen sollen, die sich auftuende Kluft zu überbrücken. Diese sind ihrerseits als Mehrebenensysteme strukturiert, innerhalb derer die Loyalität der Klienten immer ihrem direkten Patron gilt, der auf der nächsten Ebene wiederum in der Rolle des Klienten agiert. Diese neuen Organisationen unterscheiden sich von traditionellen darin, dass sie weniger als früher auf ganze Familien fokussiert sind, sondern auf konkrete Führer, die eine Hierarchie von Gefolgsleuten aufgebaut haben, deren Hauptaufgabe darin besteht, ihre (Wieder-)Wahl zu sichern. Im Gegenzug garantiert der erfolgreiche Politiker die Verteilung individueller Belohnungen (vgl. Machado 1974). Finden sich vor der Marcos-Diktatur derartige Seilschaften noch in der Form politischer Faktionen innerhalb der zwei großen konkurrierenden Parteien, so sind sie nach Marcos weit aus zersplitterter. Die binäre Makrokodierung ist weitestgehend verloren gegangen, die Fragmentierung hat eher zu- als abgenommen. Bis heute aber ist die zentrale Machtbasis vieler Politiker nicht ihre Position auf nationaler Ebene, sondern auf der darunter liegenden der Provinz bzw. der Wahldistrikte.

Die hier skizzierten Dynamiken finden sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts in allen Regionen der Philippinen, jedoch, und das ist zentral, in unterschiedlichem Maß und in Abhängigkeit von den die Patron-Klient Beziehungen rahmenden kollektiven Bedeutungssystemen mit je eigener Ausprägung.

Das ehrbasierte Clansystem im Süden bietet mehrere partielle Abweichungen in Bezug auf die Gewaltdynamiken. Da es zum einen weitaus stärker als das familialistische System in den anderen Regionen der Philippinen traditional legitimiert ist und damit auf einen höheren Grad freiwilligen Legitimitätseinverständnisses durch die einfache Bevölkerung zählen kann, ist die Notwendigkeit des Einsatzes symbolischer oder direkt repressiver Gewalt durch die herrschende Klasse in geringerem Maß gegeben. Gleichzeitig ist jedoch der Ehrkomplex stärker ausgeprägt. Traditionen der gewaltlosen Etablierung lokaler Machtpositionen sind allgegenwärtig. Eine Norm, wonach Macht legitimiert und diese kaum an externe, sie beschränkende Normen gebunden ist und die Dynamiken der Fehdegesellschaft fließen zusammen und verschärfen die Gewaltproblematik.

Anders als in den christlichen Regionen der Philippinen, wo die Patrone, wie Sidel bemerkt, eindeutig als säkulare Führer begriffen werden müssen,

vereinen die Datus in den muslimischen Regionen traditional eine religiöse und eine rein weltliche Machtposition in sich. Ihre patronale Rolle ist dem gemäß zu einem Teil „transzental“ legitimiert.

Der Bürgerkrieg stellte für diese Personengruppe zunächst einmal eine enorme Herausforderung dar, war ihnen doch klar, dass die MNLF nicht nur den philippinischen Staat herausforderte, sondern eine alternative Vision sozialer Ordnung anvisierte, innerhalb derer ihre eigene Stellung in Frage gestellt würde. Nur wenige Strongmen bzw. Clanführer agierten wie Ali Dimaporo, indem sie sich eindeutig und offen auf die Seite des Staates stellten. Die meisten versuchten mit beiden Seiten in produktive Verbindung zu treten. Nicht wenige Söhne oder andere nahe Verwandte von Datus finden sich daher in den Reihen der MNLF. Nach wenigen Jahren wurde klar, dass der Bürgerkrieg die Stellung der Datus nicht etwa gefährdete, sondern im Sinne einer unintendierten Folge sogar tendenziell eher stärkte. Die MNLF konnte auf die Duldung und partielle Kooperation vieler Datus zurückgreifen, was den sozialreformerischen Impetus der Guerilla deutlich abschwächte. Umgekehrt waren die Datus für den philippinischen Staat als Patrone der muslimischen Bevölkerung unabdingbar. Wollte man eine vollständige Entfremdung der Muslime verhindern, galt es deren Führer, die Personengruppe mit der größten traditionalen Autorität, an der Seite des Staates zu halten. Eine derartige Strategie, die auf Kooptation und die Überlassung von Pfründen setzte, wurde spätestens mit der Schaffung der autonomen Regionen im Gefolge des Friedensvertrages von Tripolis 1976 sichtbar. Sämtliche Posten gingen an etablierte Datus bzw. Mitglieder von deren Familien. Diese erhielten hierdurch und durch ihre lokale Kontrolle über die von der Zentralregierung vergebenen Zuweisungen an die Region umfassende zusätzliche Ressourcen, die sie vor Ort verteilen konnten. Der Bürgerkrieg ermöglichte es ihnen darüber hinaus den ohnehin schon weit fortgeschrittenen Ausbau privater Armeen weiter voranzutreiben. Viele Familienmitglieder, die ursprünglich mit ihren Gefolgsleuten der MNLF beigetreten waren, verließen nach der Unterzeichnung des Friedensvertrages die Guerilla im Gegenzug gegen Sicherheitsgarantien, politische Posten und Lizzenzen (z.B. zum Holzeinschlag, zum Handel etc.). In ihren neuen Posten und mit der Kraft ihrer paramilitärischen Verbände stärkten sie die Stellung ihrer Clans. Dies änderte sich auch nicht nach Marcos, als mit Zacaria Candao ein ehemaliger MNLF-Kämpfer zum Gouverneur der Autonomen Region Muslim Mindanao gemacht wurde. Seine Handlungsmuster erwiesen sich, wie die seiner Nachfolger als ebenso patronal, wie die seiner Vorgänger. In dem Maß, in dem ehemalige MNLF-Kader in die Administration kooptiert wurden, trat zu Tage, dass diese im traditionalen Kontext agierten. Dies gilt nicht weniger für die MNLF-Akteure, die nach dem Friedensschluss von 1996 die zentralen Führungspositionen besetzten. Letztlich erwies sich deren Orientierung jedoch als weitgehend bedeutungslos, da sie

zwar im Krieg als Gewaltakteure eine gewisse autonome Macht innegehabt hatten, die ihnen jedoch im politischen System nicht zukam. Hier zeigte sich die ungebrochene Dominanz der Datus in deren Wahlsiegen, durch die die kurzzeitig zu Einfluss gelangten MNLF-Kader in ihrer großen Mehrheit binnen weniger Jahre wieder aus ihren Posten heraukatapultiert wurden. Diejenigen, die politisch überlebten, hatten dies ihrer Fähigkeit zu verdanken, sich in Strongmen zu verwandeln, deren Macht sich nicht einer Institution, sondern ihren individuellen Fähigkeiten sowie ihrer Kontrolle über Ressourcen und Mittel der Gewaltsamkeit verdankte.

Die Entscheidung der Datus zwischen Staat und Guerilla zu lavieren, erwies sich für ihr eigenes Überleben als herrschende Klasse als entscheidend. Ihr Engagement für die Sache der Guerilla sicherte ihnen die Zustimmung eines großen Teiles der Bevölkerung, ihre Kooperation mit den staatlichen Institutionen sicherte ihnen die Ressourcen, die notwendig waren, um die Loyalität ihrer Gefolgsleute aufrecht zu erhalten und ihre eigene Stellung als Patrone, die als Einzige fähig waren Mittel in die Region zu bringen, auszubauen. Der Bürgerkrieg, den sie weder initiiert noch gewollt hatten, gab ihnen zusätzliche Freiräume um hinter der Maske der Bürgerkriegsgewalt die eigenen Kräfte auszubauen und die Kontrolle über Territorium und Bevölkerung, wo nötig mit Gewalt abzusichern. Hinter der Maske des Bürgerkrieges konnten sie auch private gewaltförmige Auseinandersetzungen führen, ohne Gefahr zu laufen, dass von ihnen unabhängige staatliche Akteure aktiv intervenierten. Letztlich schrieb der Bürgerkrieg auch die Grenzen des Einflusses christlicher Eliten weitgehend fest, da mit seinem Ausbruch die Siedlerströme weitgehend zum Erliegen kamen und sich die muslimischen Datus von Kontrahenten beim Kampf um die Beschränkung des Einflusses der Guerilla letztlich in Verbündete mancher christlichen Elitefamilie verwandelten. Versuche die Position der muslimischen Datus zu beschneiden waren inopportun, da dadurch die ohnehin gefahrenträchtige Situation weiter destabilisiert worden wäre. Auch Elitefamilien aus Manila, die in den angrenzenden Regionen in den Jahrzehnten vor dem Bürgerkrieg immer mehr Ländereien zum Anbau für den Export etabliert hatten, versuchten nach dem Beginn des Bürgerkriegs nicht mehr, weitere Regionen unter ihre Kontrolle zu bekommen.

Diese Entwicklungen bedeuteten jedoch auch, dass der Status quo der Patron-Klient- und Clan-basierten Datu-Herrschaft über Jahrzehnte „eingefroren“ wurde. In der Bürgerkriegssituation mussten sich die muslimischen Eliten zu keinem Zeitpunkt mit einer, gegen ihre Position als herrschende Oligarchie gerichteten Protestbewegungen auseinandersetzen, die in vielen anderen Regionen der Philippinen zu Gewalt führten. Als Repräsentanten „der Muslime“ gelang es ihnen bis in die Gegenwart Kritik an ihrer Herrschaftspraxis zu marginalisieren und sich dauerhaft ein klientelistisch basiertes Legitimitätseinverständnis der Bevölkerung zu sichern. Auf lokaler Ebene

blieb die Herrschaft Clan-basiert und perpetuierte auch die der Ehrkultur innewohnenden Gewaltdynamiken, die hinter der Maske des Bürgerkrieges ungehindert Bestand hatten.

4.3 Sri Lanka: Sozial- und Machtstrukturen einer hybriden Demokratie

Während in Kapitel zwei die ideologisch-kulturellen Grundlagen und in Kapitel drei die sozio-ökonomischen Bedingungen von Gewalt dargestellt wurden, soll im Anschluss die Verankerung politischer Praxis in den sozialen lokalen Ordnungen bzw. die Auswirkungen kulturell spezifischer Sozialstrukturen auf die Konflikte und den Einsatz von Gewalt betrachtet werden. Verallgemeinernd kann vorerst bilanziert werden, dass Gewalt eingesetzt wird:

- als Mittel der Konfliktlösung (dazu gehören sowohl präventive Gewalt seitens der Herrschenden, wie die Gegenwehr der marginalisierten Gruppen),
- zur Aufrechterhaltung- und Wiederherstellung der gesellschaftlichen, politischen und kosmischen Ordnung,
- zur Festigung und Erhöhung des sozialen Status der Herrschenden.

Zur weiteren Spezifizierung der Ursachen und Formen von Gewalt werden folgend die die Gesellschaft und Politik prägenden Strukturierungsmuster dargestellt. Dabei zeigt sich, dass diese lokalen Muster von Herrschafts- und Machtbeziehungen mit weitreichenden Folgen auf die nationale politische Ebene übertragen wurden und dort das Verhalten der Akteure prägen. In einem zweiten Schritt werden die Folgen dieser Übertragung, nämlich die Entstehung von Systemen der Gewalt, analysiert. Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Gewalt nicht allein auf den Antagonismus zwischen den Ethnien zurückzuführen ist, sondern zum großen Teil innerhalb der ethnischen Gruppen generiert wird. Inter- und intraethnische Gewalt beeinflussen und perpetuieren sich wiederum in ihren Formen und Effekten. Ihr Zusammenspiel führt zu einer Proliferation der Gewaltanlässe und Akteure. Die demokratischen Ordnungsstrukturen geht einher mit massiver Gewalt, weil Elite und Bevölkerung:

- weiterhin geprägt bleiben von communalistischen Sozialstrukturen, in denen verschiedene Loyalitäten und Identitäten von Gruppen konfigurieren. Diese communalistischen und familialen Strukturen behindern die Entstehung von Kohärenz, Kooperation und integrativen Konzepten und Verhalten. Zudem erhöhen die intraethnischen Konflikte, welche oft über Gewalt ausagiert werden das Gesamtgewaltniveau;

- eine Diskrepanz zwischen traditionellem Machtzugang (langfristig, Zugehörigkeit zu einer Familie, Landbesitz) und staatlichem System (zyklisch; Wahlen, staatliche Ressourcen) wahrnehmen, die mit Hilfe von Gewalt überbrückt werden kann;
- durch einen Mangel an kooperativen Praktiken und starke Konkurrenz innerhalb und außerhalb der eigenen Familie, des Clans und ethnischen Gruppen geprägt sind. Patronale Personalisierung von Macht wird durch Gewalt abgesichert;
- die zu den dominanten Clans, Parteien oder der Mehrheitsbevölkerung gehören, den „Rest“ exkludieren. Dabei wird einerseits die Exklusion über Gewalt durchgesetzt und es kommt andererseits zur gewaltsamen Gegenwehr der Ausgeschlossenen;
- Auseinandersetzungen und Gewalt vielfach auch Bestandteil von „normalen“ Familienfehden oder einer politischen Form von Familiengeschäften (family business) durch zentrale staatliche/politische Entscheidungsträger begreifen;
- kein nationales System der allgemeinen Wohlfahrt aller Bevölkerungsgruppen kennen, sondern Einzelinteressen und sektorale Zuweisungen die Distribution prägen, was die Konkurrenz zwischen und innerhalb der ethnischen Gruppen noch verstärkt.
- Macht und Status als Nullsummenspiel perzipieren. Auf der Seite der Sieger zu stehen bedeutet gleichzeitig alle anderen auszuschalten;
- durch die Zentralisierung des politischen Systems und die kaum begrenzte Machtfülle der nationalen MP's das gesamte Leben bis auf die untersten Ebenen politisiert haben. Dementsprechend bestehen eine hochgradige Abhängigkeit und gleichzeitig ausgeprägte Mobilisierungsoptionen für einflussreiche Auftraggeber von Gewalt.

Die entstandenen Systeme der Gewalt sind gekennzeichnet durch:

- Patronagenetzwerke die Grundlage und Strukturelement von sozialen, politischen und wirtschaftlichen Machtpositionen sind. Je mehr Klienten ein Patron hat, desto höher seine Position und je stärker und durchsetzungsfähiger der Patron desto höher auch die Position seiner Klienten. Diese Netzwerke, die über den Status einer Person entscheiden, werden über Gewalt stabilisiert.
- durch das Fehlen verlässlicher administrativer und rechtsstaatlicher Strukturen. Deshalb muss auch auf informelle Optionen (z.B. Patronage, Gewalt) zurückgegriffen werden. Gegenseitige Exklusion ist dabei das oberstes Gebot;
- den demokratischen Regierungszyklus der politischen Akteure. Das Streben nach dauerhafter Machtsicherung und Status verleitet die Akteure

- das System zu manipulieren oder über Gewalt zu ihren Gunsten zu verändern und festzuschreiben;
- reziproke Zyklen der Gewalt. Gewalt löst ihrerseits wieder Gewalt zwischen rivalisierenden Faktionen (z.B. im Wettbewerb um Ressourcen) aus, um sich für den erlittenen Ausschluss zu rächen;
 - die Entwicklung einer Dispersion von Gewaltanlässen und Formen, in denen sich private, politische und ethnische Konfliktkomponenten mischen und perpetuieren;
 - eine Proliferation der Gewaltakteure. Das staatliche Gewaltmonopol wird hierbei durch autonome Akteure (MP's, lokale Autoritäten; unkontrollierte Verschränkung von Polizei, Armee, Paramilitärs, privaten Schlägertrupps/Todesschwadronen) in Frage gestellt oder ersetzt;
 - selbstdefinierte Räume von Recht, Gesetz und Gewalt, in denen die Akteure weitgehend autonom vom rechtlichen System agieren. Die Verschränkung der obersten Ebene von Politik, Justiz und Sicherheitskräften (familiale Verbindungen; Aufnahme von kriminellen Elementen durch Patronage) begünstigt diese Entwicklung;
 - Konzepte, die auf Loyalität und Patronage rekurrieren und dadurch das demokratische Verfahrensverständnis außer Kraft setzen. Es entsteht eine Kultur der Straflosigkeit, in der Gewalt nicht sanktioniert, sondern honoriert wird;
 - den Erfolg von Gewaltstrategien. Dies führt zur faktischen Akzeptanz innerhalb der Bevölkerung (notwendige Strategie um Ziele zu erreichen) bzw. zur Paralyse der (friedlichen) Zivilgesellschaft. Normativ bleiben dagegen Konzepte der Gewaltfreiheit erhalten, die jedoch nicht handlungsleitend werden.

4.3.1 Die kulturelle Ordnungsstruktur von Gesellschaft und Politik

Die Ursachen und die Langlebigkeit der Gewalt (zwischen den Bevölkerungsgruppen) in Sri Lanka werden in der Literatur fast ausschließlich auf den ethnischen Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen zurückgeführt.³⁴ Hier dagegen soll argumentiert werden, dass tiefer liegende kulturelle Ordnungs- und Strukturmuster die Basis der späteren ethnischen Spaltung, der Unfähigkeit der Eliten zur Kooperation und der Hinwendung zur Gewalt bilden. Die kultu-

34 „Erst 1956 mit der Sinhala-only-Politik begannen die Probleme. Diese kann man rechtfertigen oder nicht. Die Singhalesen sind sehr tolerant und dankbar. Die Mehrheit der Singhalesen sind Buddhisten, Hindus sind auch sehr tolerant. Schuld sind die Extremisten“ (Interview (paraphrasiert/übersetzt) mit Karu Jayasuriya M.P., stellvertretender Vorsitzender der United National Party, Sri Lanka 28.05.2004).

rellen Muster begründen generelle Handlungs- und Verhaltenstrukturen, die sowohl auf der sozialen wie der politischen Ebene zu beobachten sind und den Einsatz von Gewalt begünstigen oder zumindest nahe legen. Darunter fallen u.a. klientelistische Patronagestrukturen, die sich auf Familie/Clan, Kaste oder Ethnie beziehen. Zwischen diesen Einheiten herrscht permanente Konkurrenz um wirtschaftlich und politisch lukrative Positionen, die gleichzeitig die soziale Stellung einer Person bestimmen. Aus dieser Konkurrenzsituation erwächst ein Mangel an kooperativem und inklusivem Verhalten und die Tendenz der jeweiligen Elite, für die eigene Klientel Ressourcen zu generieren, um dem Status als Patron gerecht zu werden. Das Besetzen einer hohen Position in sri-lankischen Sozialgefüge impliziert bestimmte Vorstellungen der direkten Reziprozität zwischen dem einzelnen Klienten und Patron und der sozialen Verantwortung gegenüber der Klientelgruppe. Diese Vorstellungen bilden die Kernwerte der Ordnungs- und Sozialstruktur, an der auf institutioneller Ebene die Ausformung des politischen Systems und auf ideologischer Ebene der entstehende Nationalismus anschließen konnte.

Diese kulturellen Ordnungsmuster, Verhaltensweisen und Konflikte wurden durch das demokratische System nicht abgemildert, sondern verstärkt und informell in das politische System integriert. Unter der formal demokratischen Verfasstheit Sri Lankas liegt eine communalistische Kultur, die die Linien der gesellschaftlichen Fragmentation und Gewalt bestimmt. Das gilt sowohl für den ethnischen Konflikt mit den Tamilen, der die anderen Konfliktlinien in der Wahrnehmung weitgehend überdeterminiert, wie für die Jugendaufstände der 1970er Jahre und die lokalen Zusammenstöße zwischen Kasten/Familien. Trotz formeller demokratischer Strukturen bleiben kulturelle Strukturen von Familialismus, Kastenwesen und Kommunalismus erhalten.³⁵ Um das Ausmaß und die Formen der Gewalt zwischen Singhalesen und Tamilen zu erklären, wird vielfach auf den exklusiven Nationalismus der singhalesischen Seite verwiesen (vgl. hier die Ausführungen in Kapitel 2). Dieser Nationalismus, der im Gegensatz zu einer Einbeziehung der Tamilen in die Ressourcenverteilung des Staates steht, ist aber nicht die Ursache, sondern das Symptom eines kulturellen Settings, in dem die Linien der Zugehörigkeit, welche gleichzeitig die Linien der Gewalt sind, communalistisch und familial strukturiert sind. Für eine Analyse der Gewalt in Sri Lanka ist eine Beschreibung dieser Fraktionierung unerlässlich, da sich ein erheblicher Teil der politischen Gewalt aus der Konkurrenz der verschiedenen Clans, Familien oder Kasten ergibt. Gängige Untersuchungen des politischen Systems haben dies bisher

35 „The solidarity of kin as a unit of action and of loyalty, the concepts of family honor and good name, the injunctions and customs of marriage all lead to the maintenance of caste integrity, caste Kommunalismus, and to some extent cast hierarchy. [...] The direct impact of colonial rule upon the caste system was, if not negligible, at least not seriously disorganizing“ (Ryan 1953: 24 und 81).

unter dem Stichwort „Parteienwettbewerb“ geleistet und als modernes Phänomen klassifiziert (d.h. als Reaktion auf die modernen Umwälzungen des Staates wie übergreifende Administration, allgemeines Wahlrecht usw.). Diese Klassifizierung ist jedoch insofern unzureichend als sie das Phänomen auf der politischen Ebene und innerhalb der Eliten verortet und es nicht als gesamtgesellschaftliches Strukturierungsmoment und Praxis begreift, welches das Denken und Handeln auch der Bevölkerung leitet. Sie ist ferner unzutreffend als diese Strukturierung nicht ein modernes Phänomen ist, sondern bestenfalls die Eingliederung moderner Formen in traditionelle Muster.

Die patronale Organisation der Gesellschaft: Familialismus, Kastenwesen und Kommunalismus

Sri Lanka besteht aus einer Vielzahl ethnischer, religiöser und sozial heterogener Gruppen, deren externe und interne Gruppenloyalitäten oft konfliktieren bzw. entgegengesetzt sind. Die bestehenden Ordnungs- und Konfliktebenen lassen sie sich konzeptionell mit den Begriffen von Familialismus, Kastenwesen und Kommunalismus erfassen.³⁶ Diese Strukturen waren sowohl auf singhalesischer wie auf tamilischer Seite leichter in einen exklusiven ethnischen Nationalismus zu verwandeln als das sie anschlussfähig gewesen wären für multiethnische inklusive Konstruktionen. Mit der Übernahme dieser Strukturen in das demokratische System/den neuen Staat wurden auch die zugehörigen Konflikte übertragen. Die bis dato lokale Reichweite der Konflikte wurde dadurch auf die nationale Ebene ausgedehnt. Festzustellen ist, dass die Praxen der Akteure wenig kooperative Verhaltensmuster und Orientierungen aufwiesen. Gerade diese wären aber notwendig gewesen um nach der Unabhängigkeit eine stabile und übergreifende Koalition zwischen den ethnischen Gruppen zu bilden. Übergreifende Kooperation und Inklusion war nur rudimentär vorhanden, beides erstreckte sich – in einer vorwiegend rural geprägten Gesellschaft - primär auf die eigene Familie und Kaste (bzw. regionale Gruppe). Zumeist waren Kooperation und Einigkeit nicht einmal innerhalb der eigenen Gruppe herzustellen: Kasten- Religions- und Sprachenunterschiede, der Wettstreit der verschiedenen Familienclans, lokale Unterschiede (wie zwischen Tiefland und Kandy-Singhalesen, Jaffna-, Batticaloa- und Colombo-Tamilen) verhinderten die Herausbildung eines gemeinsamen Ethos. Die Vermittlung zwischen Elite und Bevölkerung bestand über Patronen-Netzwerke und lokale Zugehörigkeiten. Es bestand auch innerhalb der ethnischen Gruppen kein übergreifendes System der allgemeinen Wohlfahrt,

³⁶ Zur Reproduktion der Kastenstruktur vgl. Führer-Haimendorf 1966; Jayaraman 1975. Zur Funktion und Bedeutung von Kaste heute vgl. Searle-Chatterjee/ Sharma (Hg.) 1994.

sondern der Einzelinteressen und sektorialen Distribution. Demokratische Aspekte der öffentlichen Wohlfahrt und Chancengleichheit fielen hinter diese Kriterien zurück. Die Organisation der Gesellschaft über Familialismus, Kas-tenwesen und Kommunalismus führte nach innen (innerhalb der eigenen kin-group) zu starker Gruppenkohäsion nach außen, zu scharfer Konkurrenz und nicht selten auch zu gewaltsauslösenden Strategien der Interessendurchsetzung. Die Verantwortlichkeit allein der eigenen Kaste, Kommune, Familie gegenüber dominiert weithin das Verhalten der Politiker und war allgemein akzeptiert (vgl. Ryan 1953: 342). Die grundlegende Ideologie der Politiker war ein erklärter Kommunalismus. Diese kommunalistischen und familialen Kämpfe führten zu zunehmender Verbitterung der Atmosphäre und lokalen Familienfeinden. An der eigenen Stellung interessiert, kümmert man sich wenig um das Wohl des ganzen Landes oder wie E. Kariyakarawana feststellt: „The CNC had itself become a platform for petty personal bickering [...] Whatever it may be, the fact remained clear that the ranks of the freedom fighters [gemeint sind die Honoratioren, die sich für die Unabhängigkeit eingesetzt hatten, Anmerkung, die Verf.] were in utter disarray and the original goals had been completely lost sight of“ (Kariyakarawana/Wijesinghe 1982: 29ff).

Eine erste Konfliktebene liegt im sri-lankanischen Familialismus: Der Kampf um Familienprestige war und ist ein nicht zu vernachlässigender Faktor in der sri-lankanischen Politik. Die kin-group und das ausgeweitete Familiensystem sind ein wesentlicher Bestandteil der Politik. Die politische Elite Sri Lankas rekrutiert sich aus bestimmten Familien und ist in verschiedene Subkasten und Verwandschaftsgruppen unterteilt, die um die Macht konkurrieren.³⁷ So sahen sich bestimmte Familien aus der Vellala-Kaste der Tamilen im Norden als Aristokratie ihrer Ethnie (wie beispielsweise die tamilische Coomaraswamy-Ponnambalam Familie); das Äquivalent auf singhalesischer Seite waren die Radalla, eine Subkaste bzw. Untergruppe der Goiyama-Kaste der Kandy-Singhalesen. Diese Subkasten oder sogenannten „guten Familien“ einer Kaste beanspruchten die gesellschaftlichen und politischen Führungspositionen ihrer Gruppe. Der Clan der Bandaranaike, die von 1952 bis 2005 eine der beiden größten singhalesischen Parteien, die Sri Lanka Freedom Party, dominierten, gehört zu dieser traditionellen Kandy-Aristokratie, während die Senanayakes, Gründungsfamilie der United National Party und ihre Verbündeten, zu den durch soziale Mobilität (in diesem Fall Reichtum durch Graphit Minen) aufgestiegenen Familien gehörten. Die Bandaranaike-Obeyesekera sind die sogenannten *original somebody's* (vgl. Jayawardena 2002). Sie gehören seit jeher zu den mächtigsten Familien. Die Atty-

37 Zur Genealogie der führenden Familien vgl. <http://www.lankalibrary.com/cul.html>. Hier finden sich u.a. Genealogien der Bandaranaike, Jayawardene, Senanayakes, de Soyas, Jayatilakas und Coomaraswamys.

galle-Senanayakes-Jayawardene sind dagegen die ursprünglichen *nobody's*, die erst in der Kolonialzeit aufgestiegen waren. Die Politik in Sri Lanka ist auch immer die Konkurrenz zwischen den aufgestiegenen Familien und Kasten und den ursprünglich machtvollen Clans, die versuchen ihren status quo zu halten.³⁸ Wie Bradman Weerakonn, einer der erfahrensten Bürokraten Sri Lankas, feststellt: „Though it may be considered simplistic, the fact is that Sinhalese politics has always been about the Senanayakes vs. the Bandaranaike [Gründungsfamilien der UNP und SLFP, die Verf.]“ (Mukarji 2005: 159). Zwischen, aber auch innerhalb der Familien, gab es vielfach Rivalitäten über die soziale Höherstellung der einzelnen Familienzweige und Personen. Diese vor der Unabhängigkeit vorrangig sozialen und wirtschaftlichen Distinktionen verlagern sich nach der Unabhängigkeit und mit der Bildung von Parteien auf die politische Ebene.

Nach der Einführung des allgemeinen Wahlrechts 1931, begannen sich die sozialen und politischen Konfliktebenen gegenseitig zu verstärken (vgl. Banks 1969). Da sich die Eliten aus wenigen Familien rekrutierten, traten nicht nur Parteien, sondern Familien aber auch immer wieder Mitglieder eines Clans gegeneinander an.³⁹ Der Anspruch auf Führung innerhalb einer Gruppe war gezeichnet von persönlichen Auseinandersetzungen. Selbst innerhalb einzelner Familien kam es zum Kampf um (dieselben) politischen Posten, der durch Korruption und Einschüchterung ausgetragen wurde. Die konflikthafte personale und familiale Prägung der Politik zeigt sich nicht nur in der Generationenfolge der Parteiführungen, sondern auch an der Gründung vieler politischer Splitterparteien und deren kurzem Verfallsdatum: zumeist wurden sie weniger auf Grund inhaltlicher Differenzen gegründet, als vielmehr, um be-

38 Seit 1940 leiteten D.S. Senanayakes und 1952 sein Sohn Dudley (UNP) das Land, J.L. Kotlewala (ein Senanayake-Schwager, UNP) wurde dritter Premier; ab 1956 war S.W.R.D. Bandaranaike (SLFP) Premier, Sirimavo Bandaranaike (SLFP), Witwe S.W.R.D. Bandaranaike, wurde 1960 und 1970 zweimal Premierministerin, J.R. Jayawardene (dessen Onkel in die Senanayake-Familie eingehiratet hatte) wurde 1978 erster Präsident. Jayawardenes Neffe, Ranil Wickremasinghe, wurde 2001 Premier (UNP). C. Kumaratunga, eine Bandaranaike-Tochter war von 1994-2004 Präsidentin (SLFP). Ferner wurden und werden Familienmitglieder in Minister- Koordinatoren- und Beraterposten untergebracht. Ein Teil bekleidet auch militärische Ämter. Auch mit der wirtschaftlichen Elite und den Medien gibt es zahlreiche familiale Verbindungen: So ist Ranil Wickremasinghe der Sohn eines Pressemagnaten (Esmond W.) und der Tochter (Nalini) von D.R. Wijewardene Gründer der Lake House Newspaper-Gruppe.

39 1970 kam es u.a. zu einem Zerwürfnis zwischen Jayawardene und D. Senanayake, der glaubte Jayawardene wolle ihm die Führerschaft der Partei streitig machen. Gleichzeitig spielten alte Kastenrivalitäten der UNP und SLFP Familien in die Politik hinein: Die Bandaranaike, „first class Goyigama“, wurden bereits Ende des 1800 Jahrhunderts im Legislativ Council von Tiefland-Goyigama und Karava herausgefordert.

stimmten Personen einen Führungsposten zu sichern.⁴⁰ „Cross over“ zwischen den Parteien gehören ebenso zum politischen Alltag. Auseinandersetzungen und Gewalt sind dementsprechend vielfach auch das Ergebnis von Familienfehden oder eine politische Form von Familiengeschäften („family business“) durch die politischen Entscheidungsträger.⁴¹ Wie Malhotra in seiner Studie über Dynastien in Südasien nachweist „almost all major dynasties in almost all the countries under discussion have been afflicted by family feuds that turned bizarre [...] and led to blood and gore“ (Malhotra 2004: 46). Betrachtet man die Verzweigung der Familienclans innerhalb der ethnischen Gruppen, so stellt man fest, dass nahezu alle untereinander verwandt sind. Die politisch-wirtschaftliche Elite gründet sich auf ein Geflecht aus angeheirateten und immer wieder erneuerten Familienbanden (z.B. durch Cousins-Heirat). Diese Familien und Clans stellten seit Jahrhunderten die Führung der kommunalen Gemeinschaft als Mudaliyar, Vel Vidane,⁴² Legislative Council Mitglied, Administratoren, Rechtsanwälte/Richter, Ärzte, Plantagenbesitzer, Bankvorstände, Wirtschaftsmagnate und Armeeführung.⁴³ Zwar ist es durch das demokratische System heute möglich auch aus einer niederen Kaste oder unbekannten Familie aufzusteigen, die Mehrzahl der einflussreichen Ämter wird aber weiterhin von den alten Eliten, ihren Nachfahren und Verbündeten monopolisiert.⁴⁴

40 Auch Posten innerhalb des Militärs wurden früh über Zugehörigkeit zu einem „Clan“ vergeben. Patronage- und Familienbindungen bleiben in den oberen Rängen bestehen. So war Jayawardenes Neffe Lt.General der Armee, dessen Schwager Kommandeur. Jayawardenes Sohn war Kopf der Paramilitärs und nationaler Sicherheitsberater. Andere MP's verfügen über ähnliche Verbindungen (vgl. Burger 1992: 202).

41 Jayaraman betont: „In fact, castes organize themselves in order to further the interests of their members. Since independence inter- and intra-caste competition for wealth and power has become very intense“ (Jayaraman 1975: 8). Vgl. auch Führer-Haimendorf 1966, und Leach 1969.

42 Bezeichnung für lokale Anführer.

43 Vgl. die Darstellung der sich vielfach verzweigenden Verwandschaftsbeziehungen der sri lankanischen Elite-Familien bei Wickramasinghe/Wickramasinghe 2005.

44 „Wahlen verlaufen in Sri Lanka nach folgendem Muster: Der lokale Politiker kommt einmal im Jahr und vor der Wahl im Ort vorbei und macht der Bevölkerung Versprechungen. Diese kann zwar wählen, die Wahl orientiert sich aber immer noch an traditionellen Mustern: man wählt die Partei, die man schon immer gewählt hat, möglichst innerhalb der eigenen Ethnie oder Kaste oder bestimmte Familienclans, die die Posten in familialer Erbfolge weitergeben. Auf dem Land folgt man immer noch dem lokalen „Hauspolitiker“, z.T. werden die Leute durch massive Einschüchterung auch gezwungen ihre Stimme für einen Kandidaten abzugeben. Die Gesellschaft ist größtenteils ländlich und traditionell strukturiert. Man interessiert sich nur für sich selbst, die eigene Familie, kaum mehr für das eigene Dorf“ (Interview [paraphrasiert/übersetzt] mit Mitarbeiter, Konrad Adenauer Stiftung, Sri Lanka 20.05.2004).

Die internen Gruppen-Rivalitäten nehmen auch einen erheblichen Einfluss auf den Konflikt mit den Tamilen und das Bemühen um eine friedliche Lösung. Die beständige Konkurrenz innerhalb der einzelnen ethnischen Gruppen, verhindert die notwendige Zusammenarbeit zwischen den Parteien. So ist z.B. eine Verfassungsänderung nur mit den Stimmen der singhalesischen UNP und SLFP möglich. Anstatt zusammenzuarbeiten, betreiben beide aber ein ethnic-outbidding der Tamilen. Mukarji kritisiert:

„It would appear from the inflattering history of intermittent bickerings between two main Sinhalese political parties that the power struggle between the UNP and the SLFP die Führung or the rivalry between the two ruling families and the two ruling individuals of today Colombo [gemeint sind SLFP-Kopf Kumaratunga und der Führer der UNP Wickremasinghe, die Verf.] has come to enjoy precedence over national issues, such as, dealing with the LTTE and finding a permanent solution to the ethnic conflict“ (Mukarji 2005: 160).

