Peter Kreuzer,
Mirjam Weiberg

Zwischen Bürgerkrieg und friedlicher Koexistenz

Interethnische Konfliktbearbeitung in den Philippinen, Sri Lanka und Malaysia

[transcript] Kultur und soziale Praxis

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Kreuzer, Mirjam Weiberg
Zwischen Bürgerkrieg und friedlicher Koexistenz

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Kreuzer (Dr. phil.) forscht als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. Sein Forschungsschwerpunkt ist die politische Gewalt in Südostasien.
Mirjam Weiberg arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften der Universität Rostock. Ihr Forschungsschwerpunkt ist Internationale Politik und Südasien.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Kreuzer, Mirjam Weiberg

Zwischen Bürgerkrieg und friedlicher Koexistenz

Interethnische Konfliktbearbeitung in den Philippinen, Sri Lanka und Malaysia

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedruckt mit der Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/.
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Peter Kreutzer, Mirjam Weiberg
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-89942-758-5
PDF-ISBN 978-3-8394-0758-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 13

1. EINLEITUNG 15

1.1 Entwicklung der Frage und einige erste Hypothesen: Warum sind einige Demokratien so gewaltförmig? 15
1.2 Demokratie: eine knappe Begriffsbestimmung und einige Gedanken zum Zusammenspiel von Demokratie und Gewalt 26
1.2.1 Demokratie: eine Begriffsbestimmung 26
1.2.2 Demokratie, Demokratisierung und Gewalt 30
1.3 Die Erklärung sozialen Handelns durch den Rückgriff auf kulturelle Muster 36
1.3.1 Kultur: einige einführende Gedanken zu einem umstrittenen Begriff 37
1.3.2 Handlungserklärung: Vom homo oeconomicus über den homo sociologicus zum homo significans 39
1.3.3 Grundlegende Annahmen einer hermeneutischen Theorie sozialen Handelns 42
1.4 Die Kultur-orientierte Perspektive auf ethnische Konflikte im Kontext 44
1.5 Die etische und emische Variante der kulturellen Analyse ethnischer Konflikte 49
1.6 Struktur und zentrale Fragestellungen der Monographie im Überblick 52

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. KONSEQUENZEN UNTERSCHIEDLICHER VISIONEN UND STRATEGIEN DER NATIONS- UND STAATSBILDUNG 55

2.1 Einführung in die koloniale und frühe post-koloniale Phase des Umgangs mit Multiethnizität 57
2.2 Nationalismus und Multiethnizität: eine konzeptionelle Skizze 64
2.2.1 Versprechen und Gefahren des staatsbürgerlichen Nationalismus 65
2.2.2 Die unwahrscheinliche Alternative: ethnokultureller Nationalismus 67
2.2.3 Gedanken über eine dritte Art des Nationalismus: pluralistischer Nationalismus 69
2.3 Die Philippinen: das demokratische Dilemma ethnokultureller Minderheiten in einer staatsbürgerlichen Demokratie 73
2.3.1 Nations- und Staatsbildung im Interesse einer nationalen Oligarchie: demokratisch und christlich legitimierte Familienherrschaft 73
2.3.2 Philippinische Ethnopolitik: Stärken und Schwächen einer Politik der Vernachlässigung und Nicht-Implementation guter Gesetze in einer multipolaren Polity 82
2.3.3 Die Logik staatsbürgerlicher Nationenbildung in einem privatisierten Staat und die Konsequenzen fehlender Implementation 97
2.4 Sri Lanka – Die auserwählte Gemeinschaft 102
2.4.1 Zwischen Ceylon und Sri Lanka: Fixpunkte des Konfliktes 102
2.4.2 Von der staatsbürgerlichen Staatsbildung zum ethnokulturellen Staat 105
2.4.3 Zusammenfassung: Sri Lanka die auserwählte Gemeinschaft 118
2.4.4 Staatliche Praktiken gegenüber weiteren Minderheiten und indigenen Gruppen 121
2.5 Malay(si)a: Politisierung von Ethnizität mit dem Ziel ihres konstruktiven Management 128
2.5.1 Verhandeln zwischen ethnokulturellen Nationen in einem gemeinsamen Staat 128
2.5.2 Das Management von Multiethnizität in Malaysia: der aktivistische Staat in Aktion 135
2.5.3 Die Interaktion einer Vielzahl von Nationen in einem interventionistischen Staat 153

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.6 Eine vergleichende Betrachtung der Strategien der Nations- und Staatsbildung und ihrer Ergebnisse 157

3. STRUKTUREN UND AKTEURE DER ETHNOPOLITIK 165

3.1 Theoretische Einführung: zentrale Ergebnisse soziologischer und politikwissenschaftlicher Ethnokonflikttheorie 165
3.1.1 Strukturfunktionalistische Perspektiven: Die Relevanz hierarchischer multidimensionaler Ordnung für die Ausbildung gegennationalistischer Herausforderungen 167
3.1.2 Rational Choice Perspektiven auf Ethnizität und ethnische Konflikte: Nutzen und Instrumentalisierung von Ethnizität und Konflikt 170
3.1.3 Elitetheoretische Perspektiven auf Ethnizität und ethnischen Konflikt 172
3.1.4 Das nicht-kulturelle Fundament von Ethnizität und ethnischem Konflikt 174
3.2 Der Konflikt zwischen den Moros und dem philippinischen Staat: Strukturen, Akteure und Prozesse 176
3.2.1 Exklusion und Marginalisierung der Muslime im philippinischen Süden: der Weg in den Bürgerkrieg 176
3.2.2 Alte und neue Eliten auf dem Weg von Protest zur Rebellion: die Rolle der Akteure 190
3.2.3 Der Verlauf der Moro-Rebellion: Das Zusammenspiel von Gewalt, Kooptation und Verhandlungen 202
3.2.4 Das Zusammenspiel von Struktur, Akteur und Prozess in der Genese und Perpetuierung des gewaltsamen Konfliktes im muslimischen Süden der Philippinen 220
3.3 Sri Lankas Bürgerkrieg: Strukturelle Ursachen der Gewaltspirale und das Friedenspotenzial politischer Akteure 223
3.3.1 Stufen und Dimensionen der Marginalisierung der tamilischen Minderheit 224
3.3.2 Die Entwicklung der politischen Strukturen und die Rolle der Eliten 247
3.3.3 Tamilische Rebellion und Versuche der Konfliktbeilegung 259
3.3.4 Strukturen, Akteure und Prozesse in der Genese und Aufrechterhaltung der interethnischen Gewalt im Norden Sri Lankas 272

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.4 Eskalation und Deeskalation von Intergruppenkonflikten in Sabah 276
3.4.1 Kontinuität und Wandel der ethnischen und sozioökonomischen Struktur Sabahs 277
3.4.2 Das Verhältnis zwischen Föderation und Gliedstaatsebene in Krisensituationen 285
3.4.3 Gewinne und Verluste sowie Strukturen der Interaktionsprozesse zwischen Föderation und Gliedstaat 327
3.5 Strukturen, Akteure und Prozesse im Vergleich der drei Fälle 334
3.5.1 Formen ethnischer Pluralität und ihrer Verarbeitung 334
3.5.2 Der staatliche Umgang mit der Option der internen Kolonialisierung als Strategie zur nationalen Integration 340
3.5.3 Konsequenzen der unterschiedlichen Verwendung einer Strategie der Ethnisierung zur Minimierung von Transaktionskosten 344
3.5.5 Die Bedeutung unterschiedlicher Strukturierungsformen der nationalen Politik für das Management ethnischer Pluralität 350
3.5.6 Arenen und Prozesse des Konfliktaustrags 351

4. ZUR KONSTITUTION SOZIALER ORDNUNG ALS KULTURELLE ORDNUNG – PARTIKULARE MUSTER VON KOGNITION UND HANDELN IN DEN PHILIPPINEN, SRI LANKA UND MALAYSIA 357

4.1 Konstrukte zur Analyse kultureller Ordnungen 361
4.1.1 Clans, Clanherrschaft und Clan-Politik 361
4.1.2 Kommunalismus 365
4.1.3 Patron-Klient-Beziehungen 370
4.1.4 Machtteilung als Kognition und Praxis 378
4.2 Mikrodynamiken eines komplexen Gewaltsystems: das Clan-Fundament der Bürgerkriegsordnung in Muslim-Mindanao 387
4.2.1 Clan-Politik als Strukturelement des Bürgerkriegs: ein thetischer Überblick 388
4.2.2 Die Gewaltakteure 392
4.2.3 Konfliktlinien im muslimischen Süden 395
4.2.4 Charakteristika der lokalen politischen Ordnung 404
4.2.5 Die soziale Ordnung der Bangsamoro als spezifische Ausprägung philippinischer Ordnungsmuster, oder: über Eigensinn und Ähnlichkeit 421
4.2.6 Die soziale Organisation eines fragmentierten Gewaltsystems 427

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.3 Sri Lanka: Sozial- und Machtstrukturen einer hybriden Demokratie 432
4.3.1 Die kulturelle Ordnungsstruktur von Gesellschaft und Politik 434
4.3.2 Systeme der Gewalt 455
4.3.3 Der kulturelle Faktor in komplexen Gewaltsystemen 471
4.4 Sabah: Kognitive Grundlagen und Praxen der Machtteilung 475
4.4.1 Das koloniale Sabah 475
4.4.2 Kognitive Muster der Machtteilung in Sabah 478
4.4.3 Machtteilung als kognitives Muster gewaltfreier Interessenpolitik 506
4.5 Die kulturellen Grundlagen unterschiedlich gewalthaltiger Handlungsstrategien zur Bearbeitung interethnischer Konflikte 511

5. ZUSAMMENFASSUNG: KULTURELLE UND INSTITUTIONELLE GRUNDLAGEN INTERETHNISCHEN KONFLIKTVERHALTENS 521

5.1 Die Koordinatensysteme interethnischen Konfliktverhaltens in den Philippinen, Sri Lanka und Malaysia 522
5.1.1 Die Verschränkung historischer Kontingenz und kultureller Schemata in der „Produktion“ unterschiedlich gewalthaltiger Konzepte von Staat und Nation(en) 522
5.1.2 Die eine Nation und die Unterdrückung der Anderen: Interner Kolonialismus als Struktur und strategisches Handeln 527
5.1.3 Kulturelle Fundamente des Konfliktverhaltens 531
5.2 Demokratie und gewaltfreie Konfliktbearbeitung 546

Literatur 559

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für meine Eltern, die mich immer unterstützt haben

Mirjam Weiberg

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Demokratien sind friedlicher als andere politische Ordnungen. Diese einfache Wahrheit, wonach die Demokratie als Friedensbringerin gilt, wird durch die beobachtbare Wirklichkeit vielfach in Frage gestellt. Viele der Widersprüche und Antinomien des demokratischen Friedens – der tatsächlichen oder scheinbaren Tendenz von Demokratien Konflikte nach Außen wie im Inneren friedlich oder doch zumindest friedlicher als andere Systeme zu bearbeiten – werden in Forschungsprojekten an der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung untersucht. Die vorliegende Studie präsentiert die Ergebnisse eines dieser Projekte, das aus der Beschäftigung der Autoren mit den Phänomenen ethnischer und politischer Gewalt in Süd- und Südostasien erwuchs. Weder das Projekt, noch diese Monographie wären ohne die materielle und ideelle Hilfe einer großen Zahl von Personen und Institutionen möglich gewesen, denen wir an dieser Stelle danken möchten.

Unser erster Dank gebührt der Deutschen Forschungsgesellschaft, die unsere Arbeit über drei Jahre hinweg finanziert hat und mit deren Unterstützung auch die Drucklegung des Buches möglich geworden ist. Als sich nach der Feldforschung abzeichnete, dass eine deutlich differenziertere Analyse der lokalen Konfliktkulturen und -praxen als ursprünglich geplant notwendig sein würde, hat die DFG durch die Erweiterung des Finanzierungsrahmens erheblich dazu beigetragen, dass wir unsere Forschungen zu Ende führen konnten.

Zu Dank verpflichtet sind wir den Kollegen und Kolleginnen der HSFK, insbesondere der Forschungsgruppe III „Entwicklung und Demokratisierung“ bzw. dem Programmbereich „Demokratisierung und innergesellschaftlicher Frieden“ unter Leitung von Lothar Brock und später Klaus Dieter Wolf, die unsere Arbeit immer durch anregende Kritik begleitet haben. Hervorheben möchten wir ganz besonders Heidrun Zinecker, die mit ihren Einwänden und Kommentaren, mit der Flut von Informationen über „ihre“ Länder (Zentralamerika und Kolumbien), mit konkurrierenden Interpretationen und dem kri-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tischen Hinterfragen unserer Annahmen und Schlussfolgerungen viel zur Entwicklung einer multidimensionalen Perspektive beigetragen hat. Die intensiven Debatten mit ihr haben zur notwendigen soziostrukturellen und politökonomischen Erweiterung und Unterfütterung unseres kulturalistischen Ansatzes geführt. Ein besonderer Dank gilt auch Thorsten Gromes, der nie müde wurde, kritische Einwände und konstruktive Vorschläge beizusteuern, unser Vorleser für diverse Artikel war und für die notwendige Ablenkung in den Arbeitspausen sorgte.

Großer Dank gebührt unseren Hilfskräften Justin Siefert, Revathi Jayaram Jessen, Alexandra Landmann und Iris Wurm, ohne deren unermüdlichen Einsatz die Entstehung und Pflege unserer umfangreichen Text- und Datensammlungen kaum möglich gewesen wäre. Ferner den Praktikanten und Praktikantinnen an der HSFK, die uns während der Projektarbeit und bis zuletzt auch bei der Druckvorbereitung der Monographie von vielen Mühen des Korrekturlesens, Formatierens und Recherchierens befreit haben.

Für die Unterstützung unsrer Feldforschung danken wir der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit hier in Deutschland, ganz besonders aber in den Philippinen und Sri Lanka. Besonders hervorzuheben sind hier für Sri Lanka Annette Bremer, Roland Steurer und Walter Keller und für die Philippinen Ute Hübner, Svenja Schmelcher und Boyet Salanga. Weiterer Dank geht an die Ländervertreter und lokalen Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-, Friedrich-Ebert-, Friedrich-Naumann- und Hanns-Seidel-Stiftung sowie an Christoph Dehn vom Deutschen Entwicklungsdienst in den Philippinen die sich die Zeit für ausführliche Gespräche genommen haben und uns bei der Kontaktanbahnung für Interviews behilflich waren. In Sarawak gaben Andrew Aeria und James Chin von der Universiti Malaysia Sarawak aktive Hilfestellung bei der Feldforschung. In Sabah danken wir besonders Rev. Thu En Yu, dem Leiter des Sabah Theological Seminary, sowie Chong Tet Loi.

Für die bereichernden und informativen Gespräche, durch die unserer Feldforschung erst Sinn erhielt, sowie für ihre Gastfreundschaft, danken wir den zahlreichen Gesprächspartnern auf den Philippinen, in Sri Lanka und Malaysia.

Wir hoffen aus der Vielzahl von Anregungen ein lebendiges und stimmiges Bild für alle drei Länder gezeichnet zu haben. Die Verantwortung für alle eventuellen Defizite und Mängel liegt selbstverständlich allein bei den Autoren.

Frankfurt und Rostock, im Juli 2007 Peter Kreuzer/Mirjam Weiberg

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Einleitung

1.1 Entwicklung der Frage und einige erste Hypothesen: Warum sind einige Demokratien so gewaltförmig?

Diese Studie geht anhand dreier Fallbeispiele der Frage nach, ob Demokratie tatsächlich als universal überlegene institutionelle Form zur Zivilisierung interethnischen Konfliktaustrags gelten kann, oder ob neben der institutionellen Prägung weitere Strukturierungsmodalitäten zentral für die Erfolgschancen regelgeleiteten, gewaltfreien und begrenzten Konfliktaustrags sind.

Im Verlauf der letzten Jahrzehnte hatte sich immer mehr das Paradigma der Überlegenheit demokratisch verfasster Gesellschaften für die Befriedung interethnischer Konfliktkonstellationen in der Wissenschaft und noch mehr in der internationalen Entwicklungspolitik durchgesetzt. Ohne dies per se in Frage stellen zu wollen, gilt es doch, gerade vor dem Hintergrund abweichender Fälle, diese kausal Verbindung zu hinterfragen. Wir nehmen an, dass ein demokratisches Institutionenset lediglich einen Parameter in einem komplexen Gefüge interdependenter Bestimmungsfaktoren des interethnischen Gewaltniveaus darstellt. Mithin kann nicht direkt von der institutionellen Verfasstheit eines politischen Systems auf seine Kapazitäten zur friedlichen Verregelung ethnischer Konflikte geschlossen werden. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die konkrete Wirkung demokratischer Strukturen durch ihre Einbettung in ein soziales, ökonomisches und kulturelles Umfeld geprägt wird und bei ungünstigen Umwelt-Parametern die Demokratie evtl. sogar kontraproduktive Effekte entfalten kann. Wenn man wie wir davon ausgeht, dass es sich um ein Zusammenspiel mehrerer Faktoren handelt, durch das die Gewaltneigung multiethnischer Gesellschaften bestimmt wird, dann gilt es sowohl die Interaktionsmuster zwischen den verschiedenen Determinanten zu analysieren, als auch der Frage nachzugehen, inwieweit Konzepte wie „Demo-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kratie“ in der ihnen eigenen Breite überhaupt als adäquate Beschreibungen der Praxis gelten können, oder ob nicht eine weitere Differenzierung der Variablen notwendig ist.

Fundament einer jeden Analyse ethnischer Konflikte ist jedoch die Frage nach den (angenommenen) Ursachen der Konflikt- oder Gewaltsituation. Hier können mehrere Ansätze unterschieden werden. Gewalt zwischen ethnisch formierten Gruppen wird oft durch den Rückgriff auf universal anwendbare Kategorien erklärt – zumeist sozioökonomische aber auch politische oder kulturelle Benachteiligung. Der Gedanke, dass Armut oder Deprivation Rebellion antreibt, ist immer noch eines der prominentesten Paradigmen, die zur Erklärung ethnischer Konflikte Anwendung finden.

Eine weitere Perspektive, die in den letzten zwei Jahrzehnten zunehmend an Bedeutung gewann, ist die Erklärung ethnischer Gewalt über die Gier (greed) und die spezifische ökonomische Struktur eines Landes (z.B. Abhängigkeit von Primärgütern, geringe Produktdiversifizierung usw.).

Protagonisten dieses Erklärungsmodells gehen davon aus, dass es nicht allein die Benachteiligungen und Bedürfnisse (grievances) sind, die Menschen in die Rebellion treiben, sondern u.a. Gier, die unter bestimmten Bedingungen am besten mittels gewaltsamer Rebellion befriedigt werden kann. Während die Erklärung von Rebellion über die Benachteiligung (deprivation/grievance) vor allem auf die benachteiligten Bevölkerungsgruppen als Ganze abzielt, fokussiert die Gier-Hypothese stark auf die Eliten ethnischer Gruppen. Vertreter dieser These stellen heraus, dass gerade die Regionen der Welt, die über eine große Menge leicht extrahierbarer und vermarktbarer Rohstoffe verfügen die höchste Wahrscheinlichkeit für das Auftreten von Bürgerkriegen aufweisen. Die Argumente der zwei Paradigmen laufen im Grunde genau gegenläufig zueinander. Im einen Fall erscheint Marginalisierung und Benachteiligung als Ursache der gewalttätigen Rebellion und die Ausbeutung eventuell vorhandener Rohstoffe durch die Rebellen als eine Konsequenz des Bürgerkriegs – notwendig, um die zur Kriegsführung wichtigen Ressourcen zu beschaffen. Im anderen Fall wird der Bürgerkrieg als Strategie einer ethnischen Elite geschildert, die sonst keinerlei Zugang zu den Rohstoffen hat, doch noch ihren Anteil an deren Ausbeutung einzustreichen.

Beide Alternativen leisten einen wichtigen Beitrag zur Erklärung des empirischen Phänomens „ethnisch formierter Gewalt“. Allerdings ist die Feststellung, dass ökonomische Strukturen für Genese und Verlauf ethnischer Bürgerkriege von Bedeutung sind, nichts Neues. Letztlich sind sie nichts anderes als Spezifikationen allgemeiner Annahmen über menschliches Handeln: 1) wenn man Menschen massiv benachteiligt und ihnen die Lebensgrundlagen entzieht, werden sie sich (irgendwann) zur Wehr setzen, sowie 2) Menschen sind vielfach bereit die Gesetze zu übertreten, zu lügen, ihre Motivation zu verschleiern und sogar Kriege vom Zaun zu brechen, nur um ihre eigenen In-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teressen zu befriedigen – und kaum etwas ist ihnen wichtiger, als die Befriedigung dieser Interessen. Diesen Annahmen liegt allerdings jeweils auch ein bestimmtes anthropologisches Menschenbild zugrunde.

Die genannten Erklärungen zielen auf allgemeine Tendenzen. Sie verweisen auf „typische" Muster und Dynamiken, z.B. über die Abfolge: Deprivation → Protest → Repression → verstärkte Deprivation → Rebellion. Allerdings können derartige Ansätze die Unterschiede zwischen ähnlichen Fällen nicht erklären; etwa, warum bzw. wann eine deprivierte Gruppe mit Protest reagiert, während eine strukturell ähnlich verankerte Gruppe die Benachteiligung über sich ergehen lässt, sich also quasi in ihr „Schicksal" ergibt und eine dritte den Weg gewaltsamen Widerstands wählt. Es gilt auch, dass die Anreize zu bewaffneten Rebellionen, die durch Gier gegeben werden, in ähnlich strukturierten Umgebungen identisch sein sollten, weshalb auch die Reaktionen übereinstimmen sollten. Wie Deprivation und Diskriminierung scheint jedoch auch Gier unter ähnlichen strukturellen Ausgangsbedingungen auf unterschiedliche Art und Weise zu wirken.

In der folgenden Studie interessieren uns gerade diese hinter den universal wirksamen Grunddeterminanten menschlichen Seins liegende *Unterschiede*. Wir argumentieren, dass Deprivation, Marginalisierung, Diskriminierung, Armut oder Unterdrückung nur z.T. über universelle Kategorien erfasst werden können. Wesentlich z.B. für Handlungsoptionen und Entscheidungen sind aber kulturelle Faktoren, denn die Bedeutungszuweisung zu bestimmten Strukturen ist eine Sache der Wahrnehmung – und diese ist kulturell definiert. Bedeutung muss erst konstruiert werden: Die Armut einer Bevölkerungsgruppe wird oder wird nicht als Diskriminierung interpretiert, ihre Wortführer entscheiden sich für oder gegen Rebellion, diese Entscheidung wird von der betroffenen Bevölkerungsgruppe in ausreichendem Maß getragen oder aber nicht. Kurz: es sind viele Schritte von einem messbaren Faktum wie Armut zu einem Bürgerkrieg notwendig, und viele Entscheidungen, die so oder auch anders getroffen werden können. In jedem Fall hängen diese „Entscheidungen" z.B. von Weltanschauungen, Religionen, Überzeugungen, Normen und Werten ab. Wie Macht und Autorität können Gier und Deprivation als universal gültige Konstrukte zur Kategorisierung menschlicher Motivation und Handelns verstanden werden. Gleichzeitig sind sie, wie Macht und Autorität, in verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich gerahmt. Die Gründe, wegen derer Konflikte (gewaltsam) ausgetragen werden, sind nur in Teilen identisch und unterscheiden sich in vielen Details. Wir argumentieren, dass Kultur als zentrale intervenierende Variable zwischen *den universal angenommenen* menschlichen Eigenschaften und der beobachtbaren Vielfalt der Handlungsmuster steht. Gier und Deprivation müssen als kulturgeprägte Phänomene verstanden werden, da die Kultur einer gegebenen Gruppe signifikant bestimmt, welche Ziele und Interessen als angemessene gelten können, wel-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che es wert sind, darum zu kämpfen und für die Erreichung welcher dieser individuellen und kollektiven Ziele auch der Einsatz von Gewalt als legitim erachtet werden. Zwar ist es zentral nach den ökonomischen Wurzeln kollektiver Konflikte zu fragen, doch sollte man die Diskussion nicht auf die ökonomische Seite reduzieren.

Eine fundierte kulturelle Analyse kollektiven Konfliktverhaltens darf kulturelle Muster nicht isoliert betrachten, sondern muss darauf abzielen, die Kontexte der Kulturalität in die Analyse mit einzubeziehen, da sie nur so den Platz der kollektiven bedeutungsgebenden Sinnsysteme bestimmen kann. Genau deshalb muss sie mehr als nur einen oberflächlichen Blick auf die ökonomischen, soziostrukturellen und politisch-institutionellen Rahmenbedingungen sozialen und politischen Handelns werfen.

Kulturalität selbst darf auch nicht auf ihre grenzziehende Funktion reduziert werden, durch die die binäre Kodierung von Eigenem und Fremden geleistet wird. Wir argumentieren, dass die Art dieser Grenzziehung zwar wichtig für Konfliktverhalten ist, dass aber auch die inneren Strukturen und Inhalte (Werte, Normen und Verhaltensrichtlinien) der kognitiv und affektiv gegeneinander abgegrenzten Kulturräume handlungsleitend wirksam werden. Sie liefern für die Mitglieder der Gruppe wie den externen Analytiker den Rahmen für die Interpretation des kollektiven Selbst und dessen Beziehung zum bedeutungsvollen Anderen.

Für die drei in dieser Studie untersuchten Länder – die Philippinen, Sri Lanka und Malaysia – kann festgestellt werden, dass Unterschiede in der Wahrnehmung von Selbst und Anderem zu fundamental unterschiedlichen Rahmungen der Phänomene von Ethnizität wie Multiethnizität und zu daraus entwickelten unterschiedlichen Praktiken sowie institutionellen Arrangements der politischen Organisation ethnischer Interessen geführt haben.

Entsprechend der eingangs gestellten These von der Friedfertigkeit demokratischer Systeme bieten die Philippinen und Sri Lanka – die zu den wenigen langlebigen Demokratien jenseits der ersten Welt zählen – ausgesprochen gute Anknüpfungspunkte. Die Philippinen sahen ihre ersten Wahlen im Jahr 1902, und seit 1907 gab es regelmäßige Wahlen auf nationaler Basis; schon im Jahr 1935 wurde der erste philippinische Präsident gewählt. Als die Philippinen 1946 unabhängig wurden, konnten sie bereits auf einige Jahrzehnte demokratischer Praxis zurückblicken – regelmäßige Wahlen waren jedoch nicht nur ein Kennzeichen der prä-souveränen Philippinen, sondern gleichfalls des ersten Vierteljahrhunderts des neuen Staates bis 1972. Seit dem Sturz des Diktators Ferdinand Marcos im Jahr 1986 kehrten die Philippinen zu dieser „Tradition“ zurück.

Trotz vieler Unterschiede weist der Dekolonisierungsprozess Sri Lankas in Bezug auf die Frage der Demokratie wichtige Ähnlichkeiten zum philippinischen Fall auf. So hat die Kolonialmacht noch während der Kolonialzeit ein

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

System der internen Selbstregierung aufgebaut, durch das indigene Eliten in einen quasi-parlamentarischen Prozess der Deliberation und Entscheidung eingebunden wurden. Als Sri Lanka 1948 unabhängig wurde, konnte es seine neue Demokratie auf starken institutionellen Fundamenten bauen – eine Tradition der Rechtsstaatlichkeit, eine leistungsfähige Administration, ein Parteiensystem, das sich schon seit mehr als einem Jahrzehnt hatte einspielen können und nicht zuletzt eine politische Klasse, die in den von den Briten geschaffenen politischen Institutionen schon langjährige Erfahrungen in parlamentarischer Politik hatte. Obgleich Sri Lanka das institutionelle Setup von einem parlamentarischen zu einem (z.T. autoritären) präsidentiellen System änderte, lässt sich sagen, dass eine Abschaffung der Demokratie niemals zur Debatte stand. Demokratische Politik blieb für alle politischen Akteure ein Kernbestandteil der politischen Identität des Landes.

Gerade weil Demokratie im Allgemeinen als Gegenmittel zu politischer Gewalt gesehen wird, sollten die Fälle der Philippinen und Sri Lankas verstören, da diese zwar einerseits über lange demokratische Traditionen verfügen, aber andererseits trotz (oder wegen?) ihres demokratischen Charakters die in ihren Territorien seit Jahrzehnten tobenden Bürgerkriege nicht erfolgreich beenden können – weder durch einen Sieg-, noch durch einen Verhandlungsfrieden. In beiden Ländern ist die Geschichte politischer, oft ethnisch formierter Gewalt untrennbar verbunden mit ihren modernen Geschichten als recht erfolgreiche „Dritte Welt Demokratien". Diese beiden Fälle illustrieren, dass es möglich ist, dass Demokratie und ein hohes Maß interethnischer Gewalt dauerhaft miteinander koexistieren. Ethnische Gewalt gibt es in vielen Ländern jenseits der ersten Welt – in diesen beiden Ländern hat sich die Gewalt jedoch in einem dauerhaft demokratischen Kontext etabliert.

Hier lässt sich einwenden, dass weder die Philippinen, noch Sri Lanka als konsolidierte vollwertige Demokratien gelten können, da sie signifikante Defizite in Bezug auf mehrere Faktoren demokratischer Herrschaft aufweisen, und folglich nur als formale oder defekte Demokratien bezeichnet werden können. Genau diese Differenz könnte entscheidend für die defizitäre Performanz in Bezug auf die Minimierung kollektiver Gewalt sein. Würde der Weg zur Demokratie vollendet, so würden gleichzeitig die, den Defekten der alten defizitären Ordnung geschuldeten, Gewaltdynamiken überwunden.

Dieser Einwand ist berechtigt und kann prinzipiell nicht (da empirisch nicht testbar) widerlegt werden. Wir geben jedoch zu bedenken, dass zum einen auch Länder der ersten Welt, so sie noch als multiethnisch bezeichnet werden können, mit dem Phänomenen von Protest und Rebellion zu kämpfen haben; d.h. selbst bei der Gruppe der am höchsten entwickelten und „demokratischsten" Staaten gibt es Problemfälle. Zum zweiten verweisen wir auf den Fall Papua Neuguineas, der vielfach als Beispiel dafür aufgelistet wird, wie man in komplexen, multiethnischen Settings Demokratie lebensfähig

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht. Im Polity IV Index erhält Papua Neuguinea seit der Unabhängigkeit 1975 den Idealwert 10 (vgl. CIDCM – Center for International Development and Conflict Management online 2006a) und das obgleich dort jährlich in der Regel mehr als einhundert Menschen bei interethnischen Auseinandersetzungen ihr Leben verlieren und auf der Insel Bougainville zwischen 1988 und 1998 ein brutaler Bürgerkrieg tobte, der zwar inzwischen einem prekären Frieden gewichen ist, dessen Ursachen jedoch noch nicht bearbeitet worden sind, so dass eine Rückkehr zur Gewalt nicht ausgeschlossen werden kann. Daneben finden sich eine, ob ihrer Brutalität gefürchtete, Polizeitruppe, eine hohe Gewaltkriminalität und gut dokumentierte hohe Raten innerfamiliärer und sexueller Gewalt. Alles zusammen macht das Land in den letzten Jahren de facto kaum noch regierbar – so dass schließlich die australische (!) Regierung temporär die Kontrolle über die Polizei übernahm.[1] Bei Freedom House bekommt dieses am Rande des Staatsversagens stehende Land die sehr hohen Werte von 2 für politische Rechte und 3 für bürgerliche Freiheiten und gilt damit als frei (vgl. Freedom House online 2006). Freedom House, wie auch der Polity IV Index bestätigen damit, dass nach ihren Kodierschemata Freiheit/Demokratie dauerhaft mit großer Gewalt einhergehen kann.

Nicht zuletzt sei erwähnt, dass sowohl Sri Lanka, als auch die Philippinen von Freedom House als „electoral democracy“ geführt werden. Mit einem stabilen Polity-Wert von 8 (Democracy 8; Autocracy 0) gelten die Philippinen seit der Rückkehr zur Demokratie 1986/87 als beinahe vollumfänglich demokratisches System (vgl. CIDCM online 2006b). Sri Lanka wird seit Ausbruch des Bürgerkrieges zwar nur ein Polity-Wert von 5 bzw. seit 2002 einer von 6 zuerkannt, doch setzt dieser sich aus einem höheren Demokratie-Wert von 7 (bzw. 6) und einem Autokratie-Wert von 1 zusammen; d.h. autokratischen Aspekten in einzelnen Regimesegmenten stehen hohe demokratische Werte im Gros der Anderen gegenüber (vgl. CIDCM online 2006c).

Sri Lanka und die Philippinen sind insbesondere auch deshalb interessant, da es sehr schwer ist, zu argumentieren, dass es sich bei diesen beiden Fällen um Staaten in der Transformation handelt. Wenn und wo Wahlen seit mehr als fünf Jahrzehnten mit großer Regelmäßigkeit abgehalten werden und auch zu wiederholten Regierungswechseln geführt haben, wenn demokratischer Parteienwettstreit seit Jahrzehnten normale politische Praxis darstellt und die Medien in großer Breite und mit einer teilweise beeindruckenden Meinungsvielfalt über Politik berichten und gleichzeitig eine relative Systemstabilität, mit den vielfach immer gleichen Akteuren, konstatiert werden muss, kann man unseres Erachtens nicht von Transformation im Sinne einer Bewegung hin zur Demokratie sprechen. Hier handelt es sich um stabile Systeme, die ein ihnen eigenes demokratisches Gleichgewicht erreicht haben. Wie die vielen

1 Zum Waffen- und Gewaltproblem in Papua Neuguinea vgl. Alpers 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Demokratien der ersten Welt sind es alte, konsolidierte Ordnungen demokratischer Provenienz.

Damit stellen sie eine Herausforderung für eine wesentliche Hintergrundannahme eines großen Teils der Transformationsforschung dar. Viele Vertreter dieser Forschungsrichtung argumentieren wie Vertreter des Theorems eines inneren demokratischen Friedens damit, dass demokratische Transition durchaus hohe Gewaltrisiken beinhalten, dass diese aber auf die Transitionsphase beschränkt bleiben und mit wachsender Konsolidierung dramatisch abnehmen. Den Wissenschaftlern ist klar, dass die Phasen des Wandels durch hohe Gewaltpotenziale gekennzeichnet sind, dass in diesen Phasen die Gefahren eines gewaltsamen Umschlags innergesellschaftlicher Konflikte höher ist, als sogar innerhalb einer stabilen Autokratie. Sie argumentieren jedoch, dass Demokratisierung ein Prozess ist, durch den mehr oder weniger autoritäre Systeme letztlich in Demokratien verwandelt werden, die, wenn die Transition erfolgreich abgeschlossen ist, weitaus überlegene Mechanismen gewaltfreier Verhandlung von gesellschaftlichen Konflikten anbieten. Genau deshalb gelte, wie Hegre, Ellingsen, Gleditch und Gates in Bezug auf die Gefahr von Bürgerkriegen argumentieren, dass „the most reliable way to stable peace in the long run is to democratize as much as possible“ (Hegre et al. 1999: 15). Ähnlich erkennen Larry Diamond und viele andere Analysten demokratischer Transformationen klar die Gefahren der Demokratisierung an, argumentieren aber, dass die Fähigkeiten der neuen Demokratie ihre inneren Konflikte friedfertig zu bearbeiten direkt mit der beständigen Vertiefung ihres demokratischen Charakters zusammenhängt, weshalb es weder einen Weg zurück zur Autokratie geben dürfe, noch sollte die Demokratisierung verlangsamt werden, da andernfalls die Gefahren der Zwischenphase noch erhöht würden. Sie fordern, dass die OECD-Länder „(should use) pressure and conditional assistance to promote democratic development around the world“ (Diamond 1996: 35).

Was aber wäre, wenn die Annahme, wonach konsolidierte Demokratien hocheffiziente Mechanismen der friedlichen Konfliktbearbeitung liefern, nicht universal gültig ist? Immerhin gehört diese Kapazität nicht zu den Definitionskriterien der Demokratie, sondern stellt nur eines einer ganzen Gruppe wünschenswerter Resultate demokratischer Ordnung dar, die in der Realität zu einem mehr oder weniger großem Maß erfüllt werden: allgemeine Wohlfahrt, soziale Gerechtigkeit, Entwicklung. Für all diese Ziele gilt, dass sie zwar unter demokratischen Systemen möglich sind, dass Demokratie aber nicht per se überlegene Ressourcen für ihre Verwirklichung liefert. Während dies für die anderen Ziele anerkannt wird, dominiert in Bezug auf die Kapazitäten friedlicher Konfliktbearbeitung die Annahme, dass Demokratie unter all den real existierenden politischen Ordnungen die hierfür optimale Ressourcenausstattung mitbringt.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wir argumentieren demgegenüber, dass dies zwar sein kann, aber keineswegs sein muss. Demokratie und friedliche Konfliktbearbeitung gehen zusammen, wenn die kulturellen Bedeutungsmuster und Handlungspraxen, mit denen der politisch-institutionelle Rahmen und die ihm eingeschriebenen formalen Funktionsprinzipien ausgefüllt werden, entsprechend geformt sind. Sind sie dies nicht, so können auch demokratische Institutionen, so unsere Annahme, nicht Gewalt eingrenzend wirken. Unter Umständen, beinhalten sie Strukturprinzipien, die im Zusammenspiel mit entsprechenden Mustern sogar eigene Gewaltpotenziale schaffen, die in anderen institutionellen Formen so nicht auffindbar sind. Wir argumentieren, dass die Abhängigkeit der Funktionsweise der demokratischen Form von der sozialen Praxis und den sie unterfütternden kollektiven Überzeugungssystemen ursächlich ist für die Unterschiede in Bezug auf die Niveaus gesellschaftlicher Gewalt.

Auch wenn sich der moderne Staat im Kolonialismus als administrative Maschinerie und spätestens mit der Souveränität der Kolonien auch als politisches Institutionengebäude universalisiert hat, tat er dies doch in jeweils partikularer, enkulturierter Form. Vielfach – weniger in Asien, mehr in Afrika – blieb er in gewissem Sinn sogar „formlos", weil die Basis der Formgebung – die Gesellschaft – noch nicht konstituiert war. In jedem Fall wurden im Niedergang des Kolonialismus und dem Beginn staatlicher Souveränität jeweils spezifische kognitive und affektive Bedeutungssysteme aufgebaut, verfestigt und konkretisier, durch die der politische und gesellschaftliche Raum horizontal wie vertikal gegliedert und die Interaktionsmuster mehr oder weniger prekär festgeschrieben wurden. Diese zwar Modellen und Moden folgenden, jedoch immer auch partikular, originellen Systeme vermachteten die gesellschaftliche Wirklichkeit auf je eigene Art. Sie brachten auch jeweils spezifische Handlungsmuster gegenüber Minderheiten und deren politischen sowie kulturellen Aspirationen hervor. Interethnische Machtasymmetrien konnten durch die Entwicklung neuer Weltbilder und „nationaler" Identitäten legitimiert werden, so wie neu imaginierte kulturelle Rangordnungen und Ordnungsvorstellungen dazu benutzt werden konnten entsprechende Asymmetrien gezielt aufzubauen. Wie in Kapitel zwei noch gezeigt wird, erwies es sich für die Beziehung zwischen den Gruppen in den von uns untersuchten multiethnischen Gesellschaften als entscheidend, welcher Form des Nationalismus der Vorzug gegeben und wie konkret die Beziehung zwischen Nation und Staat imaginiert wurde.

In den Philippinen und in Sri Lanka wurden die Weltbilder der nationalen, der Mehrheitsgruppe (christliche Filipinos, Singhalesen) angehörenden Eliten in hegemoniales und repressives politisches, soziales und ökonomisches Handeln umgesetzt. Dies rief zunächst Protest und friedlichen Widerstand, später schließlich gewaltsamen Rebellionen der betroffenen Minderheiten hervor. Dieser dauert nun in beiden Fällen schon seit mehreren Jahrzehnten an. Beide

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Länder illustrieren damit paradigmatisch die Option einer Koexistenz von Demokratie und Bürgerkriegsgewalt.

Nun resultieren aus dem Vergleich von Misserfolgen nicht unbedingt gute Vergleiche, da der Kontrast fehlt, der es vielfach erst ermöglicht, für die Genese der Gewalt bedeutungsvolle Aspekte von weniger bedeutungsvollen zu unterscheiden. Genau deshalb nehmen wir mit Malaysia noch einen dritten Vergleichsfall hinzu, der den anderen Fällen in Bezug auf viele strukturelle Aspekte ähnelt: Malaysia ist multiethnisch, es verfügt über Erfahrung in Gewalt und Bürgerkrieg in seiner modernen Geschichte, es hatte in der Frühphase der Staats- und Nationenbildung ausgeprägte soziale und ökonomische Asymmetrien zwischen Bevölkerungsgruppen und Regionen und war wie Sri Lanka von der Kolonialmacht mit einer relativ stabilen staatlichen Administration, einer Tradition der Rechtsstaatlichkeit und mit einer demokratischen Verfassung ausgestattet worden, als es 1957 wie die beiden anderen Länder auch, ohne jegliche anti-kolonialistische Gewalt auf friedlichem Weg in die Unabhängigkeit entlassen wurde. Anders als die Philippinen und Sri Lanka gelang es Malaysia jedoch die Probleme in den interethnischen Beziehungen auf friedlichem Weg zu bearbeiten. Mit Ausnahme von wenigen Tagen im Jahr 1969 findet sich praktisch keinerlei interethnische Gewalt. Obgleich in den 1950er Jahren von einem deutlich niedrigeren Niveau als etwa die Philippinen gestartet, kann sich Malaysia inzwischen des höchsten Pro-Kopf-Einkommens und des geringsten Armutsniveaus Süd- und Südostasiens rühmen – wenn man den Sonderfall Singapur ausnimmt. Wahlen finden seit der Unabhängigkeit in regelmäßigen Abständen statt, allerdings haben diese auch durchgängig die regierende Allianz aus bis zu vierzehn Parteien im Amt bestätigt.

Dieses letzte Spezifikum ist auch einer der Gründe, warum Uneinigkeit über die demokratische Qualität dieses Landes besteht.[2] Die Zweifel werden

2 Die gängigen Indizes positionieren Malaysia generell in der Grauzone zwischen Demokratie und Autokratie. Im Polity IV Index rangiert Malaysia mit Polity Werten von 4 bzw. 3 seit den frühen 1970er Jahren eindeutig unterhalb der Grenze zum demokratischen System (vgl. CIDCM 2006d). Bei Freedom House rangierte Malaysia lange Jahre mit dem Wert 5 eindeutig auf einem Platz knapp vor den Autokratien (ab 5,5 gelten Länder als unfrei). Allerdings wird der problematische Charakter dieser Kategorisierung deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass Malaysia damit der gleiche Wert zugewiesen wird wie Indonesien in den 1970er und frühen 1980er Jahren – und das obgleich letzteres zu just jener Zeit Osttimor überfallen und hundertausende von Menschen ermordet hat, und auch sonst die staatliche Repression unvergleichlich höher lag, als man sie in Malaysia unter Mahathir konstatieren mag. Ähnlich problematisch erweist sich der Vergleich zu den Philippinen, denen unter dem Kriegsrecht während der 1970er Jahre die gleichen Freiheitswerte zugewiesen wurden, wie Malaysia unter Mahathir. In den letzten Jahren der Marcos-Herrschaft (d.h. nach der Aufhebung des Kriegsrechts), mutieren die Philippinen bei Freedom House zu einem

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschürt durch die eindeutige politische Hegemonie der seit der Unabhängigkeit 1957 regierenden Allianz aus der, die Malaien repräsentierenden, UMNO (United Malay National Organization), der, die Chinesen repräsentierenden, MCA (Malay Chinese Association), dem Malay Indian Congress (MIC), der für die Interessen der indischstämmigen Malay(si)er eintritt und einer unterschiedlichen Zahl anderer Parteien. Schwer mit den Idealen einer liberalen Demokratie sind auch zu vereinbaren die zu Zeiten autoritäre Attitüde der Regierung, die scharfen Pressegesetze, Beschränkungen der Freiheit der Diskussion bestimmter ausgewählter sensitiver Politikfelder und insbesondere der Existenz und Nutzung des Internal Security Act, der Inhaftierungen ohne Anklage ermöglicht. Genau deshalb optieren viele Kritiker dafür, Malaysia als weich-autoritäres System zu kategorisieren.