Auch auf tamilischer Seite gab es keine gemeinsame Interessenvertretung, was die Durchsetzungsfähigkeit tamilischer Forderungen wesentlich schwächte. Statt zusammenzuarbeiten verteilten sich die tamilischen Honoratioren auf verschiedene Parteien oder nahmen einzelne Ministerposten im singhalesisch dominierten Kabinett an. Erst 2001 fanden sich die tamilischen Vertreter zu einer gemeinsamen Verhandlungsfront (Tamil National Party und Liberation Tigers of Tamil Eelam) zusammen. Konkurrenz und Fraktionismus zeigen sich auch innerhalb der militanten Akteure. Die LTTE versucht seit ihrem Bestehen andere Guerilla-Gruppen zu assimilieren oder besser noch zu eliminieren. Dabei entstand die LTTE selbst aus der Abgrenzung zur Monopolpolitik der traditionellen tamilischen Elitefamilien.⁴⁵ Ihr erklärtes Ziel war eine sozialistisch-egalitäre Gesellschaft, in der jeder Zugang zu politischen Macht-

45 Ebenso wie auf singhalesischer Seite findet familiale Erbfolge auch bei der tamilischen Elite statt. So wurde der Sohn des Supervisors of Estate-Workers unter der britischen Kolonialmacht Karuppiah Thondaman, Saumiyamoorthy Generalsekretär des Ceylon Workers Congress: (CWC). Ihm folgte der Enkel, Arumugam Thondaman. Dieselbe Generationenfolge (Vater, Sohn, Enkel) findet sich auch beim All Ceylon Tamil Congress: Erst bekleidete Ganapathipillai Gangaser (G.G.) Thondaman das Amt, dann übernahm sein Sohn ,G.G. (Kumar) Ponnambalam Jr. (1938-2000); schließlich der Enkel, Gajendrakumar Ponnambalam. „Thondaman is the natural leader of our party. The name Thondaman is important, because our late leader sacrifices so much for the people. Even today everybody would consult Thondaman, before making a decision concerning the people of Indian Origin“ (Interview mit Harry Sandrasekera, Senior Vice President Ceylon Worker's Congress, 27.03.2006). Sri Lanka. Zum tamilischen Sozialstruktur vergl. Dagmar Hellmann-Rajanayagam: The Jaffna Sicial System: Continuity and Change under Conditions of War, Internationales Asienforum, Jg. 24, Vol. 3-4, November 1993. S. 252-281.

positionen besaß. Ihr Führer Velupillai Prabhakaran erklärte entsprechend: „Tamil Eelam will be a socialist State. By socialism I mean an egalitarian society where human freedom and individual liberties will be guaranteed, where all forms of oppression and exploitation will be abolished“ (Prabhakaran zit. nach Sunday Magazine online 11-17.03.1984) Für die Transformation in eine Demokratie besaß Sri Lanka unter den oben genannten Bedingungen keine guten Voraussetzungen, da intra- und interethnisch kaum kooperative Verhaltensmuster zu finden sind und Konzepte von allgemeiner Wohlfahrt reine Akklamation bleiben.

Neben dem familialistischen und kommunalistischen Aspekt bildet das Kasten- und Klassensystem eine gewalthaltige Konfliktlinie: Intern unterschieden sich die Ethnien stark in sozioökonomischer Hinsicht und bezüglich der Kastenzugehörigkeit. Die Kaste war eines der übergreifenden Strukturierungsprinzipien der traditionellen Gesellschaft. Nicht nur innerhalb der Familien gab es Konkurrenz um die Führerschaft, sondern auch zwischen den Kasten. Obwohl das Kastensystem bei den Singhalesen weniger restriktiv war als bei den Tamilen, waren die Auswirkungen auf das politische System auf beiden Seiten ähnlich. In vielen Fällen stellten die höchsten Kasten die herrschenden politischen Eliten. Diese organisierten ihre Gefolgschaft (Wähler) über weitreichende Patronagenetzwerke. Mit der Kolonialisierung der Insel waren neben den traditionellen herrschenden Kasten der Landbesitzer (auf tamilischer Seite: Vellala, auf singhalesischer: Goyigama) verschiedene Handwerkerkasten aufgestiegen. Sie stellten die uneingeschränkte Überlegenheit der Landbesitzer-Elite in Frage. Die zu Wohlstand und Einfluss gelangten Handwerker- und Handels-Kasten (auf tamilischer Seite vor allem Karaiyar, auf singhalesischer Tiefland-Karava) nahmen den Habitus der traditionellen Elite an und erklärten ihren Anspruch auf denselben sozialen und politischen Status. Das führte seit Beginn des 19 Jh. zu gewalttätigen Zusammenstößen zwischen beiden Gruppen.⁴⁶ Gewalttätige Kastenkonflikte entstanden also durch Prozesse der sozialen Mobilität, die die uneingeschränkte Macht der obersten Kasten durch den wirtschaftlichen Aufstieg anderer Kasten bedrohten (vgl. Führer-Haimendorf 1966: 200ff). Das Bestreben der aufgestiegenen Kasten nach politischer Macht wurde durch die traditionell fehlende klare Trennung zwischen Politik und Ökonomie begünstigt. Macht hat in Sri Lanka auch immer eine zutiefst ökonomische Potenz.

46 Z.B. der Konflikt 1911 zwischen singhalesischen Karava und Goiyama um den Sitz im Legislative Council bei dem sich die Goiyama schließlich mit den tamilischen Vellala verbünden. Ryan merkte schon 1953 an: „It is paradoxical that universal adult suffrage has provided a vehicle for intercaste hostility and stimulus to intracaste solidarity. ..Where cast is presumably most liberalized, on the coastal belt, is significance is the sharpest. The phenomenon of the ‚cast vote‘ is extremely important in parliamentary elections“ (Ryan 1953: 275f).

Gleichzeitig bestanden starke Konflikte zwischen den obersten und niederen Kasten und Klassen: Der Gegensatz zwischen der verwestlichten Elite des Landes und der ländlichen Bevölkerung bzw. der städtischen Arbeiterschaft trat mit der Einführung des allgemeinen Wahlrechtes prominent zu Tage. Das Wahlrecht wurde von der Elite des Landes als „dangerous mob-rule“ bezeichnet und bot für die bisher weitgehend stimmlose Masse erstmals die Möglichkeit, Einfluss auf die Herrschaftsstruktur zu nehmen. Für die traditionelle tamilische Elite war der Transfer von Macht zu den unteren Kasten ein Anathema.⁴⁷ Die Monopolisierung der Macht beschränkt sich nicht nur auf den Ausschluss der Tamilen, sondern zeigt sich bis heute im Staatsaufbau: Die gesamte Macht liegt beim nationalen Zentrum.⁴⁸ Konflikte entstehen auch aus der Konkurrenz der verschiedenen Behörden auf den verschiedenen Ebenen.⁴⁹ Innerhalb der Parteien wiederum wird die Macht von der Führungs-ebene monopolisiert, die über die Vergabe von Posten und Ämtern entscheidet. Auch dies führt immer wieder zu Konflikten.⁵⁰

Die Gewalt in Sri Lanka erklärt sich auf tamilischer wie singhalesischer Seite zu einem nicht unwesentlichen Teil aus der Rebellion der unteren Klassen/Kasten gegen die herrschende Elite. LTTE-Rebellion wie Aufstand der JVP sind der prominente Ausdruck des Protestes gegen diese fest gefügten Sozial- und Machtstrukturen, in denen sich die politische Elite einem königlichen Herrscher gleich gebärdet und inszeniert (so z.B. Präsident Jayawar-

47 Den traditionellen communalistisch orientierten Eliten standen aber auch progressive Kräfte der neuen Elite gegenüber, die sich für eine kasten- und klassenübergreifende Kooperation aller Gruppen aussprachen und ihre Organisationen prinzipiell für jeden, der ihnen beitreten wollte, öffneten. Zwischen den Anhängern dieser beiden Kräfte kam es nicht selten zu gewalthaltigen Zusammenstößen.

48 „Das große Problem ist, die Unfähigkeit des Zentrums die Macht zu teilen. Das ist eines der Hauptprobleme, bis heute gibt es keine (wirkliche) Machtteilung“ (Interview (paraphrasiert/übersetzt) mit Kumar Rupesinghe, Chairman, Foundation for Co-Existence, Sri Lanka 26.05.2004). „Zwischen Distrikt und nationaler Ebene gibt es kaum Kooperation, selbst die gewählten lokalen Vertreter kennen ihre Rechte und Pflichten oft nicht. Sie wissen nicht, dass die Distrikte ihnen Geld zuweisen müssen, wo sie welche Gelder abrufen können. Werden sie aber nicht abgerufen, tut die nächsthöhere Ebene nichts um dies zu befördern“ (Interview mit lokalem Mitarbeiter der Konrad Adenauer Stiftung, Sri Lanka 20.05.2004).

49 Problematisch ist auch die Überschneidung der Aufgabenbereiche der vielen Ministerien, z.T. gehört ein Aufgabengebiet zu sechs unterschiedlichen Ministerien. Die Aufgabenverteilung zwischen und innerhalb der Ministerien ist unklar, es gibt viel Streit um Zuständigkeit, Rivalität über Mittelzuweisung der Zentralregierung und dadurch Blockaden (diverse informelle Gespräche mit Mitarbeitern von Hilfsorganisationen in der Ost-Provinz, Sri Lanka Juni 2004).

50 So konnte ich (M.W.) während eines Interviews beobachten, dass der betreffende Politiker Bittanrufe von nominierungswilligen Kandidaten erhielt, die sogar – im Falle einer Nichtnominierung – mit Selbstmord drohten.

dene). Kamal Nissanka, der Generalsekretär der Liberal Party kommentiert dies im Interview folgendermaßen: „Thinking about the history all the time we have had kings. Even after the British come to power – the British king. Since 1977 we have the presidency. So in the mind of the people the leader has always been a king. Now the president is elected as the Prime Leader, some sort of king“ (Interview mit Kamal Nissanka, Sri Lanka 29.03.2006).

Auf tamilischer Seite war z. B. die Fischerkaste aus der auch Prabhakaran, der Führer der LTTE, kommt und sich große Teile der LTTE rekrutieren, besonders aktiv in den Emanzipationsbestrebungen von der Elite. Wie in Kapitel drei bereits angesprochen, richtet sich die Revolte der LTTE zwar zum einen gegen die Repression des singhalesischen Staates, zum anderen aber auch gegen die Monopolisierung der Macht durch die eigene ethnische Elite. Diese „alten“ Eliten bevorzugten es, mit den statusgleichen Elite-Singhalesen zu verhandeln und sich mit ihnen zu arrangieren, als ihre Positionen durch Forderungen nach mehr Rechten für die gesamte tamilische Gruppe zu gefährden.⁵¹ Die LTTE wurde von der politisch-tamilischen Elite nur deshalb in den 70er Jahren unterstützt, weil man glaubte, sie später wieder neutralisieren zu können. Eine Machtteilung mit den unteren Kasten war nie vorgesehen. Demokratische Forderungen (wie z.B. Autonomierechte und Dezentralisierung) wurden in den Jahren nach der Unabhängigkeit als „Störung der Ordnung und des festgelegten, geschlossenen sozialen Gefüges“ gesehen und von den alten Statusgruppen häufig mit Gewalt beantwortet. Dies gilt für die tamilische ebenso wie für die singhalesische Seite. Die Rebellion der LTTE findet ihre Entsprechung auf singhalesischer Seite durch den Aufstand der JVP in den 70er und 80er Jahren. Die Monopolisierung von Privilegien durch die alten Eliten darf dabei aber nicht als rein instrumentalistisch verstanden werden, sondern als kulturell geprägt: der legitime Status ergab sich aus Titeln, royaler Zugehörigkeit, Kaste, Landbesitz und zugehöriger Arbeiterschaft.

Die Bedeutung der Kaste lässt sich auch im Wahlverhalten nachweisen. Da 90% der Wahlkreise (zumindest bis 1989, als anstelle der Einerwahlkreise Multi-Member Wahlkreise und das Verhältniswahlrecht eingeführt wurden) nur aus einer Kaste oder einer dominanten Kaste bestehen, werden die Kandidaten entsprechend aufgestellt und gewählt. Gewählte Kandidaten sind den eigenen Kastenmitgliedern gegenüber responsiver, was Entwicklungsprogramme, Jobs und andere Wohlfahrtsleistungen betrifft. Kasten bleiben

51 So z.B. Nadarajah Raviraj, Mitglied des Parlaments, Jaffna Distrikt, Tamil United Liberation Front/Tamil National Alliance (Interview [paraphrasiert/übersetzt], Sri Lanka, 25.05.2004). Tyrol Ferdinands, von der Managing Trustee Initiative for Political and Conflict Transformation, stellte treffend fest: „It's a great attractive to the Sinhala psyche that they can somehow split the Tamils“ (Interview, Sri Lanka 27.05.2004).

zudem innerhalb der einzelnen Parteien als „Lobbygruppen“ bestehen.⁵² Die traditionelle Dominanz der Goyigama/Vellala Kasten in den national entscheidenden Positionen hat sich bis heute erhalten. Fast alle politischen Führer Sri Lankas kamen aus der Goyigama-Kaste.⁵³ Ebenso rekrutieren sich die Mitglieder der Parteien auf tamilischer wie singhalesischer Seite des Parlaments aus den höchsten Kasten. Mit Ausnahme der JVP schließt dies auch die linken Parteien ein (vgl. Baxter et al. 1993).

-
- 52 „Kaste spielt weiterhin eine große Rolle in Politik und Gesellschaft, obwohl niemand darüber spricht, nie etwas in den Zeitungen steht und es auch nicht zum offiziellen Diskurs gehört oder gesagt wird, das gibt es nicht mehr. Aber wenn die Wahlen kommen, wissen die Parteisekretäre genau, wen sie zu nominieren haben, von welcher Kaste oder Familie. Das spielt ebenfalls bei der Verteilung der Ämter eine große Rolle, wenn eine Kaste keinen Posten bekommt, die haben eine sehr starke Lobby. Das ist noch sehr stark in der Politik, auch im privaten Bereich bei Heiraten, da zwar etwas weniger, in der Politik aber sehr. Sogar die JVP richtet sich danach. Auch die Mönche, das ist eine absolute Kastensache. Nicht nur auf dem Land ist das so, auch in der Stadt“ (Interview mit Tyrol Ferdinand, Managing Trustee Initiative for Political and Conflict Transformation, Sri Lanka 27.05.04). Bei den niederen Kasten besteht zudem die Tendenz höhere Kasten zu wählen, anstatt aus ihrer niedrigen Kaste selbst Kandidaten zu bestimmen: „und selbst die schwächeren und niedrigeren Kasten würden her für jemanden aus höheren Kasten stimmen als für niedrigere“ (Interview mit Raja Collure, Generalsekretär United Socialist Alliance und Chairman, Official Languages Commission, Sri Lanka 21.03.2006).
- 53 Ausnahme ist nur Premadasa, der aus einer niederen Kaste stammt, allerdings ist sein Vize D.B. Wijetunga Mitglied der Goyigama-Kaste.

Tabelle: Partei- und Kastenzugehörigkeit der Premierminister und Präsidenten 1947-2006

| Premierminister | Partei | Amtsperiode | Kaste |
|------------------------|--------|------------------------------------|----------|
| Don Stephan Senanayake | UNP | 1947-1952 | Goyigama |
| Dudley Senanayake | UNP | 1952-1953, März-Juli 1960, 1965-70 | Goyigama |
| Sir John Kotelawela | UNP | 1953-1956 | Goyigama |
| S.W.R.D. Bandaranaike | SLFP | 1956-1959 | Goyigama |
| W. Dahanayake | SLFP | 1959-1960 | Goyigama |
| Sirimavo Bandaranaike | SLFP | 1960-1965, 1970-1977 | Goyigama |
| Präsidenten | | | |
| J.R. Jayawardene | UNP | 1977-88 | Goyigama |
| R. Premadasa | UNP | 1988-1993 | Hinna |
| Chandrika Kumaratunga | SLFP | 1994-2005 | Goyigama |
| Mahinda Rajapakse | SLFP | 2005- | Goyigama |

Offiziell wird die Wirksamkeit von Kastengrenzen – insbesondere von den Singhalesen – heute bestritten. Das eigene Kastensystem wird als „*lose*“ bezeichnet und als Abgrenzung gegen das angeblich „*repressive*“ System der Tamilen gesetzt. Dabei wird gerne übersehen, dass sich das politische System aus traditionellen Politikerfamilien der oberen Kaste reproduziert, Postenverteilung nach Kastenproporz vorgenommen werden und man die Kasten- und Familienbeziehungen benötigt, um Wähler zu rekrutieren. Auch die Allianzen auf Dorfebene (z.B. in Entwicklungsprojekten) oder Stellenbesetzungen verlaufen oft entlang von Kastenlinien.⁵⁴

Ordnungsstrukturen und Gruppenloyalitäten in Sri Lanka

Den traditionellen Eliten und Familien gelang es über alle Reformen hinweg, ihre Position auf nationaler und lokaler Ebene zu festigen und sich als quasi natürliche Repräsentanten ihres Volkes darzustellen.⁵⁵ Die politische, wirtschaftliche und soziale Elite ist zudem durch enge persönliche und/oder familiäre Kontakte vernetzt.⁵⁶ Die Koinzidenz von ökonomischer Besserstellung und politischem Amt wird zudem durch die institutionelle Struktur begünstigt: u.a. muss die Finanzierung des Wahlkampfes zum großen Teil vom Kandidaten selbst getragen werden. Die Begünstigung der eigenen Gruppe wird dadurch erleichtert, dass jeder Minister ein persönliches Ministerportfolio erhält, das er nach eigenem Belieben verteilen kann. Zumeist kommt es dem heimischen Wahlkreis oder der Finanzierung des Wahlkampfes zugute. Die herrschende Elite wurde zwar verschiedentlich durch z.B. Aufstände und soziale Mobilität in Frage gestellt, aber zu keinem Zeitpunkt wirklich von den entscheidenden Machtpositionen verdrängt. Dies zeigt sich auch in den de facto unwirksamen Landreformen nach der Unabhängigkeit. Ökonomische Abhängigkeit, sozialer Druck und traditionelle Verhaltensweisen verhinderten

54 Dies bestätigte im Interview (06.06.2004) in Kandy und im Briefverkehr C. Lidzba, Fisheries Community Development and Resources Management Project, Ministry of Fisheries and Ocean Resources.

55 Im Legislative Council von 1921-24 und 1925-30 gelang es den Söhnen und Schwiegersöhnen der reichen und landbesitzenden Familien an die Macht zu kommen. Beispiele sind u.a.: James Peiris, D.S. Senanayake, W.A. de Silva, A.C. Wijeyekoon, W.M. Rajapakse, D.H. Kotelawela. Politischer Wahlbezirk und ökonomisches Interesse (Lage von Plantagen) überschnitten sich dabei häufig. In den 20er Jahren hatte die Kaste der reichen Karava vor allem über Heiratsallianzen Eingang in die Politik gefunden. Dieses Kartell der Karava-Legislatoren (insbesondere die Familien Fernando, de Silva, Peiris, Cooray) war untereinander eng verwandt. Ebenso waren die neureichen Goyigamafamilien (Attygalla, Senanayake, Corea, Kotelawela u.a.) durch weitreichende Familienbeziehungen verbunden.

56 Plantagenbesitzer, Geschäftleute und Mönche sind häufig eng mit politischen Parteien assoziiert, ohne selbst aktiv politisch tätig zu sein.

damals eine „Entmachtung“ der alten Eliten. „Although state terrorism as seen today was not used to win elections, there was an organized system of strategies [...] to influence the poor and the illiterate voter“ (Wickramasinghe/Wickramasinghe 2005: 29). Die traditionellen Großgrundbesitzer, Dorfvorsteher und Verwalter, wie der Vel Vidane oder der Village Headman (bis 1963/4), findet man später entweder in den lokalen Vertretungen der Parteien wieder oder in den Führungsebenen der staatlichen Entwicklungsorganisationen.

„Once state power had been achieved, a patron had appropriately manipulated the institutions at his command to consolidate, maintain and extend his political following [...]. (The) prevailing social structure, and the way this is reflected in local political institutions, has prevented state benefits from percolating down to all sections. The village elites have monopolized key local posts under both UNP and SLFP regime, excluding the depressed groups“ (Perera 1985: 135f).

Die gesellschaftliche Struktur und das kulturelle Muster folgten der Prämisse: erst die Familie, dann die eigene Kaste, dann die kommunale Gemeinschaft (nach sprachlich-religiöser Loyalität). Jede Gruppe sieht sich selbst als am meisten benachteiligt und in der Opferrolle.⁵⁷ Prominent geblieben ist die Sichtweise, dass „a ruler who could not help his family and friends and harm his enemies was not good at all“ (Malhotra 2004: 26).

Sich über diese Clan- und Gruppenloyalitäten zu erheben ist für den Einzelnen extrem schwierig bis unmöglich.⁵⁸ Die genannten innerethnischen Ordnungsstrukturen sind hochgradig konflikthaft. Sie führten schon vor der Unabhängigkeit zu einer Politik, deren Muster stark konkurrenzorientiert war.⁵⁹

57 „Es besteht eine starke Affinität zu der eigenen ethnischen Gruppe, Kaste oder Region. Die Menschen sind nicht in der Lage sich in andere hineinzuversetzen, es ist keine Empathie vorhanden. Insbesondere nach der Unabhängigkeit verstärkt sich das im ethnische Opferdiskurs“ (Interview [paraphrasiert/übersetzt] mit führenden Mitarbeitern einer langjährig in Sri Lanka tätigen Entwicklungshilfeorganisation, Sri Lanka 24.03.2006).

58 „Die höchsten Werte der Gesellschaft sind: Achtung und Respekt vor Autoritäten sowohl auf gesellschaftlicher, religiöser und politischer Ebene; Solidarität mit der Gemeinschaft (Familie, Dorf, Kaste, ethnische Gruppe) wie man auch an der Savodaya-Bewegung sieht; der Erhalt des (kosmischen) Gleichgewichtes und der Harmonie (Störenfriede müssen beseitigt werden). Daraus resultiert auch, dass es den Leuten sehr wichtig ist, nicht aus der Community herauszufallen, denn ohne Gemeinschaft ist man hältlos und ohne Schutz. Man sollte nicht zu sehr auffallen, einmal weil man damit die Solidarität gefährden könnte und die Nivellierung der Gruppe“ (Interview mit Mitarbeiter des Centre for Poverty Analysis, Sri Lanka 28.05.04, anonymisiert, paraphrasiert/übersetzt).

59 „Die Elemente struktureller Gewalt betreffen die Kastenstruktur, den Ausschluss bestimmter sozialer Gruppen durch die traditionellen Eliten, die sogenannten „chandiya methods“ des Dorflebens und -politik“ (das betrifft die lokalen

Einigkeit über Staats- und Nationsbildung, die Grundlage einer funktionierenden Demokratie, hat es in Sri Lanka nie gegeben. Sri Lanka ist nicht nur politisch, sondern auch sozial wenig demokratisch organisiert. Unruhen, Aufstände und terroristische Aktivitäten markieren diese Bruchlinien, an denen sich die sozialen Verwerfungen innerhalb der Gesellschaft zeigen. Wie die oben dargestellten Ordnungs- und Sozialstrukturen mit dem demokratischen System interagieren und welche konflikt- und gewalthaltigen Folgen sich ergeben, soll im Anschluss aufgezeigt werden.

Addition der Konfliktarenen und ethnische Schließung

Trotz demokratischer Institutionen und freien Wahlen konnte sich das Modell der „dynastischen Demokratie“.⁶⁰ d.h. der Kastendominanz und der familialen Strukturen erhalten, auch wenn die Zusammensetzung des Parlaments heute stärker diversifiziert ist.⁶¹ Entgegen den Erwartungen reduzierte das allgemeine Wahlrecht nicht die Anzahl der Mitglieder aus traditionellen Familien,

Volksideologien und der Umgang mit Feinden und Krankheit bzw. der feudale Umgang mit Bestrafung, die verbotene Wirtschaft, die Machtstrukturen lokaler Unterweltgangs und die Art und Weise wie diese von Politiker genutzt wurde“ (Interview, paraphrasiert und übersetzt, mit Kingsley Rodrigo, offizielle Wahlbeobachtungskommission Peoples Action for Free and Fair Elections, Sri Lanka 07.06.2004).

- 60 Zum Konzept der Dynastie und zur Schwächung der Institutionen durch das dynastische Prinzip vgl. Gill 1997. Eine stärker ökonomische Argumentation findet sich bei indischen Soziologen wie Ashis Nandy, der die hohen Wahlkampfkosten und den Zugang der Herrschenden zu Ressourcen als wesentlichen Faktor für das Bestehen von Dynastien ansieht.
- 61 Vgl. die UNP: Sie rekrutiert sich aus der Senanayake-Kotelawela-Jayawardene Familie. Premiers: D.S. Senanayake (1948-52), sein Sohn Dudley Senanayake (1952-53); John Kotelawela 1953-57, J.R. Jayawardene Premier 1977, Präsident 1978-89; Ranil Wickremasinghe (Cousin von Jayawardene und Schwiegersohn von D.R. Wijewardene Premier 1993-94) Premier 2001-04. Die familialistische Struktur zeigt sich bis heute auch innerhalb der Partei: So ist der Sohn von Gamini Dissanayake, Navin Dissanayake, heute (2006) gleichzeitig der Schwiegersohn des stellvertretenden Parteivorsitzenden Karu Jayasurya. Weiteres aufstrebendes Parteimitglied ist Sajith Premadasa, Sohn des früheren Präsidenten Premadasa. Auch territorial zeigt sich bis heute die Tendenz zur Familienherrschaft. So werden beispielsweise in Kegalle traditionell die Angehörigen der Senanayake-Wijeratne und Siyambalapitiya Familie gewählt.
Die SLFP: Die Führung rekrutiert sich aus dem Bandaranaike Clan: Premier S.W.R.D. Bandaranaike 1956-58, Premier Sirimavo Bandaranaike 1960-65, 1970-77; Präsidentin Chandrika Kumaratunga Bandaranaike 1994-2001, 2004-05). Die beiden Familien-Clans überlappen sich aber auch privat durch Heiraten (s. Heirat zwischen Lakmani Ratwatte, Tochter des Bruders von Sirimavo Bandaranaike und J.R. Jayawardenes Cousin Upali Wijewardene). Sie überlappen ferner politisch durch zahlreiche Übertritte zwischen den Parteien.

sondern festigte deren Position (vgl. Hulugalle 1975: 101).⁶² Das Herrschaftsmodell der dynastischen Demokratie spiegelt eine feudal-hierarchische Gesellschaftsstruktur, in der trotz Modernisierung nur in begrenztem Maße Demokratie und Gleichheit erreicht werden. Dynastische Familienzugehörigkeit ermöglicht und erleichtert den Zugang zu politischen Ämtern, wie beispielsweise Gajendrakumar Ponnambalam der Generalsekretär des All Ceylon Tamil Congress bestätigt: „I become a politican because my familiy was involved in politics. After my fathers assassination there was a lot of request from the party to enter politics on behalf of my father [...] There is a general tradion in South Asian politics and particular in Sri Lanka for that dynastic sort of involvement“ (Interview, Sri Lanka, 27.03.2006).

Allerdings reicht sie nicht aus, dem Kandidaten dauerhaft die Macht zu sichern, wenn eine entsprechende patronale Performanz (Fürsorge, Wohltätigkeit, Durchsetzung von Macht) fehlt. Familienzugehörigkeit bleibt aber ein wichtiges Kriterium schon bei der Auswahl der Kandidaten durch die Partei, wie auch der Generalsekretär der UNP, Weragoda im Interview bestätigt. „Conditions for the candidates are: Contribution to the party, how long they have been members, basic things like education, employment and income; than familiy, if his father and his grandfather have been a member of the party“ (Interview mit N.V.K.K. Weragoda, Sri Lanka, 27.03.2006).

Die dynastische Herrschaft ist dabei nicht nur als instrumentalisiertes Mittel des Machterhaltes zu sehen, sondern als Überzeugung der herrschenden Klasse/Kaste, einen sogenannten „great service“ für die Masse anzubieten, dessen Berechtigung sich aus einer jahrhundertealten kulturellen Tradition ableiten lässt. Bis auf eine schmale Schicht der westlich geprägten Intelligenzia hat auch die breite Masse wenig gegen dieses Modell einzuwenden – schon gar nicht, solange sie davon profitieren kann. Dynastische Strukturen erstrecken sich mithin nicht nur auf den politischen Bereich, sondern auf die Wirtschaft, akademische Berufe und die Wissenschaft.

Die dynastische Folge begünstigt zudem eine Zentralisierung des Gesamtsystems auf ein nationales Zentrum hin (im sri-lankischen Fall der Präsident und die Minister), das alle Ressourcen verwaltet. Wie in Kapitel zwei bereits erläutert, zeigen Inhalte und Formen sri-lankischer Politik eine deut-

62 1931-47 dominierten die reichen Goyigama, Landbesitzer und Geschäftsmänner.

1931 sind 38 der 50 Sitze im State Council an Singhalesen vergeben, 79 Prozent von ihnen waren Goyigama, nur einer ein Karava. Die 5 singhalesischen Mitglieder (von insgesamt 7) des Board of Ministers waren alle männlich, buddhistisch und Goyigama. Daneben gab es nur einen Muslim und einen Tamilen indischer Abstammung. Unterrepräsentiert waren Nicht-Goyigama, Jaffna- und Batticaloa-Tamilen und Frauen. „Despite their grant of universal suffrage in 1931, it is generally conceded the political predominance of a small elite, who marshalled political support largely through customary deference and vertical patron-client linkages, continued after independence“ (Ryan 1953: 342).

liche symbolische Kontinuität zu den alten Königen. Demokratische Grundsätze wie politische Partizipation und Gewalttenteilung, werden zugunsten der Herrschaft eines hierarchischen Zentums eingeschränkt. Gleichzeitig besteht eine scharfe Fraktionierung der untergeordneten Ebenen, die um den Zugang zu den nationalen Ressourcen und damit die Sicherung ihres lokalen Patronagestatus konkurrieren. Selbst für Frauen, denen in Sri Lanka oft noch eine traditionelle Rolle zugewiesen wird, war die Nachfolge männlicher politischer Führer legitim, wenn sie aus den richtigen Familien stammten⁶³.

Die traditionellen Sozialstrukturen wurden in dem Maße problematischer, in dem sich das politische System zu einer Demokratie entwickelte und der Staat zum einzigen Zentrum der Ressourcenverteilung wurde. Zuvor erblich festgelegter Sozialstatus (durch Zugehörigkeit zu einer Familie/Kaste) musste nun zusätzlich über Wahlen legitimiert werden. Neben der Notwendigkeit als Kandidat im eigenen Wahlkreis erfolgreich zu sein, trat der Zwang, auch der eigenen Partei insgesamt eine Mehrheit zu sichern. Denn die Regierungsverantwortung sicherte den Zugang zu den (ressourcenreichen) Ministerposten. Das bedeutete für die bis dahin individuell agierenden Honoratioren, dass zumindest innerhalb der eigenen Gruppe ein gemeinsamer inhaltlicher Topos gefunden werden musste, der die Fraktionierungen überbrückt. Zu diesem Topos entwickelte sich insbesondere auf singhalesischer Seite die Kategorie der Ethnizität und der Konflikt mit den Tamilen. Ein ethnischer Kommunalismus entstand: Mit der Demokratisierung wurde zu den bestehenden Konfliktarenen eine weitere hinzugefügt. Dominant wurde diese aber erst in den folgenden Jahrzehnten. Die Diskussionen im Parlament verliefen vor der Unabhängigkeit stärker entlang der oben genannten Konfliktlinien. Erst nach und nach wurde der ethnische Diskurs dominant.

Der singhalesischen Elite wurde Ende der 30er Jahre klar, dass sie trotz der innerethnischen Differenzen verstärkt zusammenarbeiten musste, wenn sie ihre Macht behaupten wollte. Das einigende Element war die Abgrenzung gegen die Tamilen, interparteilich blieben die Fraktionen bis heute zerstritten.⁶⁴ Nur in der Zusammenarbeit konnte der traditionelle soziale und macht-politische Status der Eliten gesichert werden. Diese politische Zusammenarbeit spiegelte sich auch im privat-familialen Bereich: Ein Teil der tieflandsinghalesischen Elite heiratete in traditionelle Radalla Familien ein. Neben

63 Auffällig ist, dass Politikerinnen von ihrem lokalen „Familiensitz“ aus starten bzw. von der Basis ihres (männlichen) Vorgängers. Dessen „Verdienst“ und der Einfluss der Familien überträgt sich auf die Nachfolgerinnen.

64 „It was expected that there should be some kind of cohabitation, but because of strong polarized parties and personalities it was not practised“ (Interview mit Raja Collure, Generalsekretär der United Socialist Alliance und Vorsitzender der Official Languages Commission, Sri Lanka, 21.03.2006).

der politischen Zusammenarbeit begann eine familiale Fraternisierung.⁶⁵ Durch Heiratsallianzen entstanden die bis heute einflussreichsten Familien der Jayawardenes, Wijewardenes, Kotewalas, Senanayakes und Meedeniya, die die dynastische Politik des Landes begründeten. Auf Seite der UNP wird die Allianz begründet von D.C.G. Attygalle, einem reichen Minen- und Landbesitzer. Seine drei Töchter heiraten in die Senanayake-Jayawardene Familien ein.⁶⁶ Die Familienbande der konkurrierenden SLFP sind noch älter und einflussreicher, sie verfügten über starke Verbindungen zur britischen Kolonialverwaltung.⁶⁷ Mit nur wenigen Ausnahmen rekrutiert sich die nationale Elite bis heute aus Abkömmlingen dieser Heiratsallianzen.⁶⁸

Die Kooperation innerhalb der singhalesischen Gruppe führte aber nur zu einer Verfestigung der Gruppengrenzen nach außen. Während sich die Abgrenzung gegenüber den Tamilen verstärkte, bleiben innerethnisch die Konflikt- und Gewaltebenen bestehen, ebenso wie der feudale Habitus der Elite: Während sie sich im lokalen Kontext als natürliche Patrone und Beschützer der Dorfbewohner betrachteten, inszenierten sie sich auf nationaler Ebene als Beschützer des singhalesischen Volkes und Retter des Buddhismus. Die politische Elite, bedroht durch die demokratische Öffnung, begann sich als Schutzmacht der singhalesischen Massen zu positionieren.

65 1916 heiratet D.R. Wijewardene (auch Besitzer der Lake House Newspaper Gruppe) in die Meedeniya Radalla-Familie ein; D.S. Senanayake heiratete A. Dunuwille (alte respektable Kandy-Familie); S.W.R.D. Bandaranaike ehelichte 1940 Sirimavo Ratwatte (einer der exklusivsten Kandy-Clans). Der Bandaranaike Clan sicherte sich so über Jahrhunderte arrangierter Heiraten und strategischer Allianzen Reichtum und Einfluss. Kompatibilität von Kaste und Abstammung aus einer guten Familie (möglichst aus demselben Clan) ist unabdingbar: „Tamil, Burgher, Parsis and Muslims were, of course, literally breeds apart: acquaintance with them was possible, friendship rare, and marriage unthinkable“ (Gooneratne 1986: 100).

66 Eine der Töchter heiratet F.R. Senanayake (1882-1925). Attagalles Tochter Alice heiratet John Kotewala, die dritte Tochter heiratet T.G. Jayawardene.

67 Die Dias-Bandaranaikes und ihre Verwandten die Obeysekera zählen sich zu den first class Goiygama und besetzten schon Ende des 18. Jahrhunderts den Sitz im Legislative Council, den die Briten dem Repräsentanten der Singhalesen zugestanden hatten. Attygalles sind für sie Parvenüs, die versuchen über die nationale Bewegung ihre Macht auszudehnen. Diese Familieneinschätzung ist wechselseitig. Die Attygalle Nachfahren sehen die Badaranaikes als Lakaien der Briten und Gehilfen des Gouverneurs (vgl. Silva/Wringgins 1988: 17ff und 135ff).

68 Ausnahmen aus dieser Familiendynastie auf der nationalen Führungsebene bilden nur W. Dahanayake, der 1959 nach der Ermordung Bandaranaike für sechs Monate Premier wurde, sowie R. Premadasa, der 1988 erst Premier, dann Präsident wurde.

Zur Interaktion von Demokratie und traditionellem Herrschaftssystem

Die reale Macht der Familien beruhte häufig auf ländlichen Wahlbezirken, in denen ihre Verwandtschaftsgruppe ausgedehnte Besitzungen hat. Nicht selten spricht man davon, dass Bezirke zu „einer Familie“ gehören. Es war eine Art feudales System „that promoted benevolent authoritarianism on one side and unquestioned obedience and loyalty on the other side“ (Kariyakarawana/Wijesinghe 1981: 212). Übergeordnete politische Inhalte waren gegenüber der lokalen Patronage nachrangig: entscheidend war der lokale Nutzen, der sich aus materieller Fürsorge und sozial-religiöser Wohltätigkeit zusammensetzt (vgl. Ryan 1953, Prajapati (Hg.) 1998). Wohlfahrtsmaßnahmen wurden zudem von den Wählern als selbstverständliche Gegenleistung erwartet.⁶⁹ Die Elite

„ingratiated itself with the foreign rulers through large donations to select charities. In the days before the existence of taxes on income and capital, wealth capitalists found that contributions to religious and charitable organisations were the best means of gaining acceptability and rewards from the foreign rulers, including continued patronage and economic protection. [...] the new rich have ambitions to live in „feudal“ splendour and thereby acquire social respectability. Charity thus became a means of rising in the social scale; the greater the munificence, the greater was the likelihood, not only of gaining imperial titles and honours, but also of mixing socially with the Governor, Bishops, bureaucrats. [...] The distribution of largesse was also buttressed by local tradition which expected the wealthy to dispense charity to religious organisations and give a helping hand to the paupers, travellers and beggars“ (Jayawardena 2002: 308).

Mit dieser Praxis konnten Politiker an ihre traditionelle Rolle als Patron anschließen. An die quasi-feudalen, patronalen Obligationen ist der in Kapitel zwei beschriebene singhalesisch-buddhistische Nationalismus nahtlos anschlussfähig. So erlebte das buddhistische „Verdienstmachen“ (Gabe an Bedürftige, religiöse Zeremonien, Stiftungen) nach der Unabhängigkeit eine explosionsartige Ausbreitung, da man sich von ihm soziales Ansehen und

69 „Dieses gilt nicht nur für die großen Parteien, sondern auch für die kleineren. So startete die JVP 2004 eine Haus-zu-Haus-Kampagne bis in die hintersten Dörfer. Als direkte Gegenleistung wurden den Wählern materielle Leistungen angeboten. Dafür kann man die Leute nicht verantwortlich machen. Es ist klar, die glauben daran, wenn man ihnen verspricht ihre Lebensbedingungen zu verbessern, dann wählen sie die Partei. Das ist es wie das politische System im Osten arbeitet“. Interview mit Karu Jayasuriya M.P., Deputy Leader UNP, Sri Lanka 28.05.2004. „In Sri Lankan politics welfarism has become a fact. So people who support a party expect something vice versa...“ (Interview mit Kamal Nissanka, General Secretary The Liberal Party, 29.03.2006 Sri Lanka, paraphrasiert/übersetzt).

Wählergefolgschaft verspricht. Religiöse und caritativ-patronale Handlungen beginnen zu verschmelzen und bleiben gleichzeitig für führende Gesellschaftsmitglieder und Politiker bis heute ein Nachweis ihrer Amtsqualifikation und ein unverzichtbares Element ihrer Wahlpropaganda (so ein Grundtenor in diversen Interviews im Mai 2004 und März 2006).

Die Einführung der Demokratie konnte aber weder den patronalen Habitus noch die gruppenspezifischen Loyalitäten aufbrechen. Es entstand keine demokratische Kultur. Stattdessen bildete sich ein formal demokratisches System heraus, in dem die alten Loyalitäts- und Legitimationsmuster erhalten blieben bzw. zu einem neuen hybriden System amalgamierten (vgl. Jayanntha 1992, Jiggins 1979, Gunasekera 1994). Mit der Demokratie wurden die alten Machtkonstellationen und -kämpfe nicht aufgelöst, sondern verschärften sich unter dem zunehmenden Konkurrenzdruck des demokratischen Wettbewerbs. Da ca. 30% der Bevölkerung keine festgelegte Parteienbindung besaßen, war jede Wahl offen (Interview mit N.V.K.K. Weragoda, Generalsekretär UNP, Sri Lanka, 27.03.2006). Um gewählt zu werden griffen die Eliten nicht zu inklusiven, gemeinwohlorientierten Konzepten, sondern zu einer ethnischen Klientelpolitik. Ferner wurden Unterdrückung und Gewalt ein Mittel zur Absicherung der demokratischen Wahl.

Die Schilderung eines typischen Wahlkampfes bei Wagner wirft ein Licht auf die Gewalthaltigkeit der „demokratischen“ Strukturen: „Wahl und Wahlkampf erinnerten eher an militärische Auseinandersetzungen als an demokratische Wahlen. Die Heimstadt des politischen Gegners war die ‚impregnable fortress, which could not be breached‘, man bewegte sich im ‚enemy territory‘, und Wahlhelfer zu sein war nicht möglich ‚without risk of life and limb‘“ (Wagner 1989: 144).⁷⁰ Gewalt, z.B. in Form von Einschüchterung von Wählern über angeheuerte Schlägertrupps und Kriminelle, wurde zu einer generellen Vorgehensweise. Die Mitglieder der Gewinnerpartei monopolisierten alle Ämter, die Verlierer wurden ausgeschlossen (vgl. Roberts 1979). Politische Machtwechsel, wie sie typisch für Sri Lanka sind, sind die Zeit der Rache der bis dahin Ausgeschlossenen.⁷¹ Ämter und Posten werden den

70 Dass sich dieses Setting sich bis heute erhalten hat, zeigen die Wahlbeobachtungsberichte (nachzulesen auf den Internetportalen von Centre for Monitoring Election Violence CMEV und People's Action for Free and Fair Election; www.cpalanka.org/cmev.html sowie <http://www.lankaworld.com/paffrel>).

71 „Die Gewalt bei den Wahlen ist allerdings weniger allgemeine Frustration als eine Abrechnung zwischen den Anhängern der Parteien. Vor der Wahl ist man bestrebt alles zu tun, damit die eigene Partei die Wahl gewinnt, denn nur so kann man sich Ressourcen sichern. Nach der Wahl kommt es zur großen Abrechnung, sofern die Opposition an die Macht gekommen ist. Die bisher Vernachlässigen rechnen mit den lokalen Machthabern ab. Wie auf der nationalen Ebene ist auch hier keine Kooperation zu sehen, sondern Konfrontation. Der Gewinner erhält alles, der Verlierer nichts“ (Interview mit Martin Stürzinger,

Amtsinhabern entzogen und der eigenen Klientel als Belohnung für Gefolgschaft und zur Absicherung der eigenen Macht auf allen Ebenen zugewiesen. Sri-lankische Medien sprechen in diesem Zusammenhang von „politischen Vendettas“.

Der feudale Habitus der Eliten verschärfte die Situation: Was Hoole über den Präsidentschaftskandidaten Rajan Wijeratne in den Jahren des JVP-Aufstandes aussagte, lässt sich auf den größten Teil der Eliten anwenden:

„R.W. who was a close relative of Ceylons first prime minister D.S. Senanayake and a member of the UNP from his youth, rose to the peak during his career in the Plantation Raj. This too, no doubt, enhanced his feudal sense of justice – making him a good patron and a bad enemy. He had no problem with the belief that the enemies of the State, old or young, should be killed, and did not care to acquire the sophistification to put it euphemistically“ (Hoole 2001: 260).

Die Wähler selbst realisierten oft nicht, welches Privileg Wahlen waren und folgten dem Patron ihrer Region zur Urne (vgl. z.B. Ryan 1953: 277). Primordiale Statusgruppen wie Kaste und Familie/Clan blieben das organisatorische Zentrum und integrative Moment. Mitglieder einer Statusgruppe teilten eine gemeinsame soziale Identität, Ehrbegriffe und Lebensstil (vgl. Perera 1985). Eine weitgehend ignorante Bevölkerung mit traditionellen Vorstellungen von Führerschaft und Respekt und eine selbstbezogene Elite bildeten das instabile Gleichgewicht der Politik – insgesamt keine guten Voraussetzungen für die notwendige Bildung eines inklusiven multiethnischen Staates/Nation. Eine selbstständige Zivilgesellschaft existiert nicht.⁷²

Kooperation und Inklusion kann innerhalb solcher Strukturen schwer entstehen⁷³. Denkbar ist sie bestenfalls in Form von temporären Wahlkampf-

Schweizer Botschaft und Arbeitsgruppe der Geberländer, Adviser for Peacebuilding, Sri Lanka, 19.05.2004, paraphrasiert).

- 72 „Ohnehin ist die Erziehung sehr hierarchisch angelegt, selbstständiges Denken und Problemlösen werden in der Schule vernachlässigt. Die Schüler besitzen trotz hoher Bildungsabschlüsse wenig Eigeninitiative. Es gibt zudem keine funktionierende Zivilgesellschaft in Sri Lanka. Die Leute warten darauf, dass die Politiker die Situation ändern. Die andere Möglichkeit ist ein gewaltssamer Aufstand, so wie der der JVP in der Vergangenheit. Zwischen Apathie und Gewalt scheint es keine Möglichkeit der Konfliktlösung zu geben, u.a. weil es die Jugend nicht gelernt hat und wegen des absolut hierarchischen Aufbaus der Gesellschaft. Dieser ist auch auf der tamilischen Seite sehr stark, wie ferner der Aufbau der Rebellen beweist“ (Interview mit Mitarbeiter der Friedrich Ebert Stiftung, Sri Lanka 19.05.2004, paraphrasiert).
- 73 „Die gesamte Gesellschaft steckt in einer Krise. Vor allem das System, in dem die meisten Politiker nur ihren eigenen Interessen folgen. Die Politik der Exklusion und de Mehrheitsrechtss ist überall sichtbar. 1. im Konflikt im Nord-Osten, 2. im internen Machtkampf der politischen Eliten, 3. in den Attacken gegen Christen ohne Bestrafung der Täter, 4. der Wiederkehr des militanten politischen

Allianzen. Allianzen sind kurzfristiger Natur und werden eingegangen, um die eigene Machtposition zu sichern, nicht um weiteren Gruppen Mitspracherechte zu gewähren oder um das Allgemeinwohl zu heben. Jede Koalitionsregierung Sri Lankas scheiterte bisher an den inneren Widersprüchen ihrer Koalitionspartner. Dass nicht politische Inhalte wichtig sind, sondern der Erhalt eines Postens, bezeugen auch die oft vorhandenen dualen Mitgliedschaften einer Person in verschiedenen Organisationen oder Parteien und die zahlreichen Parteiübertritte. Die Unfähigkeit zu Konsens, Kooperation und Inklusion resultiert aus den Rivalitäten und dem Einfluss eines extensiven Familiensystems, der Ausrichtung an Kastenlinien und kommunalen Netzwerken. Nach der Unabhängigkeit verschärfe sich diese bestehende Konkurrenz zwischen den Abgeordneten durch die Bildung von Parteien, die um dieselbe Wählerklientel konkurrieren.

Die Minderheiten standen sowohl der pan-singhalesischen Interessenpolitik wie auch der Schließung des demokratischen Systems zunehmend hilflos gegenüber. Ihre Interessenvertreter waren nach der Unabhängigkeit von den lukrativen Posten ausgeschlossen, da diese von der Elite der Mehrheitstheorie monopolisiert wurden. Die Kooperationsangebote der tamilischen Elite an die Singhalesen blieben wirkungslos. Da es keine bevölkerungsübergreifenden Werte und keine Gemeinwohlorientierung gab, befand sich die tamilische Gruppe in den 70er Jahren in einer umfassend marginalisierten Position. Ausgangspunkt und Motor des Konfliktes zwischen Tamilen und Singhalesen war nicht der ethnische Antagonismus, sondern soziale Strukturen und Praxen, die konfliktgenerierend und katalysierend wirkten. Diese Strukturen und Praxen bestanden schon vor der Unabhängigkeit und veränderten sich nach der Staatsgründung nur marginal. Sie bestimmen den Habitus der politischen Elite und die Erwartungshaltung der Bevölkerung. „People getting easily attracted by communal feelings and emotional political campaign. You can not expect a person not to have communal feelings. [...] Politicians taking advantage of this“ (Interview mit H. Nazeer Ahamed, Führer der Democratic Unity Alliance and Adviser to the President, 23.03.2006 Sri Lanka). Gleichzeitig ist festzustellen, dass v.a. die singhalesische Bevölkerung über nur unzureichende Informationsmöglichkeiten verfügte und immer noch verfügt. Presse und Medien stellen den Konflikt mit den Tamilen einseitig dar, die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen und die Gewalt im Nord-Osten werden häufig ignoriert. Ebenso mangelhaft ist das Wissen der Bevölkerung über mögliche Konfliktlösungen, wie beispielsweise föderale Konzepte. Diese

Buddhismus durch JHU, welche die JVP/SLFP zu einer härteren Position treiben kann, 5. im Problem mit den Muslimen, 6. in der „gehegten“ Spaltung der LTTE, 7. den extralegale Verfassungsänderungen“ (Interview mit Kumar Rupe-singhe, Vorsitzender der Foundation for Co-Existence, Sri Lanka 26.05.2004, paraphrasiert, übersetzt).

werden sehr häufig mit Separation gleichgesetzt (diverse Gespräche mit Three-Weeler Fahrern, Sri Lanka, Mai 2004). Interessant ist aber, dass selbst westliche gebildete Politiker und Intellektuelle Sri Lanka zwar als multikulturellen Staat bezeichnen, ihn aber gleichzeitig als vorrangig singhalesisch-buddhistischen konzipieren, so z.B. N.V.K.K. Weragoda, der Generalsekretär der UNP, der feststellt: „If you look at the nature of this country, this is a very heterogeneous collection of ethnic groups and nationalities, different languages. But of course this is a predominately Sinhala-Buddhist country!“ (Interview, Sri Lanka, 27.03.2006).

Der Blick über den ethnischen Bürgerkrieg zwischen Singhalesen und Tamilen hinaus auf den brutal niedergeschlagenen innersinghalesischen Konflikt zwischen der Regierung und aufständischen singhalesischen Jugendlichen der JVP 1971 und 1987-89 zeigt ferner, dass Muster der Konfliktbearbeitung wirksam sind, die sich nicht auf ethnische Differenzen zurückführen lassen, sondern allgemeine Handlungsmuster der Regierenden sind. Gewalt ist legitimes und notwendiges Mittel der Konfliktbearbeitung, v.a. dann, wenn tradierte Ordnungs- und Sozialstrukturen gefährdet sind.

4.3.2 Systeme der Gewalt

Soziale und politische Gewalt verschränkten sich nach der Unabhängigkeit. Gewalt wurde zu einem universellen Mittel der Konfliktlösung, was zu einer Proliferation der Gewaltakteure führte. Demokratische Regeln wurden immer weiter außer Kraft gesetzt und es entstand gleichzeitig eine Kultur der Straflosigkeit, in der sich die Gewalt immer weiter potenzierte.

Seit den 1960er Jahren war diese Proliferation der Gewalt insbesondere im Nord-Osten zwischen den ethnischen Gruppen (Singhalesen vs. Tamilen vs. Muslime) zu beobachten. Ursache waren interethnische Migrationsprozesse, z.B. durch die Singhalesierung der Ost-Provinz, die Besiedlung der Grenzgebiete im Norden und dem Ausbruch des Bürgerkrieges gegen die LTTE. Zum anderen findet sich übermäßige Gewalt aber auch im Süden im ethnischen Binnenraum der Singhalesen (vgl. Aufstand der JVP-Jugend). Diese beiden extremen Beispiele von Gewalt (Pogrome gegen die Tamilen 1983 und folgender Bürgerkrieg sowie die Niederschlagung der singhalesischen Jugendaufstände) weisen auf die strukturelle Gewalthaltigkeit des Systems und der Handlungspraxen der Akteure hin. Bezuglich der LTTE und der JVP-Rebellion werden ähnliche Vorgehens- und Begündungsmuster von Gewalt deutlich. Gewalt wird initiiert durch die herrschende Gruppe (Mehrheitsethnie, Elite) und als ordnende, sühnende Gewalt klassifiziert. Tamilen werden durch Wählerlisten des Staates und lokale Denunziation zuerst lokalisiert, ihr Eigentum geplündert und zerstört, dann sie selbst öffentlich ermordet. An der Gewalt selbst sind staatliche Akteure (Sicherheitskräfte, Politiker)

und ein sozial niedriger Mob beteiligt. Ähnlich ging man im Süden vor: Auf Anordnung hoher Politiker verübten private Todeschwadronen, staatliche Polizeieinheiten und lokale Anwohner zahllose Morde. Sie plakatierten die Straßen und Flüsse mit toten, halbverbrannten, gefolterten Körpern. Den Aufständischen und der Gesellschaft sollte „eine Lektion erteilt werden“. Verhandelt wird in beiden Fällen nur, wenn die gewalthaltigen Optionen erschöpft sind und nicht umgekehrt. So kommentierte etwa Gajendrakumar Ponnambalam, der Generalsekretär des All Ceylon Tamil Congress im Gespräch „The thing that makes the UNP think of ceasefire [since the year 2000, die Verf.] and so on, was because they had no other options left. It was because of fear“ (Interview, Sri Lanka, 27.03.2006).

Die Proliferation von Gewalt wird begünstigt durch die Korruption und Brutalisierung des Sicherheits- und Justizsystems. Ein Zustand des sozialen und politischen Ordnungsverlustes findet sich heute fast überall auf Sri Lanka.⁷⁴ Dies gilt für den Norden seit dem Bürgerkrieg (durch Emergency Rule, Prevention of Terrorism Act, Special Task Forces, Herrschaft der LTTE usw.) und für den Süden seit dem JVP-Aufstand (durch Paramilitärs, private Gangs und Schlägertruppen lokaler und nationaler Akteure, Deserteure), aber auch für die Hauptstadt, in der sich die Anzahl der politischen und kriminellen Gewaltakteure vermehrt.

Gewalt bleibt aber keineswegs beschränkt auf die Zeiten und Orte der bewaffneten Konflikte. Ordnungsstiftende und bestrafende Gewalt gegen sozial niedrige Klassen/Kasten und Kriminelle ist die Regel. Ebenso wird Gewalt gegen Unruhestifter wie politische Journalisten, unbesteckliche Richter, bekannte Persönlichkeiten oder NGO-Mitarbeiter eingesetzt. Gewalt ist insbesondere gegenüber sozial Schwachen und Angehörigen niederer Kasten weit verbreitet. Dazu treten durch den Kollaps des demokratischen Systems vigilante und kriminelle Gewalt. „In essence, it becomes impossible to separate acts of political violence from acts of individual violence and the loss of cultural and social moorings; these combined factors have led to rocketing crime and suicide rates, too“ (Meyer 2003: 148).

Vier weitere Felder, die hier nur kurz erwähnt werden sollen, sind die Gewalt an Universitäten (Ragging von Newcomern, Rivalitäten zwischen Stu-

74 Sagarika Delgoda von der Friedrich-Nauman Stiftung in Colombo argumentiert: „Die Gesellschaft ist stark hierarchisch. Die Bestrafung von Schädigern der Ordnung ist streng: so waren über 80% bei einer Umfrage für die Wiedereinführung der Todesstrafe. Es gibt kein funktionierendes Rechtssystem, man kann sich nicht darauf verlassen, das Rechte einklagbar sind. Gegenüber den Tamilen glaubt man sich im Recht, weil man die Bevölkerungsmehrheit stellt. Dabei werden die Minderheiten allerdings nicht ausreichend berücksichtigt. Zwischen Apathie und Gewalt scheint es wenig Konfliktlösungsrepertoires zu geben“ (Interview, Sri Lanka, 20.05.2004 paraphrasiert).

dentenorganisationen, private Konflikte)⁷⁵, die private Gewalt gegen Frauen und Kinder⁷⁶ sowie die hohe Selbstmordrate (eine der höchsten im weltweiten Vergleich) und neuerdings die Gewalt gegen christliche Gruppen (Interview mit Rev. W.P. Ebenezer Joseph, The National Christian Council of Sri Lanka, Sri Lanka 09.06.2004). Gegen das hohe Niveau der Gewalt besitzt die sri-lankische Gesellschaft kaum wirksamen Gegenkräfte, Sanktionsmöglichkeit und Coping-Mechanismen.

Somit wird Gewalt zu einem generellen Mittel der Konfliktlösung, das präventiv und reaktiv eingesetzt wird, um die bestehenden Ordnungsstrukturen zu sichern. Die permanente Anwendung von Gewalt führt wiederum zu einer Routinisierung, Institutionalisierung und Brutalisierung der Gewaltstrukturen sowie zu einer Proliferation der Gewaltakteure und Anlässe. Für die gesamte sri-lankische Gesellschaft ist Gewalt ein alltäglicher und unvermeidbarer Faktor ihres Lebens. Ein Kreislauf von Gewalt wird initiiert, in dem Gewalt schließlich die „normale“ (d.h. angemessene, legitime, strategisch richtige und allgegenwärtige) Antwort auf Gewalt darstellt. Es beginnt eine Eskalationsspirale, die zyklisch auf bestimmte Höhepunkte zusteuert und wieder abfällt, aber grundsätzlich niemals zum Ende kommt. Ihren Ausdruck findet die Gewalt in wiederkehrenden Unruhen. Ihre kognitiven Grundlagen finden sich in den Ordnungs- und Sozialstrukturen, die auf die politische Ebene übertragen werden. Innerhalb der Elite besteht eine öffentlich zwar unausgesprochene aber weit verbreitete Auffassung über das Recht der herrschenden Gruppe (Familie, Kaste, Ethnie) Gewalt auszuüben, die keineswegs demokratisch orientiert ist, sondern von der eigenen Überlegenheit ausgeht.

75 Die Dynamiken der Gewalt und deren Verknüpfung mit der Politik wurden im Gespräch mit Markus Mayer (University of Colombo, Sri Lanka 27.05.2004 und Studenten der University of Colombo, 28.05.2004) sichtbar. Übereinstimmend wurde erklärt, dass die Universitäten hochpolitisierter sind und dort alle Parteien ihre Organisationen haben, aus denen sie Nachwuchspolitiker rekrutieren. Ohne Mitgliedschaft sind die beruflichen Möglichkeiten drastisch eingeschränkt. Eine gute Verbindung führt zu einem nationalen Politiker. In Wahlkampfzeiten kann man durch Mithilfe entsprechende Kontakte knüpfen, womit eine beiderseitige Verpflichtung geschaffen wird. Zusammenstöße betreffen aber oft keine ideologischen Differenzen, sondern alltägliche Probleme. Meist entstehen sie, weil eine Fraktion bestimmte Posten/Ressourcen monopolisiert. Das geht solange, bis die Ausgegrenzten anfangen zu protestieren, Hungerstreik, Gewalt usw. sind die Folge.

76 „Formell sind Frauen gleichgestellt und können auch hohe Positionen erreichen. Gleichzeitig ist Gewalt gegen Frauen endemisch in der sri-lankischen Gesellschaft. Missbrauch, Belästigung oder häusliche Gewalt ist nicht selten. Neu ist, dass es jetzt ein Gesetz gegen häusliche Gewalt geben soll. Das ist aber nur die legale Seite, auf der präventiven Ebene muss noch viel getan werden bei der Schaffung eines entsprechenden Bewusstseins („awakening“)“ (Interview mit Selvy Tiruchandran, Woman’s Education and Research Centre, Sri Lanka, 08.06.2004, paraphrasiert/übersetzt.

„These contradictions, linked to the uncertainty surrounding social identity, beget anxiety and violence“ (Meyer 2003: 150).

Politisierung und Gewalthaltigkeit des Patron-Klient-Verhältnis

Die Grundlage und das zentrale Strukturelement der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Machtpositionen der Elite bilden Patronagenetzwerke. Je mehr Klienten ein Patron hat, desto höher seine Position und je stärker und durchsetzungsfähiger der Patron, desto stärker auch die Position seiner Klienten. Diese Netzwerke, die über den Status einer Person entscheiden werden auch über Gewalt stabilisiert. Persistenz der Gewalt und der Erfolg dieser Strategie führt zur faktischen Akzeptanz innerhalb der Bevölkerung (als einer notwendigen Strategie, um Ziele zu erreichen) bzw. zur Paralyse der (friedlichen) Zivilgesellschaft. Ferner entsteht eine Kultur der Straflosigkeit, in der Gewalt nicht sanktioniert, sondern honoriert wird. Diese für Sri Lanka grundlegenden Strukturbeziehung und ihre Affinität zur Gewalt sollen im Folgenden erläutert werden. Erst aus der Interaktion von Kulturmustern und Demokratie entwickelt sich das konkrete System der Gewalt und der Straflosigkeit.

Das traditionelle Patronagesystem beruhte vor der Unabhängigkeit auf dem Senioritätsprinzip und familialer Tradition. Traditionelle Patrone waren zumeist Landbesitzer, die über Pächter und Lohnarbeiter eine ständige Gefolgschaft besaßen. Getragen wurde die Verbindung von einer reziproken persönlichen Beziehung zwischen Klient und Patron, bei der der Klient monetäre Zuwendung, soziale Hebung oder Fürsorge erwartete. Soziale Kohäsion und Verwandtschaft waren die ökonomische und soziale Grundlage der Dörfer und die Garantie für gegenseitige Hilfe. Ein Verstoß gegen die Regeln des Dorfes wurde sanktioniert, stigmatisiert, schlimmstenfalls mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft bestraft. Die dörflichen Siedlungen gehörten zu verschiedenen Familien (oder politischen Parteien), die untereinander um die höchste Position im Sozialgefüge (z.B. durch Anerkennung und Gefolgschaft) konkurrierten. Ziel eines Patrons war es, über eigene lokale Klientel zu verfügen. Der „Besitz“ von Gefolgschaft galt als ein als klares Zeichen sozialer (später auch politischer) Führerschaft. Kognitiv anschlussfähig war das lokale Patronagesystem an die Auffassung, dass der buddhistische Staat/Herrcher für das wirtschaftliche Wohlergehen seiner Untergebenen zu sorgen hat. Die moderne Patronage der Politiker konnte auch an andere traditionelle Muster anschließen z.B. an Konzepte wie „*pirisa*“ = „folgen, Gefolgschaft“, die einen traditionellen Umverteilungsmechanismus bilden. Die Patron-Klient Beziehung war auf kultischer Ebene zudem in eine Vorstellung von einem kosmisch-hierarchischem Ganzen eingebunden (vgl. Gombrich/Obeyesekere 1988).

Nach der Unabhängigkeit musste die Patronagekultur den politischen Faktor (Demokratie, Staat, Parteien) mit einbeziehen. Die Patrone dieser Generation sollten nicht über Landbesitz verfügen, sondern über Beziehungen zur Politik. Kontrolle über ihre Gefolgschaft (Wähler) wurde durch eine nachgeordnete zweite Gruppe von lokalen angesehenen Personen (*Broker*) vermittelt, die selber als „kleine“ Patrone agierten. Der lokale Patron vermittelte eine Beziehung zwischen Klient (Wähler) und nationalem Patron (zumeist der Parlamentsabgeordnete = MP). Die Leistung des Klienten bestand in der Unterstützung der Wahlkampagnen und der „richtigen“ Stimmabgabe bei der Wahl. Als Gegenleistung wurden Arbeits- und Schulplätze, Land usw. verteilt (vgl. Dilesh 1987). Die Broker waren und sind meist lokal angesehene Personen aus dem öffentlichen Dienst, ökonomisch und beruflich erfolgreich und aus einer guten Familie.⁷⁷ Nicht selten stehen sie auch den örtlichen Kooperativen oder Gewerkschaften vor und sind als Geldverleiher tätig. Allerdings waren die neuen Beziehungen zwischen Patron und Klient durch den Wahrrhythmus jetzt instabil und kurzlebig, da die neuen Patrone (Broker) einerseits stark von ihrem Parlamentsabgeordneten abhängig und andererseits einer großen internen Konkurrenz ausgesetzt sind. Vielfach unterstützen die reichen Familien auch Politiker beider großer Parteien, um den Zugang zu Ressourcen sicherzustellen.⁷⁸

Die Einführung der Demokratie bewirkte nur eine Verlagerung, aber kein Verschwinden der Patronagestrukturen. Es begann eine Politisierung des sozialen Raumes. Organe kommunaler Selbstverwaltung wurden bereits in den 30er Jahren durch den Staat absorbiert und ihre Anzahl vervielfacht; lokale „Reading Rooms“, Gemeinschaftshäuser und rurale Entwicklungsgesellschaften wurden zu lokalen Plattformen der nationalen Parteien umfunktioniert.⁷⁹ Ihren genuinen Aufgaben (dezentrale Entwicklungsorganisation der

77 Bis Anfang der 1940 Jahre handelt es sich um die lokalen Mudaliyars (Verwalter mit eingeschränkter Rechtsprechungsfunktion) oder Village Headmen. Diese repräsentieren die lokale Elite unterhalb des Patron. Das Headmanship wurde in den meisten Fällen von Generation zu Generation innerhalb einer Familie weitergegeben. Das Amt des Headman garantierte eine weitreichende Fülle von Machtbefugnissen (u.a. Erheben von „Steuern“ und Verteilung von Lizzenzen). In den 60er Jahren wurde das Amt geschwächt und schließlich durch einen staatlichen Beamten ersetzt, der in der Regel weit weniger historische und soziale Verbindung zu den Orten hat und insofern keine traditionelle Gefolgschaft für die Wahlkandidaten sichern kann.

78 Gespräch mit C. Lidzba, Mitarbeiterin des Fisheries Community Development and Resources Management Project, Ministry of Fisheries and Ocean Resources, 06.06.04 in Kandy und schriftlicher Austausch im Juli 2004.

79 Auf lokaler Ebene existierten viele hochpolitisierter und ineffiziente Institutionen und Organisationen, die nach dem Regierungsantritt einer Partei installiert und beim nächsten Regierungswechsel z.T. wieder abgeschafft wurden wie z.B. 1957 die Multi-Purpose Cooperative Societies, 1958 die Cultivation Commit-

ländlichen Gebiete) kommen diese Agenturen nicht nach, gleichwohl sind sie in ihrer Ineffizienz, der überlappenden Kompetenzen, der Korruption und dem Missmanagement ein Spiegel der konkurrierenden Interessen und Handlungspraxen der politischen Akteure.⁸⁰

Deutlich wird auch die oben bereits angeführte Tendenz zur Zentralisierung, die die lokale Konkurrenz verstärkt und nationale Konflikte auf die lokale Ebene überträgt. Der Zugriff der zentralen (d.h. nationalen) Organe des Staates reicht bis tief in den Alltag der Bürger. Beispielhaft ist die Beziehung zwischen Legislative/Exekutive und Verwaltung: Nach dem Westminstermodell sollten die Gesetzgebung durch die Abgeordneten und die Implementierung durch die Verwaltung strikt getrennt sein. Mit der SLFP 1956 begann aber eine Politisierung der Administration. Je mehr Macht die MP's in ihren Distrikten erhielten, umso eingeschränkter wurde die Unabhängigkeit der Verwaltung. Die Zuweisung von Mitteln, importierten Gütern und die Verteilung von Jobs wurde in einer nur mäßig wachsenden Wirtschaft mit zunehmend besser ausgebildeten Jugendlichen bei steigenden Bevölkerungszahlen eine wichtige Quelle der Macht. Seit 1972 sind zudem alle Ernennungen, Beförderungen, und Transfers in der Administration dem Kabinett unterstellt. Zwar hat es seither verschiedene Versuche zur Reform der Verwaltung gegeben, zu einem Ergebnis ist man bis heute aber nicht gekommen, zumal alle Bemühungen von den Politikern außerhalb der Komitees torpediert werden. So ist Patronagepolitik heute die Grundlage des administrativen Systems und wird entlang der Parteilinien organisiert (vgl. Roll 2003). Minister und die Leiter der Organisationen erhielten den Spitznamen *corperation mudaliyars* bzw. *corporation ratemahatmayas* (vgl. Roberts 1979: 50).⁸¹ Ohne einen sogenannten „*chit*“ (Empfehlungsschreiben eines Abgeordneten) oder Besteckung sind kaum Arbeits- oder Ausbildungsplätze, Ansprüche auf staatliche Leistungen zu erhalten.

Gewalthaltig ist die politisierte patronale Struktur in verschiedener Hinsicht: Das patronale System der Gegenseitigkeit erklärt u.a., wieso eine Verknappung der Ressourcen (sei es durch eine ökonomische Krise, Bevölkerungswachstum oder Krieg) zum Ausschluss von ganzen Bevölkerungsteilen

tees, 1973 die Agricultural Productivity Committees und die Janatha Committees und Ende der 70er die Rural Development Societies (vgl. Uphoff/Wanigaratne 1982).

- 80 Zum Einfluss der zentralen Ebenen auf die lokale Politik vgl. Knight-John 2002. Einen guten Überblick über die verschiedenen Stufen und Ebenen der Dezentralisierung bietet Leitan 1987.
- 81 Ähnlich betont Geraldine Gamburd, dass „allocations in the market domain are often made in terms of patron-client relationships, rather than in terms of impersonal market relationships. There is a new content in the old structure [...] The importance of patronage becomes clear as the local patron who supports the current political party is allowed to distribute jobs“ (Gamburd 1975: 126).

bzw. zu sozialen Unruhen führen kann. Innerhalb einer Struktur, die auf die eigene Verwandtschaftsgruppe ausgerichtet ist und kein System der allgemeinen Wohlfahrt und Inklusion kennt, muss eine Ressourcenverknappung zu einem Anstieg des inner- und interethnischen Wettbewerbs führen. Die Hemmschwelle diesen Wettbewerb mit Gewalt auszutragen, ist umso niedriger, als stabile Strukturen fehlen und die direkten personalisierten Abhängigkeitsverhältnisse überwiegen, die nicht nur den ökonomischen sondern auch den sozialen Status bestimmen. Bei Patronen wie Klienten erhöht dies die Notwendigkeit das System zu manipulieren oder über Gewalt zu ihren Gunsten zu verändern und festzuschreiben. So werden Klienten dafür eingesetzt, politische und persönliche Rivalen des MP einzuschüchtern oder zu beseitigen. Das Niederhalten politischer Opponenten, die Zerstörung ihrer Errungenschaften erscheint aus Gründen des Prestiges und der Erhaltung der eigenen Macht notwendig. Da verlässliche Strukturen fehlen sind, alle auf persönliche Kontakte angewiesen. Brechen diese Kontakte (Broker, henchman) weg, ist man der Willkür anderer Akteure oder den Unzulänglichkeiten des Systems ausgeliefert.