Wir argumentieren dagegen, dass Malaysia sinnvollerweise ein im Vergleich zu den zwei anderen Fällen ebenbürtiges Demokratieniveau zugestanden werden muss. Obgleich signifikante Defizite in Bezug auf einzelne Demokratiedimensionen nicht in Abrede gestellt werden sollen, argumentieren wir, dass die institutionellen Fundamente der Demokratie seit der Gründung des neuen Staates im Jahr 1957 stabil geblieben sind. Anders als in allen anderen Ländern der Region wechselten sich hier, mit Ausnahme der Jahre 1969 bis 1971, durch weitestgehend freie und regelmäßige Wahlen legitimierte Regierungen ab. In diesen zwei Jahren regierte eine Notstandsregierung, die nach interethnischen Unruhen im Gefolge der Wahlen von 1969 gebildet worden war. Aus unserer Sicht ist es weniger bedeutsam, dass die Politik auf die Unruhen, die mehrere hundert Tote forderten, mit dem Ausnahmezustand reagierte, als vielmehr, dass sie diesen aus eigenem Antrieb nach zwei Jahren wieder aufhob. Diese Rückkehr zur Demokratie war eindeutig selbstbestimmt. Sie folgte keinerlei äußerem Druck. Vielmehr lässt sich für diese Phase konstatieren, dass die westlichen Demokratien die Notstandsregierung wohl kaum unter Druck gesetzt hätten, wenn sie sich auf Dauer eingerichtet hätte. In allen Nachbarländern, mit Ausnahme Singapurs finden sich zu jener Zeit von den USA und den anderen westlichen Demokratien unterstützte Diktaturen: von den Philippinen unter Marcos (1972-1986) über Indonesien unter Suharto (1965-1998) sowie Thailand unter wechselnden Generälen, bis hin zu Kambodscha unter Lon Nol (Premierminister seit 1969, Präsident 1970-1975) und Vietnam unter Nguyen Van Thieu (Präsident 1967-1975).

Die Identifikation der politisch hegemonialen Partei mit dem Staat schuf in Malaysia Asymmetrien, die sich durchgängig zum Vorteil der Herrschenden auswirken – strukturell anders verankerte Asymmetrien haben in den

beinahe demokratischen System. Die Werte für die bürgerlichen Freiheiten steigen von 5 (1983) über 4 (1984) auf 2 für das Jahr 1986, was die Philippinen in den letzten Monaten der Marcos Ära zu einem Land machen würde, in dem die bürgerlichen Rechte auf fast vorbildliche Weise geachtet wurden.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleichsländern die gleiche Wirkung. Bemerkenswerterweise weist das malaysische System einen hohen Inklusionsgrad auf, der mit den gängigen Meßmethoden nicht erfasst wird – gerade die Inklusion praktisch des gesamten parlamentarischen Raumes in die Regierungsallianz schafft eine inklusivere Politik, als sie in majoritären Systemen üblich ist. Das System verfügt auch über eine hohe Kapazität zur Aggregation und Repräsentation einer breiten Bandbreite von Interessen. Freilich sind die Muster der Inklusion und Exklusion auf andere Art in die politische Struktur eingeschrieben, als dies in liberalen Demokratien westlicher Provenienz üblich ist. Die Details der Strukturierung von Interessenaggregation und -repräsentation, sowie Inklusion und Exklusion werden in den folgenden Kapiteln herausgearbeitet. Hier muss es vorderhand genügen, darauf zu verweisen, dass Malaysia, das durch eine Allianz von mehr als zehn Parteien regiert wird, die in regelmäßigen Wahlen von der Mehrheit der Wähler im Amt bestätigt wird, von uns als ein im Grundsatz und der politischen Praxis im wesentlichen demokratisches Land begriffen wird. Erwähnt werden sollte auch, dass Malaysia mit Ausnahme Singapurs die wohl effizienteste Staatsbürokratie der Region hat. Das Allianzsystem der Kooperation ethnischer Parteien zielt explizit darauf ab, interethnische Konfrontationen, die in Gewalt umschlagen könnten zu verhindern, eine Zielsetzung, der auch der selektive Einsatz des repressiven Instrumentariums der Staatsmacht dient. So erscheint Malaysia in einer vielerlei Hinsicht idealer Kontrastfall zu unseren Gewaltfällen: ähnlich in einer großen Reihe struktureller Faktoren, doch unähnlich in der abhängigen Dimension der Gewalt, die es zu erklären gilt.

Der Vergleich selbst erfolgt auf der Makro- wie auch der Mikro-Ebene der Politik, da unseres Erachtens eine Analyse der Makro-Ebene für die Zwecke der Erklärung des Ausmaßes und der konkreten Formen interethnischer Konflikte unzureichend ist. Wie sich in der konkreten Analyse noch erweisen wird, liefert die Analyse der Mikrodynamiken der Konflikte nicht nur eine Ergänzung und Präzisierung der in der Makro-Analyse gewonnenen Ergebnisse, sondern verweist zum einen auf gewaltprägende Dynamiken eigener Art, die in der Makro-Analyse unsichtbar bleiben. Zum anderen bindet sie die Makrodynamiken auf eine Mikrofundierung zurück, die strukturell von anderer Art (nicht-ethnisch) ist und relativiert damit die Bedeutung von Ethnizität als gewaltverursachenden und -formenden Faktor. Gerade die konkrete Formation der Gewalt kann ohne die Mikro-Analyse nicht ausreichend verstanden werden. Die Mikro-Analyse bringt nicht nur eine Verfeinerung, sondern zwingt zur partiellen Reinterpretation der Ergebnisse der Makro-Analyse. Sie liefert auch erst den kognitiven Rahmen, innerhalb dessen das Handeln der Akteure in seiner Mehrschichtigkeit verstehbar und den beobachteten Handlungsmustern plausible Perzeptionsmuster zugeordnet werden können.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Folgend wird zunächst eine knappe Einführung in die unserer Forschung zugrunde liegenden theoretischen Prämissen geben. Wir werden unser Konzept von Demokratie vorstellen und die Frage nach dem Zusammenhang von Demokratie, Demokratisierung und Gewalt noch einmal aufgreifen. Anschließend wird unser Verständnis von Kultur darlegt und erklärt, inwieweit die kulturelle Perspektive einen Mehrwert für die politikwissenschaftliche Analyse liefern kann. Dabei wird deutlich werden, dass es nicht darum geht, alternative Erklärungen zu ersetzen, als vielmehr die Stärken der verschiedenen Erklärungsansätze so miteinander zu kombinieren, dass menschliches Konfliktverhalten in seiner ganzen Komplexität nachvollziehbar wird. In den Fallstudien wird den sozioökonomischen, institutionellen wie kulturellen Rahmen menschlichen Sich-Verhaltens und Handelns gleichermaßen Aufmerksamkeit geschenkt. Insbesondere wird herausgearbeitet, wie soziostrukturelle und institutionelle Spezifika im Zusammenspiel mit kulturellen Prägungen bestimmte Handlungsweisen und -muster hervorbringen, die sich aus den einzelnen isolierten Faktoren allein nicht ableiten lassen.

Die vergleichende Perspektive bleibt dabei der fallorientierten Analyse konzeptionell nachgeordnet. Dies heißt jedoch nicht, dass wir darauf abzielen, ganzheitliche Fälle nebeneinander zu präsentieren: Die empirischen Analysen bleiben zwar in hohem Maß auf die Erarbeitung der Eigenart eines jeden Falles verpflichtet, dies erfolgt jedoch explizit theoriegeleitet. Auch wird die Fallorientierung durch einen quer dazu liegenden systematischen Fokus gebrochen, der den nachfolgenden Kapiteln ihre Fragestellung und Form gibt. Jedem Kapitel wird eine Einführung in zentrale theoretische Kategorien vorangestellt und in den Ergebnisteilen erfolgt eine kontrastierende Gegenüberstellung der Fälle in der Sprache der Theorie(n). Damit wird auch sichtbar, wo die konkreten Ergebnisse über die untersuchten Fälle hinausweisen und auf möglicherweise allgemeine Zusammenhänge hindeuten.

1.2 Demokratie: eine knappe Begriffsbestimmung und einige Gedanken zum Zusammenspiel von Demokratie und Gewalt

1.2.1 Demokratie: eine Begriffsbestimmung

Demokratie wird in der Politikwissenschaft generell in Anlehnung an eine von Robert Dahl entwickelte Kriterienliste bestimmt. Dahls Liste der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit von Demokratie gesprochen werden kann umfasst: 1. gewählte Politiker, 2. freie und gleiche Wahlen, 3. allgemeines Wahlrecht, 4. das allgemeine passive Wahlrecht, Rede- und Versammlungsfreiheit, 6. das Recht auf alternative Informationen (i.e. Pressefreiheit), sowie 7. Organisationsfreiheit (associational autonomy) (vgl. Dahl

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1989: 221). Die Bestimmung von Demokratie über einen derartigen Kriterienkatalog hat einen herausragenden Vorteil für den politikwissenschaftlichen Empiriker: sie ist leicht operationalisierbar, da die Kriterien relativ problemlos in messbare Einheiten verwandelt werden können. Damit scheint ein hohes Maß an Vergleichbarkeit gewährleistet.

Wie viele andere Begriffsbestimmungen macht sie Demokratie jedoch vor allem an einer bestimmten institutionellen Struktur der Demokratie und auf der Input-Seite der Politik fest. Merkel entwickelte das Konzept der eingebetteten Demokratie (embedded democracy), das einzelne zusätzliche Dimensionen des Regimes, die üblicherweise nicht der Demokratie zugeordnet werden, in die Definition mit einbindet, an prominenter Stelle die Rechtsstaatlichkeit. Er unterscheidet fünf Teilregime der Demokratie: „ein demokratisches Wahlregime (A), das Regime politischer Partizipationsrechte (B), das Teilregime bürgerlicher Freiheitsrechte (C), die institutionelle Sicherung der Gewaltenkontrolle (D) sowie die Garantie, dass die ‚effektive Regierungsgewalt' der demokratisch gewählten Repräsentanten *de jure* und *de facto* gesichert ist (E)" (Merkel 2004: 7).

Merkel betont, dass dieses Demokratieverständnis trotz seines erweiterten Charakters fest auf dem Boden einer input-fokussierten realistischen Definition steht und erteilt Begriffsbestimmungen, die bestimmte Systemleistungen in die Definition einbeziehen wollen eine explizite Absage: „Sozialstaat, Fairness der Verteilung wirtschaftlicher Güter oder gar ‚Soziale Gerechtigkeit' mögen wünschbare Politikergebnisse demokratischer Entscheidungsprozesse sein, konstitutiv-definierende Elemente sind sie nicht" (ebd.: 8). Interessanterweise spielt bei ihm die Frage der Gewalt, die ja bei allen Definition von Staatlichkeit zentral ist, keinerlei Rolle. Gewaltfreiheit taucht nicht einmal als nicht einzubeziehendes Politikergebnis auf. Allgemein gesprochen wird die Qualität der Politik als irrelevant für die Beurteilung ihres demokratischen Charakters erklärt. Der Fokus auf Rechte und Gewaltenkontrolle sowie bestimmte Wahlformen resultiert letztlich in einer stark institutionalistisch formierten Begriffsbestimmung, die je nach Autor ein mehr oder weniger weit gespanntes Institutionengefüge oder einen Institutionentypus als demokratietypisch bestimmen. Bei Croissant und Thierry gehören hierzu eindeutig auch ein marktwirtschaftlich organisiertes ökonomisches System und ein säkularer Staat (vgl. Croissant/Thierry 2000). Immer wieder, wie etwa von Linz und Stepan wird freilich argumentiert, dass es nicht darum gehen könne, „to imply that there is only one type of consolidated democracy" (Linz/Stepan 1998: 50). Allerdings wird Demokratie dann zumeist doch spätestens im Prozess der Operationalisierung auf eine ganz spezifische Form – die liberale Demokratie westlicher Prägung – reduziert. Die Möglichkeit, dass der Vielfalt der Modernen eine zwar institutionell unterschiedlich geformte, aber gleichermaßen demokratische Vielfalt der demokratischen Regierungsform entsprechen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

könnte, wird hier qua definitionem verneint. Auch stellt sich die Frage, ob eine ergebnisneutrale Definition von Demokratie sinnvoll ist, oder in die Idee der Volksherrschaft nicht auch ein bestimmtes Ergebnis eingeschrieben ist. So wird beispielsweise u.U. kein einziges der Definitionskriterien Dahls oder Merkels verletzt, wenn Minderheiten systematisch und strukturell dauerhaft über demokratische Wahlen zu Staatsbürgern zweiter Klasse degradiert werden, die zwar wählen und auch selbst als Kandidaten antreten, sowie frei ihre Meinung äußern können, aber aufgrund ihrer marginalen Position niemals ihre Interessen gegen die Mehrheit durchsetzen können, so dass sie im Effekt ihrer Teilhabe beraubt und ökonomisch als moderne „Arbeitssklaven" ausgenutzt werden, denen wegen ihrer strukturellen Position in der Demokratie kein legales Mittel der effektiven Gegenwehr bleibt.

Aus diesen zwei Gründen wollen wir Demokratie nicht-institutionell bestimmen, so dass zum einen die Optionen auf alternative institutionelle Ausprägungen demokratischer Herrschaft nicht a priori verschlossen werden, auch wenn sich herausstellen mag, dass *bestehende* institutionelle Alternativen auch der von uns präferierten normativen Begriffsbestimmung nicht genügen. Zum anderen sollte eine Output-Komponente in die Begriffsbestimmung aufgenommen werden, um zu verhindern, dass die „despotische" Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit als Demokratie gelten kann, wenn sie nur formgerecht erfolgt. Genau deshalb bestimmen wir Demokratie ganz klassisch nach der Gettysburg-Formel von Abraham Lincoln als „government of the people, by the people, for the people". Huber, Rueschemeyer und Stephens unterscheiden ähnlich zwischen formaler, partizipatorischer und sozialer Demokratie (vgl. Huber et al. 1997). Eine derartige Definition hat mehrere Vorteile gegenüber der Bestimmung anhand der (erweiterten) Dahlschen Kriterien.

Erstens ist hier nicht nur denkbar sondern in Anbetracht der Vielfalt sozialer Ordnungen in der Welt sogar wahrscheinlich und akzeptiert, „that regimes may be ‚*differently* democratic'" (Foweraker/Krznaric 2000: 775, vgl. auch Gaber 2000). Auch wird diese Begriffsbestimmung ausdrucksstärker in Bezug auf die Frage der demokratischen Qualität, gedacht als etwas, das im Interesse des Volkes, d.h. aller seiner konstituierenden Teile bestimmt werden muss. Anders als beim Gros der an individuellen Rechten orientierten Demokratiedefinitionen, beziehen Lincoln, wie Huber et al. explizit den Systemoutput in die Demokratiedefinition mit ein.[3] Demokratische Qualität ist damit auch vom Maß abhängig, in dem eine Politik für das Volk (Lincoln) gemacht wird. Das heißt, dass Demokratie nicht allein als Ermöglichungsstruktur ge-

3 Im politischen Raum bestimmen Huber et al. demokratische Qualität nicht ausschließlich nach dem Grad, in dem Rechte gewährt, sondern auch nach dem Grad, in dem sie genutzt (level of partizipation) bzw. in Ordnung umgesetzt (increasing equality in outcomes) werden.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fasst wird, sondern ihre Qualität („Democraticness“) auf der Basis der tatsächlich erbrachten Leistung beurteilt wird.[4]

Diese Perspektive ähnelt der Vanhanens (vgl. Vanhanen 1997) und Lijpharts (vgl. Lijphart 1999), die gleichermaßen nach der faktisch überprüfbaren Qualität demokratischer Ordnung fragen. Sie sehen demokratische Qualität nicht allein aus den gewährten Rechten ablesbar, sondern vielmehr aus dem Grad ihrer Nutzung zur Erreichung bestimmter, demokratie-immanenter Ziele (Gleichheit, Gerechtigkeit, Wohlfahrt, Partizipation, Sicherheit). Lijphart beispielsweise betont, dass die, in Bezug auf die Input-Faktoren häufig kritisierten, konsensualen Demokratien in Bezug auf praktisch alle output-orientierten Indikatoren für die Qualität von Demokratie den majoritären Demokratien überlegen seien (vgl. ebd.). Ihre Stärke spielen sie gerade bei der Integration komplexer multiethnisch formierter Gesellschaften aus, da in konsensualen Demokratien Minderheiten eben nicht leichthin marginalisiert werden.

Wir plädieren für einen „Begriff von Demokratie, der unterschiedliche Gründe von Legitimation kombiniert, die in normativer Hinsicht plausibel sind und in empirischen Untersuchungen als Voraussetzung für die Akzeptanz von Politik ermittelt wurden“ (Benz 1998: 202). Gerade diese zweite Basis – die Akzeptanz von Politik durch die Bevölkerung – verweist auf die Möglichkeit signifikant unterschiedlicher Füllung demokratischer Qualität in unterschiedlichen Gesellschaften. Der explizite Einbezug des *good government for the people* verweist auf Defizite liberaler Demokratiekonzeptionen, wo allein die theoretisch gegebenen Freiheiten nicht aber die praktische Lebensqualität und -perspektive der Gesellschaftsmitglieder in die Beurteilung des Systemcharakters einfließen.

Wenn Freiheit, Entwicklung, Wohlfahrt und Sicherheit als gleichermaßen fundamentale Ziele menschlichen Seins und staatlicher Politik gefasst werden, dann stellt sich eine input-orientierte institutionelle Sicht als eine auf die erste Dimension verkürzende Bestimmung dar. Wenn Demokratie als Ordnung zur Erreichung aller genannten Ziele begriffen wird, dann können real existierende Systeme in Bezug auf ihre Output-Qualität multidimensional bestimmt werden. Entscheidungen für unterschiedliche Prioritäten sind innerhalb des Konzeptes fass- und als gleichermaßen legitim abbildbar.

Selbst grundlegende Fragen von Repräsentation und Partizipation können innerhalb des demokratischen Rahmens wie zwischen majoritären und Proporzdemokratien deutlich unterschiedlich beantwortet werden. Lijphart weist darauf hin, dass Regierung durch und für das Volk immer die unterschiedlich beantwortbare Frage danach aufwirft, wer regieren sollte und wie bestimmt werden soll, wessen Interessen sich durchsetzen, wenn unterschiedliche Präfe-

4 Zum Konzept der „politischen Produktivität“ vgl. z.B. Schmidt 1998.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

renzen existieren. Je nachdem, ob diese Frage mit der *Mehrheit* oder der *größtmöglichen Zahl* beantwortet wird, ergeben sich fundamental unterschiedliche Gewichtungen zentraler demokratischer Dimensionen, resultieren deutlich unterschiedliche Praktiken und Institutionen (vgl. Lijphart 1999; Schmidt 1998). Auch die Arenen politischer Partizipation könnten wechseln. Zur Beurteilung demokratischer Qualität erscheint es uns zentral, den Begriff der politischen Partizipation nicht auf die Wahlen zu beschränken, sondern alle anderen Formen politisch relevanter Mobilisierung einzuschließen wie auch jegliche Effektive Übersetzung „of citizens' demands into the political process via institutional channels" (Huber et al. 1999: 172). Damit können auch all die Partizipationsmuster berücksichtigt werden, die aus unterschiedlichen Arrangements der Vergesellschaftung (und möglicherweise der partiellen Entstaatlichung) von Politik resultieren, wie etwa bei manchen funktionalen und personalen Autonomieregelungen (vgl. Heintze 1997; Hannum 1990). Wie Oeter in einer Diskussion der Kapazitäten föderaler Regelungen betont, bedarf „Demokratie […] in einem polyethnischen Gefüge unweigerlich der gestuften Repräsentation des Volkes nicht nur in seiner Gesamtheit, sondern gerade auch in seiner Vielheit, um nicht zu sagen Verschiedenheit" (Oeter 1997: 91).

Durch die Inklusion des im Gros der institutionellen Begriffsbestimmungen und Operationalisierungen vernachlässigten *government for the people* bestimmen wir Demokratie nicht nur als soziale Demokratie, sondern bringen insbesondere auch den für uns zentralen Aspekt der Gewaltarmut, an dem sich demokratische Qualität messen lassen muss, in die Begriffsbestimmung ein. *Good government for the people* muss sich nicht nur aus dem Volk legitimieren, ausreichende Partizipation sicherstellen und ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit verwirklichen, sondern auch, wie jede andere staatliche Ordnung, den Einzelnen vor der Gewalt der Anderen schützen, ohne selbst Gewalt, die über die Notwehr hinausgeht, anzuwenden.

1.2.2 Demokratie, Demokratisierung und Gewalt

Selbst wenn man dem Postulat folgen wollte, wonach eine Welt demokratischer Staaten eine Welt nicht nur zwischenstaatlichen, sondern auch innergesellschaftlichen Friedens wäre, bliebe zu konstatieren, dass damit zunächst einmal nur eine Utopie vorgestellt ist.

Der Weg zur Demokratie ist steinig, wie die europäische Geschichte als auch die Geschichte postkolonialer Demokratisierung bezeugen. In vielen Ländern ist, trotz der beobachtbaren Liberalisierungs- und Demokratisierungsschübe, auch nach längerer Zeit die demokratische Form oft eine Maske für fundamental undemokratische und nicht selten auch gewaltförmige Praktiken.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Forschung zum Demokratischen Frieden hat in vielen, zumeist quantitativen Studien aufgezeigt, dass a) Systemwandel (egal in welche Richtung) mit einer Erhöhung des Gewaltniveaus bzw. der Gefahr von zwischenstaatlichen Kriegen einherzugehen scheint (vgl. z. B. Mansfield/ Snyder 1995) und b) Semi-Demokratien ein signifikant höheres Gewaltniveau (gemessen an der Zahl der Bürgerkriege) aufweisen als konsolidierte Demokratien oder autoritäre Systeme (vgl. z. B. Hegre et al. 1999). Ähnlich lässt sich aufzeigen, dass die meisten gewaltförmigen ethnischen Konflikte, die in den 1990er Jahren des letzten Jahrhunderts ausbrachen, auf zumindest partielle Liberalisierungen der Regime folgten, was eine kausale Verknüpfung zumindest vermuten lässt. Aufgezeigt wurde, dass ethnische Konflikte dazu tendieren in der Frühphase der Transformation zu eskalieren, in der späteren Phase der demokratischen Konsolidierung jedoch wieder deutlich an Brisanz verlieren (vgl. z. B. Gurr 2000; Snyder 2000).

Dies hat jedoch weder in der Transformationsforschung, noch in der Forschung zum inneren Demokratischen Frieden dazu geführt, das generelle Ziel der Demokratie und des Weg zu ihrer Erreichung über Demokratisierung in Frage zu stellen. Wie oben schon erwähnt wird praktisch durchgängig angenommen, dass Demokratisierung eine zeitlich beschränkte Transformationsphase zwischen zwei relativen „Gleichgewichtszuständen" ist, die unweigerlich in der Demokratie mündet. So argumentieren Hegre et al. in einer statistisch begründeten Teleologie, dass nach einer Phase erhöhter Gewaltwahrscheinlichkeit letztlich ein universaler demokratischer Frieden herrschen werde: „It may be achieved in the short run in some countries. In the long run most states, possibly all, may reach this state of affairs" (Hegre et al. 1999: 35). Wie das Gros der Transformationsforscher akzeptieren sie die Gewaltdrohung der Zwischenphase, weil sie als unumgehbare Zwischenphase auf dem Weg zur „Guten Ordnung" – d.h. zur nationalen und letztlich zur universalen Demokratie – erscheint. Sie gestehen jederzeit zu, dass Staaten „run through a succession of transitions in and around the middle zone, it will take a long time before there is a net decrease in violence". Gleichzeitig betonen sie jedoch, dass „the conflict-generating effect of moving from autocracy to semi-democracy generates violence only in the short run" (ebd.: 15). Damit wird Demokratisierung zu einem zentralen Rezept für einen letztlich erreichbaren stabilen und universalen inneren und äußeren Frieden.[5] Während wir

5 Wie die Zyklen der Gewalt aber durchbrochen werden können, bleibt unbestimmt. Die beständige Forderung, die Keime liberal-demokratischer Ordnungsmuster (z.B. Zivilgesellschaft, Pressefreiheit, Rechtsstaatsprinzip, Individual-, Minderheiten- und Frauenrechte) zu stärken und klientelistische Netzwerke sowie Korruption zu reduzieren, wiederholt nur das Problem „rather than pointing the way toward solution" (Rose 2000/01: 195). Durchgängig gilt, dass die Rat-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oben die Frage danach stellten, was wäre, wenn Demokratie kein, allen anderen überlegener, universaler Mechanismus der friedlichen Konfliktbearbeitung wäre, drängt sich an dieser Stelle eine andere, jedoch damit verknüpfte Frage auf: Die danach, was wäre, wenn diese Transformationsphase sich als von langer Dauer erweisen sollte und die in ihr liegende Gewalt sich mithin dauerhaft perpetuiert. Wäre dann der Ratschlag der Demokratisierung noch ethisch legitimierbar? Wenn sich die Gewalt der „Transformationsphase" über Jahrzehnte dehnt und sich die Konsolidierung einer gewaltfreien Demokratie zur Utopie wandelt, was ist dann mit dem Versprechen auf Frieden durch Demokratisierung?

Nun ist die Demokratisierungsproblematik weitestgehend auf die Länder der „Zweiten" und „Dritten Welt" beschränkt. Das Gros der Länder, die diesen Weg einschlagen befindet sich in Afrika, Asien und Südamerika und demokratisiert sich unter extrem ungünstigen sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen. Die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Demokratie ist also unter diesen Bedingungen zu stellen. Sie sollte am besten zu beurteilen sein, wenn man den Blick nicht auf die jungen Transformationssysteme lenkt, sondern auf die langfristig stabilen Demokratien. Hier zeigt sich jedoch, dass außerhalb der 1. Welt die demokratische Regierungsform weder mit kommunalistischer Gewaltarmut, noch mit gewaltarmem staatlichen Handeln konform geht. Demokratische Staaten in der Dritten Welt scheinen sich auch nicht durch ein niedrigeres Niveau anderer Formen gesellschaftlicher Gewalt (insbesondere kriminelle Gewalt) auszuzeichnen.

In Süd-/Mittelamerika stehen die „alte Demokratie" (Gurr 2000: 291) Kolumbien und die „neue Demokratie" El Salvador, die auf Gurrs Demokratie-Index die hohen Werte 8 bzw. 9 erhalten, zusammen mit dem ebenfalls sehr positiv mit acht bewerteten Guatemala, an der Spitze der Gewaltskala. In den beiden letzteren Ländern ist die Gewalt in den Jahren nach der Beendigung der Bürgerkriege sogar höher, als während der kriegerischen Auseinandersetzungen. Die Formen der Gewalt wechselten, nicht aber das Niveau. Die in Süd- und Südostasien auffindbaren stabilen Demokratien erreichen zwar nicht die lateinamerikanischen Gewaltniveaus, doch illustrieren die wenigen Demokratien der Region, dass Gewalt und Demokratie auch hier koexistieren können.

Die Frage nach der Rolle der Gewalt im Projekt der Modernisierung (vgl. Rupesinghe 1994) ist, wie die Frage nach ihrer Rolle in den wenigen stabilen Demokratien der Dritten Welt bislang kaum wissenschaftlich bearbeitet worden. Immerhin zeigen Länder wie Kolumbien, Guatemala, El Salvador, Indien, Papua Neuguinea, oder die von uns untersuchten Fälle Sri Lanka und die

geber „seldom get into the technicalities of how they believe this can be accomplished" (Shapiro 1999: 217).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philippinen, dass die dauerhafte Koexistenz von Demokratie und Gewalt in multiethnischen Ländern jenseits der OECD-Welt als realistische und vielleicht sogar wahrscheinlichere Zukunftsvision im Vergleich zur Annahme eines inneren demokratischen Friedens gelten muss.

Demgegenüber zeigt der Fall Malaysia, dass auch unter extrem ungünstigen multiethnischen Rahmenbedingungen, wo alle Risikofaktoren vorhanden sind, die die Chance auf eine Eskalation der Konflikte und den Umschlag in Gewalt erhöhen, interethnische Gewalt abgewendet werden kann, ohne dass sich der Staat hierzu als Polizeistaat gebärdet oder mit seinen Sicherheitsdiensten selbst zum größten Gewalttäter wird. Wie oben schon in Ansätzen sichtbar, scheint Malaysia auf andere Art demokratisch zu sein, und es könnten genau diese Unterschiede sein, auf der sich diese überlegene Präventionsfähigkeit in Bezug auf die Gefahr ethnischer Konfrontation und Gewalt begründet. Im Vergleich zu vielen anderen Ländern ist der Fall Malaysia insoweit besonders, als das politische System, insbesondere jedoch die politische Praxis aktiv mit dem Ziel geformt wurden, die friedliche Form interethnischer Kooperation und Wettstreits abzusichern. Jeder Schritt, mit dem das System und die politischen Praktiken entwickelt und den sich verändernden Gegebenheiten angepasst wurde, erfolgte unter der expliziten Zielsetzung der Verhinderung interethnischer Gewalt. Das Bewusstsein der Notwendigkeit einer aktiven Ethnopolitik einte seit der Rückkehr der Briten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs alle ethnischen Eliten, ungeachtet vieler, z.T. mit Schärfe verfochtener partikularer Zielsetzungen. Obgleich anders als in vielen anderen sich dekolonisierenden Ländern in Malaysia zu keinem Zeitpunkt eine Alternative zum demokratischen System erwogen wurde,[6] wurde auch dieses Para-

6 Malaysia hatte wie alle anderen Länder der Region auch mit einer kommunistischen Rebellion zu kämpfen, die de facto Anfang der 1960er Jahre weitestgehend niedergeschlagen war, auch wenn sie später noch einmal aufflammte und sich die Kommunisten erst 1989 formal geschlagen gaben. Festzuhalten sind jedoch zweierlei: zum einen hatten die Kommunisten im Vergleich zu vielen Nachbarländern wenig Erfolge in der Massenmobilisierung vorzuweisen. Zum zweiten blieben diese Erfolge weitestgehend auf die chinesische Bevölkerung beschränkt. Chinesen stellten nicht nur die Führung, sondern praktisch das komplette Personal der kommunistischen Partei und Guerilla.
Auch der Umgang mit der kommunistischen Guerilla erweist sich als aktive Ethnopolitik in dem Sinn, als die Eliten der nicht-chinesischen Gruppen zu keinem Zeitpunkt in diesem mehr als ein Jahrzehnt währenden gewaltsamen Konflikt die ethnische Karte spielten – es wäre ein Leichtes gewesen, die klassenorientierte Propaganda, die bei den Armen naturgemäß eine gewisse Sympathie hervorrufen musste durch Verweis auf die kulturelle Fremdheit der Protagonisten zu desavouieren und damit den Konflikt zu ethnisieren. Dies hätte jedoch zu großen Komplikationen für das interethnische Konfliktmanagement zwischen den kooperierenden ethnischen Eliten geführt und unterblieb aus eben diesem Grunde durchgängig.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

digma, wonach Politik demokratisch organisiert sein sollte, wiederholt den Anforderungen einer aktiven Ethnopolitik angepasst.

Demgegenüber illustrieren die Philippinen und Sri Lanka den Mainstream der jungen Demokratien, bei denen weder bei der Errichtung der Demokratie noch bei der Veränderung der Spielregeln durch Verfassungsreformen und ähnliches die Fähigkeit zur Prävention interethnischer Konfrontationen mitreflektiert worden ist. Die jeweiligen Entwürfe der Demokratie – d.h. nicht nur der Verfassung, sondern auch der informellen Interaktionsbestimmenden Spielregeln – hatten nicht zum Ziel, interethnische Gewalt zu verhindern. Wenn sie in dieser Richtung Vorkehrungen beinhalteten, war das weitestgehend ein Produkt des Zufalls. Genau deshalb resultierten eine Reihe nicht intendierter negativer Konsequenzen in Bezug auf die Fähigkeit interethnische Konfliktkonstellationen präventiv zu entschärfen. Demgegenüber wurden in Malaysia eine Reihe von Mechanismen entwickelt, durch die das Management der interethnischen Beziehungen ins Zentrum politischer Praxis rückte. Alle anvisierten Änderungen an dieser Praxis wurden unter dem Paradigma der Aufrechterhaltung des interethnischen Friedens, beurteilt.

In den drei Studien werden wir unsere Fälle in Bezug auf die Leistungen in den Bereichen der Regierung des Volkes, durch das Volk und für das Volk beurteilen. Für uns gilt als ideal, wenn ein Staat über die Fähigkeit der Prävention interethnischer Gewalt und Garantie der individuellen und kollektiven Sicherheit seiner Bürger verfügt, ohne dass er zur Erreichung dieses Ziels deren Rechte auf Freiheit, Entwicklung und Wohlfahrt beeinträchtigt. Dies erlaubt es uns, zu entscheiden, inwieweit das liberal-demokratische Paradigma, das vor allem auf die Garantie individueller Rechte und Freiheiten abzielt, überlegene Ergebnisse aufweisen kann, wenn man es mit anderen Paradigmen vergleicht, die andere Dimensionen der Demokratie höher bewerten.

Herauszuarbeiten, warum Länder, bzw. deren politische Eliten unterschiedliche Pfade politischer Organisation einschlagen, die unterschiedliche Profile aufweisen, wenn es um den Umgang mit Multiethnizität und die Verfahren zur Gewaltverhinderung oder -minimierung geht, kann nur ein erster Schritt sein. Selbst wenn wir im Detail analysiert haben, welche Praktiken bessere und welche schlechtere Ergebnisse hervorbringen, erklärt dies nicht, warum diese und keine anderen Praktiken angewendet wurden, warum diese und keine anderen Pfade eingeschlagen und weiterverfolgt wurden. Notwendig erscheint zu erklären, warum sich Menschen unterschiedlich entscheiden.

Zwar lässt sich argumentieren, dass Menschen als rationale Wesen in den verschiedensten Situationen die aus ihrer Sicht optimalen Optionen präferieren. Wenn dies der Fall wäre, dann sollten erfolglose institutionelle Entwürfe und soziale Praktiken jedoch geändert und so umgebaut werden, dass sie bessere Ergebnisse hervorbringen. Genau das scheint vielfach jedoch nicht der Fall zu sein. Vielmehr sehen wir nicht selten eine Wiederholung von Zyklen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politischen Handelns, die die immer gleichen Konsequenzen hervorbringen. Es scheint, dass Lernen eher die Ausnahme, als die Regel ist, dass bestehende Muster tief verwurzelt und sehr wandlungsresistent sind. Wir argumentieren, dass diese Muster, die verschiedentlich als Bedeutungssysteme, Kulturen, Diskurse, soziale Texte und auf vielerlei andere Art benannt werden, dafür verantwortlich sein könnten, dass institutionelle Praxen immer zu einem gewissen Grad differieren, auch wenn der formale institutionelle Aufbau identisch sein sollte. Sie könnten auch verantwortlich dafür sein, dass bestimmte Verfahrensweisen stabil über Zeit auf Dauer gestellt werden, obgleich sie sich als solche nicht zwingend aus der formalen Struktur ergeben, oder ihr gar tendenziell widersprechen. Jeder detaillierte Blick auf institutionelles Design und Performanz muss auch bedenken, dass letzteres zu einem beträchtlichen Maß zwar von der jeweiligen Institutionskultur auf der einen aber auch von der Kultur der institutionellen Umwelt auf der anderen Seite abhängt. Wie eine Vielzahl von organisationssoziologischen Studien belegt, wird institutionelles Handeln, das der kulturellen Rahmung des institutionellen Umfeldes nicht entspricht, negative Rückkoppelungsschleifen in Gang setzen und die Legitimität der Institution in ihrem Umfeld reduzieren. Insofern ist jede dauerhafte, d.h. erwiesenermaßen überlebensfähige, Institution zu einem gewissen Maß eine kulturelle Reflektion ihres Umfeldes. So argumentieren Dowling und Pfeffer in einem klassischen Text zur Organisationskultur: „since organizations […] utilize resources which might be otherwise allocated, the utilization of these resources must be accepted as legitimate by the larger social system. Thus organizations are legitimate to the extent that their activities are congruent with the goals of the superordinate system“ (Dowling/Pfeffer 1975: 123).

Dies gilt für politische Institutionen nicht weniger als für die von diesen Autoren untersuchten ökonomischen. Politische Akteure müssen in jedem demokratischen System, auch in einem defekt-demokratischem, ein Mindestmaß an Legitimität für ihr Handeln bei den Wählern (bzw. ihrer Klientel) erreichen, wenn ihr Handeln Aussicht auf Erfolg haben soll, was allein sie als politische Akteure perpetuieren kann. Genau deshalb müssen sie ihr Handeln in einer Art und Weise – in einer Sprache und einer Logik – rahmen, die von ihrer jeweiligen Klientel nicht nur verstanden, sondern geteilt und positiv bewertet wird. Manche theoretisch denkbaren Optionen des Handelns werden dadurch tabuisiert, andere erschwert, wieder andere quasi natürlich und damit wahrscheinlicher, als es evtl. sein müsste, wenn man sie nur nach ihrer „Nützlichkeit“ beurteilen würde.

So kommt Kultur auf zwei miteinander verknüpften Ebenen ins Spiel: auf der direkt politischen systemimmanenten Ebene der institutionellen Kultur und auf der breiteren gesellschaftlichen Ebene, die die Hintergrundparameter politischen Handelns liefert.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.3 Die Erklärung sozialen Handelns durch den Rückgriff auf kulturelle Muster

In der Konfliktforschung dominieren institutionelle und strukturelle Erklärungen sozialen Handelns. Dies erscheint auch legitim, da soziale Strukturen wie auch Institutionen entscheidende Determinanten für Handeln darstellen, insoweit als Akteure durch sie geprägt sind und in ihnen und durch sie hindurch handeln. So finden sich schlichtweg keine Rebellionen, wenn Gruppen nicht marginalisiert werden. Da die Kosten normalerweise hoch sind, werden nur Gruppen, die sich massiv benachteiligt fühlen, Gewalt überhaupt als Handlungsoption in Erwägung ziehen. Selbst dort, wo dominante Gruppen Gewalt anwenden, werden sie dies nur dann tun, wenn sie andernfalls eine signifikante, aus ihrer Sicht untragbare Verschlechterung ihrer sozialen, politischen oder ökonomischen Dominanz fühlen, die ihnen die Kosten der Gewalt als vergleichsweise tragbar erscheinen lassen. Im gleichen Sinne bieten unterschiedliche Institutionen verschiedene Anreizstrukturen, die tendenziell eher Rebellion verhindern, oder aber sie zu einer überzeugenden Alternative zu anderen als inadäquat empfundenen Optionen der Interessenrepräsentanz machen.

Trotzdem erscheint eine Analyse, die auf diese „objektiven Wurzeln" von Konflikten fokussiert unvollständig, da sie die Karten der Konflikte vernachlässigen, die sich in den Köpfen der Akteure verstecken und durch die diese sowohl die ihnen gegenübertretenden Strukturen als auch Institutionen mit Bedeutung belegen. Wir folgen Marc Howard Ross, wenn er betont, dass „the structure of society [is; die Verf.] […] an excellent predictor of who might be an enemy, it is a terrible predictor of how conflictual a society is likely to be in the first place. The culture of conflict is a much better predictor of the level of conflict within a society" (Ross 1998: 159). Wie er, argumentieren wir, dass Kultur nicht nur politische Prioritäten setzt, sondern diese auch in eine Reihenfolge bringt, insoweit als „it defines the symbolic and material objects people consider valuable and worth fighting over, the contexts in which such disputes occur, and the rules (both formal and informal) by which politics takes place and who participates in it" (Ross 1997: 302).[7]

Einer erfolgreichen Analyse politischen Handelns muss es gelingen, „die Bewusstheit der Akteure mit den strukturellen Momenten sozialer Systeme zu

7 Ähnlich stellt auch David Laitin, der dem Kultur-Konzept durchaus kritisch gegenüber steht, heraus, dass kulturelle Systeme „do in fact create their own commonsensical visions of political reality and suggest for their members what political problems are worth fighting about. Thus culture is important for the creation of commonsense frameworks concerning political concepts even if it does not directly determine political values or is not an unchanging reality, or if it has restricted societal relevance" (Laitin 1986: 177f.).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vermitteln“ (Giddens 1997: 81). Es geht zum einen darum, die in den Strukturen und Institutionen eingeschriebenen Systemlogiken mit den kognitiven Karten der Akteure, die die Strukturen und Institutionen beleben, so zu verknüpfen, dass Handeln nicht nur erklärt, sondern auch verstanden werden kann. Uns geht es zum anderen darum, die jeweils eigenartigen Wirkungslogiken von formal ähnlich strukturierten Institutionen (hier insbesondere demokratisch organisierter politischer Gemeinwesen) zu erklären. Die Funktions- und Wirkungsweise von Institutionen kann nicht als abstrakt gesetzt, sondern muss als im Zusammenspiel vielfältiger unterschiedlicher Faktoren entstanden und beständiger Veränderung unterworfen, begriffen werden. Jeglicher Wandel formaler institutioneller politischer Arrangements (z.B. Demokratisierung) beinhaltet immer eine Reinterpretation der abstrakt gedachten Funktionsprinzipien dieser Arrangements in den kulturellen Bedeutungsmustern der konkreten Gesellschaft. Erst in dieser kontextualisierten Form werden sie als Strukturierung handlungsleitend. Neue Strukturen als solche „bewirken nichts, sie sind vielmehr Gegenstand und Medium von kollektiven Handlungsstrategien. Jenseits der Logik von Strukturen gibt es eine *Logik der Praxis*, die diese Strukturen ‚benutzt‘ […], kurz: sozialen Gebrauch von solchen Strukturen macht“ (Eder 1989: 111f., kursiv im Original). Diese mehr oder weniger gewalthaltige Praxis bzw. die kulturell denkbaren Praxen wollen wir aus einer kulturalistischen Perspektive sozialen Konfliktverhaltens analysieren.

Erst die Berücksichtigung der kulturellen Dimension sozialen Handelns ermöglicht es zu erklären, „why, in response to what appears to be a similar event, people in one setting feel their interests threatened while those in another do not“ (Ross 1993: 13). Das heißt jedoch nicht eine strukturelle oder institutionenzentrierte Analyse durch eine kulturelle zu ersetzen, sondern lediglich die ersteren entsprechend zu ergänzen und um eine weitere Dimension zu erweitern, wie in den folgenden Ausführungen noch einmal dargelegt werden soll.

1.3.1 Kultur: einige einführende Gedanken zu einem umstrittenen Begriff

Kultur verstehen wir, anders als die politikwissenschaftliche Forschung in der Tradition der Arbeiten von Almond und Verba (vgl. Merkel 1999: 166), nicht als Muster subjektiver (Wert-)Orientierung und damit als ein (letztlich im Individuum verankertes) verhaltensleitendes System von Werten, Normen und Einstellungen, sondern als aller Wirklichkeitserfahrung vorgeschaltetes „symbolisches Universum“ (vgl. Cassirer 1990), das seine wirklichkeitsformende Kraft schon in der Sprache selbst zum Ausdruck bringt. Kultur als Form menschlicher Wirklichkeitsaneignung ist unhintergehbar.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultur ist das grundlegende Kriterium durch das der Mensch vom Tier unterschieden ist. Tiere handeln rational, sie agieren als soziale Wesen; sie verfügen jedoch nicht über die Fähigkeit zur Symboltätigkeit. Aus unserer Sicht sollten wir daher, Ernst Cassirer folgend, den Menschen nicht als „animal rationale", sondern als „animal symbolicum" definieren (ebd.: 50). Die menschliche Symboltätigkeit ist „die Vorbedingung für alles Erfassen von ‚Gegenständen' oder Sachverhalten" (Cassirer 1994: 31).

„Fakten" sind schon immer Segmente kategorialer Ordnungen, so wie Wahrnehmung immer schon Konstruktion ist. Schon viele Jahrzehnte vor der zunehmenden Prominenz des konstruktivistischen Paradigmas in verschiedenen politikwissenschaftlichen Subdisziplinen formulierte Blumer drei Prämissen eines bedeutungsorientierten Kultur-Konzepts:

- „Menschen [handeln; die Verf.] ‚Dingen' gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen, die diese Dinge für sie besitzen",
- „die Bedeutung solcher Dinge [ist; die Verf.] aus der sozialen Interaktion, die man mit seinen Mitmenschen eingeht, abgeleitet […] oder […] entsteht" aus ihr,
- „diese Bedeutungen [werden; die Verf.] in einem interpretativen Prozess, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert" (Blumer 1981: 81).

Trotz vielfältiger Unterschiede zwischen eher strukturalistischen und interpretativen Positionen findet sich doch ein gemeinsames Grundverständnis von Kultur als jenem „Komplex von Sinnsystemen oder – wie häufig formuliert wird – von ‚symbolischen Ordnungen', mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken" (Reckwitz 2000: 84).

Dabei gilt es zu betonen, dass Kulturen weder in sich geschlossene noch kohärente Systeme bilden. Vielmehr werden sie von den Mitgliedern der kulturellen Gruppe, die generell gleichzeitig in unterschiedlichen Rollen an mehreren Kulturen partizipieren, partiell durchaus unterschiedlich gedeutet. Im beständigen inner-, aber auch interkulturellen Diskurs über die Deutung der kulturellen Muster und im sozialen Handeln selbst erweist sich jede kulturelle Ordnung als ein zugleich konfliktiver und doch strukturierter Prozess.

Kultur ist dabei keine „Antithese" zu Konzepten wie Macht, Hierarchie oder Führung. Vielmehr werden letztere erst bedeutungsvoll in ihrer Integration in die kulturellen Bedeutungsnetze, innerhalb derer sie dann in Handlungsmuster umgesetzt werden. Soziale Ordnung und damit soziale, politische und ökonomische Differenz, konstituiert sich in und durch Bedeutungssysteme und nicht außerhalb von ihnen. Für das Verständnis kollektiven Handelns – und damit auch seiner Gewalthaltigkeit – entscheidend ist, wie Carola Lipp zurecht betont, „wie in einer Kultur soziale Differenz konstruiert wird,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf welchen Unterschieden eine Sozialstruktur aufbaut, wie Differenz im Alltag praktisch gehandelt wird und symbolisch repräsentiert ist“ (Lipp 1996: 96).

1.3.2 Handlungserklärung: Vom homo oeconomicus über den homo sociologicus zum homo significans

Weil eine kulturelle Perspektive Handeln immer als Handeln in und bezogen auf Bedeutungen fasst, unterscheidet sie sich fundamental von einem Handlungsverständnis, das darauf abzielt Handlungsprädispositionen bzw. typische Handlungsmuster aus allgemein gültigen „objektiv“ abfragbaren Merkmalen der Akteure zu erklären. Sie unterscheidet sich aber auch von anderen Formen sinnorientierter Handlungserklärung, die individuelle Handlungszwecke und Interessen der Akteure oder aber die normative Formierung der Lebenswelt der Akteure herausstellen. Die Einordnung kultureller Handlungserklärung in Bezug zu den konkurrierenden anderen Erklärungsmöglichkeiten wird im Folgenden kurz skizziert.

Eine erste Möglichkeit Handeln zu erklären, geht davon aus, dass Handeln genau dann erklärt ist, wenn es sich in das Muster kausaler Erklärung einfügt, wie es vom logischen Empirismus als allgemeingültig behauptet wird. Danach muss jede Erklärung darauf abzielen eine Korrelation zwischen Handlungsmustern und bestimmten Merkmalen der Handelnden herzustellen. Diese deduktiv-nomologische Vorgehensweise erklärt Handeln, indem gezeigt wird, dass dieses Handeln aus einem allgemeinen Gesetz und den jeweiligen Randbedingungen gefolgert werden kann. Freilich sind „Gesetze“ in den Sozialwissenschaft immer nur probabilistisch, trotzdem wird die auf der Idee allgemeiner Gesetze fußende Erklärungslogik beibehalten. Im Bereich der Konflikttheorie kann man im weitesten Sinne all diejenigen Ansätze, die Konfliktverhalten aus sozioökonomischen Ursachen/Bedingungen zu erklären suchen, hierunter fassen.

Eine erste, sinnorientierte Handlungserklärung fokussiert auf den *homo oeconomicus*, der zumindest prinzipiell immer zweckorientiert rational handelt. Handeln gilt in diesem Paradigma dann als erklärt, wenn Präferenzen der Akteure von diesen in Prozessen rationaler Wahl in Entscheidungen und entsprechende Handlungsmuster umgesetzt werden:

„Die Handlungsziele des Akteurs werden als Elemente einer geordneten Hierarchie von Präferenzen angenommen; die Informationen des Akteurs bezüglich der Handlungsumwelt sind idealerweise ‚vollständig‘; schließlich folgt der Handelnde idealerweise einer Maximierungsregel, indem er vor dem Hintergrund seiner Präferenzhierarchie und den Informationen über die Handlungsbedingungen die erwartbaren

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ergebnisse unterschiedlicher Handlungsoptionen bewertet und sich für die beste Option entscheidet“ (Reckwitz 2004: 7; vgl. ders. 2000: 121).

Ein zentrales Manko der zweckrationalen Handlungserklärung ist, dass sie Präferenzen als gegeben annehmen muss, dass mithin Handeln „nur“ auf die Präferenzen der Handelnden rückgebunden wird. Wie die Handelnden zu den ihnen zugeschriebenen Präferenzen kommen, warum sie keine anderen aufweisen, wie sich konkret die Präferenzhierarchie begründet, bleibt unklar und jenseits des Erklärungsanspruchs. Gleichermaßen unbefriedigend bliebt die Frage, wie kollektives Handeln aus der rationalen Verfolgung individueller Präferenzen erklärt werden kann und wie soziales Handeln koordiniert wird.

Dieser doppelten Aufgabe nimmt sich eine weitere Form der Handlungserklärung an, die Handeln als normgeleitet und damit regelorientiert begreift. Dem *homo oeconomicus* wird der *homo sociologicus* gegenüber gestellt. Das Konzept der Zweckrationalität wird dabei nicht verworfen. Handlungsziele bleiben relevant für die Erklärung von Handeln, allerdings wird nun die Wahl der Ziele und Zwecke selbst thematisiert. Gerade weil diese geordnet und nicht willkürlich sind, kann auch das Problem der Handlungskoordination angegangen werden. Der Ankerpunkt zur Erklärung von beidem – individuellem wie kollektivem Verhalten –, sind nun die intersubjektiv geteilten (zumindest gewussten) Regeln/Normen, an denen sich Verhalten ausrichtet und das eben auch Ziele und Zwecke von Handeln präformiert, indem es einen Sollens-Rahmen schafft, durch den verschiedene Grade der Legitimität differenziert werden. Damit wird in der Theorie zweifaches geleistet: „die Frage nach der Erklärung von Handeln [wird verknüpft; Verf.] mit der Frage nach der Erklärung von sozialer Ordnung“ (Reckwitz 2004: 10). Handlungskoordination und soziale Ordnung erklären sich hier aus dem Vorhandensein geteilter „handlungskonstitutiver Sinnelement […] die die faktische Aufeinanderabgestimmtheit von Handlungen ‚erklärt‘: soziale Normen“ (ebd.). Diese Selektionsregeln differenzieren so zwischen allen denkbaren Alternativen sozialen Wollens wie Handelns, dass normativ gestufte Optionskataloge entstehen, aus denen heraus die Individuen zwar noch „frei“ wählen können, die aber legitimes von illegitimen, erwünschtes von nicht-erwünschtem, soziales von a-sozialem Handeln scheiden und damit Handlungsoptionen jeweils spezifisch konfigurieren.

So wie normenorientierte Ansätze zweckorientierte Handlungserklärung weniger ablösen, als vielmehr modifizieren und rahmen, so lassen sich kulturorientierte Handlungserklärungen durchaus als Erweiterung bzw. Vertiefung von normorientierten Positionen charakterisieren. Der Weg vom homo oeconomicus führt über den homo sociologicus weiter zum „animal symbolicum“ (Cassirer 1990) bzw. zum „homo significans“ (vgl. Barthes: 1966). Handeln erklärt sich „aus dieser Sicht [mittels; Verf.] einer Rekonstruktion der kogniti-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ven, damit der symbolischen Organisation der Wirklichkeit […], die die Akteure betreiben“ (Reckwitz 2000: 129). Zur Erklärung von Handeln gilt es „herauszuarbeiten, über welche Sinnsysteme die Akteure verfügen bzw. welche Bedeutungen sie den Gegenständen regelmäßig zuschreiben“ (ebd.: 130). Nur wenn diese Sinnsysteme verstanden werden, kann Handeln erklärt werden. Handeln ist in einem kulturellen Sinn genau dann erklärt, wenn sichtbar gemacht werden kann, wie es sich aus dem, in den kognitiv-symbolischen Strukturen eingelagerten, Sinnzuschreibungen ableitet. Paradigmatisch für derartige Perspektiven stehen die unterschiedlichen Stränge symbol- und kulturorientierter soziologischer und ethnologischer Handlungs- und Entscheidungstheorien. Hier sind insbesondere der symbolische Interaktionismus (Mead, Blumer, Denzin), der dramaturgische Ansatz Goffmans, die dichte Beschreibung von Geertz und die Phänomenologie eines Alfred Schütz zu nennen – Ansätze, die im letzten Jahrzehnt eine deutliche Renaissance erfahren haben und früh schon in Giddens „Theory of Structuration“ (1984) und nachfolgend in Joas’ Konzept des „kreativen Handelns“ verfeinert wurden (vgl. Joas 1988/1992/1997a).[8]

Trotz vielfältiger Unterschiede im Detail fokussieren alle kulturorientierten Ansätze in den Worten Max Webers gesprochen, darauf, „die Vorgänge des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt ihrer *Kulturbedeutung* [zu; die Verf.] betrachten“ (Weber 1973: 206, kursiv im Original). Ziel der wissenschaftlichen Arbeit ist damit „die Erkenntnis einer historischen, d.h. einer in ihrer *Eigenart bedeutungsvollen*, Erscheinung“ (ebd.: 219, kursiv im Original) sowie die Analyse unterschiedlicher sozialer und kultureller Formen, in denen sich menschliches Ordnungsdenken ausdrückt. „Erkenntnistheoretisch primär ist das aus einer Wir-Perspektive des Teilnehmens sich vollziehende gemeinsame Handeln, das in der Schematisierung zur Praxis und in der Tradierung zur Kultur wird“ (Hartmann/Janich 1998: 17).

Während die zweckorientierte Handlungserklärung das handelnde Subjekt gegenüber einer deduktiv-nomologischen Perspektive überhaupt erst in die Erklärung einbringt, und damit erstmals die Frage nach dem subjektiven Akteurs-Sinn von Handeln stellt, bringen die normorientierte und schließlich die kulturorientierten Handlungserklärungen jeweils signifikante Erweiterungen und Vertiefungen. Beide zielen auf eine zunehmende „Explizierung der stillschweigenden Voraussetzungen der Vorgängertheorien […], die diese jeweils übergangen hatten“ (Reckwitz 2000: 143).

Diese in der Philosophie und sozialwissenschaftlicher Theoriebildung eher logisch und abstrakt konstruierte Relevanz von Bedeutungssystemen für menschliches Handeln findet ein, von neuerer Empirie her denkendes Pendant in einem relativ jungen Zweig der Sozialwissenschaften, der Kulturpsycholo-

8 Unter Bezug auf Gewaltdynamiken vgl. Joas 1997b.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gie. Diese hinterfragt mit einer Vielzahl von vergleichenden Untersuchungen die universalistischen Erklärungsansätzen zugrunde liegende Annahme, dass unter vergleichbaren Bedingungen alle menschlichen Gruppen auf grundsätzlich gleiche Art (re-)agieren würden. Ihre Ergebnisse bestätigen die Annahmen der hermeneutischen kulturorientierten Philosophie und Sozialwissenschaft, die kulturellen Bedeutungssystemen eine hohe Prägekraft in Bezug auf Kognition und Affekt wie auch sozialem Verhalten zuschreiben. In den letzten zwei Jahrzehnten hat eine Vielzahl empirischer, zumeist experimenteller, Studien nachgewiesen, dass „basic psychological processes depend substantially on cultural meanings and practices. […] A good deal of evidence […] shows that psychological processes can be very different in cultures other than European and American ones" (Fiske et al. 1998: 915). Die Experimente führten zu der inzwischen allgemein geteilten Überzeugung, dass soziale Akteure, allein um verstanden zu werden und an der sozialen Welt teilhaben zu können, „must think, feel, and act with reference to local practices, relationships, institutions, and artefacts. To do this, people must use the local cultural models, which consequently become an integral part of their psychology. These models are not merely categories or concepts: they are relations, scripts, habits, rules, processes, inference and decision procedures, evaluations, motives, goals, mnemonic devices, symbolic encodings – in short, meanings and practices" (ebd.: 917).

Zwar ist zu betonen, dass innerhalb einer jeden Kultur „individuals will vary in the extent to which they are good cultural representatives" (Markus/Kitayama 1991: 226), trotzdem prägen unterschiedliche Kulturen die Selbstkonzepte der Mitglieder der kulturellen Gruppe auf je eigene, partiell unterschiedliche Art.[9]

1.3.3 Grundlegende Annahmen einer hermeneutischen Theorie sozialen Handelns

Auf der Basis obiger Überlegungen lässt sich der handlungstheoretische Rahmen der vorliegenden Studie folgendermaßen zusammenfassen:

Menschen handeln gegenüber der „Wirklichkeit" auf der Grundlage von Bedeutungen, die diese für sie besitzt. Die Bedeutungen selbst erwachsen aus dem sozialen Handeln der Menschen. Damit sind Handeln und Bedeuten gleichursprünglich. Die Bedeutungen werden in der sozialen Interaktion konstruiert und beständig rekonstruiert. Damit ist Handeln als Handeln in und bezogen auf Bedeutungen gefasst. Das Verstehen fremden Handeln erfolgt aus-

9 Für eine differenzierte Analyse der kognitiven, affektiven und motivationalen Konsequenzen kulturell unterschiedlich strukturierter Selbstkonzepte vgl. Markus/Kitayama 1991.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nahmslos als interpretativer Prozess und ist damit an die symbolische Form gebunden.

Handeln ist kein auf Andere bezogener autonomer Akt eines Individuums, sondern eine komplexe Interaktion. Als solches ist die Handlung als Ganzes im Handlungsakt des Einzelnen präsent, der jedoch immer nur aus seiner Bezogenheit auf und Gebundenheit an die Ganzheit der Handlung verstehbar ist. Die Konstitution des eigenen individuellen wie auch kollektiven Selbst erfolgt in der sozialen Interaktion, was beide zu relationalen Subjekten macht. Individuelles wie kollektives Selbst konstituieren sich durch Differenzsetzung zum Nicht-Selbst. Damit wird Sozialität an sich und die spezifische Form der solchermaßen konstituierten Ordnung geschaffen.

Kollektive Identitäten strukturieren Gruppen nach innen und nach außen. In der Teilhabe an einer spezifischen Kultur wird der Mensch als einzelner geschaffen und zugleich vergesellschaftet. In der Bestimmung des individuellen wie kollektiven Eigenen wird gleichzeitig das Andere bestimmt. Individueller Sinn wird im Handeln nach außen externalisiert und gleichzeitig durch den Prozess der Sinngebung in sozial bedeutsamen Kategorien vom sozial generalisierten Sinn abgeleitet und damit internalisiert. Damit aber sind Gesellschaft und Individuum, wie auch das individuelle und kollektive Selbst und der jeweilige Andere gleichursprünglich.

Handeln ist immer individuelles Handeln. Insoweit als das Individuum immer nur als homo sociologicus wie auch homo symbolicum existiert, erfolgt dieses Handeln immer im Rahmen sozial geteilter Bedeutungsmuster und rekonstruiert damit beständig genau das konkret existierende kulturelle Bedeutungssystem. Da jeder Handlungsakt gleichzeitig ein interpretativer Akt ist, werden Bedeutungen dabei jedoch gleichzeitig fortgeschrieben, bestätigt und weiterentwickelt oder abgewandelt. Jegliches Handeln ist damit Bestätigung *und* Weiterentwicklung von Ordnung. Im Handeln transformiert sich individueller Sinn in kollektive Bedeutung und umgekehrt. Kultur *ist* durch ihre Bestätigung im Handeln der interagierenden kulturellen Subjekte.

Individuell rationales Handeln rekonstruiert in dem Sinne kulturelle Bedeutungssysteme, als es im Handeln auf die kulturell möglichen und sinnhaft einsetzbaren Regeln und Ressourcen zurückgreift um die Handlungsziele[10] zu erreichen. Das Gros des menschlichen Handeln kann dennoch kaum als bewusst zielorientiert und strategisch gedacht werden, sondern erschöpft sich in Routinen, in „kognitiven und affektiven Reflexen“. Gerade in diesem Handeln wird kulturelles Wissen gleichsam „reflexartig“ angewandt (und damit weitgehend stabil reproduziert), da es von Reflexion und bewusster Entschei-

10 Auch diese lassen sich nicht einfach durch rationale Wahl finden, sondern erwachsen aus den vom kulturellen Bedeutungssystem eröffneten Möglichkeiten.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung entlastet und damit den subjektiven Aufwand des Handelns massiv reduziert.

Jegliche Arten von Bedeutungssystemen sind immer gleichzeitig Ausdruck von Machtbeziehungen; ihnen sind immer konkrete Machtverhältnisse eingeschrieben. Wirklichkeitsbedeutung und ihre Vermachtung sind damit wie Handeln und Bedeuten gleichursprünglich.

Individuen konstituieren sich immer als Teile mehrerer (Sub-)Kulturen. Sie internalisieren kulturelle Muster immer auf eigene Art, was kulturelle Distanz und Reflexion ermöglicht. Die Fähigkeit zur kulturellen Distanz und Reflexion erlaubt auch die instrumentelle Verwendung kultureller Muster und damit kulturelle Manipulation im sozialen Handeln. Erfolgreich kann ein solches Handeln jedoch nur in dem Maße sein, als es an die spezifischen kulturellen Milieus anschlussfähig ist.

Da Handeln immer in den von den Handelnden (auch den Adressaten des Handelns) geteilten Bedeutungsmustern erfolgen muss, um verstanden zu werden, kann kultureller Wandel nur als evolutionäre Fortentwicklung gedacht werden, bei der bestehende Bedeutungen partiell von neuen, aus ihnen abgeleiteten Bedeutungen überschrieben und von diesen zunehmend überlagert werden. Dabei werden sie jedoch in den seltensten Fällen (und auch dann nur über lange Zeiträume) von den neuen Bedeutungen abgelöst und aufgehoben. Vielmehr bleiben sie als „Tiefenschicht" darunter verborgen, die über entsprechende interpretative Akte grundsätzlich jederzeit wieder hervorgehoben werden können.

Der unterschiedliche Aufbau kultureller Systeme in Bezug auf Struktur und Inhalt spiegelt sich in den von den Systemen angebotenen Konfliktdefinitionen und die für möglich gehaltenen, weil kulturadäquaten Konfliktbearbeitungsmechanismen.

Eine Analyse sozialen, insbesondere auch kollektiven Handelns muss vor allem anderen diejenigen Bedeutungen und die aus ihnen gebildeten Muster herausarbeiten, die von den Akteuren den Dingen mit einiger Regelmäßigkeit (typischerweise) zugeschrieben werden.

1.4 Die Kultur-orientierte Perspektive auf ethnische Konflikte im Kontext

Nachdem wir die grundlegenden Paradigmen geklärt haben, müsse diese in Beziehung zu den wesentlichen Deutungskategorien – wie Ethnizität, ethnische Gruppe und ethnischer Konflikt – gesetzt werden.

Mit Paul Brass betonen wir, dass eine ethnische Gruppe sich von anderen durch objektive kulturelle Kriterien unterscheidet und in sich entweder prinzipiell oder aber auch praktisch all die Elemente einschließt, die zur Reproduktion der Gruppe und zum ökonomischen Überleben notwendig sind (vgl.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brass 1991: 19). Dabei sind diese objektiven Kriterien in der Regel durchaus unterschiedlich in der Bevölkerung verteilt. In den meisten Fällen handelt es sich, wenn man Gruppenmitglieder als kulturell ähnlich charakterisiert, um den Typus der „Familienähnlichkeit", bei dem alle Mitglieder eine bestimmte Menge von Übereinstimmungen aus einer großen Zahl potenzieller Übereinstimmungen aufweisen, die so verteilt sein können, dass es keine einzige Übereinstimmung gibt, die auf alle „Familienmitglieder" zutrifft. Obgleich es sich bei den geteilten kulturellen Mustern natürlich um Produkte handelt, die in der Sozialisation der Einzelnen in die Gruppe erlernt und verinnerlicht werden, obgleich diese Produkte wandelbarer Natur sind und ihre Bedeutung im sozialen Leben der Gruppe variiert, erscheinen sie den Gruppenmitgliedern in der Regel als naturgegeben, also primordial oder zumindest als seit langer Zeit historisch gültig: Bei ethnischen Gruppen handelt es sich daher durchgängig um askriptive Gruppen, d.h. um Gruppen, denen man „qua Geburt" zugehörig ist. Dies gilt für kulturell oder sprachlich bestimmte Gruppen nicht anders als für religiöse Gruppen, die für uns eine spezifische Form der ethnischen Gruppe darstellen. Askriptiv sind sie insoweit, als in der Regel Gruppenmitglieder Partner aus der eigenen Religionsgruppe wählen und mithin über die Generationen ein zunehmender Endogenisierungsprozess erfolgt, der die Gruppe sozial nach außen abschließt.

Anders als etwa Klassen oder Berufsgruppen oder aber Geschlechter tragen alle ethnischen Gruppen das Potenzial zur Gemeinschafts- wie Gesellschaftsbildung und im modernen Kontext eben auch zur Nationwerdung in sich. Von anderen Gruppen unterscheidet sie ihre Vollständigkeit in Bezug auf die Fähigkeit, den eigenen Bestand über Generationen hinweg aus sich selbst heraus zu sichern.

Damit Prozesse der ethnisch basierten Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung in Gang kommen, bedarf es jedoch eines zentralen Faktors, der generell als Ethnizität oder als „ethnisches Bewusstsein" bezeichnet werden kann. Eine ethnische Gruppe kann dauerhaft Bestand haben, ohne dass ihrer Ethnizität jemals politische Bedeutung beigemessen wird, ohne dass ethnische Kriterien jemals zur Selbstvergewisserung und Abgrenzung vom Fremden benutzt werden. Nicht jede Gruppe wird zu einer „Gruppe an sich" und erlangt Handlungsfähigkeit. Erst wenn eine ethnische Gruppe beispielsweise kulturelle Symbole so nutzt, dass damit In- und Exklusionsprozesse in Gang gesetzt werden *und* Forderungen nach Anerkennung als Gruppe mit gleichem oder überlegenem Status aufgestellt werden, erst dann kann man von Ethnizität sprechen, durch die ethnische Gruppenzugehörigkeit in kulturelle Identität und schließlich in politische Identität überführt wird. In einer Analogie verdeutlicht Brass die zentrale Bedeutung dieses Schrittes, durch den die ethnische Kategorie einen qualitativen Wandel erfährt: „Ethnicity is to ethnic category what class consciousness is to class" (ebd.: 19). Ohne ethnisches

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewusstsein bleibt die Kategorie der ethnischen Gruppe politisch so wenig relevant wie eine Klasse ohne Bewusstsein ihrer selbst. Umgekehrt kann Ethnizität, wie Klassenbewusstsein eine gewisse Autonomie von den sozialen Fakten gewinnen. Wie jede andere geglaubte Gruppenzugehörigkeit lässt sie sich auch von Eliten manipulieren und zum Erreichen partikularer Zwecke missbrauchen. Sie lässt sich in Teilen auch dort konstruieren, wo die objektiven Kriterien nur auf eine prekäre Weise gegeben sind.

Als ethnische Konflikte gelten uns alle Konflikte, die zwischen ethnisch bestimmten Gruppen verlaufen, völlig ungeachtet der Ziele, die von den Konfliktparteien verfolgt werden. Es ist wenig hilfreich, darauf zu verweisen, dass die eigentlichen Konfliktgegenstände generell nicht auf der symbolischen Ebene zu finden sind, dass es sich bei religiösen Konflikten in der Regel nicht um Konflikte um die richtige „wahre" Auslegung einer Religion oder die Durchsetzung der Wahrheitsansprüche einer gegen eine andere Religion handelt, sondern um Auseinandersetzungen um Macht, um Kontrolle über Land und Leute, um Verfügungsgewalt über ökonomische Resourcen u.v.m. Dies gilt nicht anders für Konflikte zwischen Klassen oder aber zwischenstaatliche Konflikte – in allen Konflikten geht es um die Durchsetzung „harter" Interessen. Insoweit als ethnische Gruppen, in dem Moment, wo ihre Ethnizität aktualisiert d.h. als sozial in einem umfassenden Sinn als bedeutsam definiert worden ist, sich generell als vollständige Gemeinschaften imaginieren beinhalten ethnische Konflikte vielfach auch die ganze Bandbreite möglicher Konfliktdimensionen. Wie Klassenkonflikte stellen sie die Herrschaftsfrage, d.h. die Frage danach, wer als Souverän zu gelten und demgemäß die fundamentalen Ordnungsmuster des gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Zusammenlebens bestimmen kann. Anders als Klassen können ethnische Gruppen jedoch gleichermaßen nach der Kontrolle über den bestehenden Staat wie auch nach einem eigenen Staat streben.

Welches aber sind die Dynamiken, die einen Konflikt überhaupt erst in Gang setzen und, einmal begonnen, am Leben erhalten, bzw. soweit eskalieren lassen, dass es zum Einsatz von Gewalt kommt? Grundsätzlich lassen sich drei Positionen differenzieren.

Eine erste, tendenziell strukturalistisch und universalistisch orientierte „Schule" betont die zentrale Bedeutung struktureller und institutioneller Determinanten für die Genese und den Verlauf ethnischer Konflikte, wie auch für ihre Eindämmung und letztendliche Bearbeitung. Eine zweite fokussiert auf die psychologischen Momente ethnischer Identitätsbildung und Konkurrenz und eine dritte zielt auf die kulturellen Grundlagen.

Obgleich unter der Vielfalt von Ansätzen, die sich auf die strukturellen und institutionellen Designs der Gesellschaften konzentrieren, die von ethnischen Konflikten betroffen sind, kaum Einigkeit über die Fragen der Verursachung besteht, findet sich doch Übereinstimmung über die relativ erfolgver-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprechendste Option ihrer Bearbeitung. Es gilt das institutionelle Design der politischen Systeme so umzuformen, dass die konfligierenden Gruppen fortan ihre Interessen- oder Identitätskonflikte innerhalb eines regelgeleiteten institutionellen Rahmens austragen. Defizitäre Institutionen werden als Ermöglichungsstrukturen für ethnische Exklusions- und interethnische Eskalationsprozesse angesehen. Es wird angenommen, dass eine gewalt- und konfliktorientierte Verbesserung des institutionellen Designs systemische Dynamiken produzieren kann, die die Eskalationsdynamiken zu untergraben in der Lage sind.

Ihren schärfsten Gegenpol finden die Institutionalisten in der Gruppe von meist sozialpsychologisch, oder auch psychoanalytisch verankerten Autoren, die die Identitätsdimension der Konflikte ins Zentrum von Analyse und Bearbeitung stellen.[11]

Diese Autoren argumentieren, dass ein Identitätskonflikt als Kern eines jeden ethnischen Konfliktes betrachtet und gelöst werden muss. Ein Management, eine temporäre Ruhigstellung dieser Dimension ist ungenügend, eine letztendliche Transformation ist notwendig, durch die die konfligierenden Identitäten überwunden werden müssen. In der Analyse wie auch den Strategievorschlägen zentrieren diese Ansätze auf eine Umrahmung der kognitiven, affektiven und motivationalen Rahmen der Konfliktparteien. Durchgängig wird betont, dass Konflikttransformation der Empathie bedarf, dass die gegenseitigen Ängste und Befürchtungen offengelegt werden müssen und auch die fundamentalen Rechte auf Identität, Sicherheit und Wohlergehen aller Parteien als nicht-verhandelbare Grundlage des Zusammenlebens von allen Seiten anerkannt werden müssen.

Während die erste Schule unter dem Slogan „Institutions matter" firmieren könnte, gilt für die zweite Schule der Slogan „Psychology matters".

Wir zählen uns zu einer dritten zahlenmäßig eher kleinen Gruppe, die davon ausgeht, dass „Culture matters". Konflikte laufen nicht nur innerhalb spezifischer kultureller Settings ab, sondern werden selbst als kulturelle Ereignisse gerahmt und genau deshalb müssen diese Settings selbst auch Untersuchungsgegenstand sein. Wir gehen davon aus, dass jegliches Konfliktverhalten kulturabhängig ist, auch wenn das den Akteuren nicht wirklich bewusst ist. Kultur beginnt bei der Definition der Akteure und der Situation als Konflikt und Gegner/Feinde, geht über die Bestimmung der Natur des Konfliktes und die legitimen Strategien seiner Bearbeitung bis hin zum tatsächlichen Konfliktverhalten. Folgerichtig betonen wir, dass alle Strategien der Konfliktbearbeitung, so sinnvoll sie aus einer universalistischen Perspektive auch erscheinen mögen, einen „Kulturtest" absolvieren müssen, da andernfalls mit

11 Prominent sind hier: Vamik Volkan, Marc Howard Ross, John Paul Lederach, Herbert Kelman, Edvard Azar, John Burton und Louis Kriesberg.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

signifikanten dysfunktionalen Dynamiken und einer Vielzahl nicht intendierter Folgen zu rechnen ist. Formales institutionelles Design wie auch universal gedachte psychologische Strategien übersetzen sich jeweils spezifisch in unterschiedlichen kulturellen Räumen. Institutionelles Design ist bedeutsam, jedoch werden die gleichen institutionellen Formen in unterschiedlichen Kulturen mit unterschiedlichen Praktiken gefüllt. Dementsprechend muss jeder zielgerichtete institutionelle Umbau den kulturellen Kontext, in dem die soziale Praxis verankert ist und dessen Zusammenspiel mit den formalen Institutionen berücksichtigen. Ähnliches gilt für psychologische Strategien der Konfliktbearbeitung, die, uniform konzipiert, in Abhängigkeit vom kulturellen Setting fundamental unterschiedliche Ergebnisse zeitigen können. Genau deshalb, so die Annahme dieser kulturorientierten Ethnokonfliktforschung kann es auch keine universalen Rezepte der Konfliktbearbeitung geben. In jedem Einzelfall gilt es die „Behandlung" der Kultur des „Patienten" anzupassen.

Die gerade beschriebene Differenzierung des Blicks korrespondiert zu einer Differenzierung des Untersuchungsobjektes. Obgleich scheinbar alle Ansätze das gleiche Phänomen untersuchen – ethnische Konflikte – handelt es sich doch um signifikant unterschiedlich modellierte Untersuchungsgegenstände, je nachdem, ob der Analytiker durch eine strukturell-institutionelle oder eine psychologische Brille schaut. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Analysen ethnischer Konflikte beschränkt sich auf eine Ebene des Konfliktaustrags. Politikwissenschaftliche Analysen betonen zumeist die Makrodynamiken und damit auch die korrespondierende Makro-Ebene der Politik als adäquates Objekt der Analyse. Demgegenüber zielen anthropologische wie auch sozialpsychologisch fundierte Konfliktforscher vor allem auf die „Mikro-Dynamiken" der Konflikte. Für Anthropologen impliziert dies generell detaillierte und sehr differenzierte Studien lokaler Konflikt- und Gewaltsituationen, sozialpsychologisch orientierte Forschung ist zwar konzeptionell zumeist auf die Gesamtheit der Kollektive fixiert, doch zielen ihre, generell sehr praxisorientierten Studien vor allem auf die Entwicklung von Strategien der Bearbeitung und Transformation, was, dem sozialpsychologischen Paradigma geschuldet, generell in einen Fokus auf „strategisch" platzierte Kleingruppen übersetzt wird.

Wir argumentieren auch hier, dass die Differenzierung in Ebenen zwar ein analytisch notwendiges Instrument sozialwissenschaftlicher Forschung darstellt, dass aber die isolierte Betrachtung nur einer von mehreren Ebenen Gefahr läuft, die Rückwirkungen der jeweils anderen auf die Untersuchungsebene zu vernachlässigen. Auch finden ethnische Konflikte, egal ob gewalthaltig oder gewaltfrei immer gleichzeitig auf allen Ebenen statt, die deshalb konzeptionell als eine integrierte Einheit verstanden und als solche analysiert werden müssen. Ethnische Konflikte werden immer auf mehreren Ebenen gleichzeitig ausgetragen, denen zwar eine jeweils partiell eigene kognitive

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Struktur zukommt, die aber über die Akteure und das Akteurshandeln, über die Rückwirkungen zwischen dem Handeln auf den verschiedenen Ebenen und vielem mehr miteinander als komplexes Mehrebenensystem miteinander verknüpft sind und als solches analysiert werden müssen.

1.5 Die etische und emische Variante der kulturellen Analyse ethnischer Konflikte

Grundsätzlich lassen sich zwei unterschiedliche Ziele einer kulturorientierten Konfliktanalyse differenzieren: (1) die Interpretation des Konfliktes in einem als universal gültig erachteten Kategoriensystem, in dem dann die jeweiligen kulturellen Muster und Schemata sowie die darauf fußenden Handlungsrepertoires ihren Platz erhalten; sowie (2) die Rekonstruktion der indigenen kulturellen Kategorien gesellschaftlicher Ordnung und die Abbildung des Konfliktes in den daraus gebildeten Ordnungsmustern. Diese beiden Ziele korrespondieren zu zwei unterschiedlichen Vorgehensweise ethnologischer Forschung: der etischen und emischen Analyse von Kulturen.

Die erste, etische Forschungsrichtung zielt darauf ab, mittels Typenbildung und Skalen einen universalen Rahmen zu errichten, innerhalb dessen alle Kulturen abgebildet und systematisch verglichen werden können. Ihr geht es darum, „to systematize data from different (emic) domains in order to construct […] categories that work trans-emically" (Avruch 1998: 60f.).

Die zweite, emische Vorgehensweise zielt auf hochauflösende, detailreiche und akteurszentrierte „dichte Beschreibungen" und darauf, die zentralen indigenen Konzepte und Institutionen und die ihnen entsprechenden Bedeutungsmuster und sozialen Funktionen zu rekonstruieren – entweder im Sinne der Erarbeitung der Bedeutung der „Unübersetzbaren" (vgl. Gransow 1998) oder aber der Analyse von scheinbar kulturübergreifenden Metaphernkomplexen und deren Handlungsfolgen.[12] Erst auf dieser Basis kann dann eine Abstraktion – generell verstanden als Übersetzungsprozess – vonstatten ge-

12 So lässt sich die emische Perspektive in zwei partiell unterschiedliche Sichtweisen differenzieren: in die Rekonstruktion indigener Konzeptualisierungen und Bedeutungsmuster. Hierfür stehen beispielsweise die Forschungen zu Zentralbegriffen sozialer Organisation in China und Japan guanxi (Beziehungen), bao (Reziprozität), renqing (menschliche Gefühle) oder wa (Harmonie) bzw. amae (Abhängigkeit). Für die zweite Perspektive in emischer Tradition, die danach strebt das kulturspezifische Verständnis prinzipiell universal vergleichbarer Kategorien herauszupräparieren stehen Arbeiten in denen die Bedeutungen von Begriffen wie Herrschaft, Volk, Nation oder aber Ehre und Loyalität in anderen Kulturräumen analysiert und in ihren Handlungsfolgen abgeschätzt werden. Strukturell ähnlich sind Arbeiten, die nach spezifischen kulturellen Konnotationen bestimmter Rollen (z. B. Kaufleute, Bürokraten, Soldaten) und den daraus resultierenden Handlungsstilen fragen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen, durch den die destillierten kulturellen Kategorien vergleichbar gemacht werden.

Rein etische Analyen ethnischer Konfliktkonstellationen finden sich bislang nicht. Etische Kulturanalyse hat sich bislang vor allem darauf beschränkt binäre Kultur-Typologien hohen Abstraktionsgrades zu entwickeln.[13] Dichotomische Generalisierungen wie die in low- und high-context-culture[14] oder Hofsteedes kulturelle Dimensionen ermöglichen es, kulturelle Vielfalt auf wenige Dimensionen zu reduzieren, haben im Angesicht konkreter Fälle häufig jedoch nur marginale Erklärungskraft. Gerade ihr hohes Abstraktionsniveau steht generell einer nutzbringenden Anwendung auf den Einzelfall oder auch im Vergleich mehrerer Fälle entgegen. Sie können im Normalfall gerade nicht Unterschiede im sozialen Handeln von Gruppen unter ähnlichen strukturellen Rahmenbedingungen erklären. Aus unserer Sicht taugen sie in ihrer jetzigen Form lediglich zur Sensibilisierung für bestimmte, typischerweise zusammenhängende Bedeutungskomplexe. Der Preis der Universalisierung ist die extreme „Verdünnung" von Kultur, durch die ihrer immer weitestgehend partikularen Inhaltsdimension beraubt wird.

Emische Analysen folgen einem fundamental anderen Forschungsinteresse als etische. Explizit oder implizit zielen sie, um Max Weber zu zitieren, auf „die Erkenntnis einer historischen, d.h. einer in ihrer *Eigenart bedeutungsvollen*, Erscheinung" (Weber, M. 1973: 219). Nicht unähnlich vielen klassischen historischen Analysen geht es ihnen darum, das Spezifische einer konkreten Situation zu erfassen, das dafür verantwortlich ist, dass sich eine Situation so und nicht anders entwickelt hat. Kausalität suchen sie nicht durch Anbindung an allgemeine Gesetze, sondern durch die Kombination von konkreten Bedingungen, die in ihrer Gesamtheit und in ihrem spezifischen Zusammenspiel eine Entwicklung steuern. Obgleich Max Webers Forschungsperspektive im Konkreten kaum der emischen Perspektive zugerechnet werden kann, umreißt er doch die zentrale, emische Studien antreibende, Forschungsfrage präzise:

13 Bekannt geworden sind insbesondere die von Geert Hofstede entwickelten vier (in neueren Versionen fünf) Indizes, die eine Verortung von Kulturen in Bezug auf hohe – niedrige Machtdistanz, Kollektivismus – Individualismus, Männlichkeit – Weiblichkeit, große – geringe Vermeidung von Unsicherheit, langfristige – kurzfristige Orientierung sozialen Handelns ermöglichen. Daneben sind zu nennen Edward T. Halls Differenzierung zwischen high-context und low-context Kulturen und Mary Douglas' Kategorisierung von Kulturen nach den Mechanismen der kulturellen Integration (grid/group). Vgl. z. B. Hofstede 1991 und 1998, Hall 1976, Jandt/Pedersen 1996 und Douglas 1996.

14 Siehe auch die analoge Differenzierung in low-trust und high-trust societies; zur Problematik des Vertrauens in Konflikten vgl. z. B. Fukuyama 1995, Gambetta 1988, Kramer/Tyler 1996.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„[D]ie Kausalfrage ist, wo es sich um die *Individualität* einer Erscheinung handelt, nicht eine Frage nach *Gesetzen*, sondern nach konkreten kausalen *Zusammenhängen*, nicht eine Frage, welcher Formel die Erscheinung als Exemplar unterzuordnen, sondern die Frage, welcher individuellen Konstellation sie als Ergebnis zuzurechnen ist: sie ist *Zurechnungsfrage*. Wo immer die kausale Erklärung einer ‚Kulturerscheinung' […] in Betracht kommt, da kann die Kenntnis von *Gesetzen* der Verursachung nicht *Zweck*, sondern nur *Mittel* der Untersuchung sein. […] Und je ‚allgemeiner', d.h. abstrakter, die Gesetze sind, desto weniger leisten sie für die Bedürfnisse der kausalen Zurechnung *individueller* Erscheinungen und damit indirekt für das Verständnis der Bedeutung der Kulturvorgänge" (ebd.: 220, kursiv im Original).

Dieses Zitat Webers verdeutlicht die große Differenz zwischen den zwei hier vorgestellten Orientierungen auf Kultur und macht die in emischen Studien durchgängig auffindbare totale oder zumindest weitgehende Weigerung der Abstraktion vom konkret analysierten Fall verstehbar.

Das Gros der emisch vorgehenden Literatur zum Zusammenhang von Konflikt und Kultur entstammt der Ethnologie, deren Vertreter traditionell argumentiert haben, dass Konflikte eine kulturelle Basis haben: „Both conflict and violence are understood as shaped in response to culturally specific norms, values, ideologies and worldviews. What motivates societies in conflict arises out of institutionalized social interactions that are mutually defined by members of that society" (Kyrou/Pribilsky/Rubinstein 1999: 519).

Entsprechende ethnologische Studien zum Konfliktverhalten in unterschiedlichen Kulturen sind Legion – allerdings sind sie nicht problemlos nutzbar für Zwecke vergleichender politikwissenschaftlicher Ethnokonfliktforschung. Nichtsdestoweniger bietet gerade die Ethnologie eine Fülle von „Rohmaterial", das es für die Zwecke der politikwissenschaftlich orientierten Friedens- und Konfliktforschung nicht nur zu bergen, sondern in ein politikwissenschaftliches Kategoriensystem zu übersetzen gilt.

Die Vielfalt der einzelnen Studien lädt uns zum Vergleich unter der Perspektive kultureller Modi der Konfliktbearbeitung ein, eine Chance, die bislang von der Konfliktforschung kaum genutzt wurde, obgleich der „Übersetzungsprozess" der ethnologischen Arbeiten in die Sprache von Politikwissenschaft oder Soziologie eine originär sozialwissenschaftliche Aufgabenstellung wäre.

Die Orientierung auf die jeweils spezifische Kulturbedeutung sozialen Konfliktverhaltens erfordert grundsätzlich eine interpretative Vorgehensweise. Wegen der von uns verfolgten kultur*vergleichenden* Perspektive kommt eine rein emische Vorgehensweise nicht in Frage. Sie muss zumindest in der Hinsicht erweitert werden, dass Vergleiche möglich werden. Hierzu bestehen grundsätzlich zwei Möglichkeiten: die Übersetzung der emischen Kategorien in die sozialwissenschaftlich gebräuchliche Kategorien oder aber die

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umkehrung dieser Verfahrensweise: d.h. die Füllung sozialwissenschaftlicher Kategorien mit den spezifischen Konstellationen und Bedeutungen, die ihnen in den verschiedenen kulturellen Kontexten korrespondieren und die ihre Bedeutung kulturadäquat präzisieren. Wir folgen im Wesentlichen der zweiten Strategie, indem wir das kulturspezifische Verständnis prinzipiell universaler Kategorien wie Herrschaft, Macht, Loyalität oder Ehre bzw. bestimmter Rollen wie Bürokraten oder politische Führer usw. aus den Äußerungen von Repräsentanten der kulturellen Gruppen herauspräparieren. Eine zentrale zweite Strategie ist jedoch auch die Nutzung und Weiterentwicklung bestehender theoretischer Modelle und Konzepte mittlerer Reichweite mit „induktiver Entstehungsgeschichte". Hierzu gehören etwa die Konzepte der Clan-Politik, der Patron-Klient-Beziehungen oder aber des Kommunalismus, die in Kapitel vier vorgestellt werden.