Die Konkurrenz innerhalb und zwischen den politischen Parteien steigert die Anzahl der Zusammenstöße. Die Zentralisierung des Systems ermöglicht die Ausweitung der Konflikte bzw. ein Übergreifen der Konflikte von der lokalen Ebene in größere (nationale) Räume. Die kurze Zeitspanne der politischen Macht (Wahlzyklus) befördert ferner das aggressive Vorgehen gegen Opponenten auch aus dem eigenen Lager, da der Einzelne bestrebt sein muss, in kurzer Zeit so viele Vorteile wie möglich für sich und seine Klienten zu sichern. Zusammenstöße zwischen verschiedenen Führern, Attentate und gegenseitige Bedrohung charakterisieren das Verhalten der heutigen politischen und lokalen Führer. „As the role of the state has expanded, especially in rural areas, so politicians are able to use it to parcel out benefits in exchange for electoral support, backed by gangsterism and thuggery“ (Field 1995: 235).⁸² Die Offenheit der Parteien verstärkt die Neigung, Gewalt einzusetzen, um bestimmte Ziele (z.B. Regierungsmacht) zu erreichen, denn die Fraktion der Verlierer muss mit einer Abwanderung ihrer Klientel rechnen.

Die Penetration des Staates in alle dörflichen Entscheidungs- und Entwicklungsstrukturen hat die Peripherie hochgradig abhängig gemacht vom politischen Zentrum. Parteienpolitik spielt eine große Rolle auf Dorfebene: Korruption, Betrug, Schlägereien und politische Opfer sind wesentliche Gesprächsthemen. Die Verteilung von Ressourcen wird zu einem hochpolitisierter und konfliktträchtigen Faktor. Mit Unabhängigkeit und Demokratisierung haben die Politisierung der Dörfer und Konfliktfälle zugenommen, da

82 Für Beispiele für Patronage durch die Landreformen und verwandtschaftlicher Verbindungen vgl. Roberts 1979: 46ff.

seitdem auch für niedere Kasten und Nichtelite-Familien theoretisch die Möglichkeit besteht, über Patronage in entsprechende Positionen zu gelangen, die ihnen nach dem alten Sozial- und Wertesystem nicht zukam. Die Gegenwehr der traditionellen Statusgruppen und die Mobilitätsbestrebungen der unteren Gruppen führten in den vergangenen Jahrzehnten insbesondere vor und nach Wahlen zu erheblichen Zusammenstößen (vgl. Perera 1985: 152).

Die Abhängigkeit des alltäglichen Lebens von den Politikern der nationalen Ebene macht es für Minderheiten, selbst wenn sie an der Regierung beteiligt sind, schwer für ihre Bevölkerungsgruppe Ressourcen zu ersteiten. Ihnen fehlt einerseits der persönliche Kontakt, andererseits ist die Nutzbarkeit der bestehenden Kontakte durch die Übermacht der singhalesischen Vertreter begrenzt, die den Großteil der zu verteilenden Leistungen für sich beanspruchen. Entweder man arrangiert sich mit den Mehrheitsparteien oder man geht unter. Dies gilt nicht nur für die Tamilen sondern auch für die muslimische Minderheit (Interview mit Y.L.S. Hameed, All Ceylon Muslim Congress, Ministry for Disaster Relief, Sri Lanka 29.03.2006). Die Tendenz zur Parteienzersplitterung trifft die tamilische Seite schwer, da sie ihre Minderheiten-Position noch einmal verstärkt. Ursache dieser Zersplitterung sind selten inhaltliche Auseinandersetzungen als vielmehr der Drang nach „personal power and opportunistic attitude“ (Interview mit Harry Sandrasekera, Senior-Vizepräsident, Ceylon Workers Congress, Sri Lanka, 27.03.2006). Solchermaßen mehrfach geschwächt kann auch die Sicherheitsfunktion für die eigene ethnische Gruppe von der tamilisch-politischen Elite nicht gewährleistet werden.

Gewalt kann auch deshalb relativ leicht eingesetzt werden, weil ein gewisses Maß an „ordnender“ Gewalt zum sri-lankischen Alltag gehört. Die negative Sanktionierung von Gewalt ist gering, da die Auftraggeber zumeist einflussreiche Personen mit besten Kontakten sind. Sofern man sich unter ihrem Schutz bewegt, bleibt Gewaltanwendung strafrechtlich folgenlos. Nicht selten sind politische und ethnische Gewalt der Deckmantel für Konflikte, die zumindest teilweise auch privater Natur sind. In lokalen Zusammenstößen werden persönliche Feindschaften (Dispute um Land, Heiraten usw.) ausgetragen. Z.T. geht es um seit Jahrzehnten dauernde Konflikte, die sich weit von ihrem Ursprung entfernt haben und durch immer neue Zusammenstöße revitalisiert werden. Der enge Zusammenhang von ökonomischer, sozialer und politischer Macht führt zudem dazu, dass sich politische und persönliche Konflikte überlappen. Das patronal-politisierte System stellt ferner das staatliche Gewaltmonopol in Frage und ersetzt es vielfach durch eigene autonome Autoritäts- und Gewaltmechanismen. Die politischen Akteure sind weitgehend unabhängig vom rechtlichen System und schaffen sich selbstdefinierte Räume von Recht, Gesetz und Gewalt. Es existiert kein unabhängiges Recht, sondern ein Primat der Politik/einzelter Politiker über das Recht. Einzelne MPs haben das Gewaltmonopol des Staates auf der lokalen Ebene übernom-

men. Dies betrifft sowohl die Durchsetzung des Gesetzes wie die Anwendung von Gewalt.

Autismen der Gewalt

Der Faktor Gewalt spielt in der Staat-Gesellschaftsbeziehung eine entscheidende Rolle. In der nachkolonialen Transformation hatte sich Gewalt wiederholt als probates und nützliches Mittel der Interessendurchsetzung und Bedürfnisartikulation gezeigt (vgl. Uyangoda 1996). Beispielhaft für das Verhältnis von Staat und Gesellschaft kann dies anhand des intraethnischen JVP- und des interethnischen LTTE-Aufstand gezeigt werden. Beide Aufstände richteten sich gegen den Staat, die herrschenden Eliten und gegen die politische, ökonomische und soziale Marginalisierung (vgl. Spencer 2000). Beide wurden bzw. werden von gut ausgebildeten marxistisch orientierten Jugendlichen getragen⁸³. Gegen beide Aufstände gingen der Staat und seine Organe von Beginn an mit massiver Gewalt vor.⁸⁴ Zielsetzung der staatlichen Akteure war die möglichst totale Vernichtung der die bestehende Ordnung störenden Gruppen. So findet sich in Beschreibungen und Protokollen immer wieder der Satz der Sicherheitskräfte: „We will teach them a lesson.“ President Jayewardhe wird mit den Worten zitiert: „I am a military leader, I am like Hitler [...] There is no doubt that there is a war on. [...] We cannot win a war without killing the enemy [...] If they destroy me – I don't know whether this is the correct word – avenge me“ (zit. nach Guneratna 2001: 275).

Beide Aufstände lassen Rückschlüsse auf die Wahrnehmungsmuster staatlicher Akteure in Bezug auf die Bearbeitung von Konflikten zu. Die Wiederherstellung der Ordnung kann nur durch repressive Macht gesichert werden:

-
- 83 Der Aufstand der JVP enthielt zudem ein starkes ethnisches Element: Zulauf im Süden erhielt die JVP erst als sie sich die anti-indische und anti-tamilische Propaganda des Sinhala-Nationalismus zu eigen mache und sich gegen eine Machtteilung mit den Tamilen aussprach. „The ultra-left tendency which existed among us before 1971 turned into ultra-right tendency after 1977. Similarly this rightist tendency can turn into an ultra-left tendency once again“ (Lionel Bopage, Generalsekretär der JVP, zit. nach Hoole 2001: 220, vgl. auch Guneratna 2001).
- 84 Dies kritisiert im Interview auch Kumar Rupsinghe: „Die regierende Elite hat es nicht geschafft, die Interessen und Forderungen bestimmter Teile der Bevölkerung zu berücksichtigen. Die gebildete singhalesische Jugend hat sich nicht entsprechend berücksichtigt bzw. zurückgesetzt gefühlt. Das ging gegen die westliche Elite und gegen bestimmte Kasten. Junge Leute meinten, dass das demokratische System nicht ihre Ziele und Forderungen erfüllte. Die Regierung konnte nur gewaltsam reagieren, weil es ein sehr brutaler schneller Aufstand war. Es gab keine Möglichkeit für einen Dialog“ (Interview mit Kumar Rupsinghe, Vorsitzender, Foundation for Co-Existence, Sri Lanka, 26.05.2004 paraphasiert/übersetzt).

die Gewalt erstreckt sich dabei nicht nur auf die unmittelbare identifizierbaren Gegner, sondern auch auf zivile Teile der Bevölkerung – zum Zweck der Prophylaxe. Gewalt wird zum Kommunikationsmechanismus zwischen Herrscher und Beherrschten. Interessen und Protest werden gewaltsam artikuliert und Interessengegensätze gewaltsam gelöst. Der Austausch bzw. Kreislauf von Gewalt sowie fehlende Alternativen (Zivilgesellschaft, Verhandlung, Kompromiss) verstärken die Gewalteskalation: Private, staatliche und kriminelle Gewalt beginnen sich zu vermischen und sich gegenseitig zu verstärken. Fehde, Vendetta und Rache einzelner Individuen spielten während der Aufstände ebenso eine Rolle als Quelle der Gewalt, wie die politischen Ziele der Gruppen.⁸⁵

Die zwei Aufstände sind aber nicht der Ursprung der Gewalt in Sri Lanka. Abgesehen von den vielfachen sozialen Konfliktlinien, den Zusammenstößen zwischen Kasten und Familien existierte Gewalt auf der politischen Ebene bereits seit den 1940er Jahren. Ein bestimmter Grad an ordnender Gewalt zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung war alltäglich und wurde als notwendig (von den herrschenden Klassen/Kasten) oder unausweichlich (von den unteren Schichten) akzeptiert. Diese Gewalt bildete einen festen strukturellen Teil der gesellschaftlichen Ordnung. Ihre Systematisierung, Routinisierung und massive Ausweitung setzte aber erst Ende der 70er Jahre ein. Besonders bedeutsam ist, dass im intraethnischen Konflikt im Süden dieselben Foltermethoden benutzt wurden wie im interethnischen Konflikt im Norden, so dass man von einer makabren Konsistenz von Folter und De-Humanisierung sprechen kann.

Die dauerhafte und offene Legitimierung und Legalisierung der Gewalt innerhalb des demokratischen Systems setzte ein, nachdem der erste Aufstand der JVP (1971) mit Hilfe der Sicherheitskräfte brutal niedergeschlagen worden war. Danach blieben die Strukturen der Gewalt intakt und wurden in regelmäßigen Abständen von Politikern aktiviert, um Opponenten zu besiegen oder persönliche Rachefeldzüge zu führen. Eine strafrechtliche Verfolgung hat bis heute nicht stattgefunden. Vielfach sind die Täter sogar in hohe Positionen aufgestiegen, weil sie von hochrangigen Politikern geschützt werden (Perera 1999). Auch dem Aufstand der tamilischen Guerilla, der in den frühen 70er Jahren begann, wurde statt mit Verhandlungen und Zugeständnis-

85 „Mord ist kein seltenes Mittel um Macht zu demonstrieren und Konflikte zu lösen. Gerade in den Dörfern braucht man sich vor solchen Taten nicht zu fürchten, da alle Angst haben und niemand sagt aus [...] Drei meiner Informanten sind ermordet worden. An Aufklärung war in keinem Fall zu denken, auch wenn die Mörder allen bekannt waren und von dort stammten“ (Interview mit Mitarbeiter des Fisheries Community Development and Resources Management Project, Ministry of Fisheries and Ocean Resources, 06.06.2004 in Kandy paraphrasiert/übersetzt).

sen mit massiver militärischer Gewalt begegnet. Verhandlungen wurden zwar geführt, zielten aber nicht auf strukturelle Veränderungen. Die wenigen erreichten Zugeständnisse wurden zudem von Seiten des Staates nicht eingehalten. Entgegen den Vereinbarungen setzt sich der autoritär-feudale politische Habitus der Elite fort.

Während des zweiten JVP-Aufstandes ab 1987 verwandelten sich Teile der Gesellschaft in einen routinisiert und unbarmherzig mordenden Apparat. Rebellen der JVP, Sicherheitskräfte und Todesschwadronen ermordeten in dieser Zeit um die 30.000 Personen. Ca. 23.000 fielen den Sicherheitskräften und Paramilitärs zum Opfer, 17.000 der Gewalt der JVP (Chandraprema 1991: 312). Die Wiederherstellung und Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung sollte durch die Zerstörung der renitenten Kräfte dauerhaft gesichert werden. Gewalt wurde zum regulären Kommunikationsmechanismus zwischen den verschiedenen Ebenen. Mit dem Ausbruch des offenen Bürgerkrieges 1983 im Norden und dem zweiten Aufstand der JVP 1987 bot sich zudem die legitime Möglichkeit den „Sicherheitsapparat“ des Staates zu erweitern: Die Proliferation der außerstaatlichen Gewaltakteure forderte eine Ausweitung der Sicherheitskräfte, ihrer Einsatzorte, -Anlässe und Vorgehensweise. Das war nur möglich, weil diese scheinbar neuen Strukturen nahtlos an bestehende kulturelle Überzeugungen und Ordnungsmechanismen anschließen konnten. Die Analyse der Aufstände zeigt, dass es sich bei den meisten Opfern um Männer aus unteren Kasten/sozialen Schichten handelte, die nicht über Verbindungen (und damit über Schutz) lokaler und nationaler Eliten verfügten. Denunziation, familiale Fehden oder private Vendettas, Konkurrenz um Land oder Wasser, Wettbewerb und Neid um Positionen wurden über den Aufstand ausgetragen und führten zu einem massiven Anstieg brutalster Morde und Folterungen (vgl. Asian Legal Ressource Centre/Asian Human Rights Commission 2004). Gut dokumentierte Berichte von Menschenrechtsorganisationen zeigen zudem das patronale Schutzsystem.

Die individuellen Gewalt-Dispositionen konnten aber nur deshalb in diesem Ausmaß zu Tage treten, weil in Staat und Gesellschaft bereits viele Systemelemente gewaltaffin waren. So war bereits 1947 angesichts linker Demonstrationen der *Public Security Ordinance* verabschiedet worden, der Ausnahmezustand galt fast ununterbrochen seit 1971; bereits 1979 wurde der *Prevention of Terrorism Act* gegen die Aktivitäten der tamilischen Guerilla eingesetzt. 1982/88 schaffte die Regierung mit dem *Indemnity Act* die rechtliche Basis, um Gewalttaten straffrei zu verüben. Dieser Akt ist die absolute Manifestation des patronalen Systems. Personen, die dementsprechend eine Straftat auf Geheiß eines Ministern usw. in „good faith“ verübt haben, können nicht bestraft werden. Das Gewaltmonopol des Staates geht auf einzelne Patrone und mit ihnen verbundene Paramilitärs, private Schläger- und Todes-

schwadrone über. Die Gruppen unterstehen nicht einer kontrollierenden Legislative, sondern in Manier traditioneller Patron-Klient Verhältnisse dem einzelnen Politiker. Insgesamt ist festzustellen, dass Staat und Gesellschaft bereits vor dem Ausbruch des offenen Bürgerkrieges mit der tamilischen Guerilla hoch politisiert und militarisiert waren und diese Strukturen nahtlos auf den Tamilenkonflikt übertragen werden konnten.

Im direkten Vergleich wird deutlich, dass inner- und interethnische Gewaltformen wenig voneinander zu unterscheiden sind. Staatliche Gewaltstrukturen, ebenso wie das Vorgehen der Aufständischen, weisen eindeutige Similaritäten auf. Denn auch im Norden werden Terror, extralegale Hinrichtungen, Massaker, Vergewaltigungen, Misshandlungen, Folter und willkürliche Militäraktionen die Regel (vgl. Spencer 2000). Es entsteht sowohl auf Seiten der Guerilla wie auf Seiten der staatlichen Sicherheitskräfte eine „gewalthaltige Sicherheitsstruktur“, in der Angst und Gewalt ontologisch sind. Auch hier sind Slogans wie: „we have taught them a lesson“ oder „we have cleansed this place“ immer wieder zu hören. Ebenso wie im Süden können die Täter straflos agieren. Nicht selten wird über die Gewalt auch innerhalb der dörflichen Gemeinschaft geschwiegen.⁸⁶ Es zeigt sich ferner, dass es sich bei der Gewalt selten um Akte der Disziplinlosigkeit oder Willkür unterer militärischer Ränge handelt: Auch in paramilitärischen Organisationen existiert eine starke Orientierung hin zur zentralen Instanz und der Absicherung des eignen Tuns durch einen „Patron“. Gewaltsame Ausschreitungen finden äußerst selten ohne Wissen und Deckung der Vorgesetzten und immer vor dem Hintergrund nationaler Politik/Politiker statt. Die Legitimation der Gewalt bietet die ethnische Argumentation, dass nur ein militärischer Sieg letztendlich den Konflikt lösen und die Einheit Sri Lankas sichern kann. Die Armee agiert dementsprechend in Erfüllung des singhalesisch-buddhistischen Projektes. Wie im JVP-Aufstand existiert auch im Kampf gegen die LTTE ein breites Gewaltfeld, das „unabhängig“ vom ethnischen Konflikt zwischen meist lokalen Akteuren stattfindet und auf innerethnische (z.B. zwischen rivalisierenden tamilischen Guerillagruppen) oder auf traditionelle Fraktionierungen (wie zwischen den politisch führenden Jaffna- und den zurückgesetzten Osttamilen) zurückgeht. Das führt zu einer Proliferation von Gewaltursachen und -anlässen nicht nur zwischen den ethnischen Gruppen, sondern auch innerhalb der einzelnen ethnischen Gruppen (vgl. Rajasingham-Senanayake 2001). Insbesondere ab der zweiten Hälfte der 90er Jahre treten

86 Auch über die Vergewaltigungen tamilischer Frauen wird geschwiegen (Diskussion mit V. Kadzia, tamilische Frauenaktivistin aus Batticaloa, Bad Boll 28.10.2006).

persönliche Fehden, soziale Konflikte und individuelle Akteure in den Vordergrund (Information Bulletin 1996).⁸⁷

Wie weit sich die patronale Kultur, Gewalt und die formell demokratischen Systemelemente durchdrungen haben und wie dauerhaft und tiefgehend diese Verbindung ist, zeigt auch eine Analyse des Sicherheits- und Rechtssystems. Denn ohne die folgend zu erläuternde Kultur der Straflosigkeit, wären Niveau und Ausmaß der Gewalt deutlich geringer geblieben.

Politische Patronage und staatliche Gewaltakteure: Die Kultur der Straflosigkeit⁸⁸

Auch das Sicherheits- und das Rechtssystem sind von tiefgehender Politisierung, Patronage und Korruption betroffen. So begann die Transformation der Polizei⁸⁹ in den frühen 70er Jahren: Von einem Instrument der Kriminalitätskontrolle und Rechtsdurchsetzung wurde sie zu einer „political and insurgency suppression machine [...] For the cops, an impartial probe in the interest of the public, justice and democracy is a matter well beyond them“ (Sunday Leader: 25.07.2004). Die Verbindung einzelner Politiker zu lokalen Polizeiverbänden wurde massiv ausgeweitet, vertieft und durch die Machtübernahme der UNP 1977 institutionalisiert. Seit Ende der 70er Jahre entscheiden Politiker über die Beförderung, Versetzung oder Degradierung von Polizeibeamten. Die normale Kommandostruktur wurde dadurch weitgehend außer Kraft gesetzt. „Ehrliche“ Beamte wurden in ihren Ermittlungen behindert oder nicht befördert. Dies führte zu Resignation, Fatalismus und weiterer Gewalt. „[The] Absence of an expectation of a reasonable solution to the problems creates a mental and psychological condition of resignation to accept unreasonable solutions [gemeint sind u.a. extralegale Tötungen, die Verf.]“ (Fernando/Puvimanasinghe 2005: 15).

Polizeikräfte arbeiten für bestimmte lokale/nationale Politiker, ignorieren deren Verbrechen oder sind selbst daran beteiligt. Darüber hinaus sind sie eng mit der Unterwelt verlinkt: „All areas of life came under the influence of the underworld. Everyone vying for a social position had to obtain the patronage of these criminal elements [...]. Whether the politicians were living under the patronage of the underworld or the underworld under the politicians is hard to

87 „Die Gewalt ist im Osten im allgemeinen sehr hoch, das betrifft nicht nur die interethnische Seite, sondern auch soziale, ökonomische und persönliche Konflikte“ (Interview mit Helen Olaffsdottir, Sprecherin der Sri Lanka Monitoring Mission, Sri Lanka 24.03.2006, paraphrasiert/übersetzt).

88 Diese Annahmen wurden u.a. von Kingsley Rodrigo, Leiter der Wahlbeobachtungskommission Peoples Action for free and fair Elections, bestätigt, der seit Jahrzehnten die Gewalt in Sri Lanka beobachtet (Interview Sri Lanka 07.06. 2004).

89 Zum Dienst in der Polizei vgl. Ranmuthugala 2000.

tell“ (Asian Legal Resource Centre/Asian Human Rights Commission 2004: X).⁹⁰ Damit verbunden waren eine starke Militarisierung der Polizeikräfte sowie eine Diversifizierung ihres Operationsradius (überlokaler Einsatz in Krisengebieten) und ihrer Struktur (z.B. Gründung neuer Einheiten wie der Special Task Force). Berichte von Menschenrechtsorganisationen zeigen, dass Polizeistationen heute zu den gefährlichsten Orten in Sri Lanka gehören.⁹¹

Entscheidend aber ist, dass Gewalt durch die Polizei zu einer regulären, weit verbreiteten und routinemäßig angewandten Form der „Kommunikation“ mit der Bevölkerung/den Verdächtigen gehört.⁹² Bei den Opfern handelt es sich fast ausschließlich um sozial schwache Personen der unteren Schichten, die weder über finanzielle Exit-Optionen (Bestechung) verfügen, noch unter patronalem Schutz stehen. Falschaussagen und -anklagen werden auch genutzt, um Schutzgelder oder Bestechung zu erpressen.

Problematisch ist insbesondere die Straffreiheit der staatlichen Gewalttäter. Verschiedene Untersuchungskomitees haben zahlreiche Fälle veröffentlicht. Zu Verurteilungen ist es nur selten gekommen, bestenfalls standen am Ende Kompensationszahlungen des Staates an die Angehörigen.⁹³

„More specifically, there is political unwillingness to deal with senior police, military and political figures, who were responsible for causing these disappearances. [...] Such a situation makes the ordinary folk lose faith in the justice system in the

90 Indra de Silva, der IGP (Inspector General of Police, die Verf.) kommt zu einem vernichtenden Urteil über die Polizei als solcher: „the entire police force, not just a few officers but the whole lot are incapable of conducting an investigation properly and thus seriously compromise and jeopardise police investigations. [...] Sri Lankas entire police force over the last 30 years has lost the will and the skill to function as a law enforcement authority. [...] As a result every day suspects are being released. For the last 30 years in this country police officers have been engaged in paramilitary work. In the 1980s the police officers became soldiers“ (Indra de Silva zit. nach Sunday Leader, 04.07.2004).

91 Nach Berichten sollen allein seit 1995 um die 20.000 Personen im Zusammenhang mit „polizeilichen Ermittlungen“ verschwunden sein (vgl. Asian Legal Resource Center/Center for Rule of Law/People against Torture 2004).

92 Die teilweise extreme Gewaltanwendung ist kaum abhängig von der Schwere eines Verbrechens. Reguläre Misshandlung und Folter mit Todesfolge findet auch bei kleinen Verstößen statt (John Stevens, Superintendent Scotland Yard Greater London i.R. zu seiner Untersuchung über die sri-lankanische Polizei zit. nach Sunday Observer 15.08.2004).

93 Mit dem 17. Verfassungszusatz sollte 2001 eine De-Politisierung erreicht werden. Es wurde eine Kommission für Wahlen, eine für öffentliche Ämter, der Polizei, zu Menschenrechtsfragen, zur Untersuchung von Bestechung und Korruption und eine Finanzkommission eingesetzt. Ihre Mitglieder sollten nicht vom Präsidenten, sondern von einer Verfassungsgebenden Versammlung ernannt werden. In dieser befinden sich aber nach Proporz vom Präsidenten ernannte Mitglieder. Allen Kommissionen fehlt es zudem an der nötigen Resourcenausstattung.

country. This is a country where politicians and law enforcement officers can commit crimes against humanity and go free“ (Asian Legal Resource Center/Center for Rule of Law 2004: 25).

Eine ähnlich negative Entwicklung zeigt sich bei den Streitkräften, deren Politisierung seit den 1960er Jahren zu beobachten ist. Deutlich wird die Verbindung von patronaler Politisierung und Ethnisierung. Zuerst fehlte der Politisierung jegliche ethnische Komponente, sie war primär ein Machtkampf innerhalb der singhalesischen Gruppe. Ende der 70er begann dann die Singhalesierung der Armee (ebenso bei der Polizei zu beobachten). Immer mehr Singhalesen aus den tendenziell armen und radikaleren Südprovinzen drängten in die Armee, tamilische Anwärter wurden sukzessive zurückgesetzt (vgl. UTHR [J] 2006). Das Fehlen tamilisch sprechender Soldaten sowie die ethnischen Vorbehalte der Südsinghalesen verschärften den Konflikt im Norden. Präsident Jayawardene selbst berief kritische Kommandeure aus Jaffna ab und ersetzte sie durch Gefolgsleute. Teile dieser neuen Führung, aber auch der Soldaten waren bereits zur Niederschlagung des JVP-Aufstandes im Süden eingesetzt worden. Folter und extra-legale Tötungen wurden endemisch. Minister legitimierten diese Praktiken.⁹⁴

Das Fehlen verlässlicher politischer Strukturen führte zu weiterer Verunsicherung innerhalb des Militärrapparates. Die politischen Ziele waren für die militärische Führung bestenfalls als Intentionen der politischen Ebene wahrnehmbar: So ersetzte Präsident Jayawardene reguläre Meeting- und Kontrollstrukturen mit privaten Absprachen und kurzen Hinweisen. Die herrschende Unsicherheit über die Absichten der politischen Ebene kompensierte das Militär durch präventive Gewalt. Kommandostruktur und Verhaltenskodex der Armee erfuhren durch Politisierung und politische Patronage schwerwiegende Veränderungen. Politiker und von ihnen handverlesene Offiziere, übernahmen die Sicherheitskräfte und formten sie nach eigenen Zielsetzungen, die zu einer Eskalation der Gewalt beitrugen.⁹⁵ Die Führung der Armee wurde erst infiltriert und dann von der politischen Elite absorbiert. Die Armee, selbst intern durch parteipolitischer Fraktionierung, Protegierung und Nachfolgekämpfe zerstritten, erwies sich als unfähig dieser Entwicklung geschlossen entgegen zu treten (vgl. Hoole 2001: 364ff).

94 Unter der UNP-Regierung verschwanden von 1989-1994 nach Amnesty International-Berichten über 60.000 Personen. Diese wurden u.a. in von Ministern unterhaltenen „Folterhäusern“ wie Batalanda umgebracht

95 So führte Premadasa als Präsident ab 1989 Gespräche mit der LTTE. Nebenher wurde die Armeeführung angewiesen, der LTTE Waffen zu liefern, damit sie die indischen Friedenstruppen (IPFF) attackieren und zum Rückzug bewegen sollte. Gleichzeitig erhielt die Armee Anweisung, die Attacken der LTTE gegen singhalesische Siedler zu ignorieren.

Die Kultur der Gewalt und Straflosigkeit gegenüber den Tamilen innerhalb der Streitkräfte steht kulturell in der Tradition der Patronage, ökonomisch bietet sie ein weites Spektrum an möglichen Kriegsgewinnen, machtpolitisch führt sie zu Statusgewinn und ideologisch ist sie gerechtfertigt durch das Ziel des Erhalts der Vorherrschaft der Singhalesen und des Buddhismus. Dieser multidimensionale „Legitimitätsbonus“ erleichterte es dem Militär erheblich, Gewaltanwendung auf die tamilische Zivilbevölkerung auszudehnen.⁹⁶

Allerdings wäre diese Entwicklung nicht möglich gewesen, ohne dass auch das Rechtssystem entsprechend verändert worden wäre. Auch hier griffen Politiker in Beförderungsverfahren ein⁹⁷ und gaben direkte Anweisungen an die juristischen Instanzen (z.B. Entlassung von Bekannten/Freunden/Verwandten aus der Haft; Niederschlagung von Verfahren bei Parteikollegen; unerlaubte Akteneinsicht; Vernichtung von Beweismaterial). Politik und Justiz leben in symbiotischer Beziehung, in der die Richter einer Strategie folgen „of winning over the local politicians in the most suitable manner. He freed the local politicians from the court cases in which they were involved. He gave protection to the close associates of the politicians of the area who were involved in court cases“ (Ivan 2003: 46).

Politik, Justiz und Polizei sind potentielle Gewaltakteure: Ein Zeuge in einer Vernehmung der Justizkommission sagte beispielsweise aus: „Mr T.B. Tennakoon (gemeint ist ein sri-lankischer Anwalt, Anmerkung M.W.) hit me, The registrar of the court hit me. The judge hit me. The police hit me. Prison Officers hit me. Thereafter it was absolutely impossible for me to stand. A chain was put on me and he said kill this rascal“ (Ivan 2003: 165). Nicht wenige Gerichtsverfahren tragen zudem deutliche Züge einer politischen Vendetta. Mit jedem Regierungswechsel tauschen die Parteien die Täter und Opferrolle. Dadurch wird ein scheinbar endloser Kreislauf von Verfolgung und Gewalt initiiert. Die gesamte Entwicklung steht im Gegensatz zu einem demokratischen Rechtsverständnis: das Rechtssystem ist nicht nur pas-

96 „This period in Jaffna witnessed the climate being created for the launching of state terrorism [...] There were many things that were achieved in this ‘operations’. The Army was politicised and political commissars emerged. The Army Commander’s power were usurped by those political commissars to carry out acts of state terrorism and torture against innocent civilians“ (Hoole 2001: 364).

97 Insbesondere die Verschränkungen der obersten Ebene von Politik und Justiz sind stark, da einerseits der Präsident den Obersten Richter ernennt (nur ein parlamentarisches Amtsenthebungsverfahren ist möglich) und andererseits der Präsident nur über ein Amtsenthebungsverfahren im Parlament mit zwei Dritteln Mehrheit und der Anerkennung durch den Obersten Richter abgesetzt werden kann.

siv, sondern verhilft diesem undemokratischen System zu Legitimität.⁹⁸ Innerhalb dieses Prozesses wird das Gesetz selbst zum Instrument der Unterdrückung. Grundlegende Rechte werden durch Gesetzte wie den Public Security Ordinance und den Prevention of Terrorism Act außer Kraft gesetzt.

4.3.3 Der kulturelle Faktor in komplexen Gewaltsystemen

Der Vergleich zwischen dem ethnischen Konflikt zwischen Tamilen und Singhalesen und dem JVP-Aufstand zeigen, dass die Gewaltursachen weit weniger offensichtlich und eindimensional sind, als es auf den ersten Blick scheint. Lokale und nationale, politische und soziale, staatliche und kriminelle Gewalt bilden ein komplexes Gewaltsystem. Entgegen der Annahme der Theorie des demokratischen Friedens haben die demokratischen Institutionen Gewalt nicht verhindern können. Unterhalb der institutionell-demokratischen Ebene existieren Ordnungsstrukturen, die Gewalt z.B. als Ressource von Herrschaft begünstigen und stützen oder sogar als notwendig fordern und institutionalisieren. Traditionelle Bindungen werden nur z.T. durch säkular-nationale und bürgerliche Werte ersetzt. Stattdessen bilden traditionelle Ordnungsstrukturen weiterhin einen wesentlichen Faktor des persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens. Sie spielen eine entscheidende Rolle bei der Definition von Staat und Nation, der Bestimmung von Gruppenzugehörigkeit und den Herrschaftspraxen der Eliten. Formal demokratisch, blieben die alten Loyalitäts- und Legitimationsmuster erhalten bzw. amalgrierten zu einem neuen hybriden System. Mit der Demokratie wurden die alten Machtkonstellationen und -kämpfe nicht aufgelöst, sondern verschärften sich unter dem zunehmenden Konkurrenzdruck des demokratischen Wettbewerbs.

Demokratisierung bedeutete gleichzeitig Nationalisierung der bereits vorhandenen (und mit der Unabhängigkeit neu entstehenden) Konflikte. Lokale Problemlagen, familiale Auseinandersetzungen und Hierarchiekonflikte verloren ihre lokale Begrenzung und wurden seit der Unabhängigkeit – z.T. unter dem ethnischen Label - auf der nationalen Ebene ausgetragen. Aufgrund der starken Zentralisierung und Politisierung der gesamten Gesellschaft erhielten diese Ereignisse ihre Wichtigkeit aus einer Einordnung in das übergeordnete System bzw. übergeordnete Kontexte. Dabei wurden insbesondere bei Gewalt zwischen den Ethnien singuläre lokale Gewaltakte nicht lokal sondern national gedeutet. Die Deutung der Ursachen wird häufig den lokalen Akteuren

98 Nach Angaben des Jahresberichtes des US-Innenministeriums reduzierte der Oberste Richter Silva wesentlich die Fälle von Menschenrechtsverletzungen. Selbst Fälle von Folter werden von ihm oft nicht zum Verfahren zugelassen. Die Untersuchungskommission des Internationalen Gerichtsverbandes stellte zudem 2001 erhebliche Mängel in Rechtssystem und -sprechung fest (vgl. International Bar Association 2001, Gomez 1993).

entzogen und das lokale Ereignis in ein übergeordnetes System von Sinnzusammenhängen eingeordnet⁹⁹ Die Deutungshoheit über ein Gewaltereignis zu besitzen, bedeutet gleichzeitig den Gewinner zu bestimmen und den „Gewinn“ zu verbuchen – dieser geht meist an die überlokale Ebene, während der örtliche Kontext die Kosten trägt. Das Wissen der lokalen Gemeinschaft über die tatsächlichen Ursachen von einzelnen Gewaltakten (z.B. merkantile Konkurrenz, Streit über Landrechte, Vorherrschaft bestimmter Kasten, Polizeigewalt gegen benachteiligte Gruppen), schützt nicht vor einer Proliferation und der politisch motivierten Umdeutung.