1.6 Struktur und zentrale Fragestellungen der Monographie im Überblick

Eine kulturelle Analyse macht wenig Sinn, wenn sie nicht nach der möglichen Bedeutung alternativer erklärender Variablen fragt, und damit auch der Frage nach dem relativen Stellenwert kultureller Determinanten nachgeht. Wie oben schon ausgeführt, bieten soziostrukturelle und institutionelle Perspektiven zentrale konkurrierende Erklärungsansätze kollektiven Verhaltens. Sie können mithin nicht einfach übergangen werden, gerade auch weil kulturelle Erklärungen nicht nach „Exklusivität" streben, sondern danach im Rahmen eines multidimensionalen holistischen Erklärungsmodells eine wichtige Dimension beizusteuern. Genau deshalb werden in allen Fallstudien auch dem sozioökonomischen und institutionellen Rahmen gleichermaßen Aufmerksamkeit geschenkt. Insbesondere wird herausgearbeitet, wie soziostrukturelle und institutionelle Spezifika *im Zusammenspiel mit* kulturellen Prägungen bestimmte Handlungsweisen hervorbringen, die sich aus den einzelnen isolierten Faktoren allein nicht ableiten lassen.

Ein Blick auf die *zeitlich* stabilen, multiethnischen und liberalen Demokratien Asiens (Indien, Papua Neuguinea, Sri Lanka) stellt die gängige Annahme, wonach stabile Demokratien ihre Konflikte mit friedlichen Mitteln regeln, in Frage. Alle drei Länder sind durch ein hohes Maß kommunalistischer, aber auch staatlicher Gewalt charakterisiert.

Überprüft wird in den folgenden Studien die Hypothese, dass Ausmaß und Formen politischer Gewalt unbeschadet des formalen Systemtypus in erheblichem Umfang von kulturspezifischen Konfliktstilen bestimmt werden. Strukturell ähnliche Konflikte werden in verschiedenen Kulturen mit unterschiedlichen Bedeutungssystemen gerahmt, was zu unterschiedlich gewaltförmigem Verhalten der Konfliktparteien führt.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grundsätzlich kann es sinnvoll sein, die einzelnen Fallstudien als holistische Ganzheiten zu entwerfen, da so die Interdependenzen zwischen den verschiedenen zum Tragen kommenden Faktoren bestmöglich offengelegt werden können. Diese Vorgehensweise wird von uns jedoch nicht angewandt, da hier nicht allein die Spezifika des jeweils individuellen Falles bestmöglich herausgearbeitet werden sollen. Vielmehr zielen wir in einem systematischen qualitativen Vergleich der drei Fälle auch darauf ab Similarität und Differenz, sowie über den Einzelfall hinaus generalisierbare Muster herauszuarbeiten. Dies ließ es sinnvoll erscheinen, drei Dimensionen von interethnischer Kooperation und Konflikt zu unterscheiden.

Im folgenden Kapitel arbeiten wir die Handlungsfolgen unterschiedlicher Wahrnehmung der kollektiven Identitätsoption der Nation auf. Wir zeigen, inwieweit konkrete Interaktionsmuster zwischen ethnischen Gruppen, von der Interessenwahrnehmung bis zu den präferierten Strategien zu ihrer Durchsetzung durch unterschiedliche Visionen von Nation und Staat und deren Interdependenz formiert werden. Hier wird zum einen der übergeordnete kognitive Rahmen aufgespannt, innerhalb dessen Ethnizität verhandelt und gelebt wird. Zum anderen wird am Beispiel der Muster der Nations- und Staatsbildung gezeigt, wie sich die Spezifika der Rahmensetzung in staatliches politisches Handeln übersetzen und auch entsprechende Gegenidentitäten und Handlungsstrategien der ethnischen Minderheiten hervorbringen. Beide zusammen konstituieren dann spezifische, durch signifikant unterschiedliche Gewaltniveaus gekennzeichnete ethnopolitische Ordnungen. Es folgen vergleichende Skizzen der konkreten Ethnopolitiken in den drei Ländern, durch die die eher allgemeineren Muster, wie sie in den Prozessen der Nations- und Staatsbildung sichtbar werden, konkretisiert werden. In Kapitel drei wird der Fokus auf die beiden gewaltsam ausgetragenen Konflikte zwischen Muslimen und philippinischem Staat und zwischen Tamilen und singhalesischem Staat in Sri Lanka und ihr friedliches Pendant in der ostmalaysischen Provinzen Sabah gelegt. Für alle drei Fälle werden hier die sozioökonomischen und politisch-institutionellen Rahmen aufgespannt. Anschließend wird jeweils im Detail der Verlauf der Rebellionen und ihrer Verhandlung, bzw. im Fall Malaysias die friedliche politische Entwicklung der peripheren Politik, fokussiert auf Handeln in Krisensituationen, dargestellt. Damit können die grundlegenden soziostrukturellen und institutionellen Determinanten und Strategien politischer Konfliktbearbeitung auf der Makroebene herausgearbeitet werden. Kapitel vier unterfüttert diese Studien mit kulturfokussierten Analysen der Mikro- und Mesoebene der Politik. Hier wird deutlich, wie kulturelle Muster auf die Dynamiken des Konfliktes einwirken und diese entscheidend prägen. Jedes der drei Kapitel wird von einem kurzen Überblick über die jeweils relevante theoretische Literatur eingeleitet.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im abschließenden Kapitel fünf werden die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel zusammengefasst und verdeutlicht, wie konkret in einem politischen Mehrebenensystem ähnliche Strukturen und formal gleichartige institutionelle Settings durch spezifische kulturelle Praktiken so unterschiedlich ausgefüllt werden, dass im Effekt fundamental unterschiedliche politische Ordnungen mit scharf differierenden Kapazitäten zur friedlichen ethnopolitischen Konfliktbearbeitung resultieren.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Konsequenzen unterschiedlicher Visionen und Strategien der Nations- und Staatsbildung

Alle drei von uns untersuchten Länder sind multiethnisch. In Sri Lanka können wir im wesentlichen von einer Zweiteilung zwischen einer buddhistisch-singhalesischen Mehrheit und einer hinduistisch und christlichen tamilischen Minderheit sprechen. Politisch weitaus weniger relevant ist die größte andere Minderheit der Muslime. In den Philippinen findet sich eine Vielzahl ethnischer Gruppen, die die verschiedenen Inseln besiedelten, aus denen dann von Spaniern und Amerikanern der philippinische Staat zusammengefügt wurde. Keine dieser Gruppen kann den Status der Mehrheitsgruppe für sich beanspruchen. Legt man allerdings, wie wir einen mehrdimensionalen Ethnizitätsbegriff zugrunde, der auch religiöse Identität im Sinn einer askriptiven Identität mit einschließt, dann kann, analog zu Sri Lanka, von einer Zweiteilung in eine große christliche Mehrheit und eine muslimische Minderheit gesprochen werden – hinzu kommen noch eine Reihe von Gruppen, die im weiteren Sinne animistischen Glaubensformen anhängen. Malaysias Bevölkerung wird generell als dreigeteilt dargestellt – wobei etwas mehr als die Hälfte der Bevölkerung als Bumiputera, d.h. als indigene Bevölkerung gilt, ca. 35 Prozent chinesischstämmig und knapp zehn Prozent indischstämmig sind. Die Prozentzahlen haben sich in den letzten Jahrzehnten etwas zugunsten der Bumiputera verschoben, sind aber im wesentlichen recht stabil. Allerdings gilt es den Begriff der Bumiputera, der eine rein politische Konstruktion ist, aufzubrechen, um die Identitäten offen zu legen, die als politisch und sozial bedeutsam gelten können. Bumiputera sind auf Festlandsmalaysia fast ausschließlich Malaien, zu denen noch eine sehr kleine Zahl von Ureinwohnern kommt (Orang Asli). In den ostmalaysischen Gebieten Sabah und Sarawak handelt es sich in der überwiegenden Mehrheit jedoch nicht um malaiischstämmige Ethnien. Hier dominieren zahlenmäßig die Iban (Sarawak) und die Kadazan-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dusun (Sabah); doch finden sich in beiden Fällen noch eine große Zahl anderer Gruppen, die ethnisch den gleichen Gruppen zugehören, wie ihre Brüder und Schwestern auf der indonesischen Hälfte Borneos.

Grundsätzlich lässt sich über Sri Lanka und Malaysia festhalten, dass die verschiedenen Dimensionen, in denen sich ethnische Grenzlinien manifestieren können, weitgehend in Eins fallen, d.h. religiöse Gruppengrenzen stimmen mit Gruppengrenzen die auf der Basis von Abstammung gezogen wurden überein, ebenso mit Sprachgrenzen und kulturellen Grenzen. In den Philippinen lässt sich dies so nicht behaupten. Hier sind die Grenzen von abstammungsbezogenen Gruppen tendenziell generell enger gezogen als Sprachgrenzen, die wiederum enger gezogen sind als religiöse Grenzen.

Fragt man nach der relativen politischen Bedeutung der verschiedenen Dimensionen von Ethnizität (Abstammung, Kultur, Sprache, Religion), so finden sich sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede. Die meisten Ähnlichkeiten finden sich paradoxerweise zwischen dem friedlichen, gewaltfreien Malaysia und dem stark gewalthaltigen Sri Lanka. In beiden Ländern hat Ethnizität eine zentrale Rolle im politischen Raum; sie ist ein, bzw. das zentrale Organisationsprinzip des Politischen per se. Sie liefert die Sprache, in der Politik gedacht und politisch gehandelt wird. In diesen beiden Ländern treffen wir auf Strukturen, die vorsichtig als politisch bedeutsame mehrdimensionale Multiethnizität bezeichnen wollen. Dabei die verschiedenen Dimensionen von Ethnizität und die durch sie definierten Trennlinien und sind gleichermaßen politisch relevant, da sie sich gegenseitig stützen und ineinander übersetzt werden können (Abstammung und Geschichte in Religion und Sprache oder aber Kultur und umgekehrt). In den Philippinen spielt Ethnizität in der Politik generell keinerlei Rolle. Politische Gruppenbildung und Organisation folgt nicht ethnischen Kriterien. Sprache spielt politisch keine bedeutsame Rolle, ebenso wenig Abstammung. Lediglich Religion ist in dem Antagonismus zwischen Christen und Muslimen politisch relevant. Da das Christentum jedoch mehr als 80 Prozent der Bevölkerung eint, so wie der Islam als Klammer für mehrere sprachlich und in ihrem Selbstverständnis unterschiedene ethnische Gruppen dient, fungiert beide gleichzeitig als wichtige Klammer der Integration ethnischer Vielfalt unter jeweils einer gemeinsamen Religion.

In allen drei Fällen entwickelten sich diese Strukturen aus präkolonialen historischen Formationen, die dann in der Kolonialzeit auf je eigene Art verformt und mit Konfliktpotenzial beladen wurden. Als ein zentraler konfliktgenerierender bzw. verschärfender Faktor kann der moderne Staat an sich gelten, der von den Kolonialmächten eingeführt worden ist und später auch die Grundlage der nachkolonialen Ordnung bildete. Der moderne Staat als totale, allumfassende Institution, zwang vielfach zusammen, was nicht zusammen wollte und historisch gesehen nie zusammen gewesen war. Der Umgang mit dem Problem der Staatsbildung und der ihr zugehörigen „subjektiven“ Di-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mension der Nationenbildung erwies sich, wie in diesem Kapitel gezeigt wird, als zentraler Bestimmungsfaktor für den Umgang der ethnisch formierten gesellschaftlichen Gruppen miteinander.

2.1 Einführung in die koloniale und frühe post-koloniale Phase des Umgangs mit Multiethnizität

Die Philippinen sind möglicherweise das am tiefgreifendsten kolonisierte Land Südostasiens. Die Vielfalt der Stämme, die die Inseln von Luzon und den Visayas bevölkerten wurden nicht nur schon sehr früh, im 16. Jahrhundert, unter spanische Kontrolle gebracht, sondern sie wurden darüber hinaus im Laufe von nur zwei Jahrhunderten fast durchgängig christianisiert. Das Gros des derzeitigen philippinischen Territoriums, mit Ausnahme der muslimisch besiedelten Regionen im Süden kam unter die de facto Kontrolle einer größeren Zahl christlicher Orden, die die lokale Gesellschaft weitestgehend kontrollierten und als die eigentliche Kolonialmacht vor Ort gelten müssen, wohingegen die Repräsentanten der spanischen Krone jenseits der Hauptstadt und weniger anderen Zentren kaum politische Bedeutung hatten. Dieser Zustand hielt sich mit marginalen Veränderungen bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das Christentum katholischer Provenienz, d.h. die Religion der Kolonialmacht, wurde dadurch zum zentralen einigenden Band, das die Filipinos einte, als die Frage von Souveränität und Nation schon in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts auf die Agenda gesetzt wurden. Dieses einigende Band drohte jedoch gleichzeitig die muslimischen Gruppen im Süden und die wenigen übriggebliebenen animistischen Gruppen aus der noch zu konstituierenden philippinischen Nation auszuschließen. Das vielleicht zentrale einigende Band, durch das alle Regionen des Inselreiches miteinander verbunden wurden, war ausgerechnet die demokratische Ordnung, die in den Philippinen früher als in allen anderen Ländern der Region Fuß gefasst hatte. Die Philippinen sahen die ersten demokratischen Wahlen um die Jahrhundertwende in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts. Seit 1935, als der erste philippinische Präsident gewählt wurde, regierten sie sich nach innen weitgehend selbst. Und als sie schließlich 1946 in die Unabhängigkeit entlassen wurden hatten regelmäßige und allgemeine freie Wahlen in diesem Land schon eine lange Tradition. In gewissem Sinne war die Demokratie eines der Hauptbindeglieder, die die Gesamtheit der vielen von Inseln zu einem Staat zusammenbanden.

Für die philippinische politische Elite in „Imperial Manila“, wie die Hauptstadt vielfach sarkastisch tituliert wird, war die Multiethnizität der Bevölkerung am Ende der Kolonialzeit und beim Übergang in den souveränen Staat kein politisches Problem. Sie hatte sich weder in den Jahrhunderten spanischer noch in den langen Jahrzehnten amerikanischer Kolonialherrschaft als

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

brauchbarer Mobilisierungsfaktor erwiesen. Aus Sicht der Elite, die als landbesitzende Klasse ungeachtet ihrer ethnischen Zugehörigkeit geeint und in den langen Jahren amerikanischer Herrschaft mit den Mechanismen parlamentarischer Politik und den darin liegenden Optionen der Sicherung der eigenen Klassenherrschaft mittels demokratischer Verfahren und Form vertraut gemacht und geübt worden sind (hierzu später im Detail mehr), konnte eine ethnisch fundierte Mobilisierung kaum ihren Interessen entsprechen. Auch war und blieb Ethnizität im Allgemeinen gegenüber anderen kollektiven Identitäten sekundär. Wie schon in der Kolonialzeit bildete auch in den souveränen Philippinen subethnische Identitäten und Loyalitäten gegenüber dem Clan bzw. der Familie die Ankerpunkte politischer Organisation. Ethnizität wurde nur sichtbar an den Rändern, wo das christliche Selbstbild des Staates auf den Fremden im eigenen kollektiven Selbst traf – auf die Muslime im Süden und die animistischen Gruppen in den Gebirgsregionen Zentral-Luzons.

Damit erschien es in den Philippinen in der Frühphase der Souveränität vergleichsweise relative leicht, die Kosten einer Politik zu tragen, die den Bedürfnissen der wenigen, als different wahrgenommenen Gruppen Rechnung getragen hätte. Es hätte relativ leicht sein sollen für die Minderheiten in den Bergen oder aber an den Rändern des Landes praktikable Lösungen zu entwickeln. Trotzdem versagte die demokratische Politik der jungen souveränen Philippen vollständig bei der Integration der Muslime wie auch der in den Bergregionen der Cordilleras beheimateten Bevölkerungsgruppen. Deren Protest schlug direkt nach der Einführung des Kriegsrechts durch Ferdinand Marcos 1972 in gewaltsame Rebellion um. Der Sezessionskrieg der Muslime, auf dessen Analyse sich die folgende Philippinenstudie beschränkt, gehört inzwischen zu den weltweit am längsten dauernden ethnisch formierten Bürgerkriegen.

Sri Lanka weist eine ähnlich lange Kolonialgeschichte auf wie die Philippinen. Schon 1505 erreichten die Portugiesen die Insel, 150 Jahre später die Niederländer. Beiden brachten aber nur Teilgebiete unter ihre Kontrolle, konkret die überwiegend singhalesisch besiedelte Küstenregion und das hinduistisch-tamilische Gebiet im Norden der Insel (Jaffna). Im unzugänglichen Bergland des Südostens blieb ein singhalesisch-buddhistisches Königreich bestehen. Ende des 18 Jahrhunderts übernahm die Britische Krone Ceylon, der es schließlich 1815 auch gelang, dieses „Königreich auf dem Berg" (*Kanda uda Rata*) mit der Hauptstadt Kandy zu unterwerfen. Damit setzte eine Verwaltungsreform ein, die die Gesamtheit der Insel erfasste. Zuvor waren die Bevölkerungsgruppen in Siedlungs- Sozial- und Wirtschaftsstruktur voneinander isoliert gewesen, der Kontakt mit- und die Wahrnehmung voneinander stark begrenzt. Die koloniale Herrschaft führte erstmals zu einer politisch, administrativ und wirtschaftlichen Zentralisierung, gleichzeitig zu tiefgehenden sozialen und ökonomischen Umschichtungen. Auf singhalesi-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher Seite begannen niedere Kasten aus den Küstengebieten aufzusteigen, die tamilische Bevölkerungsgruppe sicherte sich überproportionalen Zugang zum Beamtenapparat und den akademischen Berufen. Zudem wurden von der Kolonialmacht niedrigkastige Tamilen als Plantagenarbeiter aus Indien angeworben und im singhalesischen Gebiet um Kandy angesiedelt. Scheinbar beruflich von den Jaffna-Tamilen übervorteilt, administrativ von ihnen gegängelt und territorial im ursprünglich singhalesischen Rückzugsgebiet unterwandert, wuchsen die Ressentiments der Singhalesen gegen die Tamilen.

Die singhalesischen und tamilischen politischen Eliten Sri Lankas zerstritten sich in den ersten Jahren der Unabhängigkeit, wenn nicht schon in der späten Phase der britischen Kolonialherrschaft über den Umgang mit der gegebenen Multiethnizität. Im Vorfeld der Unabhängigkeit hatten englischsprachige Elite-Singhalesen und -Tamilen noch zusammen an einer Verfassungsreform gearbeitet. Konflikte hatten primär lokale und kastenbezogene Ursachen. Noch verfolgte die politische Elite das Ziel einer *ceylonesischen* Nation. Bereits in den 30er und 40er Jahren wurde aber deutlich, dass die aus Sicht der singhalesischen Elite die Doktrin des neuen Staates in Richtung auf eine singhalesisch-buddhistische Staatsnation gehen sollte, gegenüber der die Minderheiten nur eine untergeordnete Rolle spielen würden, eine Vision, der die Tamilen verständlicherweise ablehnend gegenüber standen. Einen wesentlichen Schritt zur Verschärfung des Konfliktes brachte das allgemeine Wahlrecht, das 1931 auf der Grundlage eines Mehrheitswahlsystems eingeführt wurde. Auf der einen Seite standen nun die Minderheiten, die unter diesem System, das eine politische Vormachtstellung der Singhalesen festschrieb, strukturell benachteiligt wurden. Auf der anderen Seite stand die singhalesische Elite, die mit der neuen Situation gezwungen wurde, ihren traditionell über sozialen und ökonomischen Status abgesicherten politischen Führungsanspruch nun über Wahlen zu legitimieren. Es galt möglichst viele Wählerstimmen der singhalesischen Massen einzuwerben, um an der Macht zu bleiben. Schon sehr früh verlegte sich die singhalesische Elite auf eine Strategie des ethnic-outbidding, d.h. darauf, die eigene Vorherrschaft in einer ethnisch fundierten Ideologie zu rahmen. Sie trat als Repräsentant und Garant der Interessen der Singhalesen auf, denen wiederum in dieser Ideologie ein unbestreitbares Recht auf Vorherrschaft in diesem in religiösen Kategorien bestimmten Land zukommen sollte. Um die Massen der singhalesischen Wähler dauerhaft zu halten, forcierte die singhalesische Elite in den folgenden Jahrzehnten die ethnische Agitation gegen die Tamilen. Liberale und übergreifende Ideen und Interessen verloren für die Parteien dabei um so mehr an Anziehungskraft, wie sich die Masse der Bevölkerung von ethnisch exklusiven Strategien einnehmen ließ. Damit gelang es der singhalesischen Elite auch berechtigte Kritik an ihrer eigenen Mittäterschaft an den kolonialen Enteignungen auf die britische Kolonialregierung und die Gruppe der Tamilen um-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuleiten. Unter Zuhilfenahme eines neuen singhalesischen Nationalismus gelang es ihr, sich als Retter des singhalesischen Volkes zu präsentieren.

In Sri Lanka war das Potenzial des Konfliktes zwischen Singhalesen und Tamilen schon mit der Unabhängigkeit sichtbar gewesen und wurde umso stärker als der Staat sich in den folgenden Jahren zum Zentrum der Ressourcenverteilung entwickelte und es den singhalesischen Eliten vor allem darum ging, den Staat für sich zu erobern, und zwar in einem doppelten Sinne. Zum einen, sich als herrschende Klasse über Dauer zu perpetuieren und zum anderen, die Hegemonie der singhalesischen Bevölkerungsgruppe sicherzustellen, auf deren Zustimmung die eigene Herrschaftsrolle basierte. Im gemeinsamen Staat erwies es sich für tamilische und singhalesische Eliten als immer problematischer die traditionelle Rolle als Patron, der für seine Klientel – und nur für sie – nach der denkbar besten Positionierung im ökonomischen, sozialen und kulturellen Subsystem strebt, auszufüllen, ohne miteinander in Konflikt zu geraten. Konfliktmanagement führte über die Festlegung des politischen Proporz, der Repräsentation der Bevölkerungsgruppen im neuen Staat. Während die Tamilen bestrebt waren, möglichst ihre überdurchschnittliche Repräsentation und das für sie vorteilhafte regionale Wahlrecht festzuschreiben, wollten die Singhalesen ihnen nicht mehr als eine prozentuale Beteiligung nach Bevölkerungszahlen zubilligen und präferierten ein Modell mit territorialem Wahlrecht. Aus diesem Konflikt konnten die Tamilen nicht als Sieger hervorgehen, solange die Singhalesen danach strebten unilateral die Optionen für sich und ihre Klientel zu maximieren. Verfassungsänderungen 1956, 1972 und 1978 manifestierten in den kommenden Jahrzehnten die Vorherrschaft der Singhalesen und führen zu zahlreichen gewaltsamen ethnischen Unruhen zwischen den Bevölkerungsgruppen und 1984 schließlich zum Ausbruch des offenen Bürgerkrieges, der wie der philippinische inzwischen zur Kategorie der trotz wiederholter Anläufe scheinbar unlösbaren Konflikte zählt.

In Sri Lanka erwies sich die Demokratie als zweischneidiges Errungenschaft die ihre Ursprünge in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte. Zu Beginn der Souveränität schien ein umfassendes demokratisches Institutionengeflecht, einschließlich eines umfassenden Rechtsstaates, einer gut ausgebildeten Staatsbürokratie sowie einer Verfassung mit Minderheitenschutz sicher etabliert. Im Gefolge der wachsenden Konfrontation zwischen den ethnischen Gruppen wurde jedoch der Minderheitenschutz daraus entfernt (1972) und die Wirksamkeit der Verfassung über lange Zeiträume durch das Notstandsrecht beschränkt. Regelmäßige Wahlen waren und blieben trotzdem ein zentraler Bestandteil der politischen Ordnung des souveränen Staates. Allerdings wurde in den Wahlen de facto nur um die Vorherrschaft unterschiedlicher Gruppen innerhalb der singhalesischen Bevölkerungsgruppe gekämpft. Als Medium zum Ausdruck tamilischer Interessen wurden sie weitgehend bedeutungslos.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während die Philippinen, wie auch Sri Lanka als kolonial tief und relativ gleichförmig durchdrungene Länder gelten können, ist die malaysische Kolonialgeschichte nicht nur deutlich kürzer, sondern bewirkte weitaus weniger tiefgreifende Veränderungen in Bezug auf die politische, soziale und kulturelle Organisation des Landes. Darüber hinaus variierte ihre „Tiefe“ zwischen den Regionen in einem dramatischen Ausmaß. Auf der einen Seite finden sich seit dem frühen 19. Gebiete mit direkter britischer Administration, wie z.B. Singapur und Penang, auf der anderen Seite finden sich Regionen, in denen der tatsächliche britische Einfluss auf die Politik bis weit in das 20. Jahrhundert hinein marginal blieb, wie die nordöstlichen Staaten von Kelantan und Terengganu. Anderen Staaten, wie Johor, gelang in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine beeindruckende Automodernisierung, bei der die drohende britische Macht am Horizont dazu genutzt wurde, das politische und administrative System des Landes umfassend umzubauen. Seit den 1870er Jahren bekamen viele der malaiischen Staaten sog. britische Berater zugewiesen, die theoretisch das Gros der lokalen Politik hätten kontrollieren können. Inwieweit sie das tatsächlich taten variierte stark. Einige dieser mit Beratern ausgestatteten Staaten wurden später auf britische Initiative zu einer losen Föderation zusammengeschlossen, so dass in den 1940er Jahren allein auf dem Festland drei Typen von kolonialer Kontrolle koexistierten: eine sehr indirekte über Berater in den nicht-föderierten Staaten, eine stärkere in den föderierten und eine direkte in den Kronkolonien. Die späteren ostmalaysischen Gebiete wurden zu diesem Zeitpunkt schon seit vielen Jahrzehnten von einer britischen Abenteurer-Familie (Sarawak – Brooke Familie), bzw. einem britischen Handelsunternehmen (Sabah – British North Borneo Chartered Company) kontrolliert, die jeweils politische und administrative Systeme nach eigenem Gusto etabliert hatten.

Obgleich weder die britische Krone im späteren Westmalaysia, noch die privaten Kolonialherren in der nördlichen Hälfte Borneos auf massive kulturelle Veränderungen abzielten, obgleich sie Versuche der Christianisierung generell zu verhindern suchten und traditionelle Praktiken (oder was sie dafür hielten) vielfach bewusst förderten, brachte ihre Herrschaft unauslöschliche und tiefgreifende Veränderungen mit sich. Da es allen Kolonisatoren gleichermaßen um die Ausbeutung der Gebiete ging, sie aber die indigene Bevölkerung im Zustand der „natürlichen Wildheit“ belassen wollten, benötigten sie andere Arbeitskräfte, die sie in großen Mengen aus anderen Kolonien, bzw. semi-kolonialen Gebieten importierten. Die massive Immigration von Chinesen und Indien bzw. Ceylon nach West- wie Ostmalaysia schuf eine Situation, in der die indigene Bevölkerung gegen Ende der Kolonialzeit schließlich zu einer Minderheit im eigenen Land zu werden drohte. Die großen Städte waren zu diesem Zeitpunkt ohnehin weitestgehend „Chinesisch“.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Malaien, bzw. die indigenen Gruppen der späteren ostmalaysischen Gebiete spielten dort weder zahlenmäßig, noch ökonomisch eine Rolle.

Schon am Beginn des Prozesses, der schließlich 1957 in der Unabhängigkeit endete waren sich die malaysischen Eliten bewusst, dass Malay(si)a in einem gewissen Sinn ganz Asien im Kleinen darstellte. Hier trafen tamilischer Hinduismus, chinesischer Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus mit dem malaiischen Islam in einem territorial und in Bezug auf die Bevölkerungszahl kleinen Land zusammen. Spätestens mit der Schaffung Malaysias 1963 wurde diese Vielfalt noch um eine große Zahl von Christen ergänzt, da die Mehrheit der ostmalaysischen indigenen Bevölkerungsgruppen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert diesen Glauben angenommen hatten. Diese Religionsgrenzen fielen generell nahtlos mit Sprach- und Kulturgrenzen zusammen und spiegelten sich gleichfalls in den Grenzen, die in der ökonomisch pluralen Gesellschaft durch die jeweilige Spezialisierung der verschiedenen ethnischen Gruppen gezogen waren. Interethnischer Austausch fand sich nur in beschränktem Rahmen im ökonomischen Bereich. Dies verwies in den Augen der herrschenden Elite darauf, dass der Ausbruch interethnischer Gewalt eine realistische Option für die Zukunft war, wenn die kontrollierende Kolonialmacht das Land verlassen haben würde.

Es verwundert deshalb nicht, dass die nationale Politik seit der Einführung moderner Staatlichkeit auf die doppelte Frage fokussierte: Wie konnten die indigenen Eigentümer des Landes (d.h. die Malaien) in eine gesellschaftliche Position gebracht werden, die ihren speziellen Status auch in Politik und Wirtschaft reflektierte und wie konnte eine gewaltfreie Kooperation zwischen den Gruppen, die damals in Malay(si)a nebeneinander lebten initiiert und aufrechterhalten werden, auch wenn die hegemoniale britische Macht nicht mehr ihre Ordnungsfunktion wahrnehmen würde. Wie konnte, mit anderen Worten, die politische Ordnung stabilisiert werden und in Richtung auf eine Entwicklung gesteuert werden, die die Bedürfnisse aller potenziell miteinander in Konflikt liegenden Gruppen berücksichtigte.

Das Faktum und die Gefahren der Multiethnizität standen daher auf allen Ebenen der Politik im Zentrum des Bewusstseins der Akteure. Die Vertreter aller ethnischer Gruppen optierten dabei für ein konsens- und kooperationsbasiertes System ethnischer Elitekooperation – weniger als System der freien Wahl, als vielmehr der vernunftbasierten Einsicht, von Akteuren, die um jeden Preis eine gewaltförmige Konfrontation der ethnischen Gruppen verhindern wollten. Als Arena der Politik einigten sich alle Gruppen auf den noch unter britischer Ägide verhandelten Raum des demokratischen Parlamentarismus, der hier freilich später als in den beiden anderen Ländern, erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges etabliert wurde. Trotzdem hatte das Land seine ersten Wahlen zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit auch schon hinter sich. Wie

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sri Lanka verfügte es über einen stabilen Staatsdienst und eine starke Tradition der Rechtsstaatlichkeit.

So hätte eigentlich, gemessen am Ausmaß an Fremdheit zwischen den ethnischen Gruppen, oder aber an der Pluralität der ökonomischen Ordnung und der relativ geringen Praxis der Selbstregierung Malay(si)a der schwierigste Fall mit der höchsten Gewaltwahrscheinlichkeit sein müssen. Eine Reihe zeitgenössischer Kommentatoren befürchtete daher auch in den 1950er Jahren, dass diese britische Hinterlassenschaft nicht lange überlebensfähig sein würde. Rupert Emerson kommentierte dann aber schon 1960 mit offener Bewunderung:

„One country which has so far retained its democratic institutions despite grate internal diversity is Malaya. Here, on the basis of what has happened elsewhere, the gloom-seeking prophet was and perhaps still is, entitled to assume that radical discord must soon bring open civil strife or strong man rule or both, but the governing coalition, the Alliance, has been able to hold the leading Malay, Chinese, and Indian parties together within the constitutional framework“ (Emerson 1960: 278).

Für viele überraschend überlebte die malay(si)sche Politik die ihr eingeschriebenen immensen interethnischen Herausforderungen: die weitestgehend von Chinesen getragene kommunistische Aufstandsbewegung der späten 1940er bis frühen 1960er Jahre, die Integration von Malaya mit den ethnisch vollständig anders strukturierten und damit noch mehr Komplexität hereinbringenden Territorien British Borneos (Sabah, Sarawak) und dem chinesisch-dominierten Singapur 1963, den Ausschluss Singapurs nur zwei Jahre später, die Konfrontationspolitik Indonesiens zwischen 1963 und 1967 (*Konfrontasi*) und insbesondere auch die interethnischen Unruhen im Gefolge der Wahlen von 1969 ohne dass die Politik der Kooperation der ethnischen Gruppen im parlamentarischen Rahmen signifikant beschädigt worden wäre. Interethnische Gewalt blieb die sehr seltene Ausnahme zur friedlichen Verhandlung von Interessengegensätzen. Mit Ausnahme des Jahres 1969 findet sich keine interethnische Gewalt von nennenswertem Ausmaß. So kann sich Malaysia nach Jahrzehnten als ein Land preisen, dem es gelungen ist nicht nur ein friedliches, gewaltfreies interethnisches Nebeneinander zu stabilisieren, sondern auch ein ökonomisches Wachstumstempo vorzulegen, das mit der Ausnahme von Singapur kein Pendant in der Region hat.

Diese Unterschiede sollten insbesondere auch deshalb überraschen, als alle drei Länder nicht nur relativ ähnliche Geschichten der Entkolonisierung durchliefen (gewaltfrei und im Einvernehmen mit der Kolonialmacht), sondern auch am Beginn der Souveränität gleichermaßen mit vergleichsweise starken demokratischen Institutionen ausgestattet waren, die in den Folgejahren auch nicht in Frage gestellt wurden und in allen drei Ländern immer noch

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als integraler Bestandteil des nationalen politischen Selbstverständnisses begriffen werden. Wäre Demokratie tatsächlich ein überlegenes System zur Verhandlung ethnischer Interessen, hätten dann nicht in allen drei Ländern gleichermaßen der friedliche Interessenausgleich stattfinden müssen, der in der Wirklichkeit jedoch nur in Malaysia konstatiert werden kann?

Einen ersten zentralen Baustein für die Erklärung, warum es anders kam als viele vermuteten, warum Malaysia den Frieden aufrechterhalten konnte, während die anderen Länder in den Bürgerkrieg abglitten wollen wir in den folgenden Seiten liefern, die sich mit der jeweils spezifischen Repräsentation von Ethnizität und deren unterschiedlicher Verankerung in den übergeordneten Kategorien von Staat und Nation beschäftigen. Wir werden die unterschiedlichen kognitiven Rahmen von Nation- und Staatsbildung und deren Einfluss auf die Konzeptionalisierung interethnischer Beziehungen rekonstruieren. In einem zweiten Schritt werden wir die für interethnische Beziehungen wichtigsten Politiken Revue passieren lassen, so dass deutlich wird, wie sich unterschiedliche kulturelle Rahmen gewaltfördernd bzw. hemmend auf gesellschaftliche Handlungspraxis auswirken. Da wir argumentieren, dass es die Unterschiede in Bezug auf Nation- und Staatsbildung sind, die an erster Stelle für die verschiedenen Pfade verantwortlich zeichnen, erscheint es uns sinnvoll zunächst eine knappe Skizze alternativer Konzeptionalisierung der Nation vorzustellen.

2.2 Nationalismus und Multiethnizität: eine konzeptionelle Skizze

Der Nationalismus ist als Ideologie, als Glaubenssystem und als politische Bewegung schon vielfach dafür kritisiert worden, dass er gewaltsame Auseinandersetzungen über die Kontrolle staatlicher Institutionen, über die Festlegung des normativen Rahmens von Staatlichkeit oder über die Inklusion und Exklusion gesellschaftlicher Gruppen auslösen bzw. dramatisch verschärfen kann. In Nationalismus-getriebenen Auseinandersetzungen sind im 19. und 20. Jahrhundert weltweit viele Millionen Menschen zu Tode gekommen. Gleichzeitig wird Nationenbildung vielfach als eine zentrale Vorbedingung gelingender Staatsbildung in komplizierten Fällen begriffen, in denen unterschiedliche ethnische Gruppen innerhalb gemeinsamer Grenzen zusammenleben (müssen). Nicht zuletzt wird nicht selten angenommen, dass jedem modernen, starken und, demokratischen Staat eine, von allen Staatsbürgern geteilte nationale Identität korrespondieren müsse, da diese quasi das „subjektive“ Korrelat zum objektiven Institutionenset liefert. Ohne diese gemeinsame nationale Identität fehlt, so die Annahme, ein fundamentaler Baustein, durch den die Polity als ein Ganzes zusammengehalten wird. Selbst Personen, die einen ethnisch fundierten Nationalismus scharf ablehnen argumentieren viel-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fach, dass ein starkes Gefühl gemeinsamer Staatsbürgerschaft ein notwendiger Bestandteil erfolgreicher Staatlichkeit und insbesondere auch demokratischer Staatlichkeit ist.

2.2.1 Versprechen und Gefahren des staatsbürgerlichen Nationalismus

Generell wird der sogenannte staatsbürgerliche Nationalismus (civic nationalism) als segensreich dargestellt. Anders als ein ethnischer Bruder sei er gutartig und könne entstehende Gesellschaften, die sich im Prozess der Vergesellschaftung wie auch der Staatsbildung befänden aufgrund seiner integrativen und die Gleichheit der Individuen betonenden Kraft auf den Pfad einer demokratischen Staatlichkeit führen. Staatsbürgerlicher Nationalismus bietet als Theorie „a vision of kinship community of equal citizens which is formed on the basis of contract, commitment, loyalty and love. Individuals of various ethnocultural backgrounds may enter this community by committing themselves to loyalty to the public institutions and way of life of their residential homeland“ (Brown 2000: 128).

Das grundlegende kognitive Muster, das gleichzeitig in eine politische Strategie zur Berücksichtigung und Entschärfung ethnokultureller Vielfalt, ist das Beharren auf dem Einzelnen als der grundlegenden politischen Einheit. Gegenüber sämtlichen Kategorien von Ethnizität (von Religion, über Kultur, Tradition und Sprache) hat sich der Staat (zumindest theoretisch) neutral zu verhalten. Umgekehrt wird von allen Staatsbürgern erwartet, dass „[they; Verf.] direct their political loyalty to the state, rather than to their ethnocultural groups“ (Brown 2000: 128). D.h. Ethnizität wird im Wesentlichen auf das Refugium des Privaten verwiesen. Gesetze gelten gleichermaßen für alle Staatsbürger und diese haben die prinzipiell uneingeschränkte Souveränität des Staates zu akzeptieren.

Obgleich in den letzten zwei Jahrzehnten in vielen Ländern durchaus eine größere Zahl von Kompromissen der staatsbürgerlichen Realität mit der reinen Theorie deutlich werden, gilt es zu betonen, dass die Rezepte der Nationenbildung, die sich auf ein staatsbürgerliches Fundament berufen generell Gruppenrechten ablehnend gegenüberstehen, und an ihrer statt lieber den Umweg über individuelle Antidiskriminierungsrechte gehen. Grund hierfür ist, dass die Idee von Gruppenrechten zu einem gewissen Maß mit dem individualistischen und gleichheitsorientierten Fundament des staatsbürgerlichen Nationalismus kollidiert. Zwar ist die direkte politische Organisation ethnischer Interessen generell nicht verboten wird jedoch im öffentlichen Diskurs vielfach weitgehend tabuisiert und damit als Normverletzung gebrandmarkt. Wer sich dennoch dafür entscheidet verlässt zu einem gewissen Grad den normativen Konsens der staatsbürgerlichen Demokratie. Letztlich zielt Staats-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bildung und nationale Integration nach diesem Muster auf die Auflösung ethnischer Identität als politisches Phänomen. Der öffentliche, politische Raum wird als Raum des staatsbürgerlichen Demos, aber nicht als Raum der Vielfalt von Ethnien imaginiert, auch wenn in der Praxis vielfach Kompromisse mit dem mitunter hartnäckigen Wunsche ethnisch formierter gesellschaftlicher Gruppen nach politischer Anerkennung geschlossen werden.

Obgleich die staatsbürgerliche Variante des Nationalismus unübersehbar das Versprechen von Gleichheit, Gerechtigkeit und individueller Freiheit in sich trägt, traten viele Probleme auf, als dieses Paradigma in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts im Kontext der Dekolonisierung in einer Vielzahl multiethnischer Länder zu Anwendung kam. Die meisten Versuche, aus den kolonialen Gebilden Nationen zu machen, scheiterten. Sehr oft endeten staatsbürgerlich legitimierte Versuche der Nationenbildung damit, dass Einheit gegen den Willen von Minderheiten erzwungen wurde, dass Vielfalt unterdrückt wurde, dass all die anderen, vielfach traditionalen Identitäten, die aus Sicht der Bürger gleichfalls politisch relevant waren, oder hätten sein können, der neuen vereinheitlichenden nationalen Identität untergeordnet oder politisch vollständig delegitimiert wurden. Diese neue Identität erwies sich vielfach als Teil eines hegemonialen Projektes der dominanten ethnischen Gruppe, die mit der Nationenbildung, ihre Geschichte, Kultur, Religion und Sprache zu nationalisieren versuchte um solchermaßen die Ansprüche auf politische Vorherrschaft zu unterfüttern. Viele ethnisch bestimmte Minderheiten reagierten auf ähnliche Art: mit der Bildung von Gegennationalismen, die die eigene Ethnie als Volk imaginierte und damit gegenüber dem Staat aber auch der internationalen Gemeinschaft das Recht auf Selbstbestimmung einklagte. Aus vordem vielfach kaum bewussten Kulturmustern, aus kulturellen Praktiken und Geschichten wurden entscheidende Markierungen sozialer und politischer Identität. Tradition wurde ideologisiert und in einer modernen Form nationalistisch neu gerahmt, wodurch die Legitimität der jungen post-kolonialen Staaten fundamental in Frage gestellt wurde. Aus dem Zusammenprall inkompatibler Nationalismen resultierten vielfach vernichtende Bürgerkriege.

Dieser kritische Rückblick auf die Nationenbildungsprozesse der 50er und 60er Jahre macht klar, das wir bei der Beurteilung des staatsbürgerlichen Nationalismus nicht allein der Sphäre des Wollens und Wünschens verhaftet sein dürfen, sondern die Nützlichkeit und Machbarkeit in fragilen multiethnischen Systemen berücksichtigen müssen. Selbst wenn das Endprodukt, die liberale Demokratie, ohne Zweifel erstrebenswert ist, muss jede umsichtige Analyse die Kosten, die für die Verwirklichung der Utopie zu tragen sind, in die Kalkulation einbeziehen und eben auch mitverantworten können. Sollten die Chancen auf eine Verwirklichung der liberal-demokratischen Option gering sein, sollten die erwartbaren Kosten – gemessen in Menschenleben, Armut oder Gewalt – hoch sein, dann könnte es vernünftig sein, sich mit einer

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„zweitbesten“ Lösung zufrieden zu geben, wenn diese eine Chance bietet gesellschaftliche Gewalt zu minimieren und ein gemeinsames Überleben der ethnischen Gruppen zu ermöglichen.

Wenn wir akzeptieren, dass Nationsbildung nach dem staatsbürgerlichen Modell in bestimmten Fällen evtl. kontraproduktiv ist, weil es zu ethisch nicht mehr legitimierbaren Kosten führt, was sind dann die Alternativen? Gibt es überhaupt Alternativen, oder ist staatsbürgerliche Nationsbildung trotz allem die Beste einer Reihe schlechter Alternativen?

2.2.2 Die unwahrscheinliche Alternative: ethnokultureller Nationalismus

Ethnokultureller Nationalismus hat in westlichen Demokratien einen schlechten Ruf, insbesondere was sein Potenzial zur Zivilisierung von Konflikt in multiethnischen Gesellschaften betrifft. Auf den ersten Blick könnte man angesichts der vielen ethnisch strukturierten Bürgerkriege der 1990er Jahre, den versuchten Völkermorden (wie in Ruanda oder im Sudan) zu dem Schluss kommen, dass ethnokulturell fundierter Nationalismus um jeden Preis vermieden werden muss. Wenn es jedoch vorschnell ist, den staatsbürgerlichen Nationalismus wegen seines Versagens in vielen Fällen der Nations- und Staatsbildung nach dem Ende des Kolonialismus ad acta zu legen, so wäre es gleichermaßen kurzsichtig den ethnokulturell geprägten Nationalismus per se abzulehnen, weil er im Verlauf seiner Geschichte wiederholt zu unheilvollen Ergebnissen geführt hat. Durch die Brille des letzten Jahrzehnts, aber auch der deutschen Geschichte betrachtet bietet ethnokultureller Nationalismus keine Antwort auf die Gefahren der Multiethnizität. Ganz im Gegenteil, die Rückkehr der Ethnizität erwies sich in vielen Fällen als desaströs. Einigermaßen anders kann sich die Einschätzung gestalten, wenn man analysiert, welche Rolle ethnokulturelle Visionen von Gemeinschaft in prämodernen Zeiten dabei bespielt haben Regime der Toleranz aufzubauen – zugegebenermaßen unter der undemokratischen Herrschaft eines imperialen Herren. Diesen gelang es über zeitweise lange Zeiträume Frieden zwischen den verschiedenen Gruppen zu sichern, die auf dem Territorium des Imperiums zusammenlebten. So könnte sich vielleicht doch ein Potenzial der Toleranz in einer ethnischen Vision der Gemeinschaft finden, dem nachzugehen sich lohnt.

Wie seine prämodernen Vorläufer basiert moderner ethnokultureller Nationalismus auf der Idee gemeinsamer Abstammung.

„It focuses on the belief that the community shares some distinctive racial, religious or linguistic attributes. Individuals who have not inherited such attributes, may nevertheless be able to acquire them (through intermarriage, religious conversion,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

language acquisition, etc.) and this process of assimilation implies the corresponding acquisition of belief in the common history and ancestry of the adoptive community“ (Brown 2000: 128).

Große territoriale Einheiten können daher als Ansammlung einer distinkten Zahl derartiger Gemeinschaften begriffen werden.

Problematisch macht modernen Varianten ethnokulturellen Nationalismus, dass sie eng mit dem Konzept des Nationalstaates verknüpft sind. Genau deshalb wird in der Regel nationale Einheit als notwendige Bedingung für erfolgreiche Staatsbildung begriffen. Bei ethnokulturellem Nationalismus heißt dies zumeist, dass die dominante ethnische Gruppe den Staat und die Nation gleichermaßen für sich reklamiert und damit die anderen Gruppen marginalisiert. Wo im staatsbürgerlichen Nationalismus der öffentliche, politische Raum zum Raum des staatsbürgerlichen Ethnos wird, wird er im ethnokulturellen Nationalismus zum Raum des ethnischen Demos, kann aber generell nicht als Raum für eine Vielfalt von Ethnien imaginiert werden.

Wir argumentieren, dass es genau diese Verbindung von ethnisch formierter Nation und Staat sein könnte, die für das Gros der negativen Effekte der ethnokulturellen Staatbildung verantwortlich sein könnte. Wenn Nation und Staat als im wesentlichen von gleicher Extension imaginiert werden, dann kann und muss jedem Staat genau eine Nation korrespondieren, selbst wenn theoretisch nichts gegen die Koexistenz mehrerer Nation spricht.

In einer staatsbürgerlichen Nation ist es nicht notwendig die ethnischen Identitäten zu vereinheitlichen. Sie müssen lediglich depolitisiert und privatisiert werden. In einem ethnischen Nationalstaat müssten sie aber vereinheitlicht werden, entweder durch „ethnische Säuberungen“ oder aber durch kulturelle Assimilation der Minderheiten. Als relativ optimale Lösung kann da noch die Proklamation eines ethnisch formierten Nationalstaates gelten, indem den Minderheiten eine Form zweitklassiger Staatsbürgerschaft zugewiesen wird. Konfrontation und Gewalt sind das erwartbare Ergebnis einer derartigen Strategie der Nationenbildung.

Allerdings leitet sich diese „Notwendigkeit“ der Vereinheitlichung durch Assimilation oder „Säuberung“ nicht von der ethnokulturellen Definition der politischen Gemeinschaft selbst ab, sondern von der Identifikation von Nation und Staat. Genau dieser Nexus verleitet im Tandem mit der in die moderne Staatlichkeit eingeschriebenen absoluten Souveränität, dominante Gruppen dazu, zu versuchen den Staat zu erobern. In Anbetracht der gegenwärtigen globalen Konstellation, die immer noch auf dem Grundprinzip staatlicher Souveränität aufbaut, tragen der Besitz des Staates und die Kontrolle über die Schalthebel staatlicher Macht immer noch außergewöhnliche Anreize in sich – vom Recht das Land international zu repräsentieren über die Möglichkeiten Entwicklungshilfe im eigenen Interesse zu steuern und damit gezielt zugunsten

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten der eigenen Gruppe Umverteilungen vorzunehmen, über das Recht international bindende Verträge mit transnationalen ökonomischen Akteuren zu schließen, durch die diesen Rohstoffrechte im Austausch gegen große Geldsummen eingeräumt werden, die dann wiederum zum Nutzen der eigenen Gruppe verwendet werden können. Nicht zuletzt geht die Kontrolle über den Staat auch mit der Fähigkeit einher, die eigene gesellschaftliche Ordnungsvorstellung in staatliche Ordnung zu übersetzen. Genau deshalb erscheint es logisch, dass Prozesse der Nations- und Staatsbildung regelmäßig mit Versuchen einhergehen, den Staat für die eigene ethnische Gruppe zu erobern. Dies ist offensichtlicher im Falle der ethnokulturellen Nationsbildung, lässt sich aber auch im Falle formal staatsbürgerlicher Nationsbildung aufweisen. Hier werden dann Geschichte, Werte und evtl. auch Sprache oder Religion der dominanten Gruppe als quasi-neutrale Fundamente einer „neutralen" staatsbürgerlichen Identität imaginiert und den ethnischen Identitäten der Minderheiten entgegengestellt.

2.2.3 Gedanken über eine dritte Art des Nationalismus: pluralistischer Nationalismus

Nun lässt sich sicherlich argumentieren, dass der Nationalismus als Ganzes ein überholtes Konzept darstellt, dass es daher notwendig ist, über die Alternative einer Abkehr von jeglicher nationalistischer Fundierung von Staatlichkeit nachzudenken und gesellschaftliche Kohäsion auf nicht-nationalistische Art und Weise sicherzustellen. Wir argumentieren, dass diese Option bis dato jedoch nicht über den Status von Denkmodellen hinausgekommen ist und im politischen Raum schnell an ihre Grenzen stößt. Selbst die am ehesten als post-nationalistisch zu kategorisierenden Regionen wie West-Europa und Nordamerika basieren kollektive Identität immer noch auf nationalistische Kodizes. Durchgängig ist auch hier eine Ablösung des Nationalen nicht in Sicht. Viel weniger in den anderen Regionen der Welt, die vielfach noch nicht einmal die Kohäsion auf nationaler Ebene sichergestellt haben und in denen subnationale Identitäten vielfach noch in direkter Konkurrenz zu nationalen Identitätskonstruktionen stehen. Nichtsdestoweniger ist hier ein zentraler Ansatzpunkt zum Umsteuern vorhanden: die Idee, dass Staatlichkeit nicht notwendigerweise des Pendants der Nationalisierung bedarf, dass Nationsbildung und Staatsbildung nicht einfach zwei Seiten der gleichen Medaille beschreiben, sondern es sich möglicherweise um zwei distinkte Prozesse handelt, die unabhängig voneinander betrieben werden können.

Demgegenüber teilen die ethnokulturelle und die staatsbürgerliche Variante des Nationalismus zum einen die Vision einer Entsprechung von Nation und Staat und eine monistische Interpretation der Nation, so dass im Effekt immer eine Nation einem Staat korrespondiert. Kompromisse können um des

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesellschaftlichen Friedens willen zeitweilig akzeptiert werden, doch bleiben sie immer prekär.

Kehren wir für einen Moment zu den prämodernen Regimen der Toleranz zurück, so könnten sie einen Weg für eine dritte Art des Nationalismus aufweisen, der, auch wenn er grundsätzlich ethnisch fundiert ist, interethnische Kooperation regulieren könnte, ohne ethnische Homogenisierung zu erzwingen. Obgleich diese prädemokratischen Modelle nicht als Entwürfe für eine dritte Form des Nationalismus taugen, verweisen sie doch auf eine Eigenart, die möglicherweise dafür genutzt werden kann einen „machbaren" dritten Weg des nicht-konkurrierenden Nationalismus zu entwickeln.

Wenn wir das ethnische Fundament belassen, aber die Verknüpfung zwischen Staat und Nation auflösen, dann ergibt sich eine Variante des Nationalismus, die sich zwar von den anderen beiden unterscheidet, aber gleichzeitig bestimmte Merkmale beider Nationalismen in einem modernen System demokratischer Toleranz integrieren könnte.

Wir argumentieren, dass Nationalismus nicht notwendigerweise darauf abzielen muss einen Nationalstaat zu errichten. Staatlichkeit definiert sich in der Regel ohne jeglichen Bezug auf die Nation.[1] Aus staatstheoretischer Sicht brauchen funktionsfähige Staaten nicht das Gegenstück einer einzelnen Nation gleicher Ausdehnung. Staat und Nation sind grundsätzlich separate Phänomene – wie sonst sollte allein die Idee eines „nachholenden" Nationenbildungsprozesses in der Vielzahl existenter Staaten dieser Welt erklärt werden. Die meisten dieser Prozesse zielen darauf, einen Staat mit einer Nation zu versehen, die vorher nicht existiert hat. Ganz anders sieht das Bild aus, wenn man es von der Nation aus betrachtet. Überraschenderweise gehen die meis-

1 Die Zahl der Definitionen von Staat ist Legion. Die meisten konvergieren auf zwei voneinander unabhängige Kriteriensets, durch die sich Staatlichkeit bestimmt. Ein erstes macht Staatlichkeit von der Anerkennung durch andere staatliche Akteure abhängig. Sie geht davon aus, dass „the idea of legitimacy through interstate acknowledgement is central" (Murphy 2003: 42). Eine zweite Definition gründet Staatlichkeit auf das Vorhandensein einer Reihe struktureller Kriterien – Staatsgebiet, Staatsvolk, Staatsgewalt. Staaten besitzen (oder sind) „a set of institutions which possess the means of violence and coercion. Second, these institutions in principle control a geographical bounded territory, usually referred to as a society. Third, the state monopolizes rule-making within its territory" (John Hall zit. nach Bremer 2003: 21). In der Debatte übe Staatsversagen findet sich noch eine dritte Variante, die, auf der zweiten aufbauend, Staatlichkeit mit der Erfüllung von drei Kernfunktionen verbinden: Sicherheit, Wohlfahrt, Legitimität/Rechtsstaatlichkeit (vgl. Schneckener 2004). Hier kann dann, je nach Erfüllung der Kriterien, differenziert von einem „Mehr" oder „Weniger" an Staatsqualität gesprochen werden, was bei den anderen zwei Definitionen zwar auch möglich, aber deutlich weniger ausgeprägt ist. Zentral ist, dass keine dieser Definitionen des Konzepts der Nation bedarf, um Staatlichkeit umfassend zu bestimmen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Definitionen davon aus, dass die als Nation imaginierten politischen Gemeinschaften nach Freiheit streben und „the gage and emblem of this freedom is the sovereign state“ (Anderson 1983: 7). In Emerson’s Sicht ist eine Nation „not only a community of brethren imbued with a sense of common destiny. It is also a community which […] is characteristically associated with a particular territory to which it lays claims as the traditional national homeland“. Emerson argumentiert „the nation achieves its fullest self-realization in the form of a sovereign state“ (Emerson 1960: 105, vgl. Breuilly 1985: 3, Hechter 2000a: 15).

So gesehen kann es keinen Nationalismus geben, der nicht darauf abzielt, den gesamten staatlichen Raum auszufüllen oder aber eben die Forderung nach einem eigenen Staat für die imaginierte politische Gemeinschaft zu erheben. Wenn und soweit dies nicht umgesetzt wird, ist dies ein Ergebnis politischer Nützlichkeitserwägungen oder basiert auf der relativen Kleinheit der imaginierten Gruppe, oder aber ihrer relativen Ohnmacht, ist aber nicht Teil der nationalistischen Ideologie selbst.

Wir argumentieren demgegenüber, dass die Gleichsetzung von Nationalismus und Nation mit dem Wunsch nach einem eigenen Nationalstaat (sei es durch kulturelle Assimilation, Irredentismus oder Sezession, je nach Status der nationalistischen Gruppe) Phänomene – Staat und Nation – miteinander kurzschließt, die zumindest in der ethnokulturellen Variante des Nationalismus nicht notwendigerweise zusammen gehören.

Ethnokulturelle Nationenbildung erfolgt durchgängig in mehreren Schritten. Es bedarf einiger Konstruktionsarbeit um aus einer ethnischen Gruppe eine ethnokulturell fundierte Nation zu machen und weiterer Schritte, um diese imaginierte Nation mit exklusiven Rechten zur Bestimmung der politischen, ökonomischen und sozialen Ordnung in einem Gebiet auszustatten.

Zunächst umfasst eine ethnische Gruppe Personen, die glauben, dass sie zumindest ein gemeinsames askriptives Charakteristikum teilen – sei es Abstammung, Sprache, Religion oder Kultur. In einer ersten Stufe muss dieses Gefühl ethnischer Identität in Ethnizität verwandelt werden. Es muss bewusst gemacht werden, kulturelle Symbole müssen benutzt und umgedeutet werden, um Kriterien für bewusste Inklusion und Exklusion zu etablieren. Dies wird, wie in der Einleitung schon argumentiert wurde, begleitet von einem Anspruch auf „status and recognition, either as a superior group or as a group at least equal to other groups“ (Brass 1991: 19). D.h. es bedarf einer bewussten Anstrengung um Kohärenz und Kohäsion zu erhöhen und die ethnische Identität als kollektive Identität für die Mitglieder der Gruppe auch politisch bedeutsam zu machen. Einige ethnische Gruppen gehen weiter in diesem Prozess der Politisierung der ethnischen Kategorie, in dem sie fordern, dass der Gruppe als solcher Rechte zukommen. Nationen werden nicht nur geschaffen „by the amalgamation of diverse groups and the formation of an inter-ethnic,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

composite or homogeneous national culture through the agency of the modern state", sondern auch durch „the transformation of an ethnic group in a multi-ethnic state into a self-conscious political entity" (Brass 1991: 20). So verstanden, lässt sich als Nation auch jede politisierte ethnische Gemeinschaft interpretieren, die entweder Gruppenrechte einfordert, oder aber sie schon im politischen System gewährt bekommen hat. Diese Forderungen können das Recht auf Sezession und die Gründung eines eigenen Staates einschließen, um Staat und Nation aneinander anzugleichen, sie können aber auch nur weniger weit gehende Forderungen umfassen. Politisierte ethnische Gruppen (Nationen) können danach streben einen eigenen Staat zu bilden oder den bestehenden zu „erobern", sie können aber auch damit zufrieden sein als Partner in einem Konzert der Gleichen innerhalb eines multi-nationalen Staates teilzuhaben.

Wenn Politik in einem multiethnischen Umfeld sich zu einem bedeutsamen Teil um die Frage der Gruppen und deren Rechte dreht, dann könnte von einer konflikttheoretischen Perspektive aus betrachtet eine ethnokulturell strukturierte Politik von Vorteil sein, so lange jede ethnische Gruppe die gleichen Rechte auf Autonomie beanspruchen kann. Ein multiethnisches Design kann unter Umständen viel besser dem Faktum Rechnung tragen, dass hier Politik nicht innerhalb einer Nation stattfindet, sondern zwischen verschiedenen Nationen.

In einer solchen multinationalen Polity können die ethnischen Gruppen in der politischen Praxis als Nationen behandelt werden. D.h. als ein kollektives politisches Subjekt, dessen Repräsentanten – in Kooperation und Konflikt mit anderen gleichermaßen konstitutierten Subjekten – die politischen Regeln der geteilten politischen Entität Staat verhandeln. Entkoppelt von der Nation könnte der Staat von dem Gros der mit ihm assoziierten affektiven Ladung befreit und vor allem anderen als Arena bestimmt werden, in der die Interessen mehrerer Nationen verhandelt werden und gleichzeitig als ein gemeinsam bestimmtes Set von Regeln, nach denen diese Verhandlung erfolgt. Ihr Fundament leiht sich die Idee eines pluralistischen Nationalismus zu gleichen Teilen von den zwei anderen Formen des Nationalismus. Die Verwendung der ethnokulturelle Gruppe als Strukturierungselement erhält sie vom ethnokulturellen Nationalismus. Das Prinzip der Gleichheit und der gleichen Rechte entstammt dem staatsbürgerlichen Nationalismus – hier wird es jedoch nicht auf Individuen, sondern auf Kollektive zur Anwendung gebracht. Obgleich hier die ethnische Balance immer prekär bleibt und keine Auflösung des Faktums der Multiethnizität in Aussicht gestellt werden kann, findet sich andererseits auch kein Druck zur kulturellen Assimilation oder zur Entwicklung von Gegennationalismen, die den offiziellen staatlichen Nationalismus in Frage stellen, insoweit als die fundamentalen Bedürfnisse aller ethnischen Gruppen/Nationen im gemeinsamen Staat gewahrt bleiben können.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Bedeutung dieser Einlassungen zu den möglichen bzw. erwartbaren Folgen unterschiedlicher Konzeptionalisierungen von Nation wird in den folgenden Seiten deutlich zu Tage treten. Während die zwei Gewaltfälle gleichermaßen von einer Vision eines staatsbürgerlichen Nationalismus gestartet sind, von der aus Sri Lanka später sichtlich in Richtung eines ethnokulturellen Nationalismus umsteuerte, stellt der malaysische Fall in gewissem Sinn eine Exemplifizierung des dritten Modells dar, das zumindest in diesem Fall seine Fähigkeit zur Prävention interethnischer Eskalationsprozesse in Konfliktsituationen vor Augen führt. Thema ist hier also nicht die Fähigkeit unterschiedlicher Designs von Nations- und Staatsbildung, eine Gesellschaft nach dem Ausbruch interethnischer Gewalt wieder zu befrieden, oder aber nach einer Friedenslösung den vorläufigen Frieden zu konsolidieren. In allen drei Studien geht es um die Frage, welche Kapazitäten zur Bewahrung des interethnischen Friedens in den Konzepten von Nation und Staat bzw. den Strategien der Nations- und Staatsbildung begründet lagen, bzw. welche Gefahren der Verschärfung bestehender Bruchlinien in den verschiedenen Konzepten nachweisbar sind.

2.3 Die Philippinen: das demokratische Dilemma ethnokultureller Minderheiten in einer staatsbürgerlichen Demokratie

2.3.1 Nations- und Staatsbildung im Interesse einer nationalen Oligarchie: demokratisch und christlich legitimierte Familienherrschaft

> „Of the 12 apostles […] five are first-degree cousins of Jesus. […] Of the 12, the only one not related to Jesus by blood was Judas Iscariot who betrayed the Lord. […] Now […] don't tell me this dynasty of Marcos, or my dynasty and the dynasty of Dimaporo in Lanao are our invention. Jesus was the one who invented the dynasty."
>
> *Ramon M. Durano*[2]

Anders als in Sri Lanka und Malaysia, wo mit den 30er Jahren bzw. 1946 relativ klare und eindeutige Zeitpunkte angegeben werden können, an denen die Entkolonisierung einsetzte, begann die philippinische Entkolonisierung in einem gewissen Sinn mit der Kolonisierung durch die USA. Wenn man will kann man auch die kurzen Jahre der philippinischen Republik zwischen spanischer und amerikanischer Herrschaft als ersten Versuch der Entkolonisie-

2 Zit. nach Coronel et al. 2004: 56.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung im Sinne einer Selbstbefreiung von kolonialer Herrschaft lesen. Die zentralen Worte der Unabhängigkeitserklärung von 1898 nahmen schon vieles von dem auf, was in den vielen Kolonien Asiens und Afrikas erst ein halbes Jahrhundert später auf die Tagesordnung gesetzt wurde:

„[W]e do hereby proclaim and declare solemnly in the name by authority of the people of these Philippine Islands, that they are and have the right to be free and independent; that they have ceased to have allegiance to the Crown of Spain; that all political ties between them should be completely severed and annulled; and that, like other free and independent States, they enjoy the full power to make War and Peace, conclude commercial treaties, enter into alliances, regulate commerce, and do all other acts and things which an Independent State has right to do" (Philippinische Unabhängigkeitserklärung 1898 online).

Der einzige Schönheitsfehler dieser Unabhängigkeitserklärung war, dass sie von der „diktatorischen Regierung der Philippinen" ausgesprochen wurde, deren Vertreter bereitwillig ihre Freiheit an den Diktator wieder abtraten: „we confer upon our famous Dictator Don Emilio Aguinaldo all the powers necessary to enable him to discharge the duties of Government, including the prerogatives of granting pardon and amnesty" (Philippinische Unabhängigkeitserklärung 1898 online).

So waren zwar die Ideen von Freiheit und Unabhängigkeit ein Kind des Kampfes gegen Spanien, nicht aber der Gedanke der Demokratie. Dieser wurde in den ersten Jahren der amerikanischen Kolonialherrschaft von den neuen Herren in die Philippinen importiert. Diese begannen schon in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts eine Politik der Indigenisierung und demokratischen Umgestaltung des politischen Systems. Innerhalb weniger Jahre stand in fast allen Regionen der Philippinen eine zumindest rudimentäre Struktur demokratisch legitimierter politischer Herrschaft. Die ersten Wahlen auf lokaler Ebene wurden 1901 abgehalten. Seit 1907 wurden lokale Regierungen genauso wie das nationale Parlament durch Wahlen bestimmt. Dieser Aufbau demokratischer Herrschaft von der lokalen zur nationalen Ebene[3] kulminierte 1935 in den ersten Präsidentschaftswahlen. In diesem Jahr avancierte der philippinische Kongress zur obersten Autorität für eine große Bandbreite innenpolitischer Themenfelder.

Dieses weiche Muster der Dekolonisierung verhinderte erfolgreich die Entstehung einer radikalen anti-kolonialen Bewegung. Die indigene politische Elite erkannte schnell, dass die amerikanische Politik der Indigenisierung und Demokratisierung keine Gefahr für ihre dominante Stellung darstellte, son-

3 Wahlen zum Kongress fanden statt in den Jahren 1907, 1909, 1912, 1916, 1919, 1922, 1925, 1928, 1931,1934, 1935, 1938 and 1941 (für detaillierte Daten siehe z.B.: Teehankee online 2002).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dern im Gegenteil zum eigenen Nutzen instrumentalisiert werden konnte. Schnell wurde klar, dass es vor allem darum ging, die Kontrolle über die in wachsender Zahl zur Verfügung stehenden durch Wahlen zu besetzenden Ämter zu gewinnen. Damit könnten sie den Fortbestand der eigenen politischen aber auch ökonomischen Herrschaft von der lokalen bis zur nationalen Ebene sicherstellen. Folgerichtig ging es den indigenen Eliten nicht um Revolution gegen Amerika, sondern um Kollaboration mit der Kolonialmacht zum eigenen Nutzen. Wohlverhalten gegenüber der Kolonialmacht wurde getauscht gegen deren Bereitschaft, den lokalen Eliten immer mehr und einflussreichere bürokratische und politische Führungspositionen zu überlassen, über die diese dann klientelistische Netzwerke stabilisieren und über mehrere Politikebenen hinweg ausbauen konnten. Die schnelle Filipinisierung einer demokratisch fundierten Bürokratie und Politik ermöglichte den Aufbau einer demokratisch maskierten, ihrem Wesen nach jedoch undemokratischen politischen Praxis.[4]

Das früh etablierte Zweiparteiensystem erwies sich in der Praxis jedoch bestenfalls als ein-einhalb Parteiensystem, da die Liberalistas über Jahrzehnte hinweg auf der nationalen Ebene in der Position der Opposition verblieben, während die Regierung des Landes in den Händen der Naçionalistas lag. Dies sollte freilich nicht mit Zentralisierung und einheitlicher Führung verwechselt werden. Vielmehr erwiesen sich die Naçionalistas, als „less a political party than a collection of clan alliances […]. Networks of patronage emanated from a relatively small number of powerful families that, together with often ‚self-made' local strong men, dominated both the political and the economic sphere" (Putzel 2000: 175).

Ein zentrales Mittel zur Sicherung politischer Kontrolle war die Organisation und Anwendung privater Mittel der Gewaltsamkeit. Albinales betont zurecht, dass die regelmäßige Anwendung von „‚extra-legal measures' to defend and expand Naçionalista power became the defining characteristic of colonial politics" (Albinales 2002: 613).

Diese Personengruppe – strongmen, Familien und Clans – die schon die traditionelle Politik dominiert hatte, gelangte mit Hilfe des von den USA initiierten demokratischen Umbaus der Kolonialadministration Ebene für Ebene auch in die Führungspositionen der modernen Politik. Da die Machtbasis die-

4 Es sollte hinzugefügt werden, dass die ökonomische Stellung der indigenen Grundbesitzerklasse durch die amerikanische Politik, wenngleich unbeabsichtigt, noch einmal deutlich gestärkt wurde, als die Kolonialmacht entschied die riesigen Ländereien, die im Besitz verschiedener katholischer Orden waren, zu verstaatlichen und anschließend an Privatleute zu veräußern. Die Großgrundbesitzer „were the group with the money and the interest to take advantage of this opportunity, and most of the former ecclesiastical property fell into their hands" (Anderson 1998: 201).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ser Personengruppe in der Regel auf der lokalen Ebene lag, hatte sie kaum ein Interesse an der Stärkung des Zentralstaates. Macht ging im Wesentlichen von der lokalen Ebene aus und diffundierte nicht von der nationalen Politikarena nach Unten. So erbten die Philippinen ein

„distinctly American pattern of decentralized democracy […]. The importance of regular competitive elections and the subordination of local agencies of the state to elected municipal mayors and provincial governors have guaranteed that the accumulation and mobilisation of local personal followings would, as in pre-colonial Southeast Asia, remain a key resource of political power in the modern Philippines" (Hedman/Sidel 2000: 170).[5]

Joseph R. Hayden, der amerikanische Vizegouverneur der Philippinen zwischen 1932 und dem Ausbruch des II. Weltkrieges charakterisierte die indigene Politik folgendermaßen: „patronage control over the electoral machinery, the administrative departments, and to a lesser extent, the courts." Nach Haydens Beobachtung sicherten philippinische Politiker den Fortbestand oligarchischer Herrschaft durch die Schaffung einer „feudal structure extending from the ‚national leader' to the party workers in the most distant barrios" (Hayden zit. nach Albinales 2002: 614). Die Knotenpunkte dieses Mehrebenen-Netzwerkes waren eine begrenzte Zahl politischer Dynastien, deren Kämpfe letztlich zu einem großen Teil philippinische Politik konstituierten. Die Konsolidierung ökonomischer und politischer Macht in den Händen einer kleinen Oligarchie von zumeist landbesitzbasierter Elite-Familien gebar „a political system where the central state existed to serve regional elite interests" (Franco 2001: 14).

Nach dem Ende der Kolonialherrschaft verschärften sich die ohnehin ausgeprägten zentrifugalen Tendenzen des Systems, so dass die Zentralregierung binnen weniger Jahre de facto vollständig die Kontrolle über die Regionen des Landes verlor. Nicht wenige der lokalen Politiker lassen sich am besten als Kriegsherren beschreiben, die in den von ihnen kontrollierten Territorien und die dortige Bevölkerung nach eigenem Gutdünken regierten. Repräsentanten der Familie sicherten deren Interessen als Abgeordnete, Senatoren oder Minister in der Hauptstadt. In ihren Heimatregionen hatten sie selbst oder andere Verwandte die „staatlichen Sicherheitskräfte" de facto privatisiert, vielfach parallel dazu noch kleinere oder größere private Armeen aufgebaut, so

5 Anderson beobachtet ganz richtig, dass „the American system of single-member districts with legal residence in those districts required of candidates, took on a peculiar oligarchic hue from its linkage with the colony's ethnolinguistic heterogeneity […]. It dispersed power across the archipelago, while assuring the provincial caciques of more or less equal representation in Manila" (Anderson 1998: 273-274).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass jeder Widerstand im Keim erstickt werden konnte. Eine ganze Zahl der Familien, die damals Berühmtheit erlangten, sind immer noch in der Politik prominent[6] – inzwischen sind freilich die Kinder und Enkelkinder in die Fußstapfen ihrer Ahnen getreten.

Obgleich sich in den letzten Dekaden einiges in den Details der Politik, insbesondere auch in Bezug auf die ökonomische Basis der politischen Kontrolle durch die mächtigen Familien geändert hat, die inzwischen deutlich weniger auf Landbesitz, als vielmehr der Kontrolle über den modernen Sektor der Industrie und die rentengenerierende Lizensierungsmaschinerie der Staatsbürokratie basiert, blieben zentrale Muster der Herrschaft weitgehend erhalten:

„[T]he subordination of a poorly insulated state apparatus to a multi-tiered set of elected officials; an impoverished, insecure, and economically dependent electorate susceptible to clientelist, coercive, and monetary inducements and pressures; and an economy in which state resources and regulatory mechanisms remain both available for private appropriation by elected officials and central to local capital accumulation“ (Hedman/Sidel 2000: 108).

Wir argumentieren mit Sidel, dass die Philippinen kein Beispiel für einen schwachen Staat bei einer starken Gesellschaft darstellen, sondern für einen durchaus durchsetzungsfähigen Staat, der jedoch von einer Oligarchie ihren Interessen dienstbar gemacht wurde und dem eine schwache Gesellschaft gegenübersteht, die sich der formaldemokratisch legitimierten Privatisierung des Staates durch die Oligarchie nicht erwehren kann (Hedman/Sidel 2000, Sidel 1999). Trotz der immer wieder gern zitierten breiten und lauten Zivilgesellschaft, verfügen die Philippinen nicht über eine starke Zivilgesellschaft. Stark sind einzelne gesellschaftliche Segmente – Elitefamilien, Clans und andere Formen von Netzwerken, deren Zusammenhalt auf echter oder imaginierter Verwandtschaft basiert. Politisch extrem schwach ist die breite Masse der Bevölkerung, deren Interessen in der parlamentarischen Politik praktisch nicht

6 Z.B. die Nachfahren von Sergio Osmeña (Cebu), Ramon Durano (Danao), Mohamad Ali Dimaporo (Lanao), Rafael Lacson (Negros Oriental).
Sergio Osmeña (1878-1961) beispielsweise war einer der Gründer der Naçionalista Partei. Er war 1904 von der amerikanischen Kolonialmacht zum Gouverneur von Cebu ernannt worden, und zwei Jahre später durch Wahl in diesem Amt bestätigt worden. Er war Mitglied und Sprecher der ersten gewählten Volksvertretung von 1907. Später wurde er mehrfach zum Vizepräsidenten der Philippinen gewählt und 1944 im Exil zu dessen Präsidenten. 1946 verlor er die Präsidentenwahlen, woraufhin er sich nach Cebu zurückzog. Sein Sohn Sergio Osmeña Jr. wurde unter anderem Senator. Seine Enkel waren ebenfalls Senatoren (Sergio Osmeña III, John Osmeña), Gouverneur (Lito Osmeña sowie Bürgermeister von Cebu (Tomas Osmeña).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

repräsentiert sind. Philippinische Politik basiert immer noch auf der Familie „as a circle of trust beyond which lies only betrayal“ (Coronel et al 2004: 56). Strukturell ist jedoch in Bezug auf die Bedeutung physischer Gewalt zwischen der nationalen und lokalen Ebene der Politik zu unterscheiden. „Unlike Manila elites who operate within a culture of metropolitan civility, provincial families are forced to engage in systematic political violence either as agents or opponents“ (McCoy 1994: 20-21).

So lässt sich die philippinische Politik der letzten einhundert Jahre grosso modo als oligarchische Herrschaft beschreiben, bei der es der Oligarchie jedoch zumindest teilweise gelingen musste, sich als nationale Elite im Gewand der nationalen Identität zu legitimieren, da die Wahlurne zu einer wichtigen Waffe in den politischen Scharmützeln zwischen den miteinander konkurrierenden Familien wurde. Sie mussten sich – weniger individuell, als als Klasse – als die legitimen Herrscher des Landes darstellen und deshalb eine Geschichte schneidern, die sie mit dem Recht zur Herrschaft ausstattete. Demokratie erwies sich hierzu als beinahe ideales Medium, da es zum einen der Intraelitenkonkurrenz eine relativ präzise Form gab und zum anderen ein ideales institutionelles Design zur Maskierung lokaler oligarchischer Herrschaft hinter der Maske der Volksherrschaft lieferte. Für die Oligarchie galt es die Vielfalt der Loci oligarchischer Macht aufrecht zu erhalten, also die Autonomie der Oligarchen, gleichzeitig familialistische Herrschaft so zu institutionalisieren, dass der moderne Staat als zusätzliche Ressource zur Stabilisierung der eigenen Herrschaft wie auch zur Aneignung von Mehrwert genutzt werden konnte und der mit der revolutionären Tradition vertrauten Bevölkerung das grundlegende Legitimitätseinverständnis abgerungen werden konnte, ohne das Herrschaft nicht stabilisiert werden kann. Anders als in vielen anderen Ländern taugte in den Philippinen die Geschichte weder als Legitimationsgrundlage von Eliteherrschaft, noch zur nationalen Integration, da die entsprechenden Symbolräume weitestgehend leer waren. Präkoloniale Reiche, eine präkoloniale Hochkultur fehlten, ebenso architektonische oder sonstige zivilisatorische Modelle, in denen man die moderne Nation hätte historisch verankern können. Ebenso problematisch war, dass keine eigene gemeinsame Tradition oder Religion imaginiert werden konnte, durch die sich die indigenen Gemeinschaften von den Kolonialmächten distanzieren konnten. Der Herrschaftsanspruch der oligarchischen Elite konnte ebenfalls nicht in historischer Analogie symbolisch überhöht werden. Anders als in manchen Nachbarländern stand im Zentrum der philippinischen Nationsbildung nicht eine in die ferne Vergangenheit extrapolierte Geschichte, sondern (1) das singuläre Ereignis einer wenige Jahre währenden nationalen Revolution am Ende des 19. Jahrhunderts, (2) ein Selbstverständnis als demokratisches, freiheitliches Land und (3) die Identität als einzige christliche Nation Südostasiens. Zumindest zwei dieser drei Ankerpunkte nationaler Identität bilden theoretisch ein

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ideales Fundament für einen aufgeklärten Patriotismus. Der dritte – das christliche Selbstverständnis – hätte zumindest insofern neutral wirken können, als die Politik der Form nach rein säkular war und ist. Allen drei gemein ist, dass sie eben nicht als Teil einer historischen Kontinuität imaginiert werden können, sondern immer als Ergebnis kolonialer Herrschaft über die Philippinen definiert werden müssen (Bankoff/Weekley 2002: 95).

De facto reduzierte sich die demokratische Teilhabe der Massen auf das Recht zwischen konfligierenden Elitefamilien und Familienallianzen zu „wählen", wobei Wähler vielfach zu einer Ressource im Kampf der Eliten selbst verkamen und nicht einmal dieses Recht ausüben konnten. Die freiheitliche Ideologie diente vor allem als Sicherheitsventil gegen Forderungen nach sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit. Im Sinne des amerikanischen Modells stand der Aufstieg formal jedem Einzelnen frei, dieser war freilich auch allein selbst verantwortlich für sein Schicksal, während die Idee der Solidarität und des gesellschaftlichen Ausgleichs fremd blieb. Das Christentum schließlich lieferte viele Modelle und Bilder, die der Nation die Kohäsion gaben, die notwendig war, um den Klassencharakter der politischen und ökonomischen Herrschaft zu überdecken und fungierte in vielerlei Hinsicht ganz im Sinne des Marxschen Diktums als „Opium für das Volk".

Doch kollektive Identität blieb nicht nur auf nationaler Ebene relativ fragil, es finden sich auch kaum regionale Identitäten, die auf der Meso-Ebene der Politik affektive Bindekraft entfalten. Direkt unterhalb des Zentralstaates befindet sich die Ebene der Provinz, deren Gesamtzahl im Verlauf der letzten Jahrzehnte ständig gewachsen ist. Auf Einwohnerzahl gemittelt lässt sich jedoch festhalten, dass Provinzen in der Regel nicht mehr als ca. eine Million Einwohner enthalten. D.h. zwischen der nationalen Ebene mit über 80 Millionen und der Ebene der inzwischen beinahe 80 Provinzen klafft eine gewaltige Lücke, die in den meisten Staaten dieser Größenordnung zu einer eigenen politischen Ebene korrespondiert. Selbst zentralistische Staaten, wie etwa Frankreich zerfallen nicht direkt unterhalb der nationalen Ebene in einer derartige Vielzahl kleinräumiger und mit relativ geringer Einwohnerzahl ausgestattete politische und administrative Einheiten. Es lässt sich jedoch argumentieren, dass dies in den Philippinen genau deshalb der Fall ist, weil die Provinz das Maximum ist, das von den eigentlich zentralen Einheiten politischer und ökonomischer Kohäsion – den politischen Familien bzw. Familienallianzen – noch direkt kontrolliert werden kann. Putzel argumentiert, dass in den Philippinen „[t]he family and clan basis of economic ownership and politics has made the emergence of civicness particularly problematic" (Putzel 2000: 170), ein Argument, dass auf ethnische oder regionale Identitäten, auf deren Basis größere politische Einheiten imaginiert werden könnten, gleichfalls zutrifft. Im 20. Jahrhundert war weder eine Elite- noch eine Gegenelitenorganisation wirklich fähig, die Fokussierung auf Clan und (erweiterte) Familie und

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die daraus resultierende Logik familialistischer Herrschaft und Organisation nationaler Politik als System familialer Allianzen und Gegnerschaft zu durchbrechen. Natürlich existierten Parteien, doch waren diese in der Regel Unterstützungsnetzwerke einzelner Politiker. Während dies für die Naçionalistas und Liberalistas unter dem Commonwealth und in der Zeit bis zur Verhängung des Kriegsrechtes als Ganzes nicht gilt, behält es sehr wohl seine Gültigkeit für ihre Segmente. Obgleich über die Jahrzehnte die traditionelle Faktion durch die moderne politische Maschine abgelöst worden ist, bleibt auch diese an den individuellen Führer gebunden (siehe Machado 1974).[7] Loyalität gilt einer Person oder Familie und hat keinerlei organisatorische oder institutionellen Fundamente. In den Philippinen hat sich die Familie als sehr effektiver Mechanismus zur Erlangung und intergenerationellen Weitergabe von Reichtum und politischer Macht erwiesen (vgl. Coronel et al. 2004). Genau diese Effektivität machte es aus Sicht dieser familialistisch organisierten Elite de facto überflüssig und gefährlich funktionsfähige alternative Organisationsformen und entsprechende kollektive Identitäten zu entwickeln. Vielmehr galt es das bestehende System zu stabilisieren.

Da die nationale Geschichte die fortgesetzte Eliteherrschaft der wenigen Familien legitimieren sollte, musste sie auf eine Art und Weise erinnert werden, die die Elitefamilien durch die Taten ihrer Vorfahren legitimierte. Diese Helden sollten gleichzeitig das Band liefern, durch das die Elitefamilien mit ihrer Klientel, den Massen (*Masa*) verbunden werden sollte. In diesem Modell – entwickelt um die Begriffe der nationalen Revolution geführt durch die *Ilustrados*, der Demokratie und des Christentums, sowie der Freiheit – ließen sich jedoch manche Volksgruppen an den nationalen Rändern kaum integrieren. Der katholische Glauben wurde zu dem zentralen einigenden Band der philippinischen Nation, schon allein deshalb, weil Alternativen nicht sichtbar waren und „[t]he clearest unifying cultural characteristic of the population was the conversion of 85 per cent to Catholicism“ (Putzel 2000: 171). Obgleich die Philippinen ein säkularer Staat blieben haben informell christliche Symbolismen eine große Bedeutung in der nationalen Politik. Genau dadurch

7 Interessant ist, dass mit der politischen Maschine die Philippinen einmal mehr dem amerikanischen Modell der politischen Modernisierung folgen. Das Konzept der politischen Maschine wurde entwickelt, um typische Entwicklungen politischer Organisation und Führung der sich zwischen den 1870er und 1930er Jahren rapide vergrößernden Städte konzeptionell fassen zu können. Es korreliert mit dem gleichsam für die Philippinen zu konstatierenden Konzept des Bossismus als einem gewalthaltigen, personalistischen, netzwerksartigen Typus politischer Organisation. Beide zusammen lassen sich durchaus als Realtypen autoritärer und gewalthaltiger Herrschaft auf der Mikroebene innerhalb eines formaldemokratischen Settings charakterisieren. Die Konzepte des Bossismus und politische Maschinen decken auf, wie weitreichend sich demokratische Ordnung als Maske autoritärer Herrschaft missbrauchen lässt.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurden die nicht-christlichen Gruppen jedoch aus der nationalen Gemeinschaft ausgeschlossen – sowohl die Vielzahl kleiner Gruppen die animistischen Glaubensvorstellungen anhängten, als auch die große Gruppe der Muslime. Der zweite Ankerpunkt nationaler Identität, die revolutionäre Zeit am Ende des 19. Jahrhunderts lässt sich zwar als geteilte Geschichte Luzons und in gewissem Sinn noch der Visayas sowie der christlichen Regionen Mindanaos lesen, wurde aber von den Muslimen nicht als Teil ihrer Geschichte empfunden, so wie sie auch die vorangegangenen Jahrhunderte der Kolonialisierung als die Geschichte eines fremden Volkes begriffen, hatten sie doch gegen die Spanier über die ganzen Jahrhunderte hinweg ihre Unabhängigkeit bewahrt.

Eine historisierende; d.h. weitestgehend auf eigene indigene Tradition und Geschichte rekurrierende und diese teilweise auch im Gewand der modernen Nation neu erfindende Nationenbildung findet sich daher überraschenderweise nicht bei den Filipinos, sondern bei den Gruppen, die auf die eine oder andere Art und Weise nicht als vollwertige Filipinos zählten: den Minderheitsgruppen an den Rändern der christlich beherrschten Territorien – etwa den Igorot in den Cordillera-Bergen des nördlichen Luzon, den Lumad auf Mindanao und insbesondere den muslimischen Stämmen, die anders als die anderen nicht nur Minderheitenrechte einforderten, sondern, auf der Basis einer Rekonstruktion ihrer Geschichte als einer viele Jahrhunderte währenden Geschichte des Widerstandes und der nationalen Unabhängigkeit, ihr Recht auf Selbstbestimmung als Volk und auf Eigenstaatlichkeit einforderten.

In Bezug auf die philippinische Konzeptionalisierung von Nations- und Staatsbildung kann zusammengefasst werden: Nations- und Staatsbildung wurden vorangetrieben um die Interessen der landbesitzenden Oligarchie abzusichern, die gleichzeitig ihre ökonomische Basis in die modernen Wirtschaftssektoren und den Staat ausweitete. Da die Oligarchie eine vielfach zersplitterte Gruppierung darstellt, deren Mitglieder sich in immer neuen Allianzen verbünden, ist Politik durch Fragmentierung und ad-hoc Strategien gekennzeichnet und entbehrt weitgehend langfristiger, ganzheitlicher Planung.[8] Stabilität und Unparteilichkeit, die Gütesiegel eines gut funktionierenden Staatsapparates fehlen, der Staat ist stark personalisiert und lokalisiert. Ethnisches Bewusstsein ist im Großen und Ganzen sekundär gegenüber dem auf

8 Freilich sollte hinzu gefügt werden, dass seit der Zeit des Kriegsrechts unter Marcos das Militär eine weitere politisch bedeutsame Gruppierung darstellt, deren Mitglieder im Normalfall nicht der Oligarchie entstammen. Diese Gruppe behielt trotz der Rückkehr zur Demokratie ihren erst unter Marcos gewonnenen Einfluss als Vetogruppe, von deren Wahl in Krisenzeiten die Regierung direkt abhängt – dies wurde beim Sturz von Marcos genauso deutlich, wie beim Sturz von Estrada. Beide konnten nur gelingen, weil das Militär ihren Oberbefehlshabern an einem bestimmten Zeitpunkt die Gefolgschaft verweigerte und sich auf die Seite der Opposition schlug.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politisch mächtige Familien zentrierten System politischer, sozialer und ökonomischer Kontrolle. Das politische System ist zu einem großen Teil darauf fokussiert die Masse der Bevölkerung zu kontrollieren und oligarchische Herrschaft mittels demokratischer Verfahren sicherzustellen. Die nationale Metaphorik hat ebenfalls keinen Platz für eine ethnisch basierte historische Imagination. Das Bild der Nation ist weitestgehend a-ethnisch, insoweit als es den imaginierten quasi-westlichen Kern der Philippinen in den Mittelpunkt stellt: die einigenden Ideale von Demokratie und Freiheit und insbesondere das Christentum. Die als gegeben angenommene christliche Grundlage der philippinischen Gesellschaft ließ die Mehrheit der Filipinos schlichtweg übersehen, dass „Muslims and Christians in the Philippines are oriented towards two distinct communities from which they draw their religion, culture, law, values and view of history" (Sakili 2000: 31).