Lokale Gewalt existiert in einem sozialen und politischen Kontext, in dem patronale Strukturen mit scharfer Konkurrenz und Konfrontation die herrschenden Denk- und Handlungsmuster bilden. Trotz oder gerade wegen des regelmäßigen demokratischen Machtwechsels wird nach der Devise „the winner takes it all“ gehandelt. Für die unterlegene Partei bleibt nichts. Ressourcen sind zwingend notwendig, um die eigene Existenz zu sichern, die an die Zugehörigkeit zu einer Familie, Clan, Partei, Ethnie gebunden ist.

„Alle Ereignisse werden in Sri Lanka nach einem Schema geordnet: Was der andere bekommt kann ich nicht bekommen - an eine langfristige Vergrößerung des Kuchens denkt niemand. Und seit dem Friedensprozess: was man nicht über Verhandlung bekommt, das muss man mit Gewalt einfordern. Konflikte werden lange heruntergeschluckt bis es dann zur plötzlichen Eruption kommt“ (Interview mit dem Mitarbeiter einer Hilfsorganisation in Jaffna, Mai 2004, anonymisiert).

Das tiefverwurzelte Patron-Klient-System benötigt Ressourcen ohne die seine Reziprozität nicht aufrechterhalten werden kann. Im demokratischen System zeigt sich dies gerade bei Wahlen, die als größter Verteilungskampf zwischen den Gruppen regelmäßig gewaltsam eskalieren. Es ist ein Verteilungskampf bei scharf gezogenen Grenzen, den keine politische Gruppe und kein Politiker bestehen kann, ohne über kommunalistische Zugehörigkeiten Wähler zu mobilisieren. Die regelmäßige Anwendung von Gewalt führt schnell zur Routinierung und Institutionalisierung. Die politischen Akteure erscheinen ohne die Nutzung der Gewaltressource nicht mehr handlungsfähig – sie benötigen diese bei Wahlen, für die persönliche Sicherheit, zur Aufrechterhaltung von Dominanz und Unterordnung und zur Verteilung der Ressourcen. Lokale Gewalt und inszenierte Unruhen werden in die politische Routine integriert. Sie sind mehr als das billigend in Kauf genommenes Beiprodukt von Wahlen, Demonstrationen und Massenmobilisierung. Sie sind legitime Mittel der Stabilisierung des politischen und gesellschaftlichen Ordnungssystems. Gewalt gehört zum traditionell Repertoire und Ritus zum Erhalt und Wiederherstellen.

99 Speziell zum Phänomen der Riots und Pogrome s. Brass: 1996, ders. 1997, sowie Horowitz 2001.

lung der Ordnung. Dieser Diskurs ist auch anschlussfähig an die kulturell-kosmischen Vorstellungen, in dem jedes Teil seinen Platz und seine Funktion im Gesamtsystem besitzt. Die Störung selbst eines kleinen Systemteils würde die Störung weiterer Systeme und möglicherweise den Kollopas des Gesamtsystem nach sich ziehen. Durch Gewalt werden so nicht nur die kleinen, sondern auch die großen (kosmischen) Ordnungsstrukturen aufrechterhalten. Die (nötigenfalls gewaltsame) Wiederherstellung der Ordnung selbst im Kleinen ist unablässig, um die Beschädigung und den Untergang der eigenen Ethnie und Kaste oder des eigenen Clans zu verhindern. Gewalt ist damit Teil des kosmischen, gesellschaftlichen und politischen Ordnungsprozesses (vgl. Kapferer 1998).

Die ethnische Gewalt wurde einerseits durch eine bipolare ethnisch-reliigiöse Imagination der sri-lankischen Staatsnation und andererseits durch anschlussfähige Sozial- und Machtstrukturen vorbereitet. Die Gewalt gegen die Tamilen wird von der singhalesischen Bevölkerung vielfach als berechtigt angesehen. Die Tamilen, welche sich über ihren geduldeten Minderheiten-Status erheben wollen, werden in die Ordnung zurückgeführt.¹⁰⁰ Gewalt ist der Mechanismus mit dem die ethnische Hierarchie (Dominanz und Unterordnung) wieder hergestellt wird.

Mit Blick auf die Geschichte lässt sich ferner feststellen, dass Sri Lanka eine lange Tradition der Zusammenarbeit zwischen Herrscher und Sicherheitskräften zur sozialen Kontrolle und zur Unterdrückung feindlicher politischer Bewegungen sowie der Kastendiskriminierung und Missachtung der unteren Schichten besitzt. Sri Lanka

„has had a historical tradition of terrorizing the ordinary people as a mode of social control. In Sri Lanka however this practice of severe punishment did not come to an end. It continued through colonial times and still continues [...] Therefore, while laws were introduced on the one hand, barbaric practices of dealing with the population continued on the other. The change into rational modes of social control through law and order, affording due respect to citizens, did not take place in the country“ (Fernando/Puvimanasinghe 2005: 9).

Der Bürgerkrieg, ebenso die Niederschlagung des JVP-Aufstandes, haben diese gewaltaffinen Muster vertieft und institutionalisiert. Betrachtet man die Gewalt innerhalb der beiden Aufstände als Reaktion des Staates auf eine existentielle Bedrohung, so ließe sie sich noch auf der politischen Ebene isolieren und politisch in begrenztem Sinn rechtfertigen. Dass die Gewalt aber

100 Die Tamilen werden von den Singhalesen als eine nicht gleichwertige „Unterklasse“ gesehen. Erst durch die Macht/Gewalt der LTTE erreicht die tamili-sche Gruppe einen gleichberechtigten Status (Gespräch mit Viraj Mendis, Diaspora-Singhalese in Deutschland, Bad Boll 29.10.2006).

über diese Ebene hinausgeht und das Ergebnis einer gewalthaltigen Kultur und angepasster Institutionen ist, wird deutlich, wenn man die Deformation des staatlichen Sicherheits- und Rechtssystems betrachtet. Allerdings ist es ebenso falsch, allein die Polizei oder das Militär für die Gewalteskalation verantwortlich zu machen. Wie Fernando/Puvimanasinghe feststellen „it is wrong to think that the illness [gemeint ist Gewalt, die Verf.] is about the policing system alone [...] the defects of the policing system affect the entire society“ (2005: 5). In Sri Lanka findet sich eine umfassende Verweigerung von demokratischen Rechten und ein Klima der Angst, die es den Opfern oder Beschwerdeführern erheblich erschwert die Verletzung ihrer Rechte anzuzeigen und Sanktionen durchzusetzen. Dieser Zustand hat zu einem Wachstum von Kriminalität, Verbreitung von Gewalt und Folter beigetragen. Öffentliche Einflussnahme auf polizeiliche Untersuchungen bleiben in Sri Lanka seltsam schizophren. Trotz erheblicher Aufmerksamkeit der Presse/Medien, die viele der Fälle, insbesondere wenn Politiker oder höhere Ränge von Wirtschaft und Justiz/Sicherheitskräften darin verwickelt sind, z.T. über Wochen jede Einzelheit berichten, kommt es häufig nicht zu einer Verurteilung. Die reziproken Schutzbeziehungen innerhalb der Gruppe der Entscheidungsträger und den „Mitarbeitern“ ihrer Privatarmeen verhindert nicht immer, dass die Verbrechen/Vergehen öffentlich werden, wohl aber deren Bestrafung. Zwischen den drei Ebenen (Politik, Sicherheit, Justiz) herrscht dabei ein Grundkonsens, der das System seit Jahren stabil hält. Selbst der Bürgerkrieg ist nur eine temporäre Störung, die das Grundverständnis von Macht und Machtverschränkung nicht in Frage stellt.

Dabei handelt es sich aber nicht reine Machterhaltungsinteressen: Konzepte von Loyalität und Patronage fordern es, Verwandte, Freunde und Bekannte zu schützen. Zudem wird auch eine kulturelle Handlungskomponente deutlich:

„Persons belonging to socially stronger social classes as against the ordinary folk, have resisted the enhancement of laws within the country. Their idea of privilege includes the possibility of remaining outside the law in as many areas of life as possible. The law is perceived more to apply to the ordinary folk and poor. Expansion of the constitutional powers of courts under the modern state involves the equalisation of citizens before the law“ (FernandoPuvimanasinghe 2005: 197f).

Die Deformation der Judikative und des Sicherheits-Apparates hat dazu beigetragen, eine Kultur des Fatalismus (das Recht ist auf Seite der Herrschenden und Reichen) bzw. der Selbstjustiz zu begründen, die die allgemeine Akzeptanz von Gewalt als gängigem Mittel zur Lösung von Konflikten vorangetrieben hat. Ferner gibt es eine starke Tendenz sich Autoritäten unterzuord-

nen und Posten nicht als demokratisch begrenzte Leihgabe zu verstehen, sondern als lebenslanges (Erb-)Recht der Macht:

„There was no tradition in the country of criticizing a person who held such a powerful post. Also holders of such powerful posts had the power, if they wish, to punish those who acted against them. No person against whom serious charges were levelled since independence has voluntarily given up his post, and there has been no enforcement of the law to remove such a person who has connections with state power“ (Ivan 2003: XXXIV).

Der Widerstand der Eliten gegen das allgemeine Wahlrecht, um die Unabhängigkeit, die Nichtdurchsetzbarkeit von Korruptionsgesetzen, der Widerstand gegen eine verfassungsmäßige Machtteilung mit den Tamilen und der feudale Habitus sind nur einige Beispiele, die genau diese Denkmuster umsetzen.

Formelle Institutionen und demokratische Rechte sind z.T. immer noch Abstraktionen, die in den ländlichen Gebieten neben traditionell geprägten gesellschaftlichen Praxen und Denkmustern existieren. Wo in westlichen Systemen Gesetz und Interesse der dominante Diskurs zwischen Staat und Bevölkerung ist, spielen in Sri Lanka Glauben/Vertrauen, Gefühl und Gemeinschaft die vermittelnde Instanz. Genau deswegen kann man aber eben nicht sagen, dass es sich um einen Zustand der Rechtlosigkeit handelt. Im Gegenteil: Informelle Praxen bilden ein Netz von Beziehungen zwischen Bevölkerung, Politikern, Kriminellen und Polizei, das von allen verstanden und genutzt wird. Von wessen Seite etwas erwarten werden kann, bestimmt die entsprechende Patronage- Kasten- und ethnische Zugehörigkeit.

4.4 Sabah: Kognitive Grundlagen und Praxen der Machtteilung

4.4.1 Das koloniale Sabah

Gegen Ende der Kolonialzeit war Sabah eine plurale, ethnisch segmentierte Gesellschaft und ähnelte damit formal gesehen Malaya. Allerdings war die Integration kleiner ethnischer Gruppen in größere Makrokategorien von Ethnizität in Festlandsmalaysia weitaus fortgeschritten als in Sabah. Ethnopolitische Kategorien, wie „Malaie“ oder „Chinese“ hatten sich in Malaya schon oberhalb der traditionalen vielfältigen ethnischen Gruppen etablieren können, auch wenn sie immer noch relativ brüchig waren. Demgegenüber fanden sich in Borneo kaum Ansätze zur Entwicklung ethnopolitischer Makro-Identitäten, die die Vielfalt der kleinen Gruppen in sozial bedeutsamer Weise zu größeren Einheiten zusammenfassen konnte.

Die später politisch relevanten Bruchlinien dieser Gesellschaften zwischen Chinesen und indigener Bevölkerung und zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen innerhalb der indigenen Bevölkerung mögen in Ansätzen während der britischen Kolonialherrschaft und auch schon vorher als plurale Differenzierung vorhanden gewesen sein, stellten aber kaum bewusste politische Grenzziehungen dar – außer in den Augen der Kolonialherren. Die britische Kolonialmacht verfolgte unterschiedliche Zielsetzungen für die einzelnen Gruppen und hatte ihnen unterschiedliche gesellschaftliche Positionen zugeschrieben, ohne dass diese von den Gruppen selbst artikuliert oder internalisiert hätten werden müssen. Wie vielerorts schuf die koloniale Herrschaft ein imperiales System der Toleranz zwischen den gesellschaftlichen Gruppen.

Die British North Borneo Chartered Company und die ihnen nachfolgenden britischen Kolonialregierungen agierten gleichzeitig als Modernisierer und Verfestiger von Gruppengrenzen. Wo sie sie nicht „erfanden“, da verfestigten und verdichteten sie Gruppengrenzen auf der Basis ihrer eigenen kategorialen Deutungsmuster, da eine derartige klare und feste Ordnung dem von ihnen präferierten Prinzip bürokratischer Herrschaft am geeignetsten erschien. Nur auf dieser Basis war indirekte Herrschaft möglich, nur so konnte den Gruppen innere Autonomie gewährt werden, nur auf diese Weise ließ sich das ganze Territorium administrativ einigermaßen durchdringen. So fanden sich in beiden Regionen durchaus hohe Freiheitsgrade für die verschiedenen Bevölkerungsgruppen, diese waren jedoch an Gruppenmitgliedschaft gebunden; mithin wurde die ethnische Gruppe verhärtet, nach außen weitestgehend abgeschlossen und zum zentralen gesellschaftsstrukturierenden Element.

Das koloniale Sabah war eine plurale Gesellschaft, in der unterschiedliche ethnisch bestimmte Gruppen neben- und nicht miteinander lebten und soziale Interaktion nur auf dem Marktplatz stattfand. Dieses Nebeneinander war fest auf die imperiale Macht fokussiert, die selbst tolerant sein konnte und interethnische Toleranz durchzusetzen bereit war, „weil sie überall autokratisch auftritt und nicht durch die Interessen und Vorurteile irgendeines der unterjochten Völker, denen sie allen gleichermaßen fern steht, gebunden ist“ (Walzer 1998: 24) Das Ende des Kolonialregimes bedeutete in derartigen Systemen imperial garantierter Toleranz nicht mehr und nicht weniger als dass das machtpolitische Zentrum wegfiel und in der Auseinandersetzung um die Macht gleichzeitig die Frage der Zukunft der Toleranz neu verhandelt werden musste. Dieses Problem stellte sich in Sabah grundsätzlich nicht anders, als etwa in Malaya, Sri Lanka oder auf den Philippinen. Zwei Unterschiede in den konkreten Abläufen und Strukturen der Aufgabe erweisen sich jedoch als bedeutsam:

In Bezug auf die Abläufe lässt sich argumentieren, dass in diesen beiden „Brackwassern“ der kolonialen Ordnung Südostasiens, in Reaktion auf die Initiative des malayischen Premierministers von 1961, in wenigen Jahren all

das an Gemeinschafts- und Nationsbildung, an Modernisierung und institutioneller Entwicklung nachgeholt werden musste, was in anderen Kolonien der Region über Jahrzehnte vorbereitet worden war. Damit sind sowohl Sarawak als auch Sabah Paradebeispiele für einen Entkolonialisierungsprozess, in dem sämtliche Dimensionen der Nations- und Staatsbildung simultan und in enormer Geschwindigkeit ablaufen mussten, ohne dass die politischen, ökonomischen oder sozialen Systeme auf diesen fundamentalen Funktions- und Strukturwandel vorbereitet waren. Während in den anderen hier untersuchten Fällen der Philippinen, Sri Lankas, aber auch in Festlandsmalaysia der Prozess der Übergabe politischer Verantwortung an indigene Eliten schon viele Jahre vor dem tatsächlichen Ereignis der Souveränität schrittweise erfolgte und damit noch unter imperialer Kontrolle der Aufbau einer modernen Polity und der sie tragenden indigenen politischen Klasse vor sich ging, fand dieser Prozess in den Gebieten Britisch-Borneos quasi im Zeitraffer in weniger als einem Jahrzehnt statt.

Sarawak und Sabah fanden sich 1963 in der eher außergewöhnlichen Position, dass sie zwar, wie andere ehemalige Kolonien auch, eine ihnen adäquate politische Praxis für nachkoloniale Gesellschaft und Staat entwickelten, sich aber anders als die meisten anderen, an externe, in Malaya entwickelte und habitualisierte Muster interethnischen Konfliktmanagements und Toleranz anpassen mussten, weil sie trotz anderslautender Rhetorik einem schon bestehenden souveränen Staatsgebilde beitrat – der Föderation Malaya. Deren Politiker und gesellschaftlichen Gruppen hatten im Jahrzehnt der Entkolonialisierung (ca. 1946-1957) und in den 5 Jahren souveräner Staatlichkeit elaborate Mechanismen interethnischer Kommunikation und eines entsprechenden ökonomischen und politischen Interessenausgleichs etabliert. Sie hatten gleichermaßen die fundamentalen Fragen moderner Staatlichkeit¹⁰¹ mit spezifischen Antworten belegt, auch wenn diese in manchen Details aus Gründen der Konfliktvermeidung schwammig bzw. mehrdeutig blieben. Ob und inwieweit diese Übereinkünfte auch für Sabah Gültigkeit erlangen sollten war aus Sicht der sabahischen Eliten eine offene Frage. Aus ihrer Perspektive konnten die Antworten auf diese Fragen auch aus interethnischen Verhandlungen zwischen den lokalen Eliten hervorgehen. Mit Milne und Ratnam lässt sich argumentieren, dass

„[I]n 1963 the Borneo states had only just ceased to be colonies, and standards of literacy and education were too low for the mass of the population to have any but the haziest notions of what the rules of politics might be. In 1963 there was consider-

101 Etwa die Fragen: Wer ist das Volk? Welche Bedeutung kommt der Kategorie der Indigenität zu? Welche politische Rolle spielt Ethnizität? Wie legitimiert sich politische Herrschaft? Wie werden Interessenkonflikte zwischen Gruppen politisch bearbeitet? Wer partizipiert legitimerweise im politischen Raum?

table uncertainty about the rules of politics in the Borneo states. Colonial precedents and the example of Malaysia gave some guidance but not enough. Conflicting views existed, for example, on the nature of constitutional change, the role of an opposition, the rules regulating the behaviour of parties inside the Alliance and the rules governing competition between parties“ (Milne/Ratnam 1974: 307).

Nichtsdestoweniger hatten die vielen politischen Debatten im Rahmen des Einigungsprozesses, in dem die Föderation Malaya, Singapur, Sarawak und Sabah zur neuen Föderation Malaysia verschmolzen, eine kleine, aber politisch schon relativ erfahrene politische Elite hervorgebracht, die auf der Basis ihres erfolgreichen Engagements in den Verhandlungen nun daran ging, die politische Kontrolle über die neuen (Glied-)Staaten Sabah und Sarawak zu übernehmen.

4.4.2 Kognitive Muster der Machtteilung in Sabah

Schon im vorangegangenen Kapitel zu Sabah (Kap. 3.4) ist gezeigt worden, wie sich hier immer neue Formen der Machtteilung abwechselten, mittels derer der Sprengstoff entschärft werden sollte, der aus dem komplexen pluralen Nebeneinander bei gleichzeitig ausgeprägter ökonomisch asymmetrischer Entwicklung der ethnischen Gruppen resultierte. Dabei wurde sichtbar, dass hinter den, bis Mitte der 90er Jahre immer prekären, Arrangements interethnischer Kooperation unterschiedliche Konzepte politischer Legitimität konkurrierten. Die verschiedenen Varianten der Machtteilung zielten immer wieder darauf, eine alle Seiten befriedigende Balance herzustellen und aufrechtzuerhalten. Diese Balance galt es in doppelter Weise zu erarbeiten: zwischen den ethnischen Gruppen in Sabah und zwischen der Föderationsregierung auf der einen und der Gliedstaatsregierung auf der anderen Seite. Wachsende Ungleichgewichte führten wiederholt zu „radikalen“ Neuanfängen, bis Mitte der 90er Jahre mit der Übernahme des Festlandsmodells schließlich Strukturen und Verfahrensweisen etabliert worden sind, die bis dato trotz mancher Einschränkungen als generell funktionsfähiges BalanceModell gefasst werden können.

Da dieser Weg zu den derzeit bestehenden Arrangements im vorangegangenen Kapitel, wenngleich unter einem Fokus auf die Rolle der Föderationsregierung, schon in seinen wesentlichen Schritten nachgezeichnet worden ist, soll hier auf eine Wiederholung, die lediglich den Blickwinkel stärker auf die lokale Ebene legen würde, verzichtet werden. Der Schwerpunkt der folgenden Seiten liegt demgegenüber auf einer Charakterisierung der gegenwärtigen Muster der Politik in Kota Kinabalu. Vor allem anderen gilt es, den politischen Prozess soweit möglich mit den „Augen der Akteure“ zu vermessen. Hierzu werden vor allem Äußerungen aktiver und ehemaliger Politiker und

Verbandsführer aus Sabah, aber, soweit angemessen, auch aus der in vielem vergleichbaren Nachbarprovinz Sarawak verwendet. Einige der Aussagen müssen auf Wunsch der Interviewpartner anonym bleiben.

Diese „Sicht von Innen“ soll allerdings durch einen kritischen „Blick von Außen“ ergänzt werden, so dass durch die Spiegelung der beiden ein integriertes Bild der lokalen politischen Dynamiken entstehen kann. Bevor wir uns jedoch der Rekonstruktion der Akteurssicht auf die politischen Prozesse widmen, gilt es, die Ergebnisse der obigen Studie zum Politikstil sowie der Muster der Eskalation und Deeskalation in rhetischer Form einführend noch einmal kurz zu skizzieren:

- Parteien sind Vertreter von konkreten ethnischen aber auch ökonomischen Interessengruppen.
- Politik wird als Kooperation der Eliten der verschiedenen ethnischen Gruppen verstanden, eine aktive Teilhabe der allgemeinen Bevölkerung ist nicht anvisiert.
- Trotz wiederholter und relativ erfolgreicher Experimente mit multiethnischen Regierungsparteien (Berjaya, PBS) wurde Ethnizität nicht als fundamentales Strukturelement der Politik geschwächt oder gar von anderen Mustern abgelöst. Hinter der multiethnischen Partei bestand der ethnische Proportz im Wesentlichen unverändert fort. Die Politiker wurden auch in diesen Arrangements immer als Repräsentanten ihrer ethnisch/askriptiv bestimmten Klientelgruppen begriffen.
- In keinem der beiden Strukturierungsprinzipien – stabile Allianz ethnischer Parteien oder multiethnische Partei – ist eine bedeutsame Rolle für eine Opposition oder aber politischen Wechsel vorgesehen. Insofern sind beide, gemessen am liberalen Modell der Demokratie, gleichermaßen defizitär.
- Das Festlandsmodell, in dem der indigenen Gruppe eine herausgehobene politische Rolle im „Konzert“ der Parteien zugesprochen wurde, ist auf Sabah nur schwer anwendbar, da die Hilfskonstruktion der Bumiputera eine für Identifikationszwecke weitgehend ungeeignete politische Kategorie blieb, weil dadurch zwei indigene Gruppen mit jeweils eigener sozialer, kultureller und politischer Identität, die muslimischen Gruppen und die zumeist christlichen Kadazandusun, „gebündelt“ wurden.
- Eine zentrale Dynamik, die die drei Jahrzehnte bis Anfang der 90er Jahre prägte, waren die gegenläufigen Versuche
 - der muslimischen Bevölkerungsgruppe die eigene politische Position auf Kosten der anderen Gruppen auszubauen, wozu häufig auch die mit entsprechenden kognitiven Scheuklappen versehene Föderationsregierung instrumentalisiert wurde;

- der Kadazandusun und Chinesen, genau dies zu verhindern und die eigenen Interessen durch eine auf Eigenständigkeit Sabahs pochende Position durchzusetzen.
- Da die Repräsentanten der muslimischen Bevölkerungsgruppen die Schemata der nationalen Führung sehr gut zu bedienen verstanden und insbesondere die Kadazandusun wiederholt einen bewusst konfrontativen Stil der Sicherung der eigenen Gliedstaatsinteressen wählten, hatten die eigentlich primär lokalen Auseinandersetzung um politische Führung und Teilhabe eminente Rückwirkungen auf die Muster der vertikalen Integration Sabahs in Malaysia. In der Sorge um die territoriale Integrität Malaysias griff die Zentralregierung wiederholt tendenziell zugunsten der muslimischen Bevölkerungsgruppe in die innenpolitischen Konflikte auf Sabah ein.
- Die dramatischen Folgen der chinesischen Bereitwilligkeit, Tun Mustapha 1966-67 bei der Vernichtung der politischen Organisation der Kadazandusun zu helfen, führte zu einem Lernprozess in der chinesischen Elite, da ihr klar wurde, dass dem muslimischen Hegemoniestreben nur im Konzert der nicht-muslimischen Gruppen Einhalt geboten werden konnte und dass den Interessen der Chinesen nicht durch eine Schwächung einer ihrer kollektiven Gegenüber gedient war.
- Das Schicksal von Berjaya und PBS zeigte auf jeweils eigene Weise, dass ein Modell, in dem eine stabile Allianz zwischen den ethnischen Gruppen aufrechterhalten werden konnte, noch nicht gefunden war. Während in Berjaya die muslimische Komponente wieder dominant werden und hierzu auch auf die Unterstützung der Föderationselite zählen konnte, blieb diese Gruppe aus der nominell ebenfalls multiethnischen PBS weitgehend ausgeschlossen. In beiden Fällen gelang es letztlich nicht, die Balance zwischen den drei Partnern aufrecht zu erhalten.

Die Stellung von Ethnizität in der sabahischen Politik: Ähnlichkeit und Differenz zu Festlandsmalaysia

Wie in den Staaten Festlandsmalaysias bildete Ethnizität auch in Sabah die zentrale Kategorie bei der Erarbeitung sozialer und politischer kollektiver Identitäten. Dieses Fundament, das Politik immer (auch) als Konkurrenz und Kooperation ethnischer Gruppen um Zugang zu politischer Macht, um Ressourcen und Teilhabe bei der Bestimmung der normativen Ordnung des politischen Gemeinwesens versteht, ist bis heute unverändert wirksam.

Auch in Sabah etablierte sich Mitte der 90er Jahre das Modell der von einer starken muslimischen Partei dominierten Allianz ethnischer Parteien. Im Vergleich zum Festland scheinen freilich die Grenzen zwischen den Gruppen – insbesondere den Chinesen und den Kadazandusun – offener. Einem klaren

und eindeutigen Bewusstsein der eigenen ethnischen Zugehörigkeit korrespondiert eine Ideologie der interethnischen Toleranz und Kooperation, die sich z.T. gerade auch in expliziter rhetorischer Abgrenzung zum Festland manifestiert. Von zentraler Bedeutung ist, dass von den Mitgliedern der politischen Elite die Grenzlinien als mehrschichtig und -deutig und damit eben auch als situations- und kontextbezogen wahrgenommen werden. So formulierte einer der höchstrangigen Beamten Sabahs, ein Kadazandusun, im Interview:

„There would be, say, non-Malay Muslims here. They would have a conflict of identity here in the sense that – for example Dusuns – are they Dusun or are they Muslims. But I think the way how the Dusun lives as a Dusun and how the Muslim lives as a Muslim, there is not much of a conflict. So they can identify themselves either as Muslim in a Muslim environment or Dusun in a Dusun environment. Just like me, I can identify myself as a Christian in a Christian community, as a Dusun or Kadazan in a Dusun or Kadazan community or as a Sabahan among all the others. As far as I am concerned, my religion is subordinate to my ethnicity and my ethnicity is subordinate to my identity as a Sabahan.

[...] In West-Malaysia the ethnic groups are divided according to the race itself and the religion itself. The Chinese are Buddhist, the Indians are Hindus and the Malays of course, automatically they are all Muslims. But in East Malaysia of course there are Chinese who are Christians, we have Indians who are Christians. [...] And in fact you can find many instances in Sabah where a family could be half Muslims, half Christians, half Pagans or half this or that. And nobody in Sabah can claim that they don't have a relative who is Muslim or they don't have a relative who is a Christian“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004, anonymisiert).

Chau Tet On, Minister und stellvertretender Chief Minister unter der Berjaya-Regierung Ende der 80er Jahre, konkretisiert die Spezifika des Falles Sabah am eigenen Beispiel als Chinese in einer ländlichen Region:

„When I was a boy, I mix with the Malays. I spoke Malay, Bahasa Malay and I spoke Cantonese instead of my own mother tongue. I didn't know how to speak my own mother tongue, because I was the youngest in the family, so I always mixed with our neighbours boys, so we communicate in Malay and Cantonese. [...] And intermarriage is also very common. Especially the Chinese and the Kadazan and even between the Muslim and the Chinese also. So if you go further up [...] all mix up. [...] Among the native people it's all the same thing. I think this credit should be given to the British. They allowed you to practice your own culture, there is no pressure, they allow you to live freely and so forth“ (Interview, Kota Kinabalu, 05.07.2004).

Yong Teck Lee, Vorsitzender der chinesischen SAPP und früherer Chief Minister Sabahs (1996-1998), geht noch weiter, wenn er feststellt, dass

„The most important value in Sabah that we are proud of is being able to integrate well. [...] Not just peaceful coexistence, but actually integration. [...] We have multiracial families for instance. I think we are a very multicultural society and the people are very mixed. Some families are mixed, most communities are mixed and over time the interaction among ethnic communities and religion have made them interact very well“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004).

In all diesen Äußerungen wird gleichermaßen deutlich, dass sich die Personen durch eine gemeinsame Identität als Bürger Sabahs geeint fühlen, der in ihrer Sicht der Vorrang gebührt gegenüber den trennenden Kategorien der Ethnizität. Diese Identität definiert sich über das Bewusstsein der eigenen, gemeinsamen Integrationsleistung, die explizit von der, aus Sicht der sabahischen Elite, mangelhaften Leistung in Festlandsmalaysia differenziert wird. Von vielen der Interviewpartner wurde betont, dass in Bezug auf interethnische Beziehungen Sabah sehr wohl als Vorbild für Festlandsmalaysia tauge. Freilich argumentierten zwei der hier zitierten Interviewpartner, dass die relative Leichtigkeit des multiethnischen Miteinanders einem „Zufall der Geschichte“ geschuldet ist, dem Faktum, dass für die meisten Sabaher unterschiedlich formierte, sich überkreuzende kollektive ethnische Identitäten existieren, die für die Verankerung der Individuen in Politik und Gesellschaft wichtig sind. So empfinden sie ihre Gesellschaft im strengen Sinn nicht als plurale Gesellschaft, in der eindeutige und mehrdimensional ausgeprägte Gruppengrenzen die Gesellschaft spalten.

Obgleich auf formaler Ebene Sabah Mitte der 90er Jahre dort angekommen zu sein scheint, wo Festlandsmalaysia seit den 50er Jahren steht (bei einer stabilen, muslimisch dominierten Allianz ethnischer Parteien), zeigt der Blick auf die Gliedstaatsebene der Politik, dass hinter der institutionellen Ähnlichkeit ein hoher Grad kognitiver Eigenständigkeit und Distanz vorhanden ist. Dies erscheint umso wichtiger, als die von den Interviewpartnern betonte Durchlässigkeit der ethnischen Grenzen weitaus geringer ist, als es in der Selbstdarstellung den Anschein hat. Hoch ist sie nur, wenn man Festlandsmalaysia zum Maßstab nimmt. Wie die in Kapitel drei skizzierten politischen Auseinandersetzungen der Vergangenheit zeigen, ist die Konkurrenz zwischen den Gruppen jedoch scharf ausgeprägt und ihre Grenzen sind relativ präzise gezogen. Die Charakterisierung der Berührungs- und Überlappungsflächen kollektiver Identitäten durch die Interviewpartner ist sicherlich Ausdruck einer nachweisbaren historischen Erfahrung, die jedoch positiv wie negativ gedeutet werden kann. Die durchgängige Entscheidung für die positive Interpretation – ein starkes Bewusstsein ethnischer Identität bei einer

gleichzeitigen Relativierung und Unterordnung unter eine gemeinsame regionale staatsbürgerliche Identität als Sabaher – kann nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, sondern bedarf der Erklärung.

Es lässt sich argumentieren, dass die Betonung der Erfahrung von Gemeinsamkeit gerade als proaktive Reaktion auf das Wissen um die Fragmentierung entlang der ethnischen Grenzen entstanden ist. Es handelt sich dann um Coping-Strategien, die dazu dienen, neben dem ohnehin vorhandenen, die einzelnen Gruppen zusammenbindenden Sozialkapital (bonding social capital) ein Reservoir von grenzüberschreitendem und kommunikationsvereinfachendem Sozialkapital (binding social capital) zu entwickeln, das interethnischen Konfliktausgleich erleichtert. Fundament dieser Interpretation sind beobachtbare Unterschiede zur „Folie“ des lokal bedeutsamen Anderen (Westmalaysia) aber auch ein stark ausgeprägtes Bewusstsein regionaler Identität, das sich aus der Erfahrung der Jahre speist in denen über den Zusammenschluss mit Westmalaysia verhandelt wurde. Gerade von den Führern, die vielfältige Erfahrungen in Westmalaysia aufweisen können, werden die dortige Gesellschaft wie auch Politik in unzweideutigen Worten als extrem rigide kritisiert und die lokale sabahische Gesellschaft demgegenüber als freier und weitaus ungezwungener erlebt. Daraus entsteht eine gewisse Distanz zu den „ethnischen Pendants“ auf dem Festland, mit deren Interessen man sich nur teilweise identifiziert und von denen man sich nicht oder nur in begrenztem Maß repräsentieren lässt. Historisch ist dieses Bewusstsein der „Eigenheit“ verankert in den Erfolgen bei der Verhandlung um die Bedingungen des Zusammenschlusses zur Föderation Malaysia.

Obgleich argumentiert werden kann, dass die muslimische Elite wiederholt State-Rights an die Föderation verkauft hat, heißt dies nicht, dass sie per se die Interessen des Gliedstaates vernachlässigt hätte, sondern nur, dass sie auf ein muslimisch dominiertes, aber nichtsdestoweniger möglichst weitgehend autonomes Sabah abzielte. Gerade in Bezug auf die harten ökonomischen Faktoren war und ist bei der muslimischen Bevölkerung und ihrer politischen Vertretung keinerlei Abrücken von einer größtmöglichen Gliedstaatsautonomie sichtbar. So bestimmt Sabah immer noch ausschließlich selbst über die eminent lukrative Vergabe von Holzeinschlagskonzessionen. Die entsprechenden Profite fließen in die Staatskasse und in die Hände einer relative kleinen Zahl von Politikern (worauf an späterer Stelle noch zurückzukommen sein wird).

Allerdings ist die hier vorgestellte Interpretation der interethnischen Beziehungen zwar durchaus verallgemeinerbar für die in der Sabah BN zusammengeschlossenen Partner, steht jedoch nicht unwidersprochen im breiteren gesellschaftlichen Raum. Vielmehr sollte sie als ein zentrales kognitives Fundament der Sabah-BN begriffen werden, durch das sowohl Kontinuität und Integration in malaysische Politik, als auch Eigenständigkeit und Distanz zum

Ausdruck gebracht, und damit die regionalen politischen Akteure im nationalen Setting verankert werden. Die Homogenität der Aussagen lässt sich sicherlich auch durch einen Prozess der Selbstselektion erklären, da alle Parteien, die der Sabah BN angehören, deren Selbstverständnis für sich übernehmen müssen. Wer interethnische Beziehungen offen als konfrontativ benennt oder eine Abkehr von der ethnisch fundierten Politik fordert, hat sich im sabahischen Setting außerhalb des politischen Mainstream positioniert.