2.3.2 Philippinische Ethnopolitik: Stärken und Schwächen einer Politik der Vernachlässigung und Nicht-Implementation guter Gesetze in einer multipolaren Polity

Obgleich sie Dutzende von Sprach- und Hunderten von ethnischen Gruppen angehörten, konnten sich die meisten Filipinos als Christen imaginieren. Diese Dimension ethnischer Identität band die bunte Vielfalt der Sprachen und Gruppen zusammen. Das immense integrative Potenzial des gemeinsamen christlichen Glaubens machte die anderen möglichen Ankerpunkte ethnischer Identität zu sekundären, politisch kaum je relevanten Subidentitäten. Das einzige Feld, in dem Ethnizität eine gewisse Prominenz hatte, war die Sprachenpolitik. Davon abgesehen blieb Ethnizität als politische Kategorie weitgehend unsichtbar. Kaum Beachtung fand lange Zeit, dass das eine große Vielfalt von Gruppen zusammenschließende starke Band des christlichen Glaubens zwei Gruppen definitiv ausschloss: die nicht christianisierten Hochlandbewohner, vor allem (aber nicht nur) in den Cordilleras auf Luzon sowie die Muslime auf Mindanao und dem Sulu-Archipel.

Der staatliche Umgang mit diesen drei Problembereichen – Sprachenpolitik, nicht christianisierte indigene Minderheiten und Muslime – wird in den folgenden Seiten beleuchtet.

Philippinische Sprachenpolitik: die Stärke von schwacher Implementation und Vernachlässigung

Die Suche nach einer nationalen Sprache fand in den Philippinen innerhalb eines für Asien relativ besonderen Rahmens statt. Noch mehr als im benachbarten Malaysia überlebte hier die Sprache der früheren Kolonialmacht das

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ende des Kolonialismus und blieb was sie gewesen war: das Symbol der Modernität und des Elitestatus.

Die Philippinen sind durch eine spezielle Sprachpraxis gekennzeichnet, durch die sie sich von ihren Nachbarländern unterscheiden – durch das sogenannte „code switching". D.h. grundsätzlich multi-linguale Personen wechseln im alltäglichen Sprachfluss mehr oder weniger beständig zwischen zwei oder mehr Sprachen hin und her, wenn sie mit anderen sprechen, die wie sie multi-lingual sind. Diese in den Philippinen in der Oberschicht recht verbreitete Praxis ist ein Ergebnis des tiefen Eindringens der englischen Sprache während der amerikanischen Kolonialherrschaft. Englisch wurde in etwa von genauso vielen Menschen gesprochen, wie die am meisten verbreitete indigene Sprache Tagalog – in beiden Fällen sollen diese Sprachen in den späten 1930er Jahren von ca. 25 Prozent der Bevölkerung gesprochen worden sein. Diese beeindruckende Verbreitung des Englischen resultierte aus einer aktiven Politik der Kolonialverwaltung, die diese Sprache zur Grundlage des Schulunterrichts und zur offiziellen Amtssprache gemacht hatte. Deshalb waren englische Sprachkenntnisse zum einen weit verbreitet und zum anderen Symbol eines hohen sozialen Status.

Die Frage einer nationalen Sprache für die Philippinen tauchte zum ersten Mal in den frühen 1930er Jahren im Kontext der Diskussion über die philippinische Verfassung auf.[9] Obgleich die Nationalversammlung argumentiert hatte, dass die nationale Sprache auf allen einheimischen Dialekten aufbauen sollte, wurde in der Verfassung von 1935 festgeschrieben, dass sie auf der Grundlage einer der bestehenden einheimischen Sprachen entwickelt werden sollte. Spanisch und Englisch wurden die offiziellen Sprachen. Innerhalb weniger Jahre wurde dann die Frage der nationalen Sprache zugunsten von dem in der Region um Manila gesprochenen Tagalog entschieden. Dies hätte ein Rezept für eine Katastrophe sein können, wäre diese offizielle Linie auch in aktivem Regierungshandeln umgesetzt worden. De facto blieb jedoch Englisch auf viele Jahre die Sprache intra-elitärer Kommunikation. Tagalog, das 1959 in Pilipino umbenannt wurde, verbreitete sich weniger wegen einer aktiven Regierungspolitik, als vielmehr wegen der Ausbreitung der modernen Massenmedien, die in ihrer großen Mehrheit entweder auf Englisch oder aber eben Pilipino zurückgriffen. Obgleich die 1960er Jahre auch als Zeit der nationalen Sprachkriege bezeichnet werden, in denen vor allem die Cebuano sprechenden Gruppen die Hegemonie des nordphilippinischen Tagalog in

9 Sowohl die provisorische Verfassung von 1897 als auch die Malolos Verfassung von 1899 beinhalteten keine klaren Aussagen über eine nationale Sprache. Die erste wollte Tagalog zur offiziellen Sprache der Republik machen, hoffte jedoch darauf, dass Englisch Tagalog ablösen konnte, wenn einmal die Filipinos genügend gebildet wären.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frage stellten, blieb die Frage der nationalen Sprache politisch weitgehend ohne affektive Resonanz.

Unter Marcos kehrte die offizielle Politik wieder zum Mehrsprachen-basierten Ansatz zurück. Die Verfassung von 1973 „mandated a new search for a national language, known as ‚Filipino', which would be based not on Tagalog but on other Philippine languages and dialects" (Hau/Tinio 2003: 343). Die Verfassung von 1987 brachte eine weitere Änderung der offiziellen Sprachpolitik. Pilipino wurde in der Form, in der diese Sprache existiert, d.h. weitestgehend auf dem Tagalog fußend, als nationale lingua franca akzeptiert. In der politisch aufgeladenen Atmosphäre der späten 1980er Jahre „regional loyalties yielded to national consensus, there was near unanimity on the issue of language, even among Cebuanos" (Gonzalez 1998: 488). Allerdings wurde Englisch als offizielle Sprache beibehalten. Im Ergebnis findet sich in der gehobenen Konversation vielfach eine Sprachmischung, die Taglish genannt wird (ein Mix aus Tagalog und English).

Im auffälligen Gegensatz zu vielen anderen mehrsprachigen und multiethnischen Ländern wurde Sprachpolitik in den Philippinen nie ein heißes politisches Eisen. Es war weder ein herausragendes Thema der allgemeinen politischen Auseinandersetzungen im parlamentarischen Rahmen, noch wurde es zum Teil einer ethnopolitisch fundierten mobilisatorischen Agenda. Obgleich keine der anderen großen Sprachen der Philippinen, die jeweils von zumindest mehr als einer Millionen Menschen gesprochen werden (Cebuano, Hiligaynon, Waray, Ilocano, Kampampangan, Bicol, Pangasinense, Maranao and Maguindanao[10]), in der Schule unterrichtet werden, findet sich keinerlei Bewegung, die danach strebt die eine oder andere in die Curricula zu integrieren. Ziel des Sprachunterrichts ist es nicht die verschiedenen lokalen Muttersprachen gleichermaßen mit der nationalen Sprache zusammen zu stärken. Zielvorstellung ist vielmehr ein „balanced bilingual equally able to carry on communication and higher order cognitive activities […] in both Filipino and English" (Gonzalez 1998: 502). Trotz dieser Politik kann nicht von einem drohenden Verschwinden der anderen Sprachen gesprochen werden, auch wenn sie im öffentlichen Raum, der von Taglish dominiert ist, keine große Rolle spielen.[11]

10 Die wichtigsten Umgangssprachen sind Tagalog, Cebuano und Ilocano.

11 Lebendig gehalten werden sie auf der einen Seite dadurch, dass sie auf lokaler Ebene das zentrale Medium der Alltagskommunikation darstellen, darüber hinaus aber auch durch eine wachsende Zahl regionaler Zeitschriften, die vielfach sowohl auf Englisch, als auch in der lokalen Sprache publizieren. Bedeutsam sind auch die vielen religiösen Gruppen, die in der Regel in der lokalen Sprache arbeiten. Es muss jedoch betont werden, dass es keinerlei staatliche Institution gibt, die sich dem Erhalt der Sprachenvielfalt der Philippinen widmet.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So weist die Sprachenpolitik zum einen bislang kaum je eine Verbindung zum Themenkomplex ethnischer Mobilisierung auf, zum anderen blieben die formalen politischen Linien, wie sie in den Verfassungen niedergelegt waren in der alltäglichen politischen Praxis weitgehend bedeutungslos. Obgleich die Annahme eines bilingualen Bildungssystems, das auf Englisch und einem weitgehend Tagalog-basierten Filipino basiert, eine eindeutige politische Botschaft beinhaltet, finden sich in der Debatte selten explizit politische Untertöne. Die politische Dimension der Sprachenpolitik ist durch zwei nicht miteinander verknüpfte Phänomene in ihrer potenziellen Bedeutung relativiert.

Zunächst ist Tagalog bis heute nur eine von zwei nationalen Sprachen (die andere ist Englisch). Deshalb ist es in einer anderen strukturellen Position als die nationalen Sprachen in vielen anderen multi-lingualen Staaten. Wie die Politik der letzten Jahrzehnte verdeutlichte, basiert die Durchsetzung von Tagalog vor allem auf praktischen Erwägungen der Minimierung von Transaktionskosten in der Kommunikation. Die vieler Orts anzutreffende identitätsstiftende Funktion als Grundlage einer gmeinsamen nationalen Identität fehlt demgegenüber weitgehend und mit ihr auch der damit verbundene stark affektive Impetus. In den Philippinen war Sprachpolitik nie ein bedeutsamer Teil des Versuchs der Nationenbildung. Ohne diese ideologische Last konnte das Tagalog-basierte Filipino auch von vielen als lingua franca akzeptiert werden, „without necessarily being embraced as a linguistic core for the whole nation among the non-Tagalog groups“ (Smolicz/Nical/Secombe 2000: 260). Die gleichzeitige Verwendung des Englischen als Nationalsprache ermöglichte es vielen gebildeten Mitgliedern der nicht Tagalog sprechenden Gruppen dem Englischen den Vorzug zu geben, wenn sie dies wünschten. Zentral ist, dass „neither English nor Filipino could be regarded as fulfilling the role of a core value of The Philippines as a whole“ (Smolicz/Nical/Secombe 2000: 260).

Darüber hinaus findet sich in der philippinischen Sprachenpolitik eine sichtliche Diskrepanz zwischen der politischen Norm und der gesellschaftlichen Praxis. De facto Sprachpolitik ist eminent pragmatisch. Dies ermöglicht es, eine Realität zu akzeptieren, in der „[t]he local language is the language of the home and the neighborhood, Filipino is the national lingua franca for all domains of life except academics, international and national business, and international relations, the latter domains being assigned to English“ (Gonzalez 1998: 519).

Dieser weiche Ansatz funktionierte so gut, dass die Sprachenfrage sogar in den Fällen keine Rolle spielt, in denen ethnokulturelle Minderheiten und Zentralregierung in gewaltsame Konflikte um Autonomie und Selbstbestimmung verstrickt sind, wie am prominentesten im Fall der Moros im Süden des Landes.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Problem der indigenen Völker: Die Kluft zwischen guten Gesetzen und der tatsächlichen Politik

Die Frage, wie mit indigenen ethnischen Minderheiten umgegangen werden soll, beschäftigte schon die Amerikaner in den ersten Jahren ihrer Kontrolle über die Philippinen. Sie gründeten sehr schnell das dem Department of Interior unterstehende Bureau of Non-Christian Tribes. Damit markierten sie eine klare Demarkationslinie, durch die die Gruppe der „normalen" christlichen Filipinos von den Gruppen differenziert wurden, die beispielsweise die Cordilleras auf Luzon und viele Regionen Mindanaos bewohnten. Das Bureau of Non-Christian Tribes strebte, ebenso wie seine Nachfolgeorganisationen, letztlich eine Assimilation der verschiedenen nicht christlichen Minderheiten in die christliche Mehrheitsbevölkerung an. Erst in den 1970er Jahren wurde die Verwaltung dieser nicht christlichen Gruppen differenziert, in eine für die Muslime und eine für alle anderen Gruppen. Die letztere, PANAMIN[12], wurde zwischenzeitlich in zwei getrennte Institutionen für die südlichen und nördlichen Minderheiten aufgeteilt, bevor sie 1997, im Rahmen der Verkündung des Indigenous Peoples Rights Act (IPRA), wieder in einer National Commission on Indigenous Peoples (NCIP) zusammengefasst wurden. Für die Belange der Muslime wurde zunächst ein Ministry of Muslim Affairs eingerichtet, das später zum Office abgewertet wurde. All diese Institutionen sind, als Teile des Office of the President, direkt der Präsidentin unterstellt und damit aus der „normalen" Ministerialbürokratie ausgegliedert.

Die Philippinen verfügen mit dem Indigenous Peoples Rights Act (IPRA) über eines der weltweit modernsten Gesetze über die Behandlung indigener Völker. Der IPRA, der nach mehrjähriger Debatte 1997 schließlich Gesetz wurde, kann zurecht als Meilenstein der Gesetzgebung gelten, als er „seeks to recognize, promote and protect the rights of the IPs [Indigenous Peoples; die Verf.]. These include the Right to Ancestral Domain and Lands; Rights to Self-Governance and Empowerment; Social Justice and Human Rights; and the Right to Cultural Integrity" (Indigenous Peoples Rights Act 1997 online). Dieses Gesetz erstaunt insbesondere vor der Geschichte der vielfach eminent problematischen Behandlung indigener Gruppen durch den philippinischen Staat.

Insgesamt machten im Jahr 1995 indigene Gruppen ca. 20 Prozent der nationalen Bevölkerung der Philippinen aus. Dies gilt, obgleich keine Übereinkunft darüber besteht, welche Gruppen tatsächlich diesen Status beanspruchen können. Wenn die Muslime nicht eingeschlossen würden, blieben ca. 6,5 bis 7,5 Millionen Menschen übrig. Bei Einschluss der Muslime würde die Zahl auf ca. 12 bis 15 Millionen Menschen, und damit deutlich über 20 Prozent,

12 PANAMIN: Presidential Assistance on National Minorities.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steigen (Molintas 2004: 272). Wie schon bemerkt konzentrieren sich diese Gruppen auf die Cordilleras auf Luzon, einzelne Inseln der Visayas, Teile Mindanaos und das Sulu Archipel (wenn die Muslime eingeschlossen werden). Die wichtigsten Gruppen sind die verschiedenen muslimischen Gruppen, die Lumad, die wiederum in mehr als ein Dutzend ethnische Gruppen differenziert werden können, die Cordillera people (Igorot[13]), die Caraballo, Agta und Aeta, die in anderen Regionen Luzons leben, sowie mehrere Gruppen auf Mindoro und Palawan.

Wie in vielen anderen Ländern ist auch in den Philippinen die Landfrage die zentrale Frage des Umgangs mit den indigenen Gruppen. Obgleich die Konzepte des Ahnenlandes im Detail sehr unterschiedlich sind, teilen doch alle indigenen Gruppen eine Tendenz Land als Gemeinbesitz zu definieren und eine Geschichte des (oftmals gewaltsamen) Landverlusts durch Filipinos, die aus dem Tiefland in die von den Minderheiten bewohnten Regionen emigrierten. Nach vielfach mehr als einhundert Jahren der Transmigration haben viele Gruppen große Teile des Landes ihrer Ahnen verloren.

Die „rechtliche" Grundlage für diese umfassende Enteignung wurde erstmals von den Spaniern gelegt, die festlegten, dass alles Land, das bis zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht als Privatland zertifiziert worden ist, in den Besitz des Staates übergeht. Diese legale Fiktion, wonach alles nicht zertifizierte Land dem Staat gehört, legten auch die Amerikaner ihrer Herrschaft zugrunde. Es hatte und hat unverändert auch in den souveränen Philippinen Gültigkeit. Der Land Registration Act von 1905

„institutionalized the Torrens System of land titling [whereby; die Verf.] […] [a]ny lands not registered under the Spanish colonial government were declared public lands owned and administered by the state. By virtue of the Pubic Land Acts of 1913, 1919, and 1925, Mindanao and all other fertile lands that the State considered unoccupied, unreserved, or otherwise unappropriated public lands became available to homesteaders and corporations, despite the fact that there were indigenous people living on these lands" (Molintas 2004: 284-285).

Diese und andere Gesetze machten die indigenen Gruppen de facto vielfach zu illegalen Siedlern auf ihrem eigenen Land (vgl. Hirtz 2003). Häufig gelang es christianisierten Filipinos, die weitaus bewanderter in der Gesetzeslage waren als die indigenen Gruppen, das moderne Landrecht für ihre Zwecke zu nutzen. Sie beantragten individuelle Titel auf Staatsland und erzwangen nach entsprechendem Erfolg die häufig gewaltsame Vertreibung der ursprüng-

13 Der Begriff Igorot ist seinerseits wieder ein Sammelbegriff für eine größere Zahl ethnischer Gruppen, die im Widerstand gegen den philippinischen Staat eine gemeinsame Identität ausgebildet haben. Zu nennen sind die: Ifugao, Kalinga, Tinguian, Isneg, Bontok, Kankanacy und Ibaloi.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Bewohner. Praktisch alle von Minderheiten bewohnte Gebiete wurden für die spontane aber vielfach auch staatlich unterstützte Transmigration freigegeben oder konnten von Investoren für die verschiedensten Unternehmungen beansprucht werden. Die demographische Marginalisierung der indigenen Gruppen durch Wellen von Immigranten und die intensive ökonomische Ausbeutung ihres Ahnenlandes durch diese oder andere ökonomische Akteure führte letztlich in zwei Regionen zum gewaltsamen Widerstand: in der Cordillera Region und in den muslimischen Regionen Mindanaos. Da es dem Staat nicht gelang die Rebellionen mit Gewalt niederzuschlagen, wurde in beiden Fällen die Kompromisslösung gefunden ihnen den Status autonomer Regionen zu gewähren.

Seit den frühen 90er Jahren des 20. Jahrhunderts änderte sich die Rechtslage allmählich dahingehend, dass Landrechte auf der Basis von Ancestral Land und Ancestral Domain[14] anerkannt wurden. Diese Entwicklungen führten schließlich zur Entwicklung des Indigenous Peoples Rights Act, durch den die Landrechte indigener Gruppen festgeschrieben wurden. In Sektion 2 des allgemeinen Teils heißt es explizit: „The State shall protect the rights of ICCs/IPs to their ancestral domains to ensure their economic, social and cultural well being and shall recognize the applicability of customary laws gover-

14 Als Ancestral Domain firmieren Territorien, „generally belonging to ICCs/IPs comprising lands, inland waters, coastal areas, and natural resources therein, held under a claim of ownership, occupied or possessed by ICCs/IPs, by themselves or through their ancestors, communally or individually since time immemorial, continuously to the present except when interrupted by war, force majeure or displacement by force, deceit, stealth or as a consequence of government projects or any other voluntary dealings entered into by government and private individuals/corporations, and which are necessary to ensure their economic, social and cultural welfare. It shall include ancestral lands, forests, pasture, residential, agricultural, and other lands individually owned whether alienable and disposable or otherwise, hunting grounds, burial grounds, worship areas, bodies of water, mineral and other natural resources, and lands which may no longer be exclusively occupied by ICCs/IPs but from which they traditionally had access to for their subsistence and traditional activities, particularly the home ranges of ICCs/IPs who are still nomadic and/or shifting cultivators“ (Indigenous People’s Rights Act online 1997). Ancestral Lands sind „land occupied, possessed and utilized by individuals, families and clans who are members of the ICCs/IPs since time immemorial, by themselves or through their predecessors-in-interest, under claims of individual or traditional group ownership, continuously, to the present except when interrupted by war, force majeure or displacement by force, deceit, stealth, or as a consequence of government projects and other voluntary dealings entered into by government and private individuals/corporations including, but not limited to, residential lots, rice terraces or paddies, private forests, swidden farms and tree lots“ (Indigenous People’s Rights Act online 1997).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ning property rights or relations in determining the ownership and extent of ancestral domain“ (Republican Act No 8371: 83). [15]

Diese allgemeine Linie wird in Kapitel III des IPRA genauer ausgeführt. Besonders wichtig ist, dass die Landrechte durch politische Rechte auf interne Selbstregierung begleitet werden, die den indigenen Völkern inter alia folgende Rechte geben: „right to self-governance and self-determination“ (Sec. 13), sowie „the right to use their own commonly accepted justice systems, conflict resolution institutions, peace building processes or mechanisms and the customary laws and practices within their respective communities“ (Sec. 15). IPRA erkennt auch ausdrücklich das Recht der indigenen Völker „to determine and decide their own priorities for development“ an (Sec. 17). Darüber hinaus drückt er die Absicht aus „[to; die Verf.] respect, recognize and protect the right of the ICCs/IPs to preserve and protect their culture, traditions and institutions“ (Sec. 29) (Zitate: Republican Act No. 8371).

Die vom Gesetz vorgesehenen detaillierten Mechanismen zur Anerkennung und Grenzziehung der Ahnenländer scheinen ebenso wie die klar zum Ausdruck gebrachte Politik der politischen Stärkung der indigenen Völker kaum noch Wünsche offen zu lassen. Das ist auch vom Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen Roberto Stavenhagen 2002 in seinem Bericht an die Regierung zum Ausdruck gebracht worden. Allerdings fährt betont Stavenhagen kritisch, dass „the major concern seems to be not so much the text of the law itself, as the difficulties of its implementation“, und fährt fort: „Implementation depends not only on political will but also on the institutional effectiveness of the government agencies that are responsible for it“ (Stavenhagen online 2002).

So kommt der Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen trotz des progressiven Gesetzes auch zu einer kritischen Schlussfolgerung. Er „cannot escape the impression that numerous indigenous communities and organizations have lost their faith in the ability of government agencies and the judicial system to address their concerns effectively“ (Stavenhagen online 2002).

In seinem Bericht macht Stavenhagen unmissverständlich deutlich, dass vor allem die politische Praxis Anlass zu großer Sorge gibt. Er bezieht sich dabei auf die offensichtliche Bevorzugung von Wirtschaftsinteressen, wenn diese Bedarf an Land anmelden, das eigentlich zum Ahnenland der IPs gehört, er kritisiert, dass das Prinzip der indigenen Selbstregierung von staatlichen Institutionen oft nicht respektiert wird, wenn diese Entwicklungsprogramme auflegen, die sich aus lokaler Sicht vielfach als entwicklungspolitisch maskierte Aggression darstellen. Er kritisiert weiterhin die vielen, gut dokumentierten Menschenrechtsverletzungen für die entweder Banden, die im

15 Die Abkürzung ICC steht für Indigenous Cultural Community, IP steht für Indigenous Peoples.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dienst von privaten Unternehmern stehen, oder sogar staatliche Sicherheitsdienste (insbesondere die Streitkräfte und die CAFGUs[16]) verantwortlich sind. Deren Taten reichen von „arbitrary detention, persecution and even killings of community representatives, […] coercion, forced recruitment, and also rape" in Regionen, die nicht vom Bürgerkrieg betroffen sind bis hin zu „dispossession, forced displacement, physical abuse, torture […] summary executions, destruction of houses, including the bombing of an indigenous village, as well as the practice of hamleting" (Stavenhagen online 2002) in den vom Bürgerkrieg betroffenen Regionen Mindanaos und des Sulu Archipels.

Andere Kritiker fügen Stavenhagens Argumentation noch weitere Bausteine hinzu. So ermöglichen Lücken im IPRA und rechtliche Ungereimtheiten zwischen dem IPRA und dem 1995, nur zwei Jahre früher in Kraft getretenen National Mining Act, dass „large scale development projects are still being negotiated only within concerned government agencies without legitimate community participation" (Malanes zit. nach Molintas 2004: 297), auch können Bergbauunternehmen ihre Pläne vielfach auch weiterhin in Ancestral Domain Regionen durchsetzen. Gleichzeitig wurde die Arbeit der National Commission on Indigenous Peoples (NCIP), die für die Umsetzung des IPRA zuständig ist, wiederholt durch andere staatliche Gremien unterminiert, die parallel dazu aufgebaut und mit ähnlichen Aufgaben betraut worden sind. Nicht zuletzt wurden der NCIP die Finanzmittel vorenthalten, die sie benötigt hätte, um ihren Aufgaben gerecht werden zu können. Wie vielfach üblich wurden nicht selten die Führungsposten in der NCIP als Teil von Patronage-Systemen behandelt und dementsprechend besetzt.

Es ist offensichtlich, dass der Delimitierung der Grenzen von Ahnenland (sei es in Form von Ancestral Domains oder Ancestral Land) eine zentrale Rolle zukommt. Nur in dieser verbrieften Form können die Rechte der indigenen Völker wirkungsvoll geschützt werden. Genau hierfür wurden jedoch vielfach keine ausreichenden Finanzmittel zugewiesen, so dass der Prozess nur sehr langsam vom Fleck kommt. Während vor der Einführung von IPRA vom Department of Environment and Natural Resources seit 1993 immerhin 181 „Certificates of Ancestral Domain Claims" auf der Basis einer internen administrativen Verfügung ausgestellt wurden, wurde in den ersten drei Jahren nach der Einführung kein einziger Landtitel mehr vergeben. Bis 2001 waren es ganze 9 und bis 2003 war die Zahl auf 11 gestiegen, obgleich 181 Anträge vorlagen. Bis Mitte 2005 stieg die Zahl dann auf 29 (Rovillos/Morales 2002: 15; vgl. Castro 2000, Sidchogan-Batani 2003, Macapagal-Arroyo online 2004, Macapagal-Arroyo online 2005). Die schleppende Vergabe der Titel scheint grundsätzlich auf die magere Ressourcenausstattung der NCIP zurückzuführen zu sein, wie deren Direktor Reuben Lingating in einer

16 CAFGU: Citizen's Armed Forces Geographical Unit.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Senatsanhörung öffentlich zu Protokoll gab (Philippines Senate online 2005). Die Chancen scheinen jedoch zu steigen, wenn es politische Ereignisse opportun erscheinen lassen (vgl. Molintas 2004). Die Rechte der indigenen Völker auf ihr Land scheinen Teil politischer Strategien geworden zu sein, die vor wichtigen politischen Daten Geschenke an ausgewählte Gruppen austeilen, um die Interessen der dergestalt in ihrer Rolle als Patron erfolgreichen Politiker bestmöglich zu befördern.

Die in Bezug auf die Sprachenpolitik schon angedeutete und hier in ihrer ganzen Schärfe aufgezeigte fulminante Diskrepanz zwischen Gesetz und Praxis ist keine atypische Abweichung in einem kritischen Politikfeld, sondern ein fundamentales Strukturierungsprinzip der philippinischen Politik. Sie kann dauerhaft und in allen Politikfeldern aufgezeigt werden. So sind die Philippinen zwar formal ein demokratischer Rechtsstaat, trotzdem kostet jede Wahl mehr als 100 Menschenleben. Die Philippinen haben ein modernes Rechtssystem und einen Polizeiapparat, trotzdem werden jedes Jahr mehrere hundert Menschen von Vigilante-Mördern umgebracht. Eine Praxis, die wohl oft die verdeckte, wenn nicht offene Zustimmung der lokalen Politiker hat. Allein in Davao sind in den Jahren 2004 bis 2006 ca. 300 Menschen (zumeist vermutlich Kleinkriminelle) auf diese Art und Weise ermordet worden, ohne dass auch nur einer dieser Fälle aufgeklärt worden wäre. Zwischen 2001 und 2007 starben bis zu 800 politische Aktivisten durch Mörderhand. Dies gilt es insbesondere beim Vergleich mit dem gewaltfreien Malaysia im Auge zu behalten, wo die Kluft zwischen Recht und Praxis sehr klein ist. In den Philippinen verwandelt die Praxis demgegenüber das Recht nicht selten in eine Karikatur seiner selbst. Obgleich, wie noch gezeigt werden wird, die rechtliche Stellung der indigenen Völker in Malaysia weitaus schlechter ist als in den Philippinen, sind sie in den Philippinen in der sozialen Wirklichkeit viel größeren Gefahren ausgesetzt, als es in Malaysia auch nur für denkbar gehalten wird.

Exklusion und Marginalisierung der Muslime

Der prominenteste Fall, an dem die Strukturen philippinischer Ethnopolitik exemplarisch beleuchtet werden können, ist der der philippinischen Muslime, die Teile Mindanaos und das Sulu-Archipel besiedeln. Wie oben schon knapp ausgeführt, wurden sie weitaus mehr als alle anderen nicht christianisierten Gruppen zur individuellen wie auch die kollektiven Repräsentation des bedeutsamen Anderen der christlichen und nationalistischen Bildersprache, in die die moderne kollektive philippinische Identität gekleidet wurde. Aus der tiefgehenden Christianisierung der weit überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung, der Vermischung einer großen Zahl animistischer Praktiken mit christlichen Ritualen und ihre Reinterpretation in christliche Symbolik entwi-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ckelte sich ein Selbstbild der Philippinen als einer, der einzigen, christlichen Nation Asiens. Dieses Selbstbild fand sein Gegenbild nicht in den animistischen Gruppen, die die unterschiedlichen gebirgigen, kaum zugänglichen Regionen der Philippinen besiedelten, sondern in den Muslimen, die in Bezug auf Symbolik, nationale, koloniale aber auch religiöse Geschichte einen „idealen" Feind abgaben, in dessen Antibild die eigene Größe und Bedeutung imaginiert werden konnte.

Die Muslime hatten den spanischen Eroberungsversuchen getrotzt. Sie hatten sich den zwar spanisch geführten, jedoch mit christianisierten Filipinos bemannten Armeen erfolgreich widersetzt und diesen wiederholt massive Niederlagen zugefügt. In dem Maß, in dem die Filipinos den spanischen Katholizismus übernahmen, wurden im eigenen Land auch die Bedeutungswelten dieses Glaubens, die dadurch geschaffene weltpolitische Sinngebung, zu Schablonen der Interpretation – fokussiert auf die Gegnerschaft zu den Muslimen, imaginiert als bedrohliche Mauren (Moros) und die Zentralität der Reconquista, d.h. des unerbittlichen Kampfes gegen und die Rückeroberung des Landes und der Menschen für den christlichen Glauben. Umgekehrt verfügten die Muslime mit dem Islam über eine „Gegenreligion", die dem Christentum problemlos auf gleichem Niveau Paroli bieten konnte. Die Geschichte der Konkurrenz dieser beiden Religionen um die Seelen der Gläubigen (und politische Macht) ist so alt wie die Religionen selbst und in den Philippinen hat sich in den vier Jahrhunderten der Auseinandersetzungen eine Tendenz bestätigt, die weltweit Gültigkeit beanspruchen kann. Jede der beiden Hochreligionen war zwar fähig animistische Gruppen zum „wahren" Glauben zu bekehren, hatte jedoch keine Chance signifikante Erfolge bei den Anhängern der jeweils anderen Hochreligion zu erzielen. Da Unterwerfung durch Assimilation, d.h. Christianisierung, nicht möglich war, konnte sie nur noch in Analogie zur Reconquista gedacht werden. Das machte die verschiedenen muslimischen Stämme zu für die katholischen Spanier wichtigsten signifikanten Anderen – den Mauren (Moros). Alle Bedeutungsmuster und Affekte, die mit dem Terminus der Reconquista von der Herrschaft der Mauren verbunden waren, wurden nun in die Philippinen übertragen und über die katholischen Orden auch in der Schar der Gläubigen verbreitet.

Im Prozess der Nationswerdung galt es nun klare Grenzen zwischen dem kollektiven Selbst und dem signifikanten Anderen zu ziehen, vor denen man sich der eigenen Identität plastisch versichern konnte. Die philippinischen politischen Führer wussten sehr genau, dass die Gemeinsamkeit der Filipinos eine Gemeinsamkeit im Angesicht der Anderen war, die Gemeinsamkeit der kolonialen Unterwerfung durch Spanier und Amerikaner, ebenso wie die Gemeinsamkeit der Auseinandersetzung mit den unbeugsamen muslimischen Stämmen im Süden (Bankoff/Weekley 2002: 3). Nun hätten Spanier, wie auch Amerikaner zum bedeutsamen Gegenbild avancieren können, wie dies in

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielen anderen kolonisierten Ländern der Fall war, wo die eigene Identität zunächst gegen die Kolonialmacht imaginiert wurde. In den Philippinen findet sich jedoch keinerlei anti-koloniale Selbstbestimmung. Die Bestimmung des kollektiven Selbst konnte sich nicht gegen die kolonialen Mächte richten, da die zentralen Bestimmungsgründe kolonialen Ursprungs waren: das Christentum im Sinne einer nationalen (wenngleich nicht staatlichen) Religion war spanischen, Demokratie, Freiheit und Kapitalismus waren amerikanischen Ursprungs. So avancierten die Muslime im Süden zum wichtigsten bedeutungsgebenden Anderen. Selbst an dem einzigen indigenen integrativen Symbolkomplex, der nationalen Revolution im Interregnum zwischen spanischer und amerikanischer kolonialen Kontrolle, hatten sie keinen Anteil:

„Whatever the nature of the Philippine Revolution […] it was quintessentially a Christian affair: The main events surrounding its inception, the growth and leadership of the Katipunan (the secret society that instigated the revolt in August 1896), most of the soldiers who constituted the revolutionary army, the first president of the Republic, and the delegates who met at Malolos to frame the constitution of 1899 were Christians, largely, in fact, from the Tagalog provinces of Central Luzon" (Bankoff/Weekley 2002: 4).

Das christliche und nationale Selbstbild das die Muslime ausschloss führte dazu, dass

„in the new Philippine republic only Christian Filipinos were deemed entirely trustworthy. Non-Christian Filipinos [were, die Verf.] […] deemed culturally suspect […] and regarded as socially and morally substandard. Muslim-Filipinos, comprising the largest single category of non-Christians, were judged to be dangerously disloyal because of their long history of armed enmity toward Philippine Christians" (McKenna 1998: 142).

Werden Fremde zum signifikanten Anderen, wie dies in den Kolonien vielfach die Kolonialmächte wurden, so wirft dies weder für die nationale Politik noch die imaginierte nationale Identität ein Problem auf, da das Eigene, das dem Fremden gegenüber konstituiert wurde, als ein in wesentlichen Teilen homogenes Ganzes imaginiert werden kann. Problematisch sind jedoch Fälle wie die Philippinen, in denen ein Teil des eigenen kollektiven Ganzen als signifikantes Anderes fungiert. Wären die Muslime offen als „Nicht-Filipinos", als Fremd und evtl. auch als feindlich kategorisiert worden, dann hätten die Philippinen den eigenen territorialen Anspruch in Frage gestellt, wird doch durchgängig argumentiert, dass das Territorium, das von den Spaniern an die Amerikaner gegangen ist und schließlich als ein Land souverän geworden ist, eine Einheit darstellt, die von Manila aus regiert werden sollte. Dieser Anspruch zwingt dazu alle indigenen Gruppen als Teile des philippinischen Vol-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kes zu imaginieren. Der signifikante Andere war also Teil des eigenen kollektiven Ich. Er musste in seiner Andersheit aufgelöst und assimiliert werden. Solange das nicht gelang, liefen die Philippinen immer Gefahr, dass die Muslime sich gerade wegen der beidseitig akzeptierten Andersheit den Anspruch auf einen eigenen Staat erheben würden, gerade weil sie eben niemals Filipinos gewesen sind, weil sie eine eigene Kultur besitzen und eine Geschichte, die zeigt, dass die nationale Integration unter dem christlichen Glauben, die die Philippinen erfahren haben in ihren Regionen nicht stattfand. So waren die tief-christlichen Philippinen gezwungen, die Muslime in die nationale Metaphorik und die Mythen der Nation einzubinden, um zu verhindern, dass die territoriale Integrität der Philippinen in Frage gestellt wurde. Eine gleichberechtigte Stellung für den muslimischen Glauben kam nicht in Frage. Obgleich formal säkular, war und ist der philippinische Staat durchtränkt von christlicher Symbolik, mit einem Wahrheits- und Geltungsanspruch, der nicht einfach aufgegeben werden kann.

Darüber hinaus wurden die Unterschiede zwischen Muslimen und Christen nicht nur als Unterschiede zwischen einem wahren und einem falschen Glauben imaginiert, sondern auch als Differenz zwischen einer modernen, überlegenen und einer rückständigen und unzivilisierten Zivilisation. Deshalb kam auch die Akzeptanz normativer Gleichheit nicht in Frage. Christliche Überlegenheit musste in Symbolik und sozialer Praxis zum Ausdruck gebracht werden. Das Problem, dass der bedeutsame Andere als Teil des eigenen kollektiven Selbst imaginiert werden musste, wurde niemals gelöst. Was sich findet sind dauerhafte Versuche das Problem hinter einer Rhetorik der Entwicklung und Assimilation verschwinden zu lassen. Das christliche Selbstbild der philippinischen Nation erlaubte nur zwei Strategien im Umgang mit der Moro-Problematik, die sich gleichermaßen aus dem Wunsch ableiten lassen, sie im kollektiven Selbst aufzulösen, also in gewissem Sinn unsichtbar zu machen: zum Einen durch einen Prozess der kulturellen Assimilation mittels Modernisierung, oder aber zum Anderen dadurch, dass sie physisch als distinkte Gruppe zum Verschwinden gebracht werden (was durch staatlich induzierte massenhafte Migration über Jahrzehnte versucht wurde).

Beide Strategien wurden jedoch nicht erst durch philippinische Politiker angewandt, sondern schon in amerikanischer Politik entwickelt und in die Praxis umgesetzt. Nicht nur die Filipinos, auch die Kolonialmächte betrachteten ja die Muslime in gewisser Hinsicht nicht als Teil der philippinischen Bevölkerung – die Spanier, weil sie die muslimischen Regionen nie kontrollieren und in die normale Administration der Kolonie eingliedern konnten, und die US-Amerikaner, weil sie von Anfang an davon ausgingen, dass den Muslimen eine besondere Stellung zukommen müsse, dass sie nicht als normaler Teil der philippinischen Bevölkerung betrachtet werden können, sondern als eine eigene Gruppe behandelt werden müssen, die erst durch admini-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

strative Maßnahmen allmählich in die Philippinen eingegliedert werden kann. Genau deshalb wurden die muslimisch dominierten Regionen Mindanaos auch über mehr als ein Jahrzehnt nach ihrer gewaltsamen Eroberung durch das US-Militär vom Rest des Landes getrennt und unter Militärverwaltung gestellt (vgl. Albinales 1998). Ziel des edlen Selbstbildes der amerikanischen Politik war zunächst die indigene Ordnung der Moros unter ihren traditionellen Führern zu stabilisieren, um darauf aufbauend einen Prozess der graduierlichen Entwicklung in Gang setzen zu können (vgl. Saleeby 1913, McKenna 1998). Diese noblen Ambitionen wurden jedoch sehr schnell von einer de facto Politik der demographischen Marginalisierung überrollt. Der erste zivile Gouverneur Mindanaos, Frank Carpenter, argumentierte 1917, dass das Problem

„of civilization of Mindanao and Sulu according to modern standards, or as it may be termed ‚the Philippinisation' of the Mohammedan and pagan regions which comprise almost the entire territory of Mindanao-Sulu, has its most expeditious and positive solution in the movement under Government direction to that territory of sufficient numbers of the Christian inhabitants of Visayas and Luzon" (Carpenter zit. nach McKenna 1998: 115).

Ziel war die Philippinisierung der Moros mit dem Mittel der Massenimmigration. Ziel und Mittel hatten auch in dem Zeitalter des Commonwealth (1935-1946) Bestand, als die Innenpolitik schon weitgehend in indigen philippinischen Händen lag.

Nach der Unabhängigkeit initiierte die nationale Regierung ein umfassendes Programm zur Ansiedelung christlicher Siedler in den aus ihrer Sicht unterbevölkerten muslimischen Regionen Mindanaos. Nicht nur Armen, auch politisch unbequemen Bevölkerungsgruppen wurde in Mindanao eine neue Zukunft versprochen. Die Muslime verloren, wie im nächsten Kapitel noch detailliert ausgeführt werden wird, große Teile ihres Landes und wurden in vielen Regionen, in denen sie vordem die absolute Mehrheit der Bevölkerung gestellt hatten zu kleinen, ökonomisch, politisch und kulturell marginalisierten Minderheiten.

Distrikt nach Distrikt fiel an christliche Neuankömmlinge, die Mindanao als den „Wilden Westen" der Philippinen betrachteten. Gewalt wurde zu einem immer wichtigeren Mittel der Politik, nicht immer, aber oft zwischen ethnokulturellen Gruppen. Politiker wurden zu Warlords und bauten eigene Privatarmeen auf, um politisch überleben zu können. Schließlich rebellierten die Moros, die sich in ihrer Existenz als distinkte kulturelle Gruppe, bzw. als eine kleine Zahl ethnischer, von einem gemeinsamen Glauben geeinte Gruppen sahen. In dieser Rebellion wurde die vordem kaum je prononciert vorgetragene gemeinsame Identität als Moros zu einer politisch bedeutsamen Kate-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gorie. Gleichzeitig verwandelte sich der Islam, der vorher als Teil einer indigenen Tradition mit vielen synkretistischen Praktiken vermischt der Bevölkerung eine quasi-natürliche Ordnung gegeben hatte, in eine moderne Gegenideologie gegen die christliche Herausforderung.[17] Die 1972 begonnene Rebellion ist auch im Jahr 2006 noch nicht beendet. Selbst wenn die gegenwärtige Administration der Lösung des Rebellionsproblems sicherlich näher gekommen ist, als alle ihre Vorgängerinnen, hat das Grundproblem der miteinander kaum vereinbaren Identitäten, bzw. die Frage des Platzes der muslimischen Identität im Rahmen der philippinischen noch keine Lösung gefunden. Beendet ist freilich seit Kriegsbeginn die Immigrationspolitik. Das Wachstum der christlichen Bevölkerung scheint seither nicht mehr auf Immigration, sondern nur noch auf den natürlichen Weg der Fortpflanzung zurückzuführen zu sein.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der philippinische Konfliktstil gegenüber der muslimischen Minderheit im Süden durch folgende Punkte gekennzeichnet ist:

- durch unfaire Praktiken und einen gezielten Einsatz des (Land-)Rechts, wodurch aktiv die Interessen der Siedler unterstützt worden sind. Es findet sich Durchgängig keine staatliche Politik, die formal gegen die Muslime diskriminiert, aber eine umfassende soziale Praxis, die auf Misstrauen, Vorurteil und einem selektiven Interpretation der Geschichte basiert, durch die die Philippinen zu einem christlichen Leuchtturm im Osten avancieren und die Muslime/Moros zu rückständigen, ungebärdigen und ungeliebten Brüdern gemacht werden, die es zu disziplinieren und an die philippinische Norm anzupassen gilt.
- durch eine hohe Toleranz gegenüber dem autonomen Handeln lokaler christlicher Politiker deren Interessen durchgängig bedient werden.
- durch extreme Machtorientierung. Die wahrgenommene kulturelle Differenz wird von lokalen und nationalen christlichen Eliten dazu benutzt die eigene ökonomische und politische Stellung in Mindanao auszubauen. In diesem Sinn ist die Ideologie der eigenen Überlegenheit eminent nützlich beim Bemühen Strategien der Maximierung von Macht und Einfluss zu verschleiern.