Sowohl in der chinesischen, aber auch in der Kadazandusun Gruppe finden sich jedoch auch kritische Stimmen, die in ihren Selbst- und Fremdbildern stärker die trennenden Aspekte verinnerlicht haben – zumeist zwischen Chinesen und Kadazandusun auf der einen und Muslimen auf der anderen Seite – und das ist genau die Problematik, die von Mainstream-Politikern nur selten thematisiert wird, obgleich sie als gesellschaftliche Bruchline historisch eindeutig nachweisbar ist. Einer der Führer der Kadazandusun, der sich stark für eine kulturelle Wiederbelebung engagiert, fokussiert in seiner Analyse interethnische Beziehungen auf die asymmetrischen Beziehungen zwischen den drei großen Gruppen. Während Chinesen und Kadazandusun eng beieinander stünden, bestehe zu den Muslimen ein tiefer Graben:

„In my observation and experience of it, we [Kadazandusun und Chinesen; die Verf.] can walk together. For instance the traditional Kadazandusun belief system can walk together with quite tolerant and accommodating the Chinese culture. The [...] Chinese altar, and you have the traditional one here, in the same house is a Christian, is a rosary.¹⁰²

But seldom with Muslim symbolism. So, based on that one, there is an element of give and take in most of the inter-religious and ethnic level. You know, when they approach certain customs, traditional rituals and things like that.

But the official religion [d.h. Islam; die Verf.] – I think you can call it the Royal religion – will not come down to earth. And that is the one we feel is always difficult to deal with. Like when we have marriages, when we have festivals, that is the one that we have to particularize. You know we have very traditional houses, we have to allocate two special houses. They normally call it the Halal thing here. So the rest, whether you are Chinese or other, can go into the other houses. To me that will give you a picture of how the others can work well together, I feel, there is no problem, only the official group have their own rigidities.

102 Hier ist anzumerken, dass Christentum aus Sicht dieses Kadazandusun Führers inzwischen zu den Kernbestandteilen der Kadazandusun-Kultur gehört. Es gibt in seiner Sicht keine Trennung zwischen einer „prächristlichen“ indigenen Kultur und dem später angenommenen Religionsimport Christentum. Der christliche Glaube ist in dieser Sicht genauso fester Bestandteil der askriptiven kollektiven Identität der Kadazandusun, wie die anderen prä-christlichen indigenen Traditionen.

To me the greatest stumbling block in the freedom of religion is that there is such thing as law, what the Muslim call the Shariah law. [...] In fact particularly in Sabah that one has caused conflict in the implementation of justice. Of course we have the law of the church, also the canonic-laws of the Roman Catholics, especially when it comes to marriages and such things. This one can agree side by side with the traditional laws, but not with the Shariah court of Islam“ (Interview, Kota Kinabalu, 06.07.2004, anonymisiert).

Die hier dargelegte, politisch eminent brisante, soziale Distanz zwischen Muslimen und den anderen beiden großen Bevölkerungsgruppen wird auch von den Mainstream-Politikern der Kadazandusun und Chinesen bestätigt, allerdings gehen diese damit deutlich anders um. Innerhalb der Sabah BN kann sie nicht offen thematisiert werden. Auf Nachfrage wird sie jedoch auch nicht negiert. Vielmehr wird sie de facto tabuisiert, durch Sprachspiele anonymisiert und zu einem universalen, nicht-gruppenspezifischen Phänomen umgerahmt. Yong Teck Lee, der frühere chinesische Chief Minister antwortete auf die Frage nach der relativen sozialen Distanz zwischen den Gruppen:

„Where it concerns culture and ethnicity the social distance is quite narrow. More so in the smaller district, the rural areas. If a person is very religious he might look at other religions in a different angle and they don't want to get close. *This applies I think more to some religions than to others.* When it comes to your practices, when it comes to your food, when it comes to how you dress, the social distance – I would never tend to naming names – but I think this applies to all religious groups. Those who are very strict in their religious belief. This is not just being a follower of their religion but are very strict. And therefore they avoid people of another faith. *It might be more serious in some religion than others.* So it's not uniform, but to different degrees it applies to all religious groups“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004).

Der Aufbau von Lees Argumentation illustriert den typischen Umgang mit diesem und anderen interethnischen Problemen. Sie werden nicht geleugnet. Sie werden durch Umkategorisierung verallgemeinert, so dass sie theoretisch alle Gruppen betreffen könnten – hier: weg von Muslimen und hin zu stark religiös geprägten Menschen allgemein.¹⁰³ Die Weigerung Namen zu nennen, verweist auf den von Lee, wie den anderen Mainstream-Vertretern akzep-

103 Eine ähnliche doppelte Struktur haben viele Maßnahmen zur Armutsbekämpfung in Sabah wie Gesamtmalaysia. Es handelt sich offiziell um Maßnahmen zur Bekämpfung ländlicher Armut. Da diese Regionen jedoch weitestgehend von einer ethnischen Gruppe (Malaien bzw. Kadazandusun und andere indigene ethnische Gruppen) besiedelt sind und die Armen zu 80 Prozent diesen Gruppen angehören, handelt es sich gleichzeitig um affirmative action Programme zugunsten dieser Gruppen. So kann je nach Kontext zwischen verschiedenen Symbolräumen gewechselt werden.

tierten Tabu-Raum, der nicht so sehr bestimmte Themen als solche verbietet, als vielmehr eine Um-Rahmung erzwingt, so dass das im Ursprungsthema liegende interethnische Konfliktpotenzial entschärft wird. Teil des kognitiven Fundaments der multiethnischen Kooperation in Sabah ist damit kaum anders als auf Festlandsmalaysia die Akzeptanz von bestimmten Tabus, die dazu dienen sollen, eine Offenlegung von Animositäten und eine Verfestigung der Grenzen zwischen den Gruppen, mithin eine Eskalation des interethnischen Konfliktpotenzials, zu verhindern.

Damit aber ist Ethnizität auch in den Köpfen derjenigen, die für sich individuell ihre Belanglosigkeit feststellen mögen, als zentrales Ordnungsmuster sozialer und politischer Kommunikation etabliert. Zentrales Politikziel ist die Sicherstellung der interethnischen Balance im Angesicht der wechselnden Herausforderungen. Diese Zielsetzung bestimmt auch die Wahl der politischen Organisationsform – eben ethnisch fundierte Parteien, auch wenn diese in höherem Maß durchlässig sind, als auf Festlandsmalaysia. Sein besonderes Gepräge erhält die politische Ordnung durch die Betonung der gemeinsamen, die Bevölkerung vom Rest des Landes absetzenden Identität als Sabaher. Dieser regionalistische Eigensinn zwang die Föderationspolitiker vielfach zu Kompromissen, was am prominentesten wohl in der institutionellen Form zum Ausdruck kam, in der UMNO Anfang der 1990er Jahre nach Sabah expandierte. Weil klar war, dass in Sabah die auf dem Festland praktizierte Identitätspolitik UMNOs nicht greifen würde und alle Sabaher ungeachtet ihrer ethno-religiösen Zugehörigkeit sehr große Sympathien für den Slogan „Sabah for the Sabahans“ aufwiesen, musste sich UMNO stark anpassen.

In allen anderen Gliedstaaten ist UMNO eindeutig die Partei der Malaien, nicht jedoch in Sabah. Hier wäre die Zahl derer, die sich als Malaien begreifen, viel zu klein gewesen, als dass politische Erfolge hätten anvisiert werden können. Auch die auf dem Festland mit Malaie (fast) gleichzusetzende Kategorie der Muslime, die in Sabah ja eine große Zahl unterschiedlicher ethnischer Gruppen umfasst, erschien nicht tauglich. So entschied sich UMNO dafür in Sabah, wie USNO, als Vertreterin aller indigenen Gruppen aufzutreten, also als Partei der Bumiputera. Um UMNO beitreten zu können muss man nicht zur Bangsa Melayu (i.e. zur Nation der Malaien) gehören, sondern lediglich malaiischer Abstammung (Rumpun Melayu) sein – eine fiktive Kategorie, die nach offizieller Definition die indigene Bevölkerung Sabahs umfasst. Damit finden sich, für Malaysia einzigartig, in Sabah Nicht-Malaien und Nicht-Muslime (!) in der Partei der Malaien und Muslime. Diese spezifische Ausprägung von UMNO bedeutet zweierlei. Zum einen ist die Sabah-UMNO Repräsentantin der indigenen Gruppen, gleichzeitig verstehen sich ihre Mitglieder in der nationalen Politik stärker als Sabaher, denn als Muslime oder Malaien. Ein hochrangiger Interviewpartner kommentierte im Gespräch, dass auf Festlandsmalaysia UMNO grundsätzlich die Interessen der Malaien/

Muslime repräsentieren soll, eine Formel, die auf Sabah nicht angewandt werden könne. „I think a lot of UMNOs here in Sabah first and foremost feel they are Sabahans before they’re UMNO“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07. 2004, anonymisiert). Dieser Fokus auf eine gemeinsame, gegen Kuala Lumpur zu verteidigende, Gliedstaatsidentität und entsprechende Interessen wird ergänzt und unterfüttert durch eine im Vergleich zu Festlandsmalaysia starke interethnische Durchmischung und eine politisch vielschichtige Repräsentation konfigurernder Identitätskomplexe innerhalb des institutionellen Setup des ethnisierten Parteiensystems. Was das konkret bedeutet erläutert Yong Teck Lee:

„In Sabah, we have a lot of natives, who are culturally Chinese, but by parentage are native, mixed blood. Culturally meaning they are non-Muslims, they speak Chinese, they live in a Chinese area, they celebrate Chinese New Year, but ethnically they are mixed parentage. This people qualify to be in UMNO. [...] We have UMNO leaders who look like Chinese, speak Mandarin with me, non-Muslims. In Ketambunan, in Keningau; they are divisional leaders.

There are Moslem Kadazandusun, who are with Kadazan party or with UMNO. There are also Malays, Malay Moslems who are in UMNO as well as other non-Malay parties. They are also the other way round. You have Chinese in non-Chinese parties and you have non-Chinese in so-called Chinese parties“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004).

Derartige Personengruppen, die mehrere, aus Sicht der großen Gruppen widersprüchliche Identitäten in sich vereinen, fungieren vielfach als Brückenköpfe zwischen den Gruppen. Sie bringen eine eigene Art des Bridging Capital in den politischen Prozess ein, durch den soziale Interaktion vereinfacht und Fehler in der interethnischen Kommunikation minimiert werden. Freilich kann der Blick auf Identität auch eminent strategisch sein. So antwortete ein Kadazandusun-Führer auf die Frage nach der relativen Bedeutung der ethnischen und religiösen Identität muslimischer Kadazan:

„When they look at the economic cake they’ll always use that [their being Muslims; die Verf.] [...] but back at the home, the real ground level, [...] they would expound in the paper to say that ,I may be Muslim, and a Malay and member of the United Malay National Organization politically, but my blood is still Kadazandusun, it runs in me and nobody can take it away from me.’ So for the Kadazandusun Cultural Association this is why we have our deputy presidents and vice presidents, some of them are even Moslem Kadazandusun. This is good. And they are the ones that give us the kind of guidance of how to handle this aspect of ceremonies where we do have to set aside certain things for our Moslem brothers and sisters“ (Interview, Kota Kinabalu, 06.07.2004, anonymisiert).

Offensichtlich kann es sich bezahlt machen kann, Muslim zu sein und nicht-muslimische Gruppen vermögen es, in bestimmten Maß diese strukturelle Asymmetrie zu instrumentalisieren. Zumindest einige der Kadazandusun sind zwar zum islamischen Glauben übergetreten, scheinen jedoch mit ihrem Zugehörigkeitsgefühl weiterhin in ihrer ethnischen Gruppe verhaftet und bereit ihre Konversion zum Islam gezielt dazu zu nutzen, in Kota Kinabalu und Kuala Lumpur für die nicht-muslimischen Kadazandusun zusätzliche Mittel locker zu machen.

Trotz vieler trennender Aspekte teilen die UMNO-Repräsentanten mit den Vertretern der anderen ethnischen Gruppen und Parteien diese starke Orientierung auf den Gliedstaat und dessen „Eigenheiten“ bzw. Interessen. Gerade der kritische Blick auf die „rigiden“ interethnischen Grenzen und die Verhaltensmuster der jeweiligen „Partner“ in Festlandsmalaysia verstärkt und konkretisiert die gemeinsame Identität. So betont Yong Teck Lee kritisch gegen die chinesischen MCA:

„The Chinese here, we go in and out, and sometimes we forget, that the other people here are no Chinese. But the federal MCA, they are very Chinese. You see, if they talk about problems, they are very Chinese. When they talk about education, the economics, their very Chineseness in them is much more stronger than in me. We can talk about the same issue but the emphasis on the Chineseness of policies and government access is very acute. So it's not just UMNO, it is the MCA“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004).

Die auf dem Festland bewusst aufrecht erhaltenen Grenzen existieren aus Sicht dieser Personengruppe in Sabah nur in einem weitaus geringerem Maß. Freilich nutzen die Muslime, wie oben gezeigt wurde, die nur ihnen zur Verfügung stehende Option der Instrumentalisierung des metropolen Kategorien-systems eines rigid ethnisch formierten Systems mit politischer Hegemonie der muslimischen Komponente immer wieder zur Maximierung eigener Interessen – und unterminierten damit in der Vergangenheit wiederholt die Kooperation mit den anderen Gruppen. Letztlich führten sie damit auch eine Politisierung breiterer Schichten der chinesischen Bevölkerung herbei, die glaubten gegen die drohende Islamisierung Sabahs aktiv werden zu müssen (Interview mit Chao Tet On, , Kota Kinabalu, 05.07.2004).

Bemerkenswert ist, dass die radikale Politik Tun Mustaphas zwar anfänglich von Kuala Lumpur unterstützt, jedoch schon bald von der zentralen UMNO-Führung durchaus kritisch gesehen wurde – nicht, weil sie nicht einer stark pro-muslimischen Politik per se ablehnend gegenüber gestanden hätten, sondern weil diese aus ihrer Sicht Gefahr lief, zwei übergeordnete Ziele zu konterkarieren: die interethnische Stabilität und Kooperation und damit den interethnischen Frieden sowie die grundlegende territoriale Integrität des

Landes. Doch erwiesen sich aus Sicht von UMNO alle lokalen Repräsentanten muslimischer Interessen in gewissem Sinn als nicht „klug“ genug, eine abgewogene Wahl in einem komplexen Balanceakt zu treffen, in dem es auf der einen Seite darum gehen sollte, die Position der Muslime auszubauen, der auf der anderen Seite aber immer den Primat einer stabilen strategischen interethnischen Allianz voraussetzen musste, deren Arbeit dem Ziel dient Recht und Ordnung aufrechterhalten und schnellstmögliche Entwicklung, sowie einen sozialen Ausgleich zwischen den Gruppen zu gewährleisten.

Interessanterweise fährt die Sabah-UMNO gegenüber ihren lokalen Vorfahren einen deutlich gemäßigteren Kurs in Bezug auf das Ziel der Stärkung muslimischer Positionen (Interview mit Yong Teck Lee, Kota Kinabalu, 02.07.2004). Im Effekt hat der direkte Eintritt UMNOs in Sabah eine Mäßigung der politischen Positionen der Muslime im „Konzert“ der ethnischen Eliten bewirkt. Die frühe Radikalität wie die Mäßigung seit Mitte der 1990er Jahre erklären sich gleichermaßen aus der strukturellen Position der Muslime in Sabah. Die aggressive Position der 1960er bis 1990er Jahre ist der perzipierten strukturellen Schwäche als einer Minderheit innerhalb der sabahischen Gesellschaft geschuldet. Die mögliche Ausweitung der Politikarena auf die Föderationsebene, die Einbindung der Zentrale als Ressource im Kampf um die Stärkung der eigenen Position, machte radikales Handeln, das vielfach das Paradigma der interethnischen Kooperation missachtete, überhaupt erst denkbar und wünschenswert, um die Position der Schwäche in eine der Stärke zu verwandeln. Der Eintritt von UMNO in die politische Arena Sabahs veränderte den politischen Rahmen dahingehend, dass das Bewusstsein einer immer fragilen Position im Konzert der ethnischen Eliten durch die Sicherheit einer führenden Rolle abgelöst wurde. Interessanterweise weisen die Muslime auf Sabah, wie ihre Gegenüber auf dem Festland, eine weitaus höhere Organisationsdisziplin auf als die Gruppen der Chinesen und Kadazandusun, deren Organisationen immer wieder zersplittern und gegeneinander kämpfen, wohingegen die muslimische Bevölkerung weitestgehend als Block eine einzige Partei (früher USNO, jetzt UMNO) unterstützt.

Qualitäten politischer Führung

Durch welche Qualitäten zeichnen sich diejenigen Personen aus, die sich in Sabah als politische Führer durchsetzen, die also im inner- und zwischenparteilichen politischen Ränkespiel erfolgreich sind und gleichzeitig über die Fähigkeit verfügen genügend Wähler zu mobilisieren, damit sie auch über die nötige parlamentarische Basis für ihr Streben nach Macht und Einfluss verfügen?

Die Antworten, die hier gegeben werden unterscheiden sich fundamental von denen, die in den Philippinen beinahe stereotypisch von allen Befragten

vorgebracht werden. Während in den Philippinen der Fokus auf den Mitteln liegt, deren Einsatz es dem einzelnen Politiker ermöglicht auch bar jeglicher demokratischer Legitimation an die Macht zu kommen, bzw. diese zu erhalten – Guns, Goons, Gold – liegt der Fokus in Sabah in unterschiedlichen Varianten auf den „dienenden“ Funktionen von Politikern.

Zwei deutlich auseinander laufende, einander aber durchaus ergänzende Charakterisierungen können unterschieden werden. Die Erste fokussiert auf den Politiker als Repräsentanten der Interessen der eigenen ethnischen Gruppe in den Arenen multiethnischer Kooperation, die Zweite beschreibt den Politiker als Patron, der gegenüber seiner Klientel ein hohes Maß an finanzieller Verantwortung hat und dessen zentrale Aufgabe in der „Mittelbeschaffung“ besteht.

Auf die Frage nach den in Sabah notwendigen Qualitäten eines guten politischen Führers antwortete der ehemalige Chief Minister Yong Teck Lee, dass dieser vor allem anderen die Fähigkeit haben müsse

„to convince his own group, whether a party or a racial group or a geographical constituency that he understands them and can advocate their interests. [...] So he has a bond with the people whom he represents. But he will not be a successful leader if he is so narrow.

In the case of Sabah, to be accepted by the people of Sabah as a whole other than to have a bond with the people whom you represent you must convince the others by your own action, your own record, that you also understand the fears, aspirations, and problems of other people, other than those represented by you. And then you will be able to accept and work with them, work with their leaders. So to me that one is the understanding of other people as much as yours. [...] Taking a few steps backward [...] is not the end of the world, by having some compromise, by saying things to put other people at ease“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004).

Ein hoher Beamter betont ähnlich:

„To me a Sabahan leader [...] I like to see him as one who first and foremost thinks about the interest of Sabah in the context of Malaysia. There are things you cannot do, things you can do within the constitution – right. And he is the leader of all Sabahans irrespective of race, religion, creed, sub-ethnicity, whatever it is. And that he is able to understand the interests of each group of people and is seen to be doing something about it, to promote it. And the other one is that the leader must be one to foster inter-ethnic and inter-religious cooperation, other than create division among them“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004).

Diese Darstellungen stellen die Fähigkeit zu Empathie heraus. Empathie wird hier freilich als strategische Ressource verstanden, durch deren Vorhandensein politisches Handeln optimiert werden kann.

Primär fokussieren die politischen Führer auf die Interessen ihrer Gruppe, denen sie bestmöglich Gehör und Durchsetzung verschaffen wollen, sind sich aber bewusst, dass es in jedem Fall gilt, win-win-Situationen herzustellen, aus denen alle Gruppen als „Sieger“ hervorgehen. Dies macht ein ehemaliger Minister deutlich.

„Every politician is this: the primary aim is how to help your own people. Take me as an example: I joined politics because I wanted to rectify certain mistakes made by the previous government, to help the Chinese community. That is like Kong Fu Tze: ‘Start with your own family, then you extend it to other people and then you help other people and the state.’ Help your state first and then you help Malaysia. So this is a primary aim.

And secondly in Malaysia, or in Sabah in particular [...] you cannot openly campaign for your own people, ‘Oh, all I want to fight for is for my own people.’ Then you would have to work within the framework. You have to work with the Kadazan, you have to work together with the Malay and so forth, to help raise the standard and so forth. Everybody is like this. Even a Malay: If you want to campaign for your own chap to be the champion of the Malays, I do think in the next elections you might be defeated“ (Interview mit Chao Tet On, Kota Kinabalu, 05.07.2004).

Dieses Argument ist auch insofern interessant, als dass es den doppelten normativen Rahmen politischen Handelns klar macht – zugunsten der eigenen ethnischen Gruppe, aber, für alle zwingend, in Kooperation mit den anderen Gruppen. Dieser doppelte Rahmen scheint für keine der ethnischen Gruppen hintergehbar. Er bindet die Politiker gleichzeitig an ihre ethnische Klientel und an eine stabile interethnische Kooperation, die eindeutig interessenbezogen ist.

Ein weiteres zentrales Charakteristikum aller erfolgreichen Führer ist ihre Fähigkeit finanzielle Ressourcen für die eigene Gruppe zu beschaffen. Die Verbindung zwischen Geld und Politik ist in Sabah mit seiner großen Holzindustrie legendär.

Dabei unterscheiden sich die Strukturen der klientelistischen Netzwerke zwischen Chinesen auf der einen und muslimischen aber auch nicht-muslimischen indigenen Gruppen auf der anderen Seite.

Während es im Fall der Chinesen als eine der zentralen Aufgaben politischer Führer gelten kann, möglichst viele der begehrten Holzeinschlags- und teilweise auch die Transportlizenzen zu möglichst profitablen Konditionen für chinesische Unternehmen zu sichern, zielt die ‚Arbeit‘ vieler Repräsentanten der indigenen Bevölkerung deutlich direkter darauf, einen möglichst großen Anteil am großen Kuchen der Rohstoffrenten in ihre privaten Kassen umzuleiten, vielfach dadurch, dass sie selbst oder aber Familienangehörige und Strohmänner entsprechende Konzessionen zugesprochen bekommen. Als strategisch zentrale Position hat sich hierfür die Leitung der Sabah Foundation

erwiesen, eines Staatskonzerns, der den größten Teil der Wälder Sabahs kontrolliert¹⁰⁴ und dort ohne externe Kontrolle Holzeinschlagskonzessionen vergeben kann. Mit jedem, der in Sabah in der Vergangenheit teilweise drastischen Regierungswechsel findet sich eine ebenso deutliche Neuadjustierung der Konzessionspolitik der Sabah Foundation. Die Vergabe von Holzeinschlagskonzessionen an Politiker und politiknahe chinesische Geschäftleute geht bis in die ersten nachkolonialen Jahre unter Chief Minister Donald Stephens zurück. Dessen Nachfolger Tun Mustapha errang legendäre Qualität als Konzessionär. Viele seiner Konzessionen wurde von seinem Nachfolger konfisziert und an sich selbst, sowie eine größere Zahl politischer Freunde verteilt. Datuk Harris selbst kontrollierte nach kurzer Zeit mehrere 10.000 Hektar Holzeinschlagskonzessionen, die allmählich in Plantagen umgewandelt wurden. Nach Berichten „schenkte“ Harris auch allen malaiischen Regenten der verschiedenen Gliedstaaten auf dem Festland jeweils 10.000 Hektar Holzeinschlagskonzessionen und stellte ihnen gleichzeitig einen chinesischen Geschäftsmann, der die eigentliche Arbeit übernehmen und ihnen die entsprechenden Einnahmen übertragen sollte. Nach seinem Sturz und der Regierungübernahme durch den Kadazan-Führer Pairin Kitingan wurden alle von Harris getroffenen Arrangements einer Überprüfung unterzogen. Pairins Bruder Jeffrey übernahm die Kontrolle der Sabah Foundation und restrukturierte die Konzessionsvergabe, so dass nun das meiste Geld in die Taschen von PBS-nahen Unternehmern flossen. Die Schätzungen über das von Jeffrey Kitingan während seiner Zeit an der Spitze der Sabah Foundation erworbene Vermögen schwanken zwischen 200 Millionen US\$ und 1 Mrd. US\$. Eine Untersuchung deckte auf, dass in den PBS Jahren insgesamt ca. 1,6 Milliarden US\$ aus den Büchern der Sabah Foundation verschwunden, bzw. zu Gunsten privater Unternehmer nicht eingenommen worden waren.¹⁰⁵ Andere Gewinnmöglichkeiten lagen in der Vergabe von Monopolpositionen für den Seetransport des Holzes. Chief Minister Harris hatte in den vorangegangenen

104 Die Sabah Foundation kontrolliert knapp 1 Million Hektar, wohingegen es alle anderen Konzessionäre zusammen auf weniger als 900.000 Hektar bringen (siehe: Brown 2001 Kap. 5). Das Gros der folgenden Angaben folgt dieser Quelle.

105 Für genaue Details der Verfahren, mittels derer dies gelingen konnte siehe Brown. 2001, Kap. 5. Sehr häufig findet sich die Praxis, die angenommenen Kosten für den Holzeinschlag künstlich hoch anzusetzen, so dass die Unternehmen die Differenz zu den tatsächlichen Kosten einstreichen konnten. Vielfach wurde auch Holz von der Sabah Foundation unter Marktwert an lokale Unternehmer verkauft. Eine durchgängig angewandte Praxis der Rentengenerierung war die Aufnahme von Politikern oder aber deren Strohmänner in die (gut dotierten) Aufsichtsratsposten der zumeist chinesischen Holzeinschlags- und Transportunternehmen. Ohne etwas zu tun, konnten sie so finanziell von den von ihnen erteilten Konzessionen direkt profitieren.

Jahren große Einnahmen aus dem von Strohmännern kontrollierten Transportmonopol gezogen. Pairin Kitingan war angetreten dieses Monopol aufzubrechen – nur um dann nach langwierigen Verhandlungen und der Zahlung großer Schmiergelder den alten Monopolisten wieder in seine Position einzusetzen.¹⁰⁶

Nach dem Sturz der PBS verlor die neue, von UMNO geführte Regierung keine Zeit, das profitable Holzgeschäft neu zu ordnen. Erstmals ging, über die UMNO-Verbindung, eine größere Zahl von Konzessionen auch an Festlands-malaysier.¹⁰⁷ Besonders profitiert zu haben scheinen die Familien bzw. persönlichen Freunde von Mohamad Mahathir und Anwar Ibrahim, doch kamen auch andere UMNO-Notablen zum Zug. Die größten Konzessionen aber gingen an chinesische Geschäftsleute, die, vermutlich mit finanziellen Kontributionen, die nötige Zahl der PBS-Abgeordneten zum Partei- und Lagerwechsel „überredet“ haben, was erst die Regierungsübernahme der von UMNO geführten Sabah-Allianz möglich machte. Die Details der Folgejahre brauchen hier nicht thematisiert werden. An dieser Stelle ist es ausreichend darauf hinzuweisen, dass die Muster sich nicht wesentlich geändert haben und es vielleicht kein Zufall ist, dass der gegenwärtige Chief Minister Musa Aman über Jahre hinweg die direkte Kontrolle über die Sabah Foundation innegehabt und in dieser Zeit große Reichtümer angehäuft hat. Brown zieht aus seiner Forschung folgende Schlussfolgerung, die im wesentlichen für die politischen Eliten aller ethnischen Gruppen gleichermaßen gilt: „Political elites in Sabah had unofficially appropriated massive amounts of timber rent, through awarding private timber concessions to their families, friends, business associates, political moneymen and allies and by making timber resources available to these individuals through the Sabah foundation and other state-owned timber companies“ (Brown 2001, Kap. 5).

Browns Studie und eine Zahl anderer, weniger detaillierter Analysen konzentrieren sich auf die Aneignung von Rohstoffrenten durch die einheimischen politischen Eliten, nicht aber auf die Zwecke denen die immensen Geldsummen dienen. Im Wesentlichen wird herausgestellt, dass es sich in Sabah um ein höchst korruptes System handelt, in dem eine kleine Elite die Ressourcen des Landes zum eigenen Nutzen hemmungslos ausbeutet. Daran

106 Nach offiziellen Angaben hat Jeffrey Kitingan insgesamt 290.000 Dollar Schmiergeld erhalten. Hinzu kommt, dass ein signifikanter Teil der Vermittlungsgebühren und der Aktienanteile von Kitingan und ihm nahen Personen gehalten wurden.

107 Das war vorher nicht so einfach möglich gewesen, da die Forstwirtschaft nach malaysischer Verfassung der Jurisdiktion der Gliedstaaten untersteht und alle Einnahmen in den entsprechenden Gliedstaaten verbleiben. Das dadurch gegebene große Maß an Autonomie ließen sich die Vorgänger der UMNO-Regierung selbstverständlich nicht dadurch schmälern, dass sie Vertreter ökonomischer Interessen aus anderen Teilen Malaysias am Kuchen teilhaben ließen.

ist viel Wahres. Nichtsdestoweniger greift die Kategorisierung der Praxis als korrupt zu kurz, wie schon Milne für die 60er Jahre herausstellte. Damals wie heute korrespondiert der Korruption auf der Ebene der politischen Elite eine entsprechende Erwartungshaltung in der Bevölkerung, die nur solche Politiker ins Amt wählt, die über lukrative Patronagekanäle verfügen. D.h. die Kanäle der Korruption sind genau die, durch die in Sabah auch Mittel an die jeweilige Klientel der politischen und ökonomischen Patrone verteilt wird. Dies wird von Vertretern aller ethnischen Gruppen übereinstimmend bestätigt. So stellt der ehemalige stellvertretende Chief Minister Chao Tet On kritisch heraus,

„I think our forefathers, our former leaders made a very big mistake in the beginning by using money to buy votes. With due respect to the Moslem leaders, to the Kadazan leaders, the community expects you to make money for them. Whereas the Chinese is slightly different. If you make money, they envy you. Whereas the Bumiputera, they expect their leaders to make tons of money, so that they can get some out of it. So in those day, if you have the timberland, contract or whatever is it – in the next election they still support him. Whereas the Chinese, of course there is the small group in Chinese culture, that wants to become an officer – automatically money will go to you: *shengguan fazai* [Becoming an official and thereby becoming rich; die Verf.]. If you *zoule guan* [become an official; die Verf.] even in Taiwan once you are a minister ore whatever, then money will flow in. So they despise this sort of leaders. To a certain majority of the Bumiputera community, they expect you to make tons of money“ (Interview, Kota Kinabalu, 05.07.2004).

Aus Sicht des Chinesen ist die Anspruchshaltung der Bumiputera-Bevölkerung gegenüber ihren politischen Führern weit überzogen. Er kritisiert die großen, mit politischen Ämtern verknüpften Kosten, die als Ergebnis der Dominanz eines Patronagesystems resultieren und die vereinzelt selbst politische Elitemitglieder in Schwierigkeiten bringen.

„The most of Bumiputera leaders are, once they retire, or leave the arena, or are forced to leave, they leave in a very poor condition. Because they almost spend all their money trying to get their support. It's a pity, It's a pity. [...] You have to spend, You have to spend.

You see, our local leaders even when they are short lived [as political leaders; die Verf.], they don't want to go back to their own Kampung [Dorf; die Verf.]. Once you go back to your old Kampung, they all come to you and ask you for money. During USNO time of course that worked quite well. Just Mustapha signed on a small piece of paper then you go to the forest and you get a few thousand acres. And then you sell it, you make tons of money. One shipment over three millions. So you have a lot of money to spend“ (Interview mit Chao Tet On, Kota Kinabalu, 05.07.2004).

Diese Darstellung wird von kritischen Kadazan-Vertretern bestätigt. Es sei nicht einfach

„to become an assemblyman if you really look at it from a dignified point of view, because there is this expectation that, when you are there, your money will flow. [...] Always letters come in. They look at him as a resource for multiple numbers of things. [...] Let's say there is a student from a family, that is supposed to go to the university, but not enough money, so he has to be expected to be able to help. [...] With that, if you have a politician who is not resourceful enough, he doesn't have the basic economic, at least a certain level as soon as he wins. Then you can see he starts with a minus. So he has to finance and he will become very weak. And therefore he will have to look for money“ (Interview, Kota Kinabalu, 06.07.2004).

Eine zentrale, wenngleich implizite Botschaft dieser Äußerungen ist, dass sich alle politischen Akteure als vom Fortbestand des Systems abhängig wahrnehmen. Ohne die reibungslose Kooperation zwischen den verschiedenen Akteuren sind die Profite aus dem Holzeinschlag nicht einzustreichen. Ohne die chinesischen Unternehmen fehlte früher vollständig und heutzutage immer noch weitgehend das technische Knowhow für Holzeinschlag und Abtransport, ohne die bereitwillige Lizenzvergabe durch die indigene politische Elite wäre für die chinesischen Unternehmen schnell das ökonomische Ende nahe. Da die indigenen Eliten die von ihnen abgeschöpften Renten nur zu einem geringen Teil in den Aufbau eigenen technischen Knowhows stecken, vielfach auf Chinesen als Subkontraktoren zurückgreifen und mit dem Geld in ihren Gemeinschaften direkt Projekte unterschiedlichster Art finanzieren, bleibt die technische Expertise auch weiterhin weitgehend bei den Chinesen und die indigenen Eliten mithin auf deren Kooperation angewiesen.

Entstanden ist so ein System wechselseitiger horizontaler wie vertikaler Abhängigkeit, das die Eliten der verschiedenen ethnischen Gruppen in einer Allianz aneinander und auf der Grundlage traditionaler, bzw. traditionsbasierter Patronagestrukturen die einzelnen Eliten an ihre Klientelgruppen bindet.

Die Lernprozesse der letzten Jahrzehnte haben inzwischen ein System etabliert, in dem Kooperation und Konkurrenz eine relativ feste Verbindung eingegangen sind, eine hohe Erwartungssicherheit herrscht und die verschiedenen Parteien ihre respektiven Einflussphären weitestgehend akzeptieren. Solange die verschiedenen intra-ethnischen Patronagestrukturen funktionsfähig bleiben und damit die ethnischen Klientel befriedigt werden können, ist keine systemische Instabilität zu befürchten.

Opposition in Sabah: ein leerer Raum?

Der Preis für Stabilität und Gewaltfreiheit ist in Sabah der gleiche, wie in Festlandsmalaysia: ein weitgehendes Fehlen von Opposition, die die herrschenden Arrangements in Frage stellen würde. Politische Mobilisation und themenfokussierte Auseinandersetzungen sind ebenso wenig anzutreffen, wie eine offene und kritische Presse und Zivilgesellschaft. Die Medien sind unter Kontrolle von Parteien bzw. führenden Politikern von Mitgliedsparteien der Allianz. Dementsprechend ist Kritik auch nur in sehr vorsichtigen Dosen und nicht selten nach gezielter (politisch motivierter) Freigabe durch führende Politiker anzutreffen.