17 Es sollte nicht überraschen, dass die muslimischen Filipinos der nationalen Identität nur sehr untergeordnete Bedeutung beimessen. In einer Befragung von Muslimen aus Mindanao, bei der ein Ranking der Wichtigkeit unterschiedlicher kollektiver Identitäten gemacht wurde, sah die große Mehrheit vier andere Identitäten als wichtiger an: Clan, bzw. Verwandtschaft, ethnische Gruppe (Maranao, Tausug, Maguindanao), religiöse Identität als Muslime und politische Identität als Moros. Die philippinische Identität wird nur als Faktum erwähnt, als „in one way or another, a by-product of alien domination“ (Bankoff/Weekley 2002: 77).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die philippinische Konfliktperspektive:

- folgt einer Nullstummenlogik und ist grundsätzlich unilateral, insoweit als sie eine Rhetorik nutzt, die analog zum kolonialen Konzept der „Last des weißen Mannes“ (White Man’s Burden) aufgebaut ist. Damit werden die Moros im Wesentlichen auf den Status von minderwertigen Personen reduziert, denen man nicht auf gleicher Augenhöhe begegnen muss. Ihre Zustimmung zum staatlichen Handeln braucht nicht eingeholt zu werden, da sie aufgrund ihrer Rückständigkeit die Qualität dieses Handelns nicht beurteilen können.
- differenziert scharf zwischen politischer Rhetorik und Praxis. Die assimilatorische und ausbeuterische Praxis wird in der politischen Sprache nur in Ansätzen sichtbar. Zumeist wird sie hinter einer fürsorglichen Sprache versteckt. Das strukturelle Gewaltverhältnis der Beziehung wird nur in der sozialen Praxis sichtbar.
- strebt danach beständige Diskussion auf der einen mit davon abgekoppeltem sozialen und politischen Handeln auf der anderen Ebene zu parallelisieren. Die formal, mit Ausnahme der Marcos-Ära, nicht-autoritäre Attitüde des Regimes zielt darauf ab Kritiker dazu zu bewegen innerhalb der liberal-demokratischen Arena zu verbleiben und ihre Bemühungen in diesem Rahmen fortzusetzen. Staatliches Handeln in der weitgehend autonomen Handlungsarena zielt demgegenüber darauf ab, die Interessen der dominanten christlichen Spieler (und in begrenztem Maß die ihrer muslimischen Partner) zu maximieren, die Chancen von Protest und Rebellion zu minimieren und den Status quo christlicher Dominanz zu sichern. Die beständige Debatte der Transmigration führte bis zum Bürgerkrieg nicht zu einem klaren politischen Kurswechsel, garantierte aber über Jahrzehnte, dass diese Politik fortgeführt werden konnte, obgleich der Protest dagegen klar und unmissverständlich war. Das System beständiger gleichzeitiger Diskussion und Verhandlung von Beschwerden (grievances) innerhalb des parlamentarischen Prozesses und aggressiven Verhaltens vor Ort schuf einen Prozess, in dem die Moros Schritt für Schritt ihrer Rechte beraubt wurden ohne dem effektiv Einhalt gebieten zu können. Demokratischer Protest wurde damit als Sicherheitsventil zur Fortführung aggressiven Handelns missbraucht.

2.3.3 Die Logik staatsbürgerlicher Nationenbildung in einem privatisierten Staat und die Konsequenzen fehlender Implementation

Der Fall der Philippinen ist eine Illustration des „Mythos der staatsbürgerlichen Nation“ in einem multiethnischen Umfeld. Die imaginierte Bindung des staatsbürgerlichen Nationalismus an eine politische Gemeinschaft „of

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

equal, rights-bearing citizens, united in patriotic attachment to a shared set of political practices and values“ (Ignatieff zit. nach Yack 1996: 195) erweist sich in der Praxis zumindest in Teilen als Makse für ein hegemoniales Unterfangen ethnisch (hier christlich) bestimmter Gruppen, die versuchen ihre Vision von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenüber den Minderheiten, die an den Rändern der neuen Staaten leben, durchzusetzen.

Der symbolische Ausschluss der Muslime in den Philippinen war zumindest in Teilen das Ergebnis einer Strategie der Nationenbildung, die versuchte den Filipino zu „erfinden“ und ihn mit einigen gemeinsamen charakteristischen Merkmalen auszustatten. Der größte gemeinsame Nenner war jedoch der christliche Glaube. Diesen zum inoffiziellen Symbol der nationalen Einheit zu machen, schuf im Kontext des multireligiösen Settings der Philippinen ein kaum lösbares Problem. Problematisch war nicht, dass das Christentum als wichtige symbolische Klammer imaginiert wurde, sondern dass die damit vorgestellte Nation kognitiv als *die eine* philippinische Nation imaginiert wurde. Letztlich setzt die philippinische Strategie Nation und Staat in Eins und erlaubt damit andere traditionelle Konzepte von Gemeinschaft nicht als *politisch* bedeutsam. Da die christliche Färbung der Nation für die Muslime keinen Platz eröffnete, wandten sich diese schließlich einer gegennationalistischen Vision zu, die auf ihrer muslimischen Identität und ihrer gemeinsamen Geschichte des Widerstandes gegen die Christianisierung basierte.

In den Philippinen wurden die Muslime also nicht nur symbolisch marginalisiert, sondern verloren gleichermaßen jegliche Chancen auf soziale und ökonomische Entwicklung. Fundamentale Prinzipien interethnischer Gerechtigkeit wurden in der sozialen Praxis der modernen Staats- und Nationsbildung verletzt. Die philippinische Demokratie eröffnete keine Chancen dem innerhalb des politischen Systems gegenzusteuern, da Minderheitsgruppen keine Sonderrechte eingeräumt wurden und sie in der philippinischen Mehrheitsdemokratie politisch problemlos strukturell marginalisiert werden konnten. Da den Muslimen innerhalb des nationalen Selbst immer ein äußerst prekärer Platz zukam, wurden sie durchgängig vor allem als Objekte der Politik, nicht aber als Subjekte mit eigenem politischen Willen verstanden. Sie sollten in den Mainstream assimiliert, d.h. als Gruppe mit politischem Willen und Rechten nicht anerkannt und letztlich aufgelöst werden. Darüber hinaus galt es jedoch auch die Kohärenz zwischen Territorium und muslimischem „Volk“ aufzulösen, um auch in der Realität die Fiktion der Einheit der Nation dokumentieren zu können.

Es gilt jedoch zu betonen, dass viele der kontraproduktiven Effekte der nationalen Politik nicht aus zielgerichteten Politiken resultierten, die darauf abzielten, die Moros zu vernichten. Vielmehr müssen sie als unintendierte Folgen einer Politik gelten, deren Strukturen die Problematik der Marginalisierung ethnischer Gruppen nur unzureichend wahrnehmen und bearbeiten

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konnte. Hier gilt es auf die oben schon knapp herausgearbeitete zentrale Rolle familialistisch organisierter Netzwerke im politischen Prozess zu verweisen, die manche Autoren dazu brachte, philippinische Politik als solche als eine Anarchie von Familien zu charakterisieren. Alfred McCoy, einer der Hauptprotagonisten dieser Sicht, argumentiert, dass „[i]nstead of treating the Philippine past […] solely as the interaction of state, private institutions, and popular movements, historians might well analyze its political history through the paradigm of elite families". Eine Analyse der demokratischen Form reicht nicht aus, denn sie führt dazu, dass „social science […] diverges from social reality". Der Blick auf die formalen Institutionen verdeckt, dass nicht nur politische Parteien, Banken und große Unternehmen „are often synonymous with the history of a few elite families, [but; die Verf.] […] labor unions, Christian denominations, and even the communist party have been dominated by single families" (alle Zitate: McCoy 1994: 1). McCoy und andere betonen zurecht, dass in den Philippinen Staat und Wirtschaft zu signifikanten Teilen von gesellschaftlichen Einheiten erobert worden sind – von Familien oder Familienallianzen, die in ihren Bestrebungen eminent erfolgreich gewesen sind, staatliches Handeln zugunsten ihrer Interessen umzusteuern. Zu einem großen Teil lässt sich das philippinische politische System als auf Allianzen und Gegenallianzen von Familien basierend beschreiben, die in den von ihnen kontrollierten Territorien viele Bereiche der Administration kontrollieren.

Für die in diesem Kapitel abgearbeitete Fragestellung gilt es zwei Konsequenzen einer derartigen familialistischen Polity zu betonen. Zum ersten lässt sich familialistische Politik nicht problemlos in ethnischen Kategorien strukturiert denken. Familien und auch Familienallianzen besitzen nicht die symbolischen Ressourcen, die ethnischen Gruppen in ihrem Versuch der Schaffung einer nationalen Identität zur Verfügung stehen. Da sie als oberstes Politikziel die Fortschreibung der eigenen Dominanz verfolgen, können sie auch im Regelfall eine Ethnisierung von Politik nur äußerst bedingt unterstützen, nämlich nur dann, wenn sie damit ihr eigentliches Ziel besser zu sichern glauben, als ohne Mobilisierung dieser potenziell auch gegen sie gerichteten Ressource (vgl Collins 2004: 234). Dies erklärt zu einem großen Teil die relativ schwache Ausprägung der Versuche der philippinischen Eliten eine nationale bzw. nationalistische Mobilisierung zu bewirken. Es erklärt auch die Schwäche regionaler Identitäten, die vom Potenzial her in den multiethnischen Philippinen durchaus politisch nutzbar wären. Es erklärt gleichfalls, warum die Rebellion der Muslime nicht von den traditionellen Eliten getragen wurde, die als ein Teil der familialistischen Elite philippinischer Politik gelten können.

Aus Sicht all dieser Eliten erwies es sich als effizienter sich dauerhaft auf die familialistischen Netzwerke zu verlassen, da so die Transaktionskosten, die in dem Versuch aufzuwenden waren, die eigene (d.h. Familien-)Herr-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft zu stabilisieren, minimiert werden konnten. Ethnisierung beinhaltet auch für die Eliten der marginalisierten Gruppen die Gefahr ihres Elitestatus verlustig zu gehen. So ist es kein Zufall, dass es bis heute noch keine politische Partei gibt, die sich explizit der Interessen der Muslime annimmt, sondern alle parlamentarischen Repräsentanten der Muslime ihren Platz in einer der nationalen Parteien gefunden haben.[18] Wie alle anderen politischen Familien der Philippinen streben auch etablierte muslimische Eliten danach, die Institutionen des Staates zu infiltrieren und sie in institutionelle Anhängsel der Familie zu verwandeln.

Wie alle anderen bevorzugen sie Familien oder familienähnliche Institutionen nicht nur als Verbündete, sondern auch als politische Gegner, da sie mit diesen trotz politischer Gegnerschaft das gemeinsame Ziel haben, eine Ordnung, in der Familien eine Schlüsselrolle zukommt, zu stabilisieren. Genau deshalb finden sich letztlich auch Familienallianzen die gemeinsam darauf abzielen andere nicht-familialistisch organisierte Akteure aus dem politischen Prozess auszuschließen (vgl. Collins 2004: 237). Das System ist gekennzeichnet durch relativ hoch integrierte, vertrauensbasierte intra-familialistische Netzwerke über die Macht akkumuliert und ausgeübt wird, bei einer gleichzeitig stark ausgeprägten Fragmentierung und Instabilität aller Arrangements jenseits dieser familialen Netzwerke.

Dieses System erwies sich als für das Management interethnischer Konflikte nicht sonderlich gut geeignet. Da Macht auf lokaler Ebene über einen hohen Autonomiegrad verfügte, konnten wiederholt Übereinkünfte, die auf nationaler Ebene, bzw. im Rahmen der Exekutive erarbeitet worden waren, durch das Handeln lokaler politischer Akteure ausgehebelt werden. Die quasi-anarchische Natur des politischen Systems, die dem Ziel der Stabilisierung familialistischer Herrschaft äußerst dienlich war, erwies sich als eminent kontraproduktiv für all die Situationen, in denen eine kohärente Politik hätte umgesetzt werden müssen. Die große Zahl der Veto-Spieler machte es immer wieder unmöglich, funktionsfähige Strategien für den Umgang mit marginalisierten Minderheiten zu entwickeln, da in der politischen Praxis sehr häufig die Interessen der lokalen Eliten gegenüber denen ethnischer Minderheiten aber, auch des Staates Priorität genossen. Generell lässt sich auch festhalten, dass ethnisch basierte Politik im Kategoriensystem der philippinischen Politik keinen systematischen Platz finden konnte. Genau deshalb konnte das System auch vielfach die praktischen Konsequenzen des eigenen Handelns in den von den Minderheiten bewohnten Regionen oft nicht antizipieren. Wenn Probleme

18 Suara Bangsamoro (Stimme der Bangsamoro) ist hier die einzige Ausnahme. Diese Partei ist jedoch zum einen noch sehr jung und spielt in der muslimischen Bevölkerungsgruppe kaum eine Rolle, da all ihre Führer nicht der etablierten Elite zugerechnet werden können, auch wenn einzelne der zumeist jungen Politiker, etablierten Familien entstammen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auftraten verweigerte es darüber hinaus lange einen ethnizitätsbasierten Rahmen für die Bearbeitung der Probleme.

Wie gezeigt ist das Versagen des philippinischen Staates bei der Bearbeitung interethnischer Konflikte nicht per se dysfunktional. Es ist dysfunktional, wenn man Win-win Optionen als optimal begreifen würde, die die Interessen der Minderheiten bestmöglich berücksichtigen und Gefahren des Umschlags von Protest in Rebellion minimieren. Es erweist sich als eminent funktional zur Aufrechterhaltung familialistischer, oligarchischer Herrschaft. Hier erweisen sich die Funktionsprinzipien, die auch im Umgang mit Forderungen ethnischer Minderheiten zur Anwendung kommen, als Teil eines übergeordneten Musters, das die demokratische Form politischer Herrschaft und eine Ideologie individueller Freiheit dazu nutzt, den Status quo aufrecht zu erhalten. Das konstruktive Management interethnischer Beziehungen ist klar dem übergeordneten Ziel der Sicherung von Eliteherrschaft untergeordnet. Die zeigt sich in den Strategien, mit denen die Armut in den Regionen bekämpft werden sollte, die für die national führende Oligarchie Luzons zentral waren: Zwischen den frühen 50er und späten 60er Jahren des 19. Jahrhunderts wurde aktiv die Transmigration der verarmten Surplus-Bevölkerung in den Süden gefördert, um auf Luzon den Druck auf die Elite zu reduzieren. Dieses Ziel hatte klare Priorität gegenüber den Nöten der Gruppen, die an den Rändern des Staates lebten und nun ihrer Heimat Schritt für Schritt verlustig gingen.

Letztlich hat das demokratische Fundament der familialistischen Politik Wandel evtl. eher erschwert, als erleichtert. Autokratien tendieren dazu, Protest und Opposition zu unterdrücken, was dem Regime in vielen Fällen die Legitimität entzieht und es gegenüber der Gesellschaft isoliert. Demgegenüber findet sich in einer offenen Gesellschaft wie der Philippinen ein breiter gesellschaftlicher Diskurs. Das philippinische System hat sich als eminent leistungsfähig dabei erwiesen, systemkritische Dynamiken dadurch zu entschärfen, dass sie sie auf der rhetorischen Ebene ins System transferiert hat. Durch beständige Diskussion und inkrementale Reformprozesse wurde der Systemkritik viel von ihrem mobilisatorischen Potenzial genommen, ohne dass sich das System selbst hätte signifikant ändern müssen. Wie die IPRA illustriert, übersetzt sich gesellschaftlicher Druck durchaus in „gute“ Gesetze. Die für den Fortbestand oligarchischer Herrschaft potenziell negativen Konsequenzen derartiger Gesetze werden in der Phase ihrer Implementation minimiert. Hier erweist sich das Schicksal der IPRA nicht sehr anders als das der ARMM, die 1996 aus dem Friedensvertrag zwischen der MNLF-Guerilla und dem Staat entstand, aber politisch in den folgenden Jahren zunehmend ihrer Bedeutung entkleidet wurde, – durch demokratische Strategien in Kongress und Senat, durch Nicht-Implementation und die Zurückhaltung von Finanzmitteln. So gelingt es der etablierten Elite, und das ist für die Stabilität des oligarchischen Systems von herausragender Bedeutung, Zeit zu gewinnen und

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die eigene Organisation so zu restrukturieren, dass sie auch im sich langsam wandelnden System als dominante Kraft Bestand hat. Unter dem Druck von Prozessen der Globalisierung, aber auch der philippinischen Zivilgesellschaft, erwies sich die herrschende Elite immer wieder als zur Automodernisierung und damit zur Perpetuierung ihrer Rolle fähig. Zwar findet sich in konkreten Praktiken vielfacher Wandel, trotzdem sucht man eine umfassende Demokratisierung des Systems ebenso vergeblich, wie eine engere Korrespondenz zwischen den Gesetzen und den politischen wie sozialen Praktiken. Wir betonen, dass die scheinbare Schwäche des Staates, die mangelhafte penetrative Kapazität, keine Schwäche an sich darstellt, sondern ein notwendiger Bestandteil eines umfassenden Systems, das vor allem dem Ziel gewidmet ist, die Herrschaft einer kleinen Elite unter den Bedingungen schnellen und multidimensionalen Wandels sicherzustellen. Der Staat ist dabei eines der wichtigsten Instrumente, das die Elite zu ihrem eigenen Überleben einsetzen kann.

2.4 Sri Lanka – Die auserwählte Gemeinschaft

> „We Buddhist feel that in the Buddha Dhamma we have a philosophy of life that can completely satisfy man, whatever may be the changing circumstances of society and civilisation. […] It is not possible to think that politics has nothing to do with religion, or religion with economics, and so on. They must all be considered as part of one picture, if a true harmony is to be achieved. […] If we Buddhists would only permit the spirit of our religion to guide us in our public work in our Buddhist countries, and interpret that spirit in terms of the changing condition of the world today, I do not think we can go wrong."
> *Bandaranaike 1950*[19]

2.4.1 Zwischen Ceylon und Sri Lanka: Fixpunkte des Konfliktes

1948 wurde Ceylon unabhängig. Zwei für das Verhältnis der Bevölkerungsgruppen entscheidende Fragen überließen die Briten der neuen indigenen Regierung: Die Frage des Staatsbürgerschaftsrechtes für einen Teil der Tamilen (die Estate/Indien-Tamilen des Hochlandes) und die Entscheidung über die künftige Nationalsprache. Beide Fragen haben weit reichende Implikationen, die die Stellung der Bevölkerungsgruppen zueinander, zum Staat und ihrer Rolle in der Nation betreffen. Ergebnis war, dass die singhalesische Regierung bereits 1949 ca. 50% der Tamilen das Wahlrecht entzog. Die sogenann-

19 Zit. nach Dias 163: 308f.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten indischen Tamilen wurden staatenlos, ein großer Teil wurde nach Indien repatriiert, ein kleinerer erhielt das sri lankanischen Bürgerrecht (vgl. Ahmad 1996: 251). Dies wirkte sich aus Sicht der Singhalesen nicht nur positiv auf das proportionale Gewicht der Bevölkerungsgruppen aus, sondern bewirkte, dass den ebenfalls im Hochland lebenden Singhalesen jetzt zusätzlich die parlamentarischen Sitze des Wahlbezirkes zufielen.

Um die zweite Frage der Nationalsprache (Englisch, Singhalesisch, Tamilisch) wurde bis 1956 im Parlament heftig gestritten, da sich die bis dahin herrschende Partei der United National Party UNP nicht zu einer Entscheidung durchringen konnte, ohne ihre tamilischen und muslimischen Wähler zu verschrecken. Eine zweite singhalesische Partei, die Sri Lanka Freedom Party SLFP, welche 1956 die Wahlen gewann und einen aggressiven Sinhala-Nationalismus vertrat, nahm ihr schließlich diese Entscheidung ab: 1956 wurde Singhalesisch zur Nationalsprache: Typische Argumente, die dies rechtfertigten besaßen einen starken kulturellen Rahmen:

„Language is one of the most important characteristics of nationality. Without language a nation stands a chance of being absorbed or of losing its identity. With language it has a chance of living for centuries. It is because of our language that the Sinhalese race has existed for 2400 years, and […] composed as we are in this House, on the eve of freedom as a free country, we should prepare for a national official language“ (Jayewardene zit. nach Kariyakarawan/Wijesinghe 1981: 108).

Versuche, über Pakte eine Einigung mit den Tamilen zu erzielen, scheiterten am Widerstand des buddhistischen Klerus, der nationalistisch gesinnten Singhalesen und der Opposition. Der später eingeführte Kompromiss, das Tamilische in den tamilischen Gebieten zur offiziellen Sprache zu erklären, konnte die Zurücksetzung der Tamilen nicht mehr aufheben, da beispielsweise der Erwerb beider Sprachen von der singhalesischen Bürokratie erschwert wurde.

Die Sprachenwahl hatte weit reichende Konsequenzen: Sie bedrohte in erheblichem Maße die Aufstiegschancen der Jaffna-Tamilen (indigene Tamilen), die für den Verwaltungsdienst nun des Singhalesischen mächtig sein mussten. Zusätzlich verstaatlichte die Regierung die meisten der unabhängigen Missionsschulen, die vorrangig von Tamilen besucht worden waren und sicherte den Singhalesen damit eine weitere Aufstiegsmöglichkeit; an den Universitäten wurde Englisch vermehrt durch Sinhala ersetzt. Damit wurde es den Tamilen im Elementar-, Sekundarschul- und universitären Bereich erschwert, Zugang zu Bildung und beruflichen Aufstieg zu erlangen. Zusätzlich führte die SLFP eine weitere diskriminierende Reform im Bereich des Hochschulwesens durch. Eine komplizierte Zugangsregelung sollte Singhalesen den Zugang zu den Universitäten erleichtern, an denen laut der SLFP über-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

proportional viele Tamilen bzw. zu viele Sekundarschulabsolventen aus den Distrikten Jaffna und Colombo (70%) studierten. Das Ziel war es, den Abgängern der übrigen 22 Distrikte mehr Gewicht zu verleihen. Diskriminierend wirkte sich diese Maßnahme vor allem für die jaffnatamilische- und die singhalesische Elite aus, während der Zugang für alle übrigen erleichtert wurde. Tatsächlich führte die Regelung nur zu einem geringen Rückgang der tamilischen Studenten, in der Perzeption der Tamilen aber war sie ein neuer Angriff, um ihre Position in der Gesellschaft zu schwächen.

Im Bereich der Ökonomie nahm die SLFP zudem Einfluss durch Verstaatlichungen und die Einstellungspolitik der Unternehmen. Man begann die Tamilen systematisch aus der expandierenden staatlichen Wirtschaft und der Beamtenschaft auszuschließen. In Folge der Implementierung des Sinhala-Only Bill kam es zu zahlreichen Unruhen in der Hauptstadt und den Nord-Ostgebieten. Kompromisse zwischen den parlamentarischen Vertretern der Bevölkerungsgruppen wurden 1957 und 1966 von gewalttätigen singhalesischen Demonstrationen gestoppt. Die Tamilen sahen ihre Wünsche auf allen Ebenen negiert; zunehmend setzte sich die Forderung nach einer größeren Autonomie ihrer Siedlungsgebiete, der Nord-Ostprovinz durch. Diese Entwicklung kulminierte in der Herausbildung militanter Guerillaorganisationen, die für einen separaten Staat eintraten. Nur in diesem, so die Auffassung, können die Rechte der Tamilen gewährleistet werden.

Die Konzepte der Bevölkerungsgruppen von einem multiethnischen Staatsverständnis haben sich bis heute weit voneinander entfernt. Auf singhalesischer Seite wird der Begriff der sri-lankanischen Nation mit singhalesischer Ethnie/Rasse gleichgesetzt; die geeignete Staatsform ist ähnlich dem französischen präsidialen Modell. Auf tamilischer Seite sieht man die Nation als ethnische und sprachliche Vielfalt nach Vorgabe des kanadischen oder schweizerischen Staatswesens. Forderungen beziehen sich auf ein föderales Staatsgebilde, in dem dann zwei Nationen existieren. Die von der singhalesischen Regierung seit der Unabhängigkeit vorgenommenen Verfassungsänderungen zeigen die wachsende Kluft zwischen einerseits den Bevölkerungsgruppen und andererseits zum Ideal des westlich säkularen laizistisches Staates.

Nur vordergründig ist die Ausrichtung der politischen Eliten von liberaldemokratischen Grundsätzen und Kooperation geprägt, de facto wenden sich die Singhalesen zunehmend einer sinhala-buddhistischen Ideologie zu, mit deren Hilfe sie die Tamilen aus Staat und Gesellschaft zurückdrängen (vgl. Wilson 1988: 32). Grundlegende Rechte werden den Minderheitengruppen entzogen oder vorenthalten, während die Mehrheitsbevölkerung die Konzepte von Nation und Staat mit exklusiven Inhalten ihrer kulturelle Größe füllt. Nationale Einheit und kulturelle Homogenität stellen die Voraussetzungen für die Entfaltung kultureller Blüte und staatlicher Größe dar. Staat und Nation

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschmelzen zur kulturellen Staatsnation. Das Konzept der liberalen Demokratie vermischt sich mit indigenen Mustern, die der Mehrheitsbevölkerung das Recht der Herrschaft zusprechen und die Minderheiten als Bürger zweiter Klasse zurücklässt. Für die Definition von Staat und Nation greift die politische Elite auf kommunalistische Muster zurück. Dass ist einerseits der Versuch sich von der Kolonialmacht abzugrenzen, wie andererseits „eins mit der Bevölkerung zu werden" und die Entfremdung zu überwinden. Gemeinschaft, Staat und Nation werden konzipiert als eine Kulturgemeinschaft. Der potenteste Faktor eines nationalen Einheitsgefühls werden Ethnizität und Religion. Die Sprache ist das Vehikel, über das der religiöse Nationalismus Zugang zu der Bevölkerung findet (vgl. Bechert 1970).

2.4.2 Von der staatsbürgerlichen Staatsbildung zum ethnokulturellen Staat

Vor der Kolonialisierung durch Großbritannien war Sri Lanka nie eine staatliche und nationale Einheit gewesen. Zwar hatten verschiedene Könige den Anspruch auf das gesamte Gebiet der Insel erhoben, realiter übten sie ihre Macht aber nur in einem kleinen Kernland aus. Die Gebiete wurden erstmals von den Briten administrativ vereint. Ein Bewusstsein gemeinsamer nationaler Identität existierte vor der Unabhängigkeit nicht: Gemeinschaft und Identität waren nach lokalen, familialen, religiösen oder Kasten-Gesichtspunkten geprägt. An der Spitze der Gesellschaft standen lokale Eliten, die auf Grundlage alter Patronagenetzwerke und Kastenloyalitäten herrschten. Ethnische Differenzierungen waren ebenso wie andere soziale Strukturierungsmuster vorhanden.

Die Ablösung von der britischen Kolonialmacht und die Herausbildung des Staates und eines nationalen Bewusstseins vollzog sich in Sri Lankas in mehreren Schritten: Ab 1931 brachte die Donoughmore-Verfassung eine weitgehende Regierungsmitverantwortung der Elite und das allgemeine und territoriale Wahlrecht. Die Soulbury-Verfassung der Unabhängigkeit setzte 1948 ein säkulares Westminstermodell ein, das den Weg zu einem staatsbürgerlichen Staats- und Nationenverständnis ebnen sollte. In der Verfassung ist der Schutz ethnischer und religiöser Minderheiten verankert, nicht aber exklusive Minderheitenrechte bestimmter Gruppen.

Trotz erheblicher Proteste der Tamilen wurde die Verfassung durch eine singhalesische Mehrheit angenommen. Die tamilischen Forderungen nach einer 50:50 Repräsentation und einem kommunalen Wahlrecht waren für die Singhalesen nicht diskutabel.[20] Ein Grund für dieses Gegeneinander ist, dass

20 Die Donoughmore Untersuchungskommission berichtet: „Not only is the population not homogeneous, but the divergent elements of which it is composed

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Perzeption der beiden Gruppen von einem doppelten Minderheitskomplex geprägt war. Die Tamilen befürchteten eine Assimilation durch die Singhalesen, die Singhalesen fühlten sich schutzlos den Tamilen ausgeliefert, die in der Konstruktion ihrer Gruppenidentität an „Mutter Indien" anschließen.[21] Auf beiden Seiten bildeten sich ethnisch gebundene Parteien und Organisationen heraus, die Bilder der eigenen kulturellen Größe, Nobless und Überlegenheit propagierten, was die jeweils andere Seite wiederum irritierte und zum Kollisionskurs führte.

Die Mehrheitsstellung eröffnete den Singhalesen die Möglichkeit über Verfassungsänderungen auf demokratischen Weg eine „Diktatur der Mehrheit" zu implementieren. Die Minderheiten wurden von den Singhalesen nur bis zur Unabhängigkeit gebraucht, da die Briten eine Einigung unter den Gruppen zur Bedingung für die Entlassung in die Souveränität gemacht hatten. Bei den Wahlen zum ersten State Council wurden noch zwei Tamilen in das Ministerkabinett gewählt, schon bei den zweiten Wahlen 1936 entstand das erste pan-singhalesische Kabinett. Auch die Symbole des Staates, wie die Fahne,[22] richteten sich vorwiegend nach singhalesischen Mustern. Minderheiten mussten sich unter das singhalesische Geschichtsbild subsumieren. Ferner setzte eine Politik der Landerschließung und Umsiedlung ein und riesige Bewässerungsprojekten wurden angestoßen. Dadurch wurden ursprünglich tamilische Siedlungsräume im Osten mit singhalesischen Neusiedlern durchsetzt. Die Erschließung rechtfertigte die Regierung mit dem Argument, es handele sich um Jahrtausende alte Siedlungsorte der Singhalesen, die durch die Invasion indischer Tamilen aufgegeben werden mussten. De facto zielten sie nicht nur auf die Wiedererrichtung der buddhistischen Zivilisation, sondern auf eine Verschiebung des ethnischen Proporzes in der gemischt-ethnischen Provinz.

Die Hinwendung zu einer ethno-kulturellen Staats- und Nationenbildung zeigte sich auch in der fortschreitenden Ablehnung der Westminister Verfassung. Ab 1972 wurden weitere Korrekturen vorgenommen. Man verabschiedete sich von einem laizistischen Staatsideal: der Buddhismus wurde als Staatsreligion in der Verfassung verankert, Ceylon erhielt mit Sri Lanka einen

distrust and suspect each other. It is almost time to say that the conception of patriotism in Ceylon is much as racial as national and that the best interests of the country are synonymous with the welfare of a particular section of its people" (Bericht der Donoughmore Untersuchungskommission zit. nach Wilson 1988: 13).

21 Zu den einheimischen Tamilen zählte man noch jene Tamil Nadus (damals ca. 20 heute 50 Mill.) hinzu.

22 Die Fahne trägt den großen gelben Löwen als Symbol für das Löwenvolk der Singhalesen und ihre arische Abstammung. Lediglich ein grüner und gelber Längsstreifen verweist auf die Existenz der Minderheiten (Muslime und Tamilen).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

singhalesischen Namen und wurde zentralistischer „Einheitsstaat“. Ein singhalesischer Parlamentsabeordneter machte 1960 die Stoßrichtung der Politik unmißverständlich klar:

„Federalism must be got rid of in this country. We want an unitary government in this country, but by encouraging the Federalists when they asked for certain things, you are only preventing the consolidation of a strong unitary government in this country. The people in this country will never tolerate Federalism. There is no room for federalism in Ceylon. We are too small a place, and as for our friends, their language is sufficiently safeguarded on the other side of the Palk Street. It is a language that is growing daily and getting richer, and so far as their language in this country is concerned they do not need to be afraid of its future“ (Gunarwardene zit. nach Bandaranaike 1994: 287).

Föderalen Bestrebungen der Minderheiten wurde damit eine enge Grenze gesetzt. In Anlehnung an ein starkes Herrscheramt, das den Orden/Buddhismus beschützt und das singhalesische Volk leitet, wurde 1979 eine Präsidialverfassung verabschiedet. Um eine Rückkehr zum goldenen Zeitalter, zur Dhamma Gesellschaft, zu erreichen, musste dem Buddhismus ein angemessener Platz in der Verfassung eingeräumt werden, ein starker Herrscher sollte den Parteienstreit, die Uneinigkeit und die Konflikte innerhalb der Bevölkerung glätten. Die restaurativen Ziele und Programme der Singhalesen richteten sich damit eindeutig gegen die säkulare Demokratie und den in der Verfassung verankerten Minderheitenschutz. Der damalige Präsident Jayewardene wollte das Dharmadwipa (Insel des Dharma), den buddhistisch gerechten und wahren Staat wieder herstellen.[23] Damit sah er sich in der Nachfolge der alten Könige. Die Verfassungsänderungen führten jedoch weniger zur Konsolidierung der Demokratie als zur Festigung der präsidialen Machtstellung und einem quasi Einparteienregime. Autoritarismus und Gewalt rechtfertigte der Präsident mit seiner Rolle als „dharmista leader“,[24] dessen Aufgabe es sei das Land, seine Bürger und den Buddhismus zu verteidigen. Den neuen monumentalen Parlamentskomplex liess er auf dem Gebiet der Hauptstadt des alten unabhängigen Ceylons nach dem Vorbild der singhalesischen Königspaläste errichten. Die buddhistischen Mönche wurden angewiesen die Inselchronik bis zu Jayawardenes Amtsantritt fortzuschreiben, so dass er quasi in die Linie der alten königlichen Herrscher aufrückte (vgl. Rösel 1993, Jayewardene 1986). Ab 1977 wurde das Programm der „gerechten Gesellschaft“ auf der personellen Ebene als Herrscherideal und auf der Staatsebene als alles umfassende Ordnungsvorstellung propagiert. Dieses Ideal wurde für alle folgenden „Herrscher“ zum verpflichtenden Tenor. Durch buddhistisch inspirierte Gerechtig-

23 Zum Konzept des Dhammadipa vgl. Schalk 2003.
24 Was „rechtschaffen, berechtigt, gerechtfertigt“ meint.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keitsvorstellungen sollte eine „righteous society“ entstehen, die das „Goldene Zeitalter“ wenn möglichst nicht nur zurückholt, sondern noch übertrifft (vgl. Rösel 1996). Die Tradition von friedlichen Dörfern mit Mönch und weisem Herrscher lebte auf in den „Dorferweckungsprogrammen“ (vgl. Manor 1984) und dem Bau eines riesigen Stausees. Von den Programmen profitierten die Klientel der Regierung; gleichzeitig waren sie ein Mittel der Partei, um die Dörfer politisch zu kontrollieren. Religiöse Demonstrationen fanden sich in zahlreichen buddhistisch inspirierten Zeremonien und monumentalen Buddhastatuen und Tempelbauten. Alles demonstrierte die Größe, Kontinuität und Erneuerung der singhalesisch-buddhistischen Kultur innerhalb des Nationalstaats. Glaube, Geschichtsbild und Entwicklungsideal fanden hier zusammen. Öffentliche Reliquienverehrung, Schirmherrschaft über buddhistische Projekte und finanzielle Unterstützung der Sangha wurden zu unabdingbaren Merkmalen jeden erfolgreichen Politikers.

Ab den 60er Jahren wurde dieses Geschichtsbild und die Ideale der singhalesischen Nation auch in den Schulen gelehrt.[25] Am Ende einer angeblich buddhistischen Tradition stand ein ethnisch exklusives Muster, eine homogenisierte Nation, das die Minderheiten des Vielvölkerstaates wirtschaftlich, politisch und kulturell ausgrenzte. Die auf Einheit und Harmonie ausgerichteten Vorstellungen bildeten zudem feste kognitive Muster, die multipolaren Gesellschafts- und Staatsvisionen diametral entgegenstehen. Auf singhalesischer Seite verbreitete sich das Bild einer exklusiven buddhistischen Staatsnation, einer goldenen Geschichte und der schicksalhaften Ankettung des auserwählten singhalesischen Volkes an den Buddhismus. Der Buddhismus war in Sri Lanka, wenn auch in transformierter Form, das zentrale Wertesystem und einer der zentralen kulturellen Codes der Insel. Westliche Idealtypen (z.B. demokratisches System, multikulturelle Kultur) wurden an ihm gebrochen. Die Wurzeln des Nationalismus lagen aber nicht im Engagement der politischen Elite, diese waren nur Kanalisation und Katalysator bereits bestehender emotionaler Bindungen und Ordnungsstrukturen. Jene betrafen anschlussfähige Kernwerte der gemeinschaftlichen Identität. Im Angesicht der Unabhängigkeit wurden diese Traditionen unter modernen Kennzeichen reformuliert und expliziert. Dieses Geschichtsbild wurde aus sozialen oder politischen Erwägungen und später aus innerer Überzeugung von einer wachsenden Masse der Bürger antizipiert. Die „Intelligensia“ und der buddhistische Orden übernahmen die Thesen und förderten damit sowohl seine Ausbreitung wie seine Glaubwürdigkeit. Die neue Einheitlichkeit innerhalb der singhalesischen Gruppe erschuf aber ebenso die Abgrenzung wachsende In-

25 In tamilischen Schulbüchern wurde eine multikulturelle Version einer gemeinsamen staatlichen Einheit vertreten, während in singhalesischen exklusiv monokulturelle sinhala-buddhistische Ansichten vertreten wurden (vgl. The Ceylon Curchman 1983).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

toleranz und potentielle Gewalt gegenüber der Kolonialmacht/dem Westen, Andersdenkenden, -gläubigen und den eigenen Minderheiten.[26] Aus der säkularen bürgerlichen Staatformation entwickelte sich zunehmend ein ethnisch-kultureller Nationalstaat, in dem Staat und Nation zusammenfielen. Fundament der Ideologie des Nationalstaats war ein ethnisch-kultureller Nationalismus, der weder im Staats- noch im Nationenverständnis Platz für eine weitere ethnische Gruppe bzw. Nation hatte. „[…] there is only one nation in this country, viz the Singhalese. The right to self-determination is only vested in them. Tamils have such rights only in Tamil Nadu. Sri Lanka does nor preserve Tamil culture, at least that would be done in Tamil Nadu“ (Sunday Observer 07.03.2004). Gruppe, Nation und Staat wurden unipolar definiert, ihre Bedeutungsräume mit singhalesisch-buddhistischen Konzepten gefüllt. Für ein multikulturelles Staats- und Nationenverständnis oder föderale Konzeptionen war in der homogenen Konstruktion kein Platz.

Der ideologische Rahmen: Sinhala Buddhismus und Nationalismus

Wie bereits erwähnt spielte der Buddhismus bei der Entstehung des singhalesischen Nationalismus eine entscheidende Rolle. Grundsätzlich ist festzustellen, dass der Buddhismus einen integralen Teil des kulturellen Horizontes der singhalesischen Gesellschaft ausmacht. Obwohl die politische Elite kolonial weitgehend christianisiert wurde, begann sie nach der Unabhängigkeit auf allen Ebenen ein Programm der Re-Vitalisierung des Buddhismus und der singhalesischen Kultur. Buddhismus wurde ein Symbol für die Treue zur singhalesischen Nation. Über den Buddhismus begründete sich eine neue politische Dynamik im Kampf um die Re-Konstruktion einer buddhistisch-singhalesischen Identität und die inhaltliche Ausrichtung des entstehenden Nationalstaates (vgl. Houtart 1974). Die Identitätsbildung schloss die Idee von der arisch- singhalesischen Rasse, der Überlegenheit einer Ethnie, des Rechts auf Vorherrschaft durch Erstbesiedlung und den Eindruck, die Minderheiten seien „Fremde“ ein. Der Buddhismus war und ist zudem das einzige Element das allen Singhalesen gemeinsam ist. Die Religion bietet bei allen Kasten- und Klassenunterschieden und Konflikten einen Faktor der sozialen

26 Der singhalesische Nationalismus beruft sich auf einen Mythos, nach dem die Insel vom Buddha erwählt wurde, um die Existenz des Buddhismus zu sichern und zu bewahren. Aus diesem Mythos leitet sich auch der Nachweis für die Vorrangstellung der singhalesischen Bevölkerungsgruppe ab. Die Geschichte ist und war ein unaufhörlicher Kampf um die Selbstbehauptung des singhalesischen Volkes gegen westliche, fremde Werte und tamilische Invasionen. Gewalt gegenüber Fremdgläubigen/Andersdenkenden rechtfertigt sich damit aus der Aufgabe, die Einheit der Insel sicher zu stellen, um damit die Herrschaft des Buddhismus zu bewahren. Ziel der neuen Gesellschaft ist es das „Goldene Zeitalter“, die glorreiche Vergangenheit, in der Zukunft wiederherzustellen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kohäsion. Der Buddhismus spielt in der Vorstellung der Singhalesen eine herausragende Rolle in der Konzeption von Gerechtigkeit und Staatlichkeit. Seiner ursprünglichen Lehre und Anpassung an die singhalesische Ordnung muss nachgegangen werden, will man die Argumentations- und Rechtfertigungsmuster bei der Bildung des Nationalstaates und der Gewalt gegen die tamilische Gruppe verstehen. Buddhismus ist in Sri Lanka nicht nur ein religiöser Faktor, sondern prägt alle Ebenen von Gesellschaft und Politik. Explizit soll der Vermutung entgegengetreten werden, dass hier nur soziale und machtpolitische Konflikte über kulturelle Distinktionen ausagiert werden. Dies würde ein Rational Choice Modell implizieren, in dem Kultur 1. beliebig wählbar ist, 2. nur zu einem bestimmten Zweck konstruiert wurde und nicht geglaubt werden muss und 3. Kultur nur eine Residualkategorie zur Erklärung des Konfliktes ist. Der Buddhismus ist auf Sri Lanka jedoch, wenn auch in transformierter Form, das zentrale Wertesystem und einer der zentralen kulturellen Codes der singhalesischen Mehrheitsbevölkerung geworden. Der transformierte Buddhismus und entstehende Nationalismus wiederum hat wesentlich zum Ausbruch des offenen Bürgerkrieges zwischen Singhalesen und Tamilen beigetragen. Über den Buddhismus gelang es den Singhalesen ihre exklusive Existenz auf der Insel zu legitimieren und, über die Verbindung mit der Politik und einem entstehenden Nationalismus diesen Anspruch auf der gesamten Insel, unter Zurücksetzung der Tamilen in allen Bereichen des Lebens, auch durchzusetzen.

Wie in anderen große Religionen waren der Buddhismus und seine Institutionen (Sangha=buddhistischer Orden/Mönche) eng mit den sozialen, ökonomischen und politischen Gegebenheiten verflochten. Zwischen Politik und Religion bestand ein ebenso enges Verhältnis wie zwischen sozialer Ordnung und individuellem Status. Die Mönche wurden von den Herrschenden unterstützt und beschützt. Im Gegenzug sicherte der Sangha ihnen die notwendige gesellschaftliche Legitimation und rechtfertigte die bestehende Kastenhierarchie. Grundlage dieses Arrangements ist die Vorstellung eines gerechten Herrschers innerhalb eines moralisch richtigen Universums. Dieser Anspruch wird bis heute von den buddhistischen Fundamentalisten eingefordert (vgl. Swearer 1991). Der Sangha war und ist ein aktiver, wichtiger Teil der Gesellschaft. Sei es auf materieller Ebene durch den Besitz von Land oder auf geistiger durch die rituelle und seelsorgerische Funktion insbesondere in den Dörfern.