Das ist nicht nur einer sicherlich bestehenden Allianz der ethnischen Eliten geschuldet, für die ein weitgehend kritikfreies System natürlich ausnehmend bequem ist, sondern auch einem bei allen Mainstream Repräsentanten ähnlichem Verständnis von dem was Opposition sein und was sie leisten soll. In Anbetracht der wiederholten Verwandlungsprozesse von Oppositionsparteien, die nach überwältigenden Wahlsiegen die vordem scheinbar unüberwindlichen, weitgehend mit den staatlichen Institutionen verschmolzenen Regierungsparteien von der Macht fegten und selbst die Regierung übernahmen, kann man nicht einfach sagen, dass Opposition in dem herrschenden System nicht möglich und ein Sieg gegen die Regierung nicht machbar wäre. Berjaya und PBS illustrieren auf jeweils eigene Art, dass im wahldemokratischen Kontext Malaysias selbst gegen autoritär verformte Systeme wie das unter der Führung Mustaphas die Organisation von Opposition möglich ist und eine Mehrheit der Wählerstimmen mobilisiert werden kann.

Welchen spezifischen Platz hat die Opposition im politischen System Sabahs und wie wird das Konzept der Opposition von den Akteuren gedacht? Auf diese Fragen gilt es nun Antworten zu skizzieren.

Seit Staatsgründung ist das politische System charakterisiert durch die ungeborene Herrschaft der BN auf der Ebene der Föderation und der meisten Gliedstaaten. Dem korrespondiert eine dauerhafte strukturelle Schwäche der ‚ewigen‘ Opposition. Das politische Verfahren ist gekennzeichnet durch eine dauerhafte autoritäre Verformung, die besonders sichtbar wird in der rechtlichen Absicherung der BN-Hegemonie im öffentlichen Raum mittels des Versammlungs-, Presse und Vereinigungsrechts. Hinzu kommen die zu Zeiten bereitwillige Anwendung des Internal Security Act¹⁰⁸ gegen innenpolitische

108 Dieser erlaubt unter bestimmten Bedingungen die Inhaftierung von Kritikern bis zu zwei Jahre, ohne dass diesen der Rechtsweg offen stehen würde. Über die Inhaftierung entscheidet allein der zuständige Minister. Wenn dieser die nationale Sicherheit bedroht sieht, d.h. schon vor einem nur antizipierten Handeln der ‚potenziellen Straftäter‘ kann eine entsprechende Inhaftierung unter dem ISA angeordnet werden.

Kritiker des Regimes und die ökonomische Dominanz der in der BN zusammengeschlossenen Parteien im Mediensektor sowie die vielfach nachgewiesene Neuadjustierung/Manipulation von Wahlbezirksgrenzen, die durchgängig den BN-Parteien und meistens UMNO zu Gute kam.

Diese Fakten haben viele Beobachter dazu verleitet Malaysia als ein im wesentlichen „oppositionsfreies“ System zu betrachten, eine Sichtweise, die jedoch für einige Gliedstaaten, insbesondere das von der PAS regierte Kelantan, aber auch Terengganu und eben für Sabah zu verzerrten Analysen führt. Auch andere ‚Spezialfälle‘, wie das seit langem von einer regionalen, allerdings der BN angehörigen, chinesischen Partei regierte Penang machen in einer derartigen Analyse Probleme, weil hier die Kategorie und die Stellung von Opposition teilweise anders als auf Föderationsebene bestimmt werden muss.

Im historischen Rückblick auf die „Anfänge der Politik“ im Sabah der 1960er Jahre wurde schon deutlich, dass die zeitgenössischen Auseinandersetzungen zwischen den drei ‚Partnern‘ der Allianz kaum etwas von der Schärfe vermissen ließen, die ansonsten von Konflikten zwischen Regierung und Opposition zu erwarten sind. Immerhin alliierten sich zwei der drei Partner mit dem (mehr oder weniger unausgesprochenen) Ziel der politischen Vernichtung des Dritten. Dieser wiederum stellte öffentlich die kognitiven Grundlagen der Kooperation in Frage. Interessanterweise entwickelte sich aus diesen politischen Konfrontationen, trotz „britischen“ Wahlrechts, kein institutionelles System, nach dem Muster der strukturell ähnlichen westlichen Systeme. Es kam nicht zur Herausbildung eines stabilen parlamentarischen Gegeneinanders von zwei oder drei relativ stabilen Parteien, die in den Rollen von Regierung und Opposition wechselten. Selbst wenn man eine stabile ethnische Verteilung und eine relativ starre Fixierung der Wählerschaft auf ihre jeweiligen Interessenvertreter unterstellt, wäre ein System erwartbar gewesen, in dem Zwei-Parteien-Koalitionen einander an der Macht abwechseln. Jede der drei Parteien hätte beständig verhandeln können, mit welchem anderen Partner sie die eigenen Interessen zu einem höheren Grad durchsetzen könnte. Da die anderen Parteien mit der gleichen Intention verhandeln müssten, um ihre Interessen bestmöglich durchzusetzen wäre eine moderate Koalition zweier ethnischer Gruppen erwartbar. In dem Moment, in dem die dritte Gruppe jedoch einer der beiden Parteien weiterreichende Zugeständnisse machen würde, wäre mit einem Wechsel zu rechnen. Eine dauerhafte Koalition zweier Parteien wäre nur dann erwartbar, wenn die Interessen zweier Gruppen am besten auf Kosten der dritten Gruppe maximiert werden könnten – in diesem Fall wäre mit einer strukturellen Marginalisierung der dritten Gruppe zu rechnen.

Für Sabah wäre unter den Bedingungen der 60er Jahre wohl zu erwarten gewesen, dass sich ein System etabliert, in dem sich die politischen Repräsentan-

tanten der muslimischen und nicht-muslimischen indigenen Gruppen gegenüberstünden und die chinesische Bevölkerungsgruppe als Zünglein an der Waage eines Systems alternierender Mehrheiten fungiert. Ansätze hierzu finden sich in der Mitte der 60er Jahre, als die prekäre Allianz-Formel zugunsten einer einfachen Mehrheitsformel (USNO+SCA) aufgegeben wurde. Es hätte sich nun eine starke Opposition unter Führung von UPKO entwickeln können, was die Handlungsmöglichkeiten der führenden Regierungspartei USNO drastisch eingeschränkt hätte, wäre diese doch immer Gefahr gelaufen, bei zu opportunistischem Handeln die Unterstützung der chinesischen SCA und damit die Regierungsmacht an eine Allianz aus SCA und UPKO zu verlieren. Dies geschah jedoch nicht. Vielmehr löste der überragende Führer der Kadazandusun, Donald Stephens, deren politische Organisation UPKO auf und handelte mit der USNO-Führung aus, dass UPKO-Mitglieder als Individuen in die USNO aufgenommen würden. Die absehbare Folge war, dass die Kadazandusun als einzige ethnische Gruppe über keine institutionalisierte Vertretung ihrer kollektiven Interessen verfügten. Die als Einzelpersonen in USNO aufgenommenen UPKO-Kader spielten politisch nur noch eine sehr begrenzte Rolle, da es die USNO-Führung zu verhindern wusste, dass Führungspositionen an sie gingen. Wie erklärt sich dieser sehenden Auges begangene „politische Selbstmord“?

Zumindest für die damalige Kadazandusun-Führung gilt, dass ihrem politischen Handeln eine ausgeprägte, am Interesse der Kadazandusun, aber auch der größeren politischen Einheit Sabahs orientierte pro-soziale Haltung zugrunde lag. Stephens, der in den frühen 60er Jahren vom scharfen Gegner zum überzeugten Befürworter der Vereinigung mit der Föderation Malaya geworden war, argumentierte, dass der Weg in die Opposition gegen USNO die Frage wieder aufgeworfen hätte, ob Sabah mit einem weiteren Verbleib in Malaysia wirklich optimal gedient wäre – wodurch, nur kurze Zeit nach dem Bruch mit Singapur die territoriale Integrität Malaysias erneut zur Debatte gestellt worden wäre. Der Weg in die Opposition hätte aus seiner Sicht zu einer Vertiefung der Gräben, zu einer Verschärfung der Konflikte und evtl. zu Konfrontation und Gewalt geführt, etwas, das es um allen Umständen zu vermeiden galt. In einem Brief an James Ongkili von 1969 begründet Stephens seine Entscheidung sehr genau, wenn er schreibt:

„An Opposition in a long-established democracy is a must but in a young country like Sabah we found that Opposition was leading to a rift which could be so wide that it could never be mended. The UPKO leaders also felt that Opposition was leading them towards an anti-Malaysian policy which if allowed to remain could lead to a breaking up of the Federation. They had all been for Malaysia and knew that Sabah's future was irrevocably tied to that of Malaysia. They had much to do with the birth of Malaysia and they wanted Malaysia to succeed. They feared also the rift

between the Bumiputra peoples of Sabah and, knowing that their future was tied to the future of the Bumiputra people of Malaysia as a whole, they felt that to remain in Opposition purely for the sake of opposing would only end in disaster“ (Donald Stephens zit. nach Ongkili 1989: 69-70).

Festzuhalten ist, dass diese „altruistische“ Einstellung weder von den muslimischen noch von den chinesischen Eliten geteilt wurde, die in ihrer Bereitschaft, die politischen Repräsentanten der Kadazandusun zu marginalisieren, auf die Maximierung ihrer jeweiligen Interessen abzielten. Es ist jedoch auch zu betonen, dass beide Eliten in kürzeren bzw. längeren Lernprozessen eine ausgeprägte Fähigkeit zu strategischer Empathie erwarben; d.h. dass sie politisch lernten und begriffen, dass ihren eigenen Interessen langfristig am besten gedient war, wenn Arrangements gesucht und umgesetzt wurden, von denen alle gesellschaftlich relevanten Gruppen profitierten, wenn also eine Nullsummenlogik zugunsten einer Win-Win Orientierung aufgegeben wurde. Strategische Empathie meint jedoch für sich genommen nicht, dass die Distanz zum Gegenüber aufgehoben wird, sie zielt auch nicht auf eine Überwindung der trennenden kollektiven Identitäten, sondern beschreibt lediglich die Fähigkeit zur Einfühlung in die Positionen und Befindlichkeiten des Anderen, was dann in die Entwicklung eigener Zielvorgaben und Handlungsstrategien einfließt.

Opposition hat in einem derartigen System eine klare, von den Herrschenden definierte Rolle und Stellung. Ihnen geht es nicht darum, sie per se abzuschaffen, sondern an ihren Platz zu verweisen. Da das System nicht als zwischen verschiedenen Lagern alterierend gedacht ist, sondern als eine alle Gruppen integrierende Regierung, kann Opposition am besten als temporärer Bestandteil einer auf Dauer gestellten supermajoritären Regierung imaginiert werden.

Diese Sicht wird exemplarisch deutlich in den Einschätzungen von James Masing, eines früheren langjährigen Oppositionsabgeordneten und jetzigen Ministers in der Regierung Taib Mahmud in Sarawak. Vor dem Hintergrund des ehemaligen Oppositionspolitikers argumentiert er, dass

„The objective [of the government; die Verf.] is not to get rid of the opposition completely. It is better to bring them in and tame them [...]. And then we have a better foundation to grow together. I think that's what happened. [...] First the opposition fights, because it's enough frustration to start there. The ruling government realizes that. They ease that frustration there. [...] If you want to come in, bring them in and let us sort out the differences within the coalition.‘ That's how it works, I think. Because there is an understanding on both sides“ (Interview 1 mit James Masing, Kuching, 27.06.2004).

In diesem Verständnis dient Opposition ausschließlich dazu, Protest zum Ausdruck zu bringen und zu kanalisieren. Ziel des Systems an sich ist aber ihre Überwindung durch Integration in das Verhandlungssystem, als das die BN gelten kann.

Der Erfolg bemisst sich in den Augen der Politiker darin, dass es ihnen gelingt, Entwicklungsleistungen für alle Gruppen zu erbringen, so dass diese ihre Frustrationen innerhalb des BN-Systems zum Ausdruck bringen und nicht in Form von Opposition.

Pang Teck Wai, einer der intellektuellen Vordenker in Sabahs Staatsbürokratie bestimmt die Rolle der Opposition ähnlich. Er betont, dass das Fehlen von Opposition in Malaysia offensichtlich sei, und viele Menschen sich eine stärkere Opposition wünschen würden. Dieses „Defizit“ resultiert seines Erachtens jedoch aus einer klugen aktiven Integrationsstrategie der Regierung, „where all opposition that is strong enough would be absorbed into the mainstream politics. So, [...] if you are good somehow they find ways to take you over. As it happened in Sabah and many other places. So it is a very clever model and a very interesting model. I don't know where else in the world you have a political model like this. It has worked very well“ (Interview mit Pang Teck Wai, Kota Kinabalu, 01.07.2004).

So geht es vor allem darum, dass die Regierung immer weiß, wieweit sie nachgeben und wann sie fest bleiben muss. Opposition ist ein Seismograph für die Stimmung im Volk und der richtige Umgang mit ihr zeichnet den guten vor dem mittelmäßigen oder schlechten Führer aus, wie Pang, hier am Beispiel der nationalen Politikebene, betont: „Primarily I think prime-ministers have been very clever. They know when to give way a bit and when to pull back, so managing this very fine balance between great opposition and have a system where things can run smoothly. Therefore a great deal of power comes with it. Minimum opposition has been a final line which Mahathir has been able to manage very well and I think he is a Master in this. [...] That very fine line has to be very carefully managed“ (Interview, Kota Kinabalu, 01.07.2004).

Die Fähigkeit zur Inklusion ist eine der wesentlichen unabdingbaren Voraussetzungen des dauerhaften Funktionierens des malaysischen Modells. Die Gefahren der Exklusion werden von Sympathisanten der Opposition kaum anders gesehen, als von Regierungsvertretern. So analysiert Pung Chen Chun den Unterschied zur majoritären Demokratie: „So if you do not include the race-based party from the opposition, you do not encourage them to come into the National Front coalition, they start shouting there. It may be good for democracy in the Western eyes. But it may not be very good for national stability at the home front“ (Interview, Kota Kinabalu, 03.07.2004).

Der ehemalige Vorsitzende der chinesischen Handelskammer von Kota Kinabalu, Chong Kon Fui, verknüpft direkt die Perspektive auf die Opposi-

tion mit der vorherrschenden Ideologie des Entwicklungsstaates, dessen Handeln im Wesentlichen dem einer Firmenführung ähnele. Seines Erachtens muss es Ziel politischen Handelns sein, die Opposition in die Regierung zu integrieren: „I personally feel, that they should join the Barisan National, so that you can bring them to the mainstream of development. [...] So if you keep your people in the opposition, they are the losers. For the people's good, for their advancement, forget about politics. [...] Don't keep them away from the mainstream. Forget about politics“ (Interview, Kota Kinabalu, 06.07.2004).

Dies kann aber nur funktionieren, wenn die Anliegen der Opposition auch von der Regierung aufgenommen werden. Um dies sicherzustellen, wird den Oppositionsparteien, die bereit sind der Barisan National beizutreten, eine gesicherte Repräsentation in BN-Gremien, aber zumeist auch in Parlament und Exekutive zugesichert, so wie 2002 der langjährigen Oppositionspartei PBS, die nicht nur 13 Sitze im Gliedstaatsparlament, sondern auch noch vier Sitze im Föderationsparlament erhielt. Nach der ‚schmutzigen‘ Niederlage gegen die Sabah BN in den Wahlen von 1994, war es der PBS gelungen, sich durch ihr überzeugendes Abschneiden bei den Wahlen von 1999 klar als legitime Stimme der Kadazandusun zu profilieren und sie wurde mit diesem Auftrag auch 2002 in die Sabah BN aufgenommen. Eine kritische Analyse der integrativen Strategie von BN und Opposition, begründet sie mit dem Überlebensinteresse der Oppositionsparteien und erklärt damit, warum diese bereit sind, der BN beizutreten. Danach haben sie in einem System wie dem in Malaysia und Sabah vorherrschenden kaum Überlebenschancen außerhalb der BN, weil ihnen die finanziellen Voraussetzungen fehlen und sie zwar Proteststimmen auf sich vereinigen mögen, aber vom Gros der Wähler nicht als sinnvolle Alternative zur BN gesehen werden. So ist die BN zwar auf der einen Seite eine bereitwillige „Käuferin“, doch sind die Oppositionsparteien in der Regel auch

„willing seller[s]. BN is happy not to have an opposition shout outside and some opposition, they understand that they will not be able to create much impact anyway. So, if they want to survive, [...] [they] can jump into a big coalition and be ensured of survival. [...] I don't think, they join because they have a common goal per se. But generally the Barisan National concept is quite well received, because records show that they have not used the dominance in the parliament to marginalize anybody. The Indians, the Orang Asli, everybody is still having their place under the sun“ (Interview mit Pung Chen Chun, Kota Kinabalu, 03.07.2004).¹⁰⁹

109 Dies ist wohlgernekt die Einschätzung einer Person, die ihren Beruf als Journalist nach einem kritischen Artikel durch die Tätigkeit staatlicher Organe verloren hat.

Ähnlich betont auch ein führender Bürokrat die finanzielle Grundlage der Inklusionspolitik in Sabah – gerade weil Parteien im Rahmen der vorherrschenden Patron-Klient-Beziehungsmuster auch eine große Zahl ganz „handfester“ Vorteile gewähren müssen.

„In Sarawak and Sabah financial backing is normally provided by the person on top. If he loses his finance, he cannot run his machinery. [...] So it is important for this party to be in the government, so that they can have access to government funds to finance its party. I mean, that's how things are here. [...] It is siphoned off from somewhere and UMNO is the same. [...] They siphon it from the system, legally or I do not know if illegally, but maybe legally, by giving contracts and in exchange for that they give me certain representation and all that. [...] So as an institution it [the political party; die Verf.] will collapse if the financing is not there and somebody else with a lot of money will come up“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004, anonymisiert).¹¹⁰

So geht es aus Sicht der BN bei Wahlen vor allem darum, die Stimmenzahl für die Opposition dadurch zu minimieren, dass sie deren Agenda soweit als möglich zu ihrer eigenen macht und sich als eine Kraft darstellt, die alle gesellschaftlichen Interessen in ihren Reihen repräsentiert. Eine Konfrontation zwischen konkurrierenden Interessen soll soweit als möglich vermieden werden. Dem dient auch die Selbstdarstellung als ein Block, in dem die verschiedenen Interessengruppen ihre festen Plätze haben, ohne gegeneinander zu konkurrieren. Logischerweise werden nirgendwo Kandidaten von Mitgliedsparteien der BN gegeneinander antreten. Vielmehr wird die Verteilung der Kandidaten auf die Sitze im Vorhinein in „Hinterzimmer-Deals“ der Partei-Eliten festgelegt.

Das Pendant zur Reduktion demokratischer Partizipation auf die Eliten der verschiedenen ethnischen Gruppen ist die Selbstverpflichtung auf den Kompromiss und die größtmögliche Integration, die sich klar gegen das Majoritätsprinzip der Demokratie richtet. Es geht nicht darum, dass sich eine Mehrheit gegen eine Minderheit durchsetzt, sondern dass die politikgestaltende Mehrheit so groß und breit als möglich wird.

So vertritt James Masing, einer der einflussreichsten Politiker Sarawaks, ähnlich wie viele Politiker Sabahs, offen die Idee von Proporz und Integration:

„I think, the Americans stretch democracy to the farthest extent. We win, therefore we control. Next time your turn to win, you control. We said ‚No share. Let us share the winning. We'll watch, what is your problem, then you in the same time coming to us, as you know what our limitations will be. So let us go together.‘ And that is

110 Beinahe gleichlautende Äusserungen gaben die meisten der Interviewpartner.

why in Barisan here, we form the government before the election. While in other countries they form the government after election. And our system is much better. We decide before we got to the polls. ,Ok, let us decide what we'll do: You have so much, you have so much and so much, you agree? Yes we agree. Let us go to the poll together.' [...] Once we agree, let us fight the other" (Interview 1 mit James Masing, Kuching, 27.06.2004).¹¹¹

Nun lässt sich durchaus argumentieren, dass dies ein für die Eliten sehr bequemes Denkmuster ist. Allerdings korrespondiert es zu der oben dargestellten und immer wieder beschriebenen Einstellung, die von Politikern vor allem die Lieferung von Gütern unterschiedlichster Art erwartet. Solange diese sichergestellt ist, scheinen Politiker über ein hohes Maß an Legitimität zu verfügen.

Wie immer man auch von einem westlichen, den Idealen der liberalen Demokratie verpflichteten, Normen- und Wertesystem darüber urteilen mag, so scheint es doch offensichtlich, dass die übergroße Mehrheit der Malaysier, sei es in der Föderation als Ganzer oder aber in Sabah im besonderen, dem gegenwärtigen Modell durchaus positiv gegenüber steht. Selbst bei den emotional hoch aufgeladenen Wahlen von 1999, bei denen vor allem über die schmutzige Art der „Entlassung“ des stellvertretenden Premierministers Anwar Ibrahim abgestimmt wurde, erhielt die Opposition zwar deutlich mehr Stimmen (und Parlamentssitze) als in der Vergangenheit, diese gingen jedoch fast ausschließlich an die stark islamisch orientierte PAS, die nun nicht mehr nur 7 sondern 27 Abgeordnete ins Parlament schicken konnte. Demgegenüber blieb der Stimmenanteil der „etablierten“ Oppositionspartei DAP¹¹² konstant und die neue Partei Keadilan, die von Anwar Ibrahims Frau geführt wurde, konnte ganze 5 Sitz gewinnen. Alle drei Parteien spielten und spielen in Sabah keinerlei Rolle. Soweit Opposition in Sabah eine politische Rolle inne hat, handelt es sich um politische Gruppen, die vor allem ökonomische Interessen ethnischer Gruppen vertreten, oder aber als Unabhängige für eine bessere Berücksichtigung lokaler Interessen kämpfen. Eine andere, vom malaysischen Modell der Politik abweichende Opposition findet in der Bevölkerung bislang keinerlei Rückhalt. Selbst Regierungskritiker haben nicht selten eine kritische Einstellung zu den kleinen Oppositionsparteien, wie etwa Pung Chen Chun, der beklagt, dass es keine Opposition gebe, dann aber fortfährt, dass die Oppositionspolitiker

„really don't understand, what opposition is all about. They oppose for the sake of opposing. [...] They should contribute to the decision-making process in government. That would be something, that they always overlook. They just protest, pro-

111 James Masing, Interview 1, Kuching, 27.6.2004.

112 DAP: Democratic Action Party.

test, protest. They never give you any credit. I don't like that kind of opposition. I mean basically its drilling up the emotions of the people and without giving them an anti-dote afterwards. It doesn't help society. They are basically encouraging dissent for no reason“ (Interview, Kota Kinabalu, 03.07.2004).

Die kognitive Grundlage von Kooperation: Frieden, Stabilität und Entwicklung als zentrale Zielsetzungen

Das kognitive Fundament dieser breiten Akzeptanz der BN-Hegemonie bildet zum einen das Bewusstsein der absoluten Notwendigkeit friedlichen interethnischen Miteinanders und die damit gekoppelte Angst vor interethnischer Konfrontation und der Möglichkeit, dass diese in Gewalt umschlagen könnte, wenn eine oder mehrere Gesellschaftsgruppen auf Kosten anderer ihre Interessen durchsetzen könnten.

Implizit oder explizit rekurrieren die Mitglieder der sabahischen Elite auf Theorien objektiver Deprivation, wenn sie argumentieren, dass interethnische Harmonie nicht als gegeben vorausgesetzt werden könne, sondern auf einem Fundament der Fairness basiere.

„The divisive factor I think would be, when politicians try to create the notion that one race is superior to another race. One ethnicity is superior to another ethnicity, that there is no element of sharing among the various groups. Because that's very important to me: the sharing of the economic cake. So the resource allocation has to be managed properly. It's all right for everybody to be hungry, but it is not all right if certain portion is overfed and some portion is hungry“ (Interview, Kota Kinabalu, 02.07.2004).

Letztlich ist die Grundlage des Bestehens auf Fairness und Teilhabe für alle ethnischen Gruppen auch oder vielleicht vor allem die Angst vor einer gewaltförmigen Eskalation interethnischer Beziehungen. Nimmt man die Geschichte Sabahs zum Maßstab, so scheint dieses Bewusstsein über Zeit in einem Lernprozess gewachsen zu sein. Für die Chinesen war, wie mehrere der Interviewpartner bestätigten, ihre Erfahrung mit der einseitigen Unterstützung Tun Mustaphas durch die SCA entscheidend. Der Versuch einer Gruppe de facto weitgehend aus dem inter-elitären Arrangement herauszudrängen, hatte letztlich in der eigenen politischen Marginalisierung resultiert.

Die Muslime lernten in zweierlei Hinsicht. Die muslimische Föderationselite begriff nach den Alleingängen Mustaphas in den frühen 70er Jahren und nach dessen versuchtem ‚konstitutionellen Staatsstreich‘ von 1985, dass eine zu prononciert pro-muslimische Politik massive Kosten verursacht, also um eines höheren Nutzen Willen unterlassen werden sollte. Der Wahlsieg von Berjaya und der PBS verdeutlichte, dass muslimische Positionen langfristig nicht maximiert werden konnten, wenn sie gegen den Willen der anderen

Gruppen durchgesetzt wurden. Der Lernprozess der Kadazandusun verlief etwas anders, da sie von Anfang an am ehesten bereit schienen, auf eine Maximierung der eigenen Interessen zu verzichten und erst im Laufe späterer Jahre die zur Durchsetzung kollektiver Interessen notwendige Organisationsfähigkeit gewannen. Allen Gruppen gemein ist jedoch ein Bewusstsein der Fragilität der gegenwärtigen, durchweg als positiv gewerteten Situation, die es trotz vielfältiger Kritikpunkte im Detail aufrechtzuerhalten gelte. So stellt Chong Kon Fui heraus, dass

„If you hurt other people's feelings, nobody will follow you. [...] Why would you want to hurt other people's feelings? We regard this as a very stupid thing to do. If for nothing you will stir up this ill-feeling. We like to live peacefully together. We have been very sensitive to other races feelings. And furthermore the government is very strict on this thing because we have a seditious act. The punishment is no joke“ (Interview, Kota Kinabalu, 06.07.2004).

Gerade dieser letzte Hinweis auf die Gesetzgebung, die die interethnischen Beziehungen zum Teil aus dem öffentlichen Diskurs herausnimmt und damit tabuisiert, verweist auf die Bewusstheit der Handlungsstrategie und ihren fundamentalen ordnungspolitischen Platz. Alle Mitglieder des politischen Mainstreams stellen im Wesentlichen eine gemeinsame Botschaft heraus: dass der Stabilität der unbedingte Vorrang vor allen anderen möglicherweise konkurrierenden Werten zukommt:

„The federal government sees stability at the national level being a very important factor. And nothing should come along to disturb this and if there were any threats they would come very quickly and stem it up. And I think this largely explains why we have democracy and peace in the midst of ethnic differences.

Because the overriding goal is very clearly established. National stability is of overriding importance. This is enshrined very clearly in the various Malaysia plans under this *rukun negara*, the peace stability. Anything that comes and threatens this, in any small way, it will be stamped out. [...]

One can say, it's political, but I think the fear of any run-up into violence that would be difficult to control and can not be tolerated is in all the minds of leaders that we have“ (Interview Kota Kinabalu, 01.07.2004, anonymisiert).

Dieser Interviewpartner bringt damit eine Position zum Ausdruck, die auch in Umfragen bestätigt wird. Für Malaysier haben Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, so die Ergebnisse einer Untersuchung aus dem Jahr 1996, einen hohen Stellenwert. Nichtsdestoweniger sind sie, ungeachtet ihrer sozialen oder regionalen Herkunft, bereit, Demokratie zu beschränken, wenn sie durch ein Mehr an Demokratie eine Gefahr für die soziale Stabilität befürchten. Die zentralen Ergebnisse dieser nicht auf die Region Sabah bezogenen Studie

verlaufen weitgehend parallel zu der vorgelegten Analyse. Als zentrale Ergebnisse können gelten, dass Malaysier

- die demokratische Ordnung wertschätzen,
- eine effiziente Regierung als wichtigstes Element einer demokratischen Ordnung noch weit vor dem Recht auf freie Rede positionieren und dieses Recht wiederum weitaus bedeutender erscheint als das Recht die Regierung wählen zu dürfen,
- einer großen Zahl von gesellschaftlichen Interessengruppen nicht per se ein Recht auf politische Partizipation einräumen,
- der Unabhängigkeit der Gerichte einen hohen Stellenwert einräumen und diese durch das Handeln der Regierung bedroht sehen,
- davon ausgehen, dass auch sensible Themen (Ethnizität) im Parlament offen diskutiert werden sollten,
- für eine freie Presse eintreten, allerdings eine sensible Behandlung der gesellschaftlich kritischen Themenbereiche einfordern (vgl. Welsh 1996, vgl. auch Department of State, Office of Research 2005).

Der zentrale Faktor, der als einziger durchgängig mit der Bereitschaft zur Beschränkung von Freiheiten korreliert, ist die durchgängig prononziert vorgetragene Notwendigkeit der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung (vgl. ebd.: 898-899).

Soziale Ordnung, Frieden und ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit zwischen den gesellschaftlichen Gruppen sind die kardinalen Paradigmen, an denen sich alle politischen Praktiken und Arrangements messen lassen müssen. Demgegenüber stehen breite demokratische Partizipation, eine politische Öffentlichkeit und individuelle Freiheitsrechte eindeutig zurück, obgleich sie gleichermaßen Teil des kollektiven Selbstbildes sind.

4.4.3 Machtteilung als kognitives Muster gewaltfreier Interessenpolitik

Wie schon in den vorangegangenen Kapiteln, so stechen auch hier die Unterschiede des Falles Malaysia, die ihn von den beiden gewalthaltigen Fällen trennen, offensichtlich heraus. Besonders auffällig ist das praktisch vollständige Fehlen all der Kategorien, die in den vorangegangenen Fällen als gewaltverschärfend ausgemacht wurden: eine Clan- bzw. familialistische Ordnung findet sich bei keiner der ethnischen Gruppen. Selbst die chinesische Bevölkerungsgruppe, die traditionell engen Familienbanden große Bedeutung beimisst und deren Geschäfte und Unternehmen zumeist in Familienhand sind, ist zu politischen Zwecken auf höherer Aggregationsebene organisiert – als Sprachgruppe, Herkunftsgruppe oder als Mitglied der chinesischen Gemeinschaft in Sabah. Das heißt nicht, dass nicht auch Verwandte von Politikern

deren Ämter „erben“, wohl aber, dass die Förderung des Familieninteresses im politischen Raum mit der der Interessen der ganzen, weitaus größeren ethnischen Gruppe ausbalanciert wird, als deren Repräsentanten die einzelnen Politiker agieren. Wenn Patron-Klient-Beziehungen durch eine Präferenz für partikulare Lösungen gekennzeichnet sind, dann ist Sabah in dieser Hinsicht kaum als klientelistisches System zu bezeichnen. Obgleich, wie gezeigt, Belehrung im Amt, Korruption und Vetternwirtschaft in Sabah keine Fremdwörter sind und teilweise massive Ausmaße annahmen, resultiert der übergeordnete Rahmen der Elite-Kooperation, der Orientierung auf Win-Win Lösungen, der expliziten Entwicklungs- und Wachstumsorientierung und der Fokussierung auf den Ausgleich der Interessen großer gesellschaftlicher Gruppen doch in einer Politik, die allen Gruppen zugute kommt. D.h. dass die kontraproduktiven Effekte von Korruption und Patron-Klient-Beziehungen nicht als universale Konstante gehandelt werden dürfen, sondern von einem spezifischen Set von Voraussetzungen abhängen. Sollten diese in Teilen nicht gegeben sein, ist Ausgleich, Kooperation, Win-win Orientierung auf ein über dem Einzelinteresse stehenden Gemeinwohl und Entwicklung möglich, obgleich allenthalben Korruption grassiert. Ein derartiges System, zumindest wenig destruktiver, evtl. in Teilen durchaus positiver Korruption und Vetternwirtschaft, ist für Sabah zu konstatieren.

Worin liegen die Unterschiede? Zum einen ist offensichtlich für keine Personengruppe das eigene Clan- oder Familieninteresse der zentrale Maßstab politischen Handelns. Alle betonen vielmehr ihre Aufgabe als Vertreter einer ethnisch bestimmten Gruppe im Rahmen eines Konzertes weitgehend gleichberechtigter Mächte. Gleichzeitig verorten sich alle bewusst als Repräsentanten einer ethnischen Gruppe in einem von mehreren gleichberechtigten Gruppen besiedelten sozialen Raum. Ihre Antworten auf die Frage nach Führerschaft und interethnische Beziehungen verweisen auf a) ein sehr hohes Maß an Reflexivität, b) eine klare und eindeutige gemeinsame Prioritätensetzung, die dem friedlichen Mit- oder zumindest Nebeneinander Vorrang vor allen gruppenspezifischen Interessen einräumt, c) eine hohe Übereinstimmung in Bezug auf das Regelset, das die Aushandlung interethnischer und sonstiger politischer Konflikte verregelt.

Auch hier gelten kognitiv sehr anspruchsvolle Zielvorstellungen und Regeln: Zugrunde liegt die Annahme, dass interethnische Beziehungen gewaltträchtig sind, dass interethnische Konflikte schnell eskalieren können, dass die entstehende Gewalt immensen Schaden für alle anrichtet und folglich derartige Eskalationsprozesse um jeden Preis verhindert werden müssen (auch um den Preis der Beschränkung der Freiheit). Zugrunde liegt gleichermaßen eine sehr „rationale“ Analyse interethnischer Konflikte, die diese auf soziale Ungleichheit, ungleiche Entwicklung und Deprivation zurückführt. Genau deshalb wird Ethnizität, bzw. die ethnische Balance, zum Fundament der

Politik, die als bewusster Prozess des Ausgleich zwischen den Interessen der ethnischen Gruppen gefasst wird, aus dem keine als Verlierer hervorgehen darf. Daher gilt es auch alle ethnischen Gruppen in den Verhandlungsprozess zu integrieren, so dass keine in die Position einer exkludierten Minderheit gerät.

Da sich weder in Malaysia als Ganzem, noch in Sabah im Speziellen, eine rechtliche Sicherstellung ethnischer Repräsentation findet, sondern theoretisch eine dauerhafte Majorisierung der Minderheit durch die Mehrheit denkbar ist, wurden verschiedene Verfahrensweisen erprobt, die die erwünschte Inklusivität sicherstellen sollen. Die Angst vor einem Abgleiten in kommunalistische kognitive Muster und Handlungspraxen führte in Malaysia wie in Sabah zum gleichen Design einer Elite-Kooperation, die zum einen die Kontrolle über die potenziell konkurrierenden ethnischen Gruppen sicherstellt und zum anderen für Politiker wie auch die allgemeine Wählerschaft einen hohen Anreiz schafft innerhalb des Systems zu agieren und Strategien des ethnic outbidding wegen der damit verbundenen hohen Kosten zu meiden.

Dieses quasi-institutionelle Argument erklärt aber bestenfalls, warum kommunalistische Tendenzen nicht erfolgreich waren, es erklärt nicht, warum sie über lange Zeiträume weitestgehend bedeutungslos waren, und das obgleich Politiker durchaus nicht selten mit den Ängsten ihrer Klientel Politik zu machen verstanden. Ein möglicherweise zentraler Unterschied zum paradigmatischen Fall des ethnic outbidding, wie er in Sri Lanka zu beobachten ist, ist die herausragende Bedeutung, die von Wählern und Eliten gleichermaßen der Aufrechterhaltung sozialer Stabilität zugewiesen wird. Stabilität, Frieden und Ordnung sind Kategorien, die im Denken aller gesellschaftlicher Gruppen wie auch in dem ihrer Führer eine *de facto* uneingeschränkte Priorität genießen. Da alle Eliten davon ausgehen, dass Gewalt aus einem Gerechtigkeitsdefizit resultiert, sind sie bereit und willens aktiv eine Politik zu verfolgen, die nicht nur den Interessen der eigenen, sondern auch denen der anderen Gruppen nutzt. Eskalatorische Strategien sind damit nicht ausgeschlossen, müssen jedoch innerhalb eines eng begrenzten Rahmens eines „kalkulierten Opportunismus“ bleiben.

Gerade weil sich Politik als integrativ versteht, in dem Sinn als alle gesellschaftlichen Gruppen über ihre ethnischen Repräsentanten am politischen Entscheidungsprozess teilhaben, bleibt Opposition eine immer nur temporär integrierbare Kategorie, als Indikator der Vernachlässigung wie auch als Zeichen partiellen Politikversagens. Inhaltlich ist sie auf Kritik an Leistungsdefiziten des Systems beschränkt und wird als solche auch durchaus ernst genommen. Insoweit als Opposition das herrschende Elite-Kartell, bzw. die „Kartellpolitik“ in Frage stellt, ist sie freilich nicht integrierbar und wird mit vielerlei, z.T. auch undemokratischen Mitteln, bekämpft. Physische Gewalt

hat allerdings im politischen Raum keinen Platz.¹¹³ Die in den Philippinen und Sri Lanka beobachtbaren Versuche politische Gegner auch mit Gewalt zu bekämpfen oder aber die Bevölkerung durch symbolische Gewaltdemonstrationen einzuschüchtern sind nicht nur unbekannt, sie sind undenkbar, da sie den Normen des politischen Konflikttaustags fundamental widersprechen würden.

Die in den Philippinen aber auch in Sri Lanka allenthalben beobachtbare Privatisierung von Gewalt findet in Malaysia zu keinem Zeitpunkt ein Pendant. Am nächsten kam Sabah der Gewaltanwendung in den terroristischen Anschlägen, die das Land zwischen 1985 und 1986 erschütterten. Anders als in den Philippinen und in Sri Lanka waren diese jedoch eine klare Abweichung von der Norm friedlicher und regelgeleiteter Politik und nicht Ausdruck eines typischen Politikmusters. Entsprechend wurde das im regionalen Vergleich „harmlose“ Ausmaß der Gewalt als extrem kritisch empfunden. So bleibt festzuhalten, dass Gewaltanwendung ein Anathema der Politik war und ist.

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir herausgearbeitet, dass Machtteilung zwischen ethnisch bestimmten politischen Gruppen das herausstechende Charakteristikum der malaysischen und sabahischen Politik ist. In dieser kurzen Skizze der Sicht der politischen Akteure auf ihr Handeln und die diesem zugrunde liegende Motivation wurde sichtbar, dass Machtteilung kein „Zufallsprodukt“ ist und auch nicht auf einem spezifischen förderlichen institutionellen Design aufsitzt, sondern umfassende kognitive Voraussetzungen hat. In Anlehnung an Baileys klassische Formulierung argumentieren wir, dass die malaysischen/sabahischen Eliten nicht nur wie die philippinischen und sri-lankischen als Führer ihrer jeweiligen Gefolgschaft auftreten, sondern zwei kognitive Sets von Führerschaft in sich vereinen, die ihre systemische Rolle und die Dynamiken politischen Handelns signifikant verschieben. Bailey und Lustick differenzieren zwischen dem Führer, der im Interesse seiner Gruppe handelt und „strives to exploit or modify the rules that govern competition with other groups, in order to achieve advantages for his group and for his position as group leader“ (Lustick 1979: 331) und Schiedsrichtern (umpires), deren Handeln auf die Bewahrung der Regeln zielt:

113 Wir sind uns durchaus bewusst, dass immer wieder über einzelne Fälle von Gewaltanwendung und Folter im Polizeigewahrsam berichtet wird und es auch im Zusammenhang mit Holzeinschlag in Sabah und anderen Gebieten zu Konfrontationen zwischen Polizei und Demonstranten kommt, bei denen die Polizei Gewalt anwendet. Hierbei kam es auch schon zu einigen Toten, doch lassen ihre Zahl und die Verlaufsberichte derartiger Konfrontationen unseres Erachtens darauf schließen, dass es sich dabei um nicht-intentionales Verhalten im Rahmen einer generellen staatlichen Politik der Gewaltarmut handelte und nicht, wie etwa in den Philippinen, um z.T. gezielten Mord.

„insofar as he is an umpire, he has no group to maintain. What he must preserve is the structure of rules which regulate political competition. His concern is not a team, but an arena. This does not mean, of course, that the umpire's role is wholly conservative. In practice, most of an umpire's time is spent in seeing that the existing rules are obeyed and that deviant competitors are brought back into line. But the role also includes modifying the existing rules and even making new rules to cope with unanticipated disorders which may break out in the arena. But his goal is always the preservation of that arena“ (Bailey zit. nach Lustick 1979: 331).

Lustick betont zu Recht, dass die politische Elite in Systemen der Machtteilung die ausgehandelten Kompromisse in Gesetze und Verwaltungshandeln umsetzen, und diese Regeln ohne Ungleichbehandlung umsetzen muss, will sie die Arena erhalten. Diese Zielsetzung aber ist nicht selbstverständlich, sondern basiert auf der von allen geteilten Überzeugung, dass die Arena und die sie formenden Praktiken ein Optimum darstellen, gegenüber dem alle Alternativen suboptimal sind. Sie ist mit anderen Worten abhängig von Überzeugungen, Normen und Werten, i.e. vom Symbolhaushalt der jeweiligen politischen Kultur.

Wie gezeigt werden konnte integrieren in Sabah alle politischen Eliten im Sinne strategischer Empathie die Bedürfnisse der konkurrierenden Eliten und Gruppen in die eigene Argumentation und Zielbestimmung, so dass Politik bei allem harten Verhandeln doch auf die Generierung umfassender allgemeiner öffentlicher Güter ausgerichtet ist. Die Problemstellung ist, wie Lustick betont, für alle ethnischen Eliten identisch: „elites must strike bargains that do not jeopardize the integrity of the system as a whole, on terms that can be enforced within the respective sub-units which they represent“ (Lustick 1979: 332). Diese Orientierung korrespondiert zu der stark ausgeprägten Fokussierung auf die Absicherung des Systems der exklusiven Elite-Kooperation und der inklusiven, möglichst umfassenden Repräsentation ethnischer Gruppeninteressen im Elite-Kartell. Die Überzeugung, dass Systemstabilität nur über exklusive Elite-Kooperation erreicht und dauerhaft gesichert werden kann, führt zu der in den Interviews durchgängig beobachtbaren Präferenz für eine „Depolitisierung“ demokratischer Politik in dem Sinne, dass konfliktive Fragen im geschlossenen Kreis bearbeitet werden und anschließend die Eliten eine gemeinsame Lösung vertreten, ohne dass sie versuchen die eigene Position durch Ausweitung der Arena etwa mittels einer politischen Mobilisierung ihrer Klientel zu stärken. Die Gefahren des Kontrollverlustes werden als zu groß eingeschätzt, als dass dies als legitime Strategie politischen Handelns im Rahmen der Machtteilung akzeptabel wäre. Ähnlich lässt sich die Zielsetzung (und Handlungspraxis) der beständigen Inklusion der Opposition in das Macht-Kartell auch als Versuch interpretieren, die Schaffung von politischer Öffentlichkeit und eines nicht direkt steuerbaren Diskurses zu verhindern.

Alle Oppositionsgruppen, die die Arena akzeptieren, werden als legitime Interessenvertreter in das Macht-Kartell integriert, wofür deren Eliten im Gegenzug die dem Kartell zugrunde liegenden Regeln der Elite-Kooperation, der „Depolitisierung“ der Politik und Beschränkung politischer Öffentlichkeit akzeptieren müssen. Dass (fast) alle, und das umfasst auch das Gros der Opposition, bereit sind diese spezifische Interpretation der politischen Arena zu akzeptieren, liegt an der durchgängig bekundeten Überzeugung, dass die ethnisch fundierte politische Fragmentierung in sich fragil ist und bei ungenügender Kooperations- und Kompromissbereitschaft jederzeit in ein konfrontatives und gewaltbasiertes Gegeneinander umschlagen kann. Die Furcht vor Gewalt und Instabilität, die alle Früchte der Kooperation zunichte machen kann, einigt praktisch alle politischen Akteure und legitimiert in ihren Augen die semi-autoritäre Attitüde der Elite. Sie bringt gleichzeitig die Bereitschaft zum Streben nach Lösungen hervor, die für alle Gruppen einen Mehrwert beinhalten und dauerhafte Niederlagen ausschließen.

4.5 Die kulturellen Grundlagen unterschiedlich gewalthaltiger Handlungsstrategien zur Bearbeitung interethnischer Konflikte

In diesem Kapitel ging es darum herauszuarbeiten inwieweit unterschiedliche Gewalthaltigkeit bei der Bearbeitung ethnischer Konflikte auf spezifischen normativen Orientierungen und kulturellen Mustern basiert, die Gewalt als Modus der Konfliktbearbeitung nahe legen, ermöglichen oder aber erschweren. Konkret befinden wir uns damit auf der zweiten und dritten der in der Einleitung angesprochenen Ebenen der Erklärung menschlichen Verhaltens, in der der Mensch nicht als homo oeconomicus, sondern als regel- und norm-orientierter homo sociologicus bzw. als homo significans, ein bedeutungsgebendes und, auf der Grundlage von Bedeutung, handelndes Subjekt, betrachtet wird.

Nachdem wir uns in Kapitel drei vor allem darauf konzentriert haben herauszuarbeiten, welche Rolle strukturelle und a-kulturell rationale Handlungslogiken für die Genese und den Verlauf der Konflikte in den Philippinen und Sri Lanka, bzw. für die wiederholt erfolgreiche Deeskalation von Ansätzen interethnischer Konfrontation in Malaysia (Sabah) gehabt haben, also weitgehend mit der Brille des homo oeconomicus an die Problemstellung herangetreten sind, zielten wir in diesem Kapitel darauf, die beobachtbaren unterschiedlichen Verhaltensmuster (z.B. interne Kolonialisierung vs. weitgehenden Schutz der Peripherie und der peripheren Gruppen) in den sie generierenden sinngebenden Rahmen zu setzen. Wie schon weiter oben betont, ist es zwar zu begreifen, dass Marginalisierung oft Widerstand bis hin zur Gewalt hervorbringt. Für sich genommen ist dies jedoch ein altbekanntes

Faktum, für dessen beständige „Wiederentdeckung“ der Aufwand wissenschaftlicher Studien nicht lohnt. Die eigentliche Frage ist nicht, ob bestimmte systemische Logiken oder individuell rationale Strategien des Handelns, kontraproduktive Effekte hervorbringen können, sondern warum sie in manchen Gesellschaften tendenziell häufiger zur Anwendung kommen und nicht selten auch über Dauer stabil bleiben, wohingegen andere Gesellschaften derartige Optionen generell meiden. In diesem Kapitel haben wir versucht über die Analyse sozio-kultureller Sinn- und Bedeutungssysteme genau den Rahmen zu rekonstruieren, der die politischen und gesellschaftlichen Akteure zu ihrer jeweils spezifischen Wahl drängt, der also beispielsweise Marginalisierung als legitim oder eben illegitim erscheinen lässt, der private Gewalt als Herrschaftsmittel plausibel und sinnvoll erscheinen lässt, oder aber tabuisiert.

In den Kapiteln zwei und drei wurde herausgearbeitet, dass sich sowohl in Sri Lanka als auch in Malaysia eine offene und fundamentale Ethnisierungen findet, in ersterem Fall allerdings in der Form eines exklusiven Anspruchs auf kulturelle Überlegenheit, sowie einer bewussten Gleichsetzung von ethnoreligiöser Gruppe, Nation und Staat. Ethnisierung heißt hier die Legitimation des absoluten Herrschaftsanspruches einer ethnischen Gruppe, basierend auf einer quasi-sakralen Ausgestaltung von Territorium und Volk. Anders als dieser exkludierende Ethnos-basierte Nationalismus erweist sich der malay(si)sche als pluraler Nationalismus, in dem Gesellschaft als Konglomerat ethnischer Gruppen gefasst wird, diese jedoch nicht in eine eindeutige Hierarchie gebracht werden, die die Hegemonie einer Gruppe und die Unterwerfung der anderen festschreiben würde. Durch die weitgehende Entkoppelung von ethnischer Nation und Staat, konnte der Staat als Arena regelgeleiteter Verhandlung der Interessen politisch formierter ethnischer Gruppen genutzt werden. In den Philippinen findet sich keine offene Ethnisierung von Politik, sondern eine ethno-religiöse Verfremdung der muslimischen Minderheit, wie sie durchaus auch für manche westlichen Demokratien typisch ist. Die eigene – hier stark christlich geprägte – Identität wird als neutrale Norm konzeptualisiert, gegenüber der dann die anderen – hier muslimischen Identitäten – als „ethnisch“ abstechen. Hier findet sich Ethnisierung im Sinne einer Asymmetrie der Begrifflichkeiten, mittels derer identische Phänomene (beispielsweise Religiösität) im einen Fall als „neutral“, im anderen aber als Ausdruck von Ethnizität gefasst werden. Überspitzt ausgedrückt, lassen sich die jeweiligen Formen der Ethnisierung als Blickrichtungen der Identitätsformierung fassen:

- Sri Lanka: selbstbezogen, der Blick auf das eigene Ich gerichtet, das es zu überhöhen, zu sakralisieren gilt. Ziel ist es, die eigene Größe herauszuarbeiten und immer wieder zu bestätigen. Vor diesem Hintergrund eigener Größe können die Anderen nur als unterlegen wahrgenommen werden;

hier wird das Selbst und das Andere ethnisch bestimmt und in eine hierarchische Ordnung gebracht.

- Philippinen: das kollektive Selbst ist die nicht hinterfragte natürliche Form der Identität, es ist zwar positiv bewertet, aber inhaltlich schwach ausgeprägt. In der Interaktion richtet sich der Blick weitgehend interessenlos auf den Anderen, der über seine Bestimmung als ethnisch in einen untergeordneten Status versetzt wird. Hier wird das Selbst nicht als ethnisch bestimmt wahrgenommen, sondern Ethnizität in eine Kategorie zur Bestimmung einzelner Minderheiten (des/der kollektiven Anderen) verwandelt.
- Malaysia: balancierter Blick auf das Selbst und den Anderen, die gleichermaßen als ethnisch gefasst, jedoch nicht hierarchisiert werden. Der Selbstwert des Eigenen wird im Anderen gespiegelt und dieser als ein grundsätzlich Gleichberechtigter anerkannt.

Auf der Ebene staatlichen Handelns fällt auf, dass in den zwei Gewaltfällen Strategien dominierten, durch die die Minderheiten multidimensional marginalisiert wurden, so dass ihre Erfahrungen mit den neuen souveränen Staaten durchgängig als Deprivation und Exklusion charakterisiert werden können. Diese Erfahrungen haben weder im Fall der malaysischen Peripherie Sabah als Ganzes, noch für den Fall der dort ansässigen indigenen Bevölkerungsgruppe(n) ein Pendant. Zu keinem Zeitpunkt wurden die fundamentalen Bedürfnisse von Peripherie bzw. peripherer Gruppe bedroht – Sicherheit, Identität und Wohlfahrt.

Auf Seiten der Minderheiten finden sich gleichermaßen unterschiedliche Strategien des Umgangs mit der „Minderheitensituation“. Während die Muslime der Philippinen aber auch die Tamilen in Sri Lanka auf die sie exkludierenden Nationalismen der Mehrheit mit der Bildung von Gegennationalismen reagierten, durch die die trennende Grenze auch von ihrer Seite hervorgehoben wurde, entwickelten die Bevölkerung von Sabah als Ganzem, wie auch die Gruppe der Kadazandusun kollektive Identitäten, die innerhalb eines malaysischen Staates konzeptionalierbar waren. Die Räume hierfür waren ihnen, wie auch den chinesisch und indischstämmigen Malaysiern, durch die explizite Verweigerung eines hegemonialen malaiischen Nationbuilding eröffnet. So konnte sich in Malaysia ein geschichtetes, nicht-exklusives partiell amalgamiertes Nebeneinander sozialer, kultureller und politischer Identitäten etablieren, in dem ein ausgeprägtes Beharren auf Differenz und Eigenart in einem übergeordneten Rahmen gleichberechtigter Kooperation distinkter Gruppen entwickelt wurde.

Wie korrespondieren die hier skizzierten Faktoren mit den beobachteten Mustern politischer Bedeutungszuschreibung?

Ein erstes ins Auge springendes Ergebnis ist die unterschiedliche Rolle, die traditionelle und moderne politische Organisationsformen in den drei Ländern spielen. Während in Malaysia durchgängig die offizielle Form politischer Organisation in ethnisch fundierten Parteien auch die kulturellen Muster der ihnen vorstehenden Eliten prägen, also politische Eliten als Repräsentanten ethnischer Interessen im Rahmen institutionell relativ stabiler Parteien gelten können, bilden Parteien in den beiden anderen Ländern vielfach moderne institutionelle Hüllen mittels und innerhalb derer die Interessen traditionell fundierter Elitefamilien verfolgt werden. Folgerichtig erweist sich Politik sowohl in den Philippinen als auch in Sri Lanka über die Zeit als Mittel zur Stabilisierung und intergenerationalen Weitergabe von (Familien-)Macht. Die in beiden Ländern auffindbare Dauerhaftigkeit von Familien-Herrschaft hat in Malaysia keiner Pendant. Politische Macht wird hier generell nicht intergenerational weitergegeben, sondern zunehmend über Teilnahme und Aufstieg im Apparat erworben. Politische Dynastien, wie sie für die beiden anderen Ländern typisch sind, finden sich von Einzelfällen abgesehen nicht.

Deutlich sind auch die Unterschiede in Bezug auf die Frage, welche Form von Konfliktlösungen bevorzugt werden. Während in den beiden Gewaltfällen politische Herrschaft immer als das Recht einer kleinstmöglichen Mehrheit gedeutet wurde, ihre Interessen (zumindest auf Zeit) durchzusetzen, und dem konkreten Handeln eine Nullsummenlogik zugrunde gelegt wurde, findet sich in Malaysia eine am balancierten Nutzen aller Gruppen orientierte Herrschaftsform und eine entsprechende Fokussierung auf Arrangements, die keine Verlierer hervorbringt, sondern im Idealfall zu win-win Lösungen führt, auch wenn die Gewinne für die verschiedenen Gruppen durchaus nicht immer gleich verteilt sein mögen.

Direkt damit verknüpft ist, die unterschiedliche Perzeption der Interessen, zu deren Durchsetzung politisches Handeln dienen soll. Insoweit als in den Philippinen wie in Sri Lanka politische Dynastien im Zentrum der Politik stehen, dient Politik in bedeutsamen Teilen der Sicherung privater bzw. patronaler (Familien-)Interessen. Der Primat der Familie, der Kaste oder lokalen Gemeinschaft schwächt gleichzeitig die Fähigkeit zu dauerhafter sozialer und politischer Organisation jenseits dieser Kleingruppen. Politische Herrschaft ist sowohl in den Philippinen als auch in Sri Lanka immer noch die Herrschaft einer familialistisch begründeten politischen Klasse bzw. kleinen Elite. Wo im einen Fall das traditionelle Fundament in der Zugehörigkeit zur landbesitzenden Klasse liegt, zu deren Repräsentanten in den letzten Jahrzehnten Vertreter neuer strategischer Gruppen gestoßen sind, erweist sich im anderen Fall u.a. die Kastenherkunft als politisch bedeutsames Kriterium zur Bestimmung von Elitestatus. Obgleich das ökonomische Fundament der herrschenden Oli-

garchien durchaus partiell verschieden ist, bleibt die oligarchische Natur gewahrt.

Der Fokus auf die kleinräumige Gemeinschafts- und Gruppenzugehörigkeit resultiert in einem, aus der Sicht der Vermeidung von Gewalt, problematischen Effekt: Da die kognitiv relevanten Einheiten relativ klein sind, erweist sich Politik als ein Nebeneinander einer Vielzahl halbautonom handelnder, da unterschiedlichen Loyalitäten verpflichteter, Akteure. Damit multiplizieren sich auch die potenziellen intra- wie interethnischen Konfliktlinien, die zu Gewaltlinien mutieren können. Ethnizität erweist sich als nicht mehr und nicht weniger als eine zusätzliche intervenierende Variable. Zumindest für die Philippinen lässt sich sagen, dass ein großer Teil der Gewalt selbst in den vom Bürgerkrieg betroffenen Gebieten nicht im Kontext des Konfliktes zwischen Staat und Guerilla verübt wurde, sondern in den Arenen sozialer, ökonomischer und politischer Konkurrenz zwischen Familien und Strongmen, oder aber der Sicherung der Kontrolle über Land und Bevölkerung durch einzelne Machthaber diente.

In den Philippinen und in Sri Lanka finden sich allenthalben private Gewaltakteure, die im Dienst einflussreicher Politiker und/oder Unternehmer eine politisch bedeutsame Funktion innehaben. Hierzu findet sich weder in Sabah, noch einem der anderen Gliedstaaten Malaysias ein Pendant. Die malaysischen politischen Eliten haben weder auf der nationalen noch auf der lokalen Ebene jemals über private Gewaltmittel verfügt. Hinzu kommt, dass die staatlichen Mittel der Gewaltsamkeit in Malaysia weitestgehend im öffentlichen Interesse wirken, während sie in den beiden anderen Ländern gerade in den Krisenregionen (i.e. an den Peripherien, bzw. den rückständigen ländlichen Regionen) durchgängig als partiell privatisiert gelten müssen, in dem Sinne, dass ihre Repräsentanten den partikularen Interessen lokaler und regionaler Strongmen dienen. Zwar ist in Malaysia die Instrumentalisierung der Polizeikräfte durch politische Eliten nicht vollständig ausgeschlossen, jedoch eindeutig die Ausnahme von der Regel.

Der Vergleich der drei Länder legt den Schluss nahe, dass die unterschiedlich hohe Gewaltneigung politischer Akteure bei der Bearbeitung ethnischer Konflikte nicht dem Charakter der Konflikte selbst geschuldet ist, sondern der unterschiedlichen Legitimation, die Gewalt im kulturellen System jeweils erhält.

Die Aufstände der JVP im Süden Sri Lankas und der Kommunisten in vielen Regionen der Philippinen illustrieren, dass interethnische Gewalt nur eine von vielen, das politische System prägenden kollektiven Gewaltformen darstellt. Diese letzten zwei Fälle kollektiver Gewalt sind Ausdruck einer Klassenherrschaft, der es nicht gelingt, die Interessen von benachteiligten Segmenten der Mehrheitsbevölkerung in staatlicher Politik angemessen zu berücksichtigen.

Daneben finden sich in beiden Ländern eine große Bandbreite weiterer sozialer und zumeist direkt politischer Gewaltformen, die dazu dienen, die politische Herrschaft in einem Patron-Klient System zu stabilisieren, bzw. die selbst Ausdruck der Rivalität unterschiedlicher Segmente der herrschenden Eliten (Familien) darstellen.

Gewaltförmig ausgetragene private Fehden zwischen lokalen Politikern bzw. politischen Familien prägen das Bild einer Ordnung, in dem politische Macht *auch* über die Anwendung von Gewalt begründet werden kann. In den beiden Fällen, in denen staatliche Akteure auf kollektiven Protest ethnischer Gruppen oder benachteiligter Schichten der Mehrheitsethnie mit Gewalt reagiert haben, konnte gezeigt werden, dass Gewaltanwendung das Handeln der Herrschenden in vielerlei Formen prägt – von Einschüchterung bis hin zu Mord vor Wahlen über Vigilantismus und lokale Unruhen, über die Verwendung privater Schlägerbanden gegen landlose oder arme Bevölkerungsgruppen, die den Interessen der Mächtigen im Weg sind, bis hin zu Zusammenstößen zwischen staatlichen Sicherheitsdiensten (Polizei, Streitkräfte, parastaatliche Milizen) und Guerilleros, die private Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden Familien maskieren – das Gros dieser Bandbreite ist in beiden Ländern vertreten. Androhung oder Anwendung von physischer Gewalt ist in beiden Fällen Teil des routinemäßig zur Anwendung kommenden Handlungsrepertoires. Der Blick auf die Vielfalt der Anlässe, die zum Einsatz von Gewalt durch die Herrschenden führen können, zeigt auf, dass Gewalt in beiden Ländern auch zur Sicherung der bestehenden Ordnungsstrukturen, und damit der Herrschaft einer bestimmten politischen Klasse eingesetzt wird, die sich in sichtlichem Widerspruch zur formal demokratischen Ordnung der Gemeinwesen als legitimerweise herrschende Klasse begreift.

Wenn in den Philippinen lokale Politiker Vigilantismus gegen Kriminelle tolerieren wenn nicht gar offen unterstützen, dann zielen sie dabei zwar zum einen auf „Kriminalitätsbekämpfung“ in einem partiell funktionsunfähigen Staat, ihr eigentlicher Adressat ist jedoch die allgemeine Bevölkerung. Im von lokalen Patronen tolerierten bzw. geförderten Vigilantismus drückt sich paradigmatisch die Allmacht der Herrschenden über Leben und Tod aus. Wer als potenzielles Opfer benannt wird ist nur noch ein lebender Toter, er kann seinem Schicksal nicht mehr entgehen. Damit wird allen die Allmacht der Herrschenden vor Augen geführt. Vigilantismus erweist sich so als Repräsentation einer kognitiv immer noch weitgehend feudalen Ordnung, in der der Herr auch Herr über Leben und Tod ist – in vielerlei Hinsicht völlig unabhängig von staatlichem Recht. Im Vigilantismus wird immer wieder die Personifizierung von Macht bestätigt.

Während dieses System einer semifeudalen oligarchischen Herrschaft in den christlichen Philippinen kaum ideologisch überwölbt ist, wird es in den muslimischen Regionen durch expliziten Rekurs auf Tradition (Adat) und

islamische Religion (Datuherrschaft) rückgebunden und mit einem zusätzlichen Legitimationsanker versehen.

Auch in Sri Lanka sind die Defekte des Sicherheits- und Rechtssystems offenkundig und eine direkte Konsequenz des zentralistisch und autoritären Gesellschafts- und Politikmodells. Politiker verfügen seit je her über eigene „Schutzgruppen“ und sind auch bereit, diese einzusetzen. Selbst Polizeikräfte arbeiten für bestimmte lokale/nationale Politiker, ignorieren deren Verbrechen oder sind selbst daran beteiligt. Gewalt ist insbesondere gegenüber sozial Schwachen und Angehörigen niederer Kasten weit verbreitet. Aber auch für die Beseitigung potenzieller Konkurrenten ist Gewalt ein probates Mittel. Innerhalb der Elite besteht eine öffentlich zwar unausgesprochene aber weit verbreitet Auffassung über das Recht der herrschenden Gruppe (Familie, Kaste, Ethnie) Gewalt auszuüben, die keineswegs demokratisch orientiert ist, sondern von der eigenen Überlegenheit ausgeht (Meyer 2003: 150). Seit die politische Ebene über die Beförderung, Versetzung oder Degradierung von Sicherheitskräften und Justizangehörigen entscheidet, hat sich zudem eine Kultur der Straflosigkeit eingebürgert, die es der herrschenden Elite erlaubt, fast ungestraft zu agieren. Der JVP-Aufstand und der Bürgerkrieg gegen die Tamilen führte zu einer weiteren Entgrenzung der Gewaltanlässe -akteure und -mittel. Gewalt wird dabei initiiert durch die herrschende Gruppe (Mehrheitsethnie, Elite) und als ordnende, stähnende Gewalt klassifiziert. Den Aufständischen und der Gesellschaft soll „eine Lektion erteilt werden“.

Hervorgehoben werden muss, dass in beiden von uns untersuchten Gewaltfällen der Anwendung von Gewalt durch politische Eliten kaum hemmende normative Schranken gegenüberstehen. Wenn und soweit der Maximierung der Macht des einzelnen Clans, bzw. der einzelnen politischen Familie der normative Primat zukommt, wird Gewalteinsatz hierzu in einem rein instrumentellen Verhältnis gesehen. Das heißt nicht, dass Gewalt häufig eingesetzt wird, wohl aber, dass die der Entscheidung über ihren Einsatz zugrunde liegenden Kriterien weitestgehend nutzenbasiert sind.

Bedeutsame Unterschiede zwischen den zwei Ländern ergeben sich durch den jeweils unterschiedlichen Fokus der Politik auf die zentrale Ebene. Während die Philippinen als Konglomerat lokal basierter Elitefamilien begriffen werden können, von denen keine Einzelne oder auch nur eine kleine Gruppe auf der nationalen Ebene dominiert, ist Politik in Sri Lanka viel stärker zentralisiert und vertikal von Oben nach Unten integriert. In gewissem Maß lässt sich sagen, dass der philippinischen „Anarchie der Familien“ in Sri Lanka eine doppelköpfige „Hierarchie der Familien“ gegenübersteht. In beiden Fällen findet sich ein, über Jahrzehnte gewachsenes Netzwerk komplexer Verwandtschaftsbeziehungen, die die konkurrierenden Familien als Klasse miteinander verschweißen. In Sri Lanka wird diese Ordnung noch durch das Kastenwesen verstärkt, das einen zusätzlichen legitimatorischen Impetus für

die fortgesetzte traditionsbasierte Herrschaft der Goyigama-Kaste liefert, der praktisch alle prominenten singhalesischen Politiker beider konkurrierender Lager angehören. Die imperiale Singhala Ideologie suggeriert, analog zu den alten buddhistischen Königreichen, die Notwendigkeit einer hierarchischen, auf die zentrale Ebene fokussierten Ordnung und weist der zentralen politischen Führung eine herausgehobene symbolische Stellung zu. Analog zu tradierten kosmologischen Systemen wird Macht als von einer Zentrale ausgehend imaginiert. Demgegenüber fehlt in den Philippinen eine solche zentralisierende Vision von Ordnung und Staatlichkeit, die als Fundament der Hierarchisierung lokal verankerter politischer Macht dienen könnte. Folgerichtig bleibt Macht fragmentiert. Eine ideologische Überwölbung von Klassenmacht findet sich weitestgehend nur in den muslimischen Regionen, wo sich die Datus auf der Basis ihrer Herkunft als muslimische Aristokratie und ihres historischen Einsatzes gegen die verschiedenen Kolonialmächte ein quasi naturgegebenes Herrschaftsrecht zuschreiben.

Auffällig ist gleichfalls die unterschiedliche Kodierung des Konzeptes politischer Opposition. Sri Lanka wie auch die Philippinen kennen beide eine (wenngleich unterschiedlich formierte) politische Opposition, der im politischen System nicht nur eine aktive Rolle zukommt, sondern die gleichfalls mit begründeten Aussichten auf Erfolg darum kämpfen kann, die jeweilige Regierung im Amt abzulösen. Gänzlich anders sieht es in Malaysia mit seinem integrativen Konzept der Regierung aus, wo eine Allianz mehrerer Parteien innerhalb einer, auf föderaler Ebene hegemonialen, Partei, die Barisan Nasional, seit der Unabhängigkeit die Zügel der Macht fest in den Händen hält. Während es sich in den ersten beiden Fällen für die Opposition „lohnt“ mittels mobilisatorischer Politik danach zu streben die Macht zu gewinnen, erscheint dies im malaysischen Fall auf föderaler Ebene aussichtslos. Selbst in den Gliedstaaten, in denen Parteien regieren, die keine nationalen Ambitionen haben, geschieht dies in der Regel in Kooperation mit den nationalen Barisan Nasional, zu der die meisten als Mitglieder auch gehören. Der Kampf der Interessen, der sich in den beiden anderen Ländern zumindest in Teilen in den Parlamenten zwischen Opposition und Regierung abspielt, ist in Malaysia auf Föderations- wie Gliedstaatsebene mit wenigen Ausnahmen (die PAS regierten Staaten im Norden), in die Regierungsallianz selbst internalisiert. Damit ist Mainstream-Politik explizit anti-mobilisatorisch. Die Idee eines Regierungs- d.h. eines Machtwechsels ist zwar nicht undenkbar, und gerade Sabah ist ein Beispiel dafür, dass unterschiedliche Lager über Wahlerfolge an die Regierungsmacht gelangen können, doch stehen alle Regierungen gleichermaßen unter dem Druck die unterlegene Seite in die Regierung zu integrieren, so dass alle ethnischen Gruppen in den Zirkeln der Macht repräsentiert sind. Wenn und soweit das nicht gelingt, wird es als Manko wahrgenommen, das schnellstmöglich behoben werden sollte.

Im Effekt ergeben sich unterschiedliche Handlungslogiken. Auf der einen Seite findet sich eine Strategie der kurzfristigen Gewinnmaximierung, da bei jeder Wahl Machtverlust droht. Auf der anderen Seite findet sich eine Orientierung auf Win-Win-Lösungen, da nur so die größtmögliche Inklusion dauerhaft gewahrt bleibt. Während die Orientierung auf Inklusivität und die damit einhergehende Suche nach einem gemeinsamen Nenner einer größtmöglichen Zahl von Gruppen zur Mäßigung ethnischer Positionen führt, resultiert ein System alternierender Herrschaft zwar nicht notwendigerweise im Gegenteil, fokussiert aber auf die Interessen einer zum Machtgewinn ausreichenden Mehrheit. Strukturelle Minderheiten können hier ihre Interessen nur dann erfolgversprechend einbringen wenn sie zur Mehrheitsbeschaffung notwendig sind.

Damit lassen sich abschließend die folgenden in diesem Kapitel herausgearbeiteten zentralen Beobachtungen festhalten, wonach

- die Wahl unterschiedlicher Strategien des Umgangs mit ethnischen Minderheiten (Marginalisierung/Exklusion vs. Inklusion) mit unterschiedlichen Mustern der Bedeutung politischer Herrschaft und unterschiedlichen Zielsetzungen bei der Bearbeitung kollektiver Konflikte korreliert. Da Strategien wie auch Zielsetzungen als von den Akteuren gewählt gelten müssen, scheint es uns plausibel davon auszugehen, dass zwischen beiden ein kausaler Zusammenhang besteht in dem Sinn, dass Exklusions- bzw. Marginalisierungspolitiken Ausfluss kognitiver Muster sind, die an der Maximierung der Interessen der eigenen Gruppe orientiert sind, wohingegen eine Strategie der Inklusion, die nach balancierten Lösungen ohne Verlierer strebt aus einer entsprechenden Kultur erwächst.
- die unterschiedliche Gewalthaltigkeit der Bearbeitung politischer Konflikte zu einem signifikanten Teil in den unterschiedlichen Legitimitätsniveaus begründet ist, die der Anwendung von Gewalt durch politische Eliten und Bevölkerung in den drei Fällen zugewiesen wird.
- entsprechende kognitive Muster, wie Handlungsstrategien über Dauer stabil, also pfadabhängig sind, aber gleichwohl, wie der Fall Sabah illustriert, wo Lern- und Anpassungsprozesse beobachtbar sind, durchaus nicht unwandelbar sind.