Mit der Moderne erfuhr der Buddhismus eine weitgehende Transformation. Was als Verteidigung des Buddhismus und seines kulturellen Erbes gegen die Kolonialmacht und eine aggressive christliche Mission begann, steigerte sich zu einer militanten Rekonstruktion des Buddhismus. Aus der Bewegung einer kleinen Gruppe gebildeter Laien, Mönche und westlicher Sympathisanten wurde eine Massenbewegung, die die gesamte Bevölkerung

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfasste. Mit der politischen Elite und der Intelligensia erreichte der transformierte Buddhismus die Machtzentren der Gesellschaft und entwickelte sich zur herrschenden Ideologie. In Verbindung mit dem Begriff der Nation erlangte der Buddhismus seine letztendliche Durchschlagkraft. Die buddhistische Nation wurde Religionsersatz, Bezugs- und Orientierungspunkt bis hin zur Verabsolutierung (Vergöttlichung) des nationalen Verbundes in der genuin nicht religiösen Sphäre der Politik. Zugehörigkeit zur buddhistischen Religion legitimierte auch den bevorzugten Zugriff dieser Bevölkerungsgruppe auf sämtliche Ressourcen des Staates. Innerhalb dieses hierarchischen Systems konnte die göttliche Ordnung nur dann aufrechterhalten werden, wenn sich alle Teile an ihren Platz fügten. Die Aufgabe des Staates war es die gerechte Ordnung herzustellen und durch das Ausüben von Macht die Integrität des Systems zu erhalten. Die konstruierten „Gegner" dieses Buddhismus mussten mit Gewalt zurückgeschlagen werden, um das heraufziehende goldene Zeitalter zu verwirklichen und die kosmische Ordnung wieder herzustellen.[27] Damit stiegen die Spannungen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen innerhalb des Landes, die sich durch den singhalesisch-buddhistischen Nationalismus ausgegrenzt sahen.

Prinzipien der gerechten Herrschaft: Buddhismus, Gerechtigkeit und Gewalt

Jede Kultur strebt in der ihr spezifischen Weise nach Gerechtigkeit; Diese ist ein Leitziel der Gesellschaft, das allerdings sehr unterschiedlich gefüllt und umgesetzt werden kann.[28] Es ist immer eng verbunden mit Vorstellungen von einem guten und gelungenen Leben in der Gemeinschaft und prägt das Verhältnis und die Loyalität des Einzelnen zur Gemeinschaft und zum Staat. Aus welchen Faktoren entwickeln sich nun Vorstellungen von Herrschaft und Gerechtigkeit und wann ist unter diesen Prämissen Gewalt gerechtfertigt? Für den sri-lankanischen Fall liegt das symbolische Zentrum im Wesentlichen im Buddhismus. Die buddhistischen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Herrschaft wirken sich prägend auf Konzepte von Staat/Nation, Gemeinschaft/Rasse und Recht/Gerechtigkeit bzw. von Konfrontation, Krieg und Gewalt aus.

27 Insbesondere die singhalesischen Könige Vijaya und Dutthagamani wurden zu neuen kulturellen Helden, die das singhalesische Erbe transportierten. Dieses Erbe gründete sich auf eine glorreiche und gerechte Geschichte, welche durch die Kolonialmächte und die Angriffe der Tamilen verunreinigt wurde. Diese Chroniken wurden über die Jahrzehnte fest in der singhalesischen Identität (personell, kommunal und national) verankert.

28 Gerechtigkeit in ihrer umfassenderen Bedeutung meint ebenso eine moralische Ausrichtung wie eine mehr oder weniger explizit definierte Ordnung, die Grundlage menschlicher Forderung und Rechtfertigung der täglichen Praxis ist.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerechtigkeit ist in Sri Lanka eine der hervorragenden Eigenschaften eines guten Herrschers, der Herrscher soll *dhammika dhammarāja* „der gerechte Herr der Gerechtigkeit" sein.[29] Die Gerechtigkeit des Herrschers überträgt sich auf das Volk, das, je nach dem ob der König/Herrscher eine gerechte Persönlichkeit ist, in Frieden oder Krieg lebt. Kosmische wie persönliche Harmonie oder Chaos hängen von der Gerechtigkeit des Herrschers ab. Die Frage aber, wie Herrschaft ohne das Zufügen von Leid/Gewalt in Gerechtigkeit möglich ist, bleibt in den alten buddhistischen Chroniken (*Mahawamsa* u.a.) unbeantwortet. Hier besinnen sich die Könige oft erst nach blutiger Herrschaft und Eroberung auf die Ideale des Buddhismus. Tragendes Beispiel ist hierfür der in Sri Lanka oft zitierte König Ashoka (vgl. Bertholet (Hg.) 1926), der durch mehrfachen Mord auf den Thron gelangte und durch wüste Herrschaftsmethoden und blutige Eroberungen sein Reich zusammenhielt und vergrößerte. Erst im Nachhinein empfand er Reue über seine Taten und wandelte sich zum guten Buddhisten, der Religion, Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Staatsräson verband. Dasselbe gilt für den im Diskurs des singhalesisch-buddhistischen Nationalismus ebenfalls prominenten Könige Dutthagamani, der den Tamilen-König Elara angriff und zwar ausdrücklich im Interesse der Religion. Seine Zweifel wurden von Mönchen zerstört, die ihm die Tausenden Getöteten auf eineinhalb Buddhisten herunterrechneten (vgl. Bechert 1966: 120ff). Kriege und Gewalt sind also dann gerecht, wenn sie der buddhistischen Sache dienen. In diesem Sinn wird auch die Gewalt gegen die Tamilen begründet: „The Mahavamsa sees the destiny of the nation, of the Sinhalas and of the religion as inextricably linked. If so, then the killing and violence for the sake of religion is justified? The Mahavamsa says ‚yes'" (Obeyesekera 1992: 143).

Sri Lanka sieht sich von je her als Heimstadt des Buddhismus, was den Mönchen eine herausgehobene Rolle in Gesellschaft und Politik zuweist (Zur Darstellung des Theravada-Buddhismus vgl. Bechert 1966-1973, Gombrich: 1988). Zunehmend ist in moderner Zeit zu beobachten, dass die Mönche sich in die gesellschaftliche Angelegenheiten einschalten, sich geradezu als politi-

29 Vgl. die Kommentare des Jātaka IV, 176 oder Anguttara-Nikāya IV, 70: „Zu einer Zeit, […] in welcher die Könige tugendlos sind […] sind auch die Beamten der Könige tugendlos […] , so sind auch die Priester und Bürger tugendlos, so ist auch die Stadt- und Landbevölkerung tugendlos […] so ändern Sonne und Mond ihren Lauf […] so ändern sich Planeten und Sternenbilder […] Tag und Nacht […] die ganzen und halben Monate […] die Jahreszeiten und Jahre […] ändern die Winde ihre Richtung […] zürnen die Götter […] gibt es keinen rechten Regen […] wird das Korn nicht richtig reif […] die Menschen leben […] nicht lange […] sehen schlecht aus und werden häufig krank. Zu einer Zeit aber, in welcher die Könige tugendhaft sind, zu jener Zeit sind auch die Beamten der Könige tugendhaft […] so erreichen sie [die Menschen die Verf.] ein hohes Alter, Schönheit , Kraft und Gesundheit" (Anguttara 1984 Bd. 2: 75f).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Führer ihrer Gemeinde bzw. als Propheten und Prediger sehen.[30] Die Geschichte von Sangha und Königtum in Sri Lanka verläuft parallel: Der König ist der größte Förderer der Sangha und gleichzeitig für ihre Reinheit verantwortlich. Er hat die Verpflichtung sie wie eine staatliche Institution zu erhalten. Der König ist gleichzeitig die Verkörperung der singhalesischen Nation, er ist der Staat. Der König ist verpflichtet gemäß der buddhistischen Lehre zu regieren, wobei er vom Orden unterstützt wird. Als Gegenleistung fungieren die Mönche als königliche Ratgeber, schreiben die Königschronik und legitimieren die Herrschaft. Buddhismus und Herrschaft sind von Beginn an untrennbar durch persönliche und ideologische Beziehungen verknüpft. Wie ein führender Mönch vor wenigen Jahren feststellte: „This mix of religion and politics will certainly be potent […] from the very beginnings of human society the religious and political leaders were one and the same. Power is both spiritual and political, emancipatory and oppressive" (zitiert nach Sunday Observer 22.02.2004). Mit der Re-Vitalisierung des Buddhismus im 19. Jahrhundert gewann auf der Seite des Ordens die Idee von einem sozial und politisch tätigen Mönch an Boden, auf der Seite der Herrscher verstärkte sich der Anspruch Sri Lanka als eine buddhistische Nation in der Nachfolge einer imaginierten Dharmagesellschaft zu führen[31] sowie Vorstellungen von Gerechtigkeit und Nation buddhistisch rückzubinden. Mönche und Buddhismus auf der einen Seite und der Herrscher auf der anderen Seite wurden zu Schirmherren der singhalesischen Nation und in der Neuzeit zu Legitimatoren eines sinhala-buddhistischen Nationalismus. Kennzeichnend für die Position der Sangha ist folgende Stellungnahme: „Buddhism is essentially a non-violent religion, it is the duty of the leader to protect the country. We can't tell the President to go to war, but we can tell her to protect the country" (zitiert nach Bartholomeuz 2002: 124). Nach der Unabhängigkeit finden die buddhistischen Mythen der Mahavamsa Eingang in politische Debatten im Parlament, die Zeitungen, Schulen und den alltäglichen Diskurs der Bevölkerung.

Die gegenseitige konflikthafte Beeinflussung von religiöser und gesellschaftlicher, politischer Ebene wird begünstigt durch die Ausprägung und Praxis des sri lankanischen Buddhismus. Der heutige Buddhismus bzw. die sri lankanische Kultur gründet sich auf eine Vermischung buddhistischer Vorstellungen, archaischer Volkskulte und westeuropäischen Einflüssen,[32] die

30 Die Autorität der Mönche begründet sich neben der geistigen Führung nicht zuletzt auf den Besitz von umfangreichen Gütern (vgl. Carrithers 1984).

31 So ließ sich Präsident Jayewardene nach dem Wahlsieg 1977 mit dem alten Titel singhalesischer Könige anreden und inszenierte in der Nachfolge des mittelalterliches Königtums Auftritte und Zeremonien vor wichtigen buddhistischen Heiligtümern (z.B. zur Verehrung der Buddhareliquie vor dem Zahntempel in Kandy).

32 Brahmanische, veddische und hinduistische Gottheiten (Indra, Brahma), Halbgötter (Nevas, Nagas, Yaksas) sowie Wasser-, Baum- und Waldgottheiten wer-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine stark dualistische oder manichäische Einteilung der Welt besitzen und diese als Kampf des Guten gegen das Böse beschreiben. Im Bewusstsein der einfachen Bevölkerung ist das Wissen um die Macht der Götter beständig präsent. Götter sind Mächte, die in das Leben eingreifen.[33] Besonders deutlich wird dies in Kult (als magische Mobilisierung der Macht für bestimmte Zwecke) und Ritus (als wiederholende Aktualisierung des Mythos) (vgl. Gombrich/Obeyesekere 1988). Religiöse und profane Sphäre sind untrennbar verwoben. Konfrontation, Konflikt und Gewalt sind in diesem Zusammenhang der Normalfall, da beständig Unheil erwartet wird und die Mächte jederzeit zuschlagen können, um die eigene Existenz zu zerstören. Dem gilt es vorzubeugen, indem präventiv geopfert wird bzw. dem Anderen Unheil gewünscht wird, um damit gleichsam seinem Versuch, Unheil zu senden, vorzubeugen. Kampf und Konflikt sind institutionalisiert durch das Gesetz der Götter. Zwischen allen Dingen und Wesen herrscht ein Feind-Freund-Verhältnis, das auf der Dualität von guten (Göttern) und bösen (Dämonen) Mächten beruht. Symbolisches Zerstören wird, verbunden mit dem Buddhismus, als Anfang von etwas Neuem, als Wiedereingliederung in den ewigen Kreislauf der Wiedergeburt, den kosmischen Kreislauf gesehen (vgl. Kapferer 1994).

Religiöse Gewaltanwendung in ihrer reinigenden, erneuernden oder erhöhenden Form muss nicht zwangsläufig auf Zerstörung und kriegerische Gewalt deuten, allerdings ist diese Verbindung leicht anschlussfähig und damit für Instrumentalisierung und Missbrauch offen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt sich eine Paranoia bezüglich der Verwundbarkeit der singhalesischen Kultur. Die Bedrohungen scheinen vielfältig und divergent: Ihre Agenten auf internationaler und nationaler Ebene sind die USA, Indien, Tamilen, Muslime, Christen, die Weltbank usw. Die Forderungen der Tamilen werden in diesem Konzept als Wiederkehr der indisch-tamilischen Invasoren früher Jahrhunderte gesehen, deren Ziel es seither gewesen sein soll die Insel der Singhalesen zu zerstören. Auf lokaler Ebene richten sich die Verdächtigungen gegen Nachbarn, Verwandte, ehemalige Angestellte und deren Möglichkeit über Zauber und Verwünschung Unglück zu bringen. In dieser Form des sri lankanischen Buddhismus werden Macht und Ordnungsstrukturen stark hierarchisch gedacht. Gewalt ist ein reaktives und präventives

den in verschiedensten Ritualen geehrt und sind durchaus kompatibel mit „der Guten Lehre“. Als Unterströmung haben sich diese ursprünglichen Religionen ergehalten und finden sich heute kaum mehr abgrenzbar mit dem Buddhismus verschmolzen.

33 Bis heute existiert ein weitreichender Glaube in allen Schichten der sri-lankanischen Gesellschaft, dass Magie und Zukunftsdeutungen und das Opfer an die Götter unerlässlich sind um politisch, ökonomisch und persönlich erfolgreich zu sein bzw. um Unglück zu vermeiden (zum lokalen Dämonenkult im Buddhismus vgl. Obeyesekera 1984).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mittel der Konfliktlösung zur Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der gesellschaftlichen, politischen und kosmischen Ordnung. Paradoxerweise vollzieht sich auf der ideellen Ebene gleichzeitig auch eine gegenläufige Entwicklung: eine intensive sakrale Bekräftigung des Friedens und der Gerechtigkeit .

Die Entwicklung nach der Unabhängigkeit: Der Buddhismus als Ziel, Methode und Weg der singhalesischen Nation

Schon vor der Unabhängigkeit gab es Bestrebungen dem Buddhismus und der indigenen Kultur eine stärkere Stellung zu verschaffen.[34] In der Fortführung des religiösen Revivals standen nationalistische Tendenzen – religiöser und patriotischer Eifer begannen sich zu vermischen. Dabei kam es schon früh zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen Christen (1880) oder Muslimen (1915) und Singhalesen. Unter der Annahme einer überzeitlichen Kulturgeschichte und Religion ist heute auf Sri Lanka ein buddhistisch inspirierter Nationalismus entstanden. Die offizielle singhalesische Siedlungs- und Staatsgeschichte, mit der die Singhalesen ihre bzw. die Vorrangstellung des Buddhismus legitimieren, begründet sich auf einen Mythos, der in einer von Mönchen verfassten Insel- und Herrschaftschronik niedergelegt ist.[35] Die singhalesische Zivilisation sowie ihr Herrschafts- und Ordnungssystem wird als frühzeitig entwickelte Hochkultur, die nicht weiter entwicklungsbedürftig ist, charakterisiert. Diese Sicht auf ein „Goldenes Zeitalter“ ist geprägt von einem naiven Verständnis der singhalesischen Vergangenheit als Geschichte einer ländlich-buddhistischen Gemeinschaft, die in Dorfgemeinschaft mit gemeinsamem Tempel und Wasserstelle zusammenlebte. Hier lebten singhalesische Bauern, die frei über ihren Grund und Boden verfügen konnten, in einem Geist wechselseitiger Hilfe und Unterstützung, verbunden durch Beziehungen, die auf sozialer Gleichheit beruhten, geprägt von hoch stehenden geistigen und moralischen Werten, die in der Anwendung buddhistischer Lebens-

34 Ziel der Bewegung waren im Großen und Ganzen moderate soziale und politische Reformen, insbesondere aber die Stärkung der indigenen „inferioren“ Kultur gegen die herrschenden Kolonialmächte. Die Bewegung war besonders aktiv im Raum Pandura. Familien, die damals besonders aktiv in der Unterstützung des Buddhismus waren, lesen sich bis heute wie das Who is Who in Gesellschaft und Politik. Karava: Dias, Goyigama: Senanayake, Kotelawela, Attygalle, Wijewardene. Salagama: Rajapakse; Durava: Hewavitarne, Alwis, Soysa.

35 Nach der *Mahavamsa* bezeichnen sich die Singhalesen als ausgewähltes „Löwenvolk“. Sie haben unter ihrem König Asoka die Insel erobert, wurden zum Buddhismus bekehrt und bewahren diesen in seiner ursprünglichen Fassung bis heute. Die Eroberung und Mission Ceylons erfüllte dabei eine Vorsehung des Buddha, der die Insel zu seinen Lebzeiten dreimal besucht und zur Bewahrstätte des Buddhismus erklärt hat.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

regeln wurzelten. Das Vorhandensein von Widersprüchen wird von dieser Ideologie geleugnet. Diese vorgestellte idealisierte buddhistische Struktur wird nun bedroht von verderblichen Wertvorstellungen, die einerseits im dekadenten Westen (vor allem während der Kolonialzeit) andererseits in der Bevölkerungsgruppe der Tamilen lokalisiert werden. Der Buddhismus bedarf der Bewahrung durch die (arischen) Singhalesen, die er gleichsam beschützt und leitet. Dem folgend werden Volk und Religion zu einer Einheit verschmolzen. Die Verunreinigung oder der Niedergang des Einen führt unweigerlich zur Verunreinigung und zum Niedergang des Andern. Ohne den Buddhismus verlieren die Singhalesen ihren Schutz, ihr Existenzrecht und ihre Identität.

Seit etwa dem 6. Jahrhundert begannen eine weitere Religion (der Hinduismus) und südindische Tamilen durch kriegerische Eroberungen ihren Einfluss auf Ceylon auszuweiten. Im Norden Sri Lankas, dem heutigen tamilischen Jaffna, entstand eine bäuerliche Bauern- Kasten- und Hindukultur. Diese zwang die Singhalesen, nach heutiger Deutung, ihren Siedlungsschwerpunkt vom Norden, dem politischen und sakralen Zentrum, in den Westen zu verlagern. Seither siedeln die beiden Bevölkerungsgruppen in geographisch relativ abgegrenzten Räumen. Das Vorrücken der Tamilen auf die Insel wird heute von den Singhalesen als Beleg uralter und permanenter tamilischer Bedrohung gedeutet. Die Geschichte wird daher als ein unaufhörlicher Kampf um die Selbstbehauptung des singhalesischen Volkes verstanden. Um die alte Ordnung wiederherzustellen ist im Namen des Buddhismus fast alles gerecht und gerechtfertigt. Gewalt gegenüber Andersgläubigen und -denkenden rechtfertigt sich aus der Aufgabe, die Einheit der Insel sicherzustellen, um die Herrschaft des Buddhismus zu bewahren. Die tamilischen Rebellen zielen auf eine Teilung der Insel, was mit Gewalt verhindert werden muss, soll die kosmische und weltliche Ordnung aufrechterhalten bleiben. Der Krieg, so Außenminister Kadirgamar 1998, würde nicht geführt um einen Feind zu vernichten, sondern um den ultimativen und dauerhaften Frieden im Land zu errichten (vgl. Daily News 24.06.1998). Ebenso hatte man innerhalb der Sicherheitskräfte schon während der Unruhen von 1958 immer wieder betont, dass Sri Lanka auf dem Weg sei, ein *Dharmadwipa* zu werden. Diese Gefahr rechtfertige auch den Krieg und den Einsatz von Gewalt (für eine gegenteilige Position siehe Premasiri 2003).

Die buddhistische Mobilisierung der Bevölkerung wurde nach der Unabhängigkeit insbesondere von der singhalesische Elite getragen. Um ihre Vorrangstellung zu festigen, missliebige politische Gegner auszuschalten und die Masse der Bevölkerung zu besänftigen nahm sie Zugriff auf das wiederentdeckte und zum guten Teil neu erfundene buddhistische Geschichts- und Kulturbild. Die neue Auffassung – Sri Lanka als die Insel der Erwählten und Gerechten zu sehen und dieses Ideal verwirklicht sehen zu wollen – haben

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich zuerst eine schmale Intelligensia, buddhistische Reformatoren und indigene Politiker angeeignet bevor sie zum neuen Kultur- und Buddhismusideal verbunden wurde, das folgend die gesamte Politik und Gesellschaft zu prägen begann.[36] Der aufstrebenden Mittelschicht diente dieses Bild, dazu sich eine glänzende Vergangenheit zu konstruieren und so das eigene Selbstwertgefühl zu heben. Die breite Masse profitierte von der Umdeutung des Buddhismus zu einem umfangreichen moralischen und wirtschaftlichen Entwicklungsmodell.[37] Der Begriff und die Theorie eines eindeutig bestimmbaren, einheitlichen Volkes, einer arischen Rasse, ist dabei das ungewollte Resultat moderner europäischer Sprach- und Rassenforschung, die sich im Zuge der Kolonialisierung und Modernisierung auch in Sri Lanka verbreitet hat. Die Anziehungskraft der Rassetheorie liegt auch in ihrer Fähigkeit der Inkorporation verschiedener Identitäten bei Aufrechterhaltung der sozialen Schichtung (vgl. Rogers 1995). Die neue Einheitlichkeit innerhalb der singhalesischen Gruppe erschuf gleichzeitig die Abgrenzung und wachsende Intoleranz gegenüber der Kolonialmacht/dem Westen, Andersdenkenden, -gläubigen und den eigenen Minderheiten (vgl. Kearney 1973). Das Bild einer exklusiven buddhistischen Nation wurde aus gesellschaftstaktischen oder politischen Erwägungen und später aus innerer Überzeugung von einer wachsenden Personenzahl antizipiert. Die politische Elite, bedroht durch die demokratische Öffnung, begann sich als Schutzmacht der singhalesischen Massen zu positionieren. Mit dieser Praxis schloß die Elite an ihre traditionelle Rolle als Patron an. Wie ein tamilischer Abgeordneter im Parlament feststellte: „this is not a people's government, but a priest`s Government. They give the orders, and whether those orders are right or wrong, we execute them" (zit. nach: De Votta 2004:112).

Buddhistisch inspirierte Gerechtigkeitsvorstellungen von einer „righteous society" und einem gerechten Herrscher wurden zum Leitbild von Staat und Nation. Da diese Konstruktionen zu einer Zurückdrängung und Benachteiligung der tamilischen Minderheit führten, kam es von dieser Seite zu einer Radikalisierung, die in einen ethnischen Bürgerkrieges mündete in dem sich die wechselseitigen Feindbilder in verschärfter Form manifestieren. Bis heute

36 Insgesamt ist ein zweigeteilter Prozess sichtbar, bei dem die oberen Schichten der Intelligensia sich von den volkssprachigen unteren Intellektuellen trennt. Es zeigen sich zwei Gruppen: zum einen die westlich gebildete Oberschicht und zum anderen der buddhistische Klerus und niedere Kasten (Lehrer, Astrologen, Ayurvedas…), die als Sinhala-sprechende Intelligentsia zu bezeichnen sind (vgl. Obeysekere 1982).

37 Diese Verbindung zeigt sich z.B. in Jayewardenes buddhistisch inspirierten Dorferweckungsprogrammen oder dem *Mahaweli* Staudammprojekt in der Ostprovinz, von dem überwiegend singhalesische Neusieder als Wiedergutmachung für die „alte Vertreibung" durch die Tamilen profitierten (vgl. Mahaweli Authority Ganga 1982, Silva 1984. Gombrich 1988b).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird die Rolle des Buddhismus im Konflikt von singhalesischer Seite unzureichend reflektiert (vgl. Kariyakarawana 2004). Die Form des Buddhismus in Sri Lanka konnte damit klar als intervenierende Gewalt verschärfende Variable herausgearbeitet werden. Sie

- selektiert bestimmte Traditionselemente, die Anschluss für gewalthaltige Praxen bieten bzw. diese legitimieren (z.B. historische Bedrohung durch Tamilen);
- rechtfertigt den Krieg als „gerechten Krieg" (*dharma yuddhaya*) zur Verteidigung des Buddhismus und zum Überleben der singhalesischen Ethnie;
- macht Gewalt zur Voraussetzung des Friedens (hier: der Errichtung einer Dhammagesellschaft);
- nutzt Gewalt zur Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der sozialen, politischen und kosmischen Ordnung.

2.4.3 Zusammenfassung: Sri Lanka die auserwählte Gemeinschaft

Der Fall Sri Lanka steht paradigmatisch für eine Situation, in der die Staatsbildung nach der Unabhängigkeit zuerst einem staatbürgerlichen, liberaldemokratischen Modell folgte. Formal besaßen allen Bevölkerungsgruppen dieselben Rechte und Zugang zu den Ressourcen des Staates. Das Modell erwies sich aber als westliche Utopie, welche die Geschichte, Kultur und Fragmentation der Gesellschaft nicht eingerechnet hatte. Der Weg zu Demokratie und Nationalstaatlichkeit verlief nach der Unabhängigkeit nicht im erwarteten Sinne, sondern konfligierte mit den vorhandenen indigenen Strukturen. Bereits nach wenigen Jahren begann der systematische, kollektive und dauerhafte Ausschluss der tamilischen Bevölkerungsgruppe aus der politischen, sozialen und ökonomischen Ressourcenverteilung. Das entstandene politische System ist ein Hybrid aus traditionell-indigenen Mustern und westlichen Institutionen, das Gewalt als Sicherung der Macht und Instrument der Konfliktlösung einen hohen Stellenwert einräumt und einem ethnisch-kulturellem Nationalstaatskonzept folgt.

Schon in den 30er und 40er Jahren gab es starke Tendenzen den neuen Staat im Sinne der Mehrheitsbevölkerung vorrangig als buddhistisch- singhalesische Staats-Nation zu konzipieren. Die Konzeption einer buddhistisch-singhalesischen Staatsnation konnte die konzeptionellen und machtpolitischen Anforderungen der Elite erfüllen, wenn sie auch einen Ausschluss der tamilischen Bevölkerungsgruppe bedeutete. Die kommunalistischen und familialen Bindungen waren leichter in einen exklusiven und exkludierenden als in einen alle Bevölkerungsgruppen umfassenden Nationalismus zu verwandeln, da Ethnie, Sprache und Religion die bindenden Faktoren von Kommunalismus

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Nationalismus bildeten. In Abgrenzung zum singhalesischen Weg entwickelte sich auf tamilischer Seite schließlich ein separatistischer tamilischer Nationalismus. Die Eliten beider Seiten sah sich nicht in der Lage, die Spaltungen zugunsten einer gemeinsamen Staatsvision aufzubrechen. Kooperative Orientierungen und Verhaltensmuster, die notwendig gewesen wären um eine stabile und übergreifende Koalition zu bilden, waren nur in der Anfangszeit vorhanden. Einigkeit war zumeist nicht einmal innerhalb der eigenen Gruppe herzustellen: Kasten-, Religions- und Sprachunterschiede, der Wettstreit der verschiedenen Familienclans sowie lokale Unterschiede verhinderten die Herausbildung einen gemeinsames Ethos.

Trotzdem hilet es die singhalesische politische Elite für notwendig, dass die unterschiedlichen Gruppen in einer homogenen Nation aufgehen. Dass eine Nation aus verschiedenen Nationalitäten mit überlappenden Identitäten und Loyalitäten bestehen könnte, lag außerhalb ihrer Vorstellungen. Diejenigen, die aufgrund des engen auf eine Ethnie beschränkten Konzeptes nicht eingepasst werden konnten, die Tamilen, wurden ausgeschlossen. Ihre institutionelle Umsetzung finden die nationalen Konzepte in einem zentralistisch ausgerichteten Staatsaufbau, der eine föderale Machteilung unmöglich macht. Über föderale Strukturen und eine kommunalistische Besetzung der Ämter hätte eine multipolare Situation entstehen können, die ein Gleichgewicht der Kräfte sowie einen Schutz gegen Konflikte (und deren gewaltsame Austragung) ermöglichen hätte können. Der Anspruch der Mehrheitsbevölkerung, ihr Konzept von Staat und Nation, Geschichte, Kultur und Religion innerhalb des gesamten Territorium und auf allen Ebenen der Gesellschaft durchzusetzen, musste mit den Wünschen der Minderheiten nach individueller wie kollektiver demokratischer Selbstbestimmung, in Konflikt geraten. Die Mehrheit erhob ihre Forderungen zur nationalen Angelegenheit und forderte dafür absolute Toleranz ein. Die Minderheit ihrerseits perzipierte dies als Intoleranz.

Über die Jahre eskalierte die Gewalt. Der Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen hatte bis zu den frühen 1980er Jahren mehrfach zu gewalttätigen Unruhen beführt. 1983 gingen die Ausschreitungen und Attentate schließlich in einen Bürgerkrieg über, der erst 2001 durch einen Waffenstillstand zwischen singhalesischer Regierung und tamilischer Guerilla vorläufig ausgesetzt wurde. Innerhalb der Friedensverhandlungen zeigte sich aber, dass sich die Singhalesen weiterhin als Opfer (einer tamilischen Guerilla, westlicher Forderungen und unzutreffender moralischer Verurteilung) sehen. Die imaginierten Gegner scheinen den Singhalesen als Mehrheitsguppe ihre berechtigten Ansprüche streitig machen zu wollen. Sich selbst sehen sie als demokratisch, pluralistisch und tolerant. Sie stehen jedoch einer monoethnisch ausgerichteten, faschistischen und intoleranten Minderheit gegenüber, die die demokratische Geschichte Sri Lankas gefährdet. Nicht die Minderheit, sondern die singhalesische Mehrheit selbst ist das „Opfer“, das eine lange Zeit der Re-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pression erduldet hat, bevor es sich entschied zum „Täter aus Notwehr“ zu werden, um sich und die eigene Kultur vor dem Untergang zu retten. Die Forderungen der Tamilen sind im singhalesischen System eine „unsustainable assumption that every group has the privileg of claiming their right except the majority“, insofern ist der Versuch die tamilischen Forderungen militärisch zu reglementieren „the simply reacting to the extremism of the minorities dictating humiliating terms to them“ (Sunday Observer 25.01.04).

Der sri-lankanische Weg kann folgendermaßen zusammengefasst werden:

- Aufbau von Staat und Nation verliefen parallel und sind als untrennbare Einheit konzipiert worden.
- Formell wurden allen Staatsbürger die gleichen Rechte garantiert, de facto wurde die Mehrheit aber begünstigt.
- Die Loyalität gegenüber dem Nationalstaat steht über anderen Gruppenzugehörigkeiten.
- Die Erfüllung von grundlegenden kollektiven Bedürfnissen (basic needs) der Minderheit hängt vom Wohlwollen der Mehrheit ab.
- Idealtypisch sollen kommunalistische Organisationsmuster über die Integration in eine homogene Einheit aufgebrochen werden, realiter bleiben Kasten, Familien, Religionsloyalitäten bestehen.
- Gruppenrechte beziehen sich auf die Mehrheit, die Minderheiten genießen keine expliziten Begünstigungen, sondern nur bürgerliche Individualrechte.

Konflikte werden gelöst über Strategien, die

- nicht kooperative, sondern konfrontative Muster aufweisen. Zwischen den Extrempunkten feilschen die Parteien um ihre Positionen, mit dem Ziel, möglichst viel für die eigene Gruppe auszuhandeln;
- auf die Befriedigung der anderen Partei nur insofern Rücksicht nehmen, wie es für die eigene Position unabdingbar und günstig ist. Für jede Gruppe ist es notwendig, soviel Macht wie möglich zu besitzen und den Einfluss des Gegenübers, der als Gegner oder das Fremde, Andere konzipiert wird, gering zu halten.
- im Extremfall Verhandlungen durch Gewalt ersetzten. Unliebsame oder nicht erfüllte Forderungen versucht die Elite über Massenmobilisation auszuhebeln bzw. zu erzwingen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.4.4 Staatliche Praktiken gegenüber weiteren Minderheiten und indigenen Gruppen

Um den staatlichen Umgang mit Minderheiten im allgemeinen (d.h. unabhängig vom Konflikt mit der tamilischen Bevölkerungsgruppe) zu betrachten, erscheint es sinnvoll den Blick auf Gruppen zu richten, die nicht in die genannte ethnische Konfliktlinie involviert sind. Während die tamilische Gruppe der signifikante Andere für die singhalesische Seite ist, bleiben andere Minderheiten für die Konstitution des Gruppenbewusstseins der Singhalesen ohne Relevanz. An diesen Beispielen lässt sich der Umgang des Staates mit Minderheiten im Allgemeinen explizieren und gleichzeitig lassen sich distinktive und komplementäre Merkmale gegenüber der Auseinandersetzung mit den Tamilen finden. Geeignet erscheinen die Gruppen der Vedda (Ureinwohner Sri Lankas, die ca. 1 Prozent der Bevölkerung ausmachen)[38] und die zweitgrößte Minderheitengruppe der Muslime mit ca. 7,3 Prozent der Bevölkerung.

Die Vedda besitzen keine in der Verfassung festgeschriebenen Minderheitenrechte, verfügen weder über spezielle entwicklungspolitische Zuweisungen noch eine politische Vertretung auf nationaler oder lokaler Ebene. Diese Merkmale teilen sie mit anderen Minderheiten wie den Tamilen, da Staat und Verfassung allgemein keine expliziten Gruppenrechte vorsehen. Gleichwohl besitzen die Vedda eine distinktive Identität, die ihnen sowohl von außen zugewiesen, wie aus der eigenen Gruppe konstruiert wird. Beide Konstruktionen differieren jedoch stark. Die selbst zugeschriebene Identität bezieht sich auf prähistorische kulturelle Erinnerungen (Bewahrer des Waldes), eine starke Verbindung zum Lebensraum Wald und der Lebensform des Jägers, sowie bestimmte kultisch-religiöse Riten. Im Gegensatz dazu stand lange die von außen zugewiesene Identität: das Stigma der „primitiven Barbaren“, die keine eigene Identität und bewahrenswerte Kultur und Sprache besitzen und zivilisatorisch weit unter den kultivierten Singhalesen stehen.[39] Damit schloss die postkoloniale Entwicklung an die Sicht der portugiesischen und niederländischen Kolonialherren an, welche die Vedda als „wild man“ klassifizierten. Die Vedda besaßen im Gegensatz zu den Tamilen kein abgrenzbares Siedlungsgebiet, sondern lebten über die Insel verstreut. Ihre Existenz sicherten sie über die Integration in die tamilische oder singhalesische Sozialstruktur. Oft gehörten die Vedda auch zur Kriegerkaste des Königs. Seit der Besiedlung Sri Lankas sind sie sukzessive durch Wellen der Migration und Kolonisation zurückgedrängt worden. Sie waren gezwungen

38 Vedda oder Wanniya-laeto ('forest-dwellers').

39 Seit frühester Zeit werden die Vedda als wilde Geister (yakas) gesehen und mit negativen Stereotypen belegt. Diese Sicht hat sich bis heute in weiten Teilen erhalten. Zudem gilt Jagen, wie andere Professionen, die das Töten beinhalten, als eine niedere Existenzform der buddhistischen Orthodoxie.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen zwei Alternativen zu wählen: Assimilation in die singhalesische (in der Nord-Zentral Provinz) oder tamilische (Ostküste) Gemeinschaft oder Rückzug und Absonderung in Waldhabitate (vgl. Ratnayaka).

Nach der Unabhängigkeit setzte die staatliche Politik auf „Enteignung", Assimilation und Zurückdrängung der Vedda,[40] anstatt sie durch Entwicklungsprogramme oder politische Repräsentanten (z.B. auf lokaler Ebene) zu stärken. In den 1950er Jahren wurde zwar das Veddha Welfare Committee eingesetzt, gleichzeitig wurde das Verschwinden tribaler und indigener Gruppen aber als irreversibler und wünschenswerter Prozess gesehen, da sie und ihre Rückständigkeit als nationales Entwicklungshindernis des Staates und der Nation galten. Bis in die 1980er Jahre wurden die Vedda enteignet und weite Teile des traditionellen Wanniyalaeto-Landes wurden mit tamilischen und singhalesischen Siedlern kolonialisiert. Eine Entschädigung oder ein angemessenes Ausweichhabitat wurde von der Regierung zwar versprochen, aber nie eingesetzt; „Tribal leaders allege that corrupt officials have forcefully barred Veddhas from their own forests, brazenly profiting from lucrative illegal logging and unlicensed commercial hunting and depriving the Veddhas of access to their traditional livelihood, staple diet, and sacred dancing grounds" (Island 11.05.1992). Weitere Versprechen wie die Einrichtung einer politischen Vertretung in Form eines Fonds (*Veddah Wannietto Trust*) wurden in ihrer Umsetzung hinausgezögert.[41] Seit den 1980er Jahren versuchten die Vedda über Gespräche und friedliche Proteste verstärkt eine Berücksichtigung ihrer Bevölkerungsgruppe zu erreichen, allerdings mit mäßigem Erfolg (vgl. Island 11.05.1992, Island 01.09.1996). Als 1985 eine Vedda-Delegation zur Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities der Working Group on Indigenous Populations Commission on Human Rights der Vereinten Nationen nach Genf eingeladen wurde, verweigerten die sri-lankanische Ausreisebehörden die Pässe mit der Begründung, sie seien „keine richtigen Sri Lankaner. Eine Feldstudie der International Labour Organisation stellte 1992 fest, dass die Vedda wirtschaftlich rückständig, sozial isoliert, und politisch marginalisiert waren. Sie waren weder in lokale noch in nationale Patronagesysteme eingebunden (vgl. Cultural Survival of Sri Lanka online 1994). Die wenigen staatlichen Programme zugunsten der Vedda kamen nicht aus der Einsicht des Staates zustande, sondern auf äußeren

40 In 1930s und 1940s wurden hierzu große Bewässerungs- und Kolonisationsprojekte eingesetzt (Polonnaruwa und Mahiyangana) und in den 50er Jahren wurde durch das Gal Oya Projekt der Siedlungsraum weiter eingeschränkt.

41 Erst 1993 wurde ein an der Universität ausgebildeter Vedda Repräsentant des Trusts. Das Komitee stellte sich in der Folge als weitgehend arbeitsunfähig heraus, da es an grundlegender Ausstattung fehlte und die Regierung keine Mittel zur Verfügung stellte. Bis heute existiert kein regulärer Konsultationsmechanismus zwischen der Regierung in Colombo und den Vedda-Anführern.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Druck. Ähnlich der tamilischen Minderheit wurde den Vedda zwar immer wieder eine gruppenspezifische Berücksichtigung von Seiten des Staates in Aussicht gestellt, aber niemals tatsächlich implementiert und/oder durchgesetzt. Interessant ist, dass die Rehabilitierung der Vedda bzw. das Existenzrecht ihrer Kultur – wie es heute in Sri Lanka diskutiert wird – nicht aus allgemeinen Menschenrechten oder anderen modernen Prinzipien (z.B. Demokratie) abgeleitet wird, sondern aus alten (buddhistischen) Chroniken und Schriften und ihrer Loyalität und familialen Zugehörigkeit zu singhalesischen Königen. Es gibt dementsprechend, im Gegensatz zur tamilischen Bevölkerungsgruppe, keine historische Feindschaft oder gewalthaltige Zusammenstöße. Die Vedda ergänzen die vorhandene Sozialstruktur, stellen sie aber nicht durch einen eigenen Herrschaftsanspruch in Frage. Die vorkoloniale singhalesische Zivilisation war zwar dominant, aber nicht exklusiv und gewaltförmig gegenüber den Vedda.

„There is no doubt that that civilization was a hegemonic one but not necessarily an intolerant one, as far as the Väddas were concerned. The kings were Buddhist and defenders of the Buddhist faith. But there has been no instance, as far as I know, of ‚internal colonization' through violence, or a forcible absorption of Vädda communities into the Buddhist polity. The presence of Väddas as different and yet similar to the Sinhalas and living in close propinquity to them is recognized in several symbolic performances in Sinhala society in the recent past. […] which recognized this separation and unity" (Obeyesekere online).

Das nicht-gewalthaltige Verhältnis zwischen Vedda und Singhalesen, begründet sich unter anderem darauf, dass die Vedda schließlich doch Sinhalesen und Buddhisten werden. Ganz anders das Verhältnis zwischen Tamilen und Singhalesen. Laut alten Chroniken (Mahavamsa):

„[T]his appositional relationship is a historically contingent one, that is, it depends on particular historical circumstances such that periods of Sinhala-Tamil opposition might be followed by alliances expressive of amity; or both opposition and amity co-exist in the same time span; at other times neither opposition nor amity seem to matter and both communities went on living and partly living" (Obeyesekere online).

Innerhalb des ethnischen Konflikts spielen die Vedda eine besondere Rolle: Eine der ideologischen Grundlage des Konflikts ist die Reklamation des Erstbesiedlungsrechts, d.h. die authentischen Söhne der Erde zu sein. Daher versuchen tamilische wie singhalesische Seite die Veddas für ihre Version der Geschichte zu vereinnahmen, weil die Vedda trotz ihres geringen sozialen Status als Ureinwohner Sri Lankas gelten. Singhalesische und tamilische Na-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionalisten versuchen jeweils eine durchgehende Linie zwischen ihrer Ethnie und den Ureinwohner herzustellen. Sinhala-Nationalisten versuchen

„to relate Veddas to the historical origin of the Sinhala nation and pose close ties with them. They have even attempted to ordain some Vedda children as Buddhist monks. These nationalistic groups feel Buddhism must be introduced to and followed by the Veddas instead of their own folk religions. They are, however, against other religions reaching the Veddas. Similarly, Tamil nationalists too are interested in assimilating East Coast Veddas into the Tamil community and Hinduism to maintain their dominance over them“ (Dias online).

Der Umgang mit und die staatlichen Politiken gegenüber den Vedda zeigen eine deutliche Bestätigung des sri-lankanischen Weges bezüglich der oben referierten Strategie der Staats- und Nationsbildung. Die Vedda werden in der praktischen Politik kaum berücksichtigt, ihr Status als Ureinwohner macht sie jedoch zur Beute symbolischer Inklusionspolitik, da sie der singhalesischen Mehrheit, aber auch der tamilischen Minderheit ein Mehr an historischer Herrschaftslegitimation liefern können.[42] Genau deshalb finden ihre indigenen Institutionen auch durchaus positive Würdigung in Wissenschaft und Politik (vgl. Pieris 1994).

Die seit dem 7. Jahrhundert auf Sri Lanka siedelnden Muslime lassen sich durch verschiedene strukturelle Merkmale von den Tamilen abgrenzen: Sie verfügen über kein zusammenhängendes Siedlungsgebiet, sondern leben über die Insel verstreut. 1/3 lebt im tamilischen Osten, 2/3 im singhalesisch-sprachigen Gebiet, die Hälfe davon um Colombo. Ihr politisches und wirtschaftliches Überleben sicherten die Muslime zumeist über die Anpassung an die jeweils herrschende Macht. Ihr loser Gruppenzusammenhalt beruht weitgehend auf der geteilten Religion und ihrer Abstammung aus Arabien. Die herausragende Stellung im Handelswesen (vgl. Perera 1951) blieb neben der Religion und der arabischen Abstammung die einzige Gemeinsamkeit zwischen den Muslimen. In tamilischen Gebieten heirateten sie in tamilische Familien ein, in singhalesischen übernahmen sie deren Sitten und Gebräuche[43], d.h. sie waren weitgehend „ceylonisiert“. Während der portugiesischen und niederländischen Kolonialzeit konnten die Muslime kaum profitieren. Im Gegenteil: beide Kolonialmächte versuchten muslimische Handelsmonopole zu begrenzen und standen zudem ihrer Religion feindlich gegenüber. Insge-

42 Teile der Regierung und der tamilischen Vertretung haben überdies vorgeschlagen, die Vedda in der Pufferzone zwischen der Nord-Ostprovinz und den südlichen Distrikten anzusiedeln.

43 So waren sie beispielsweise im singhalesischen Gebiet in das königliche Dienstleistungssystem „Rajakariya“ integriert wie auch in einheimische Systeme des Tempelunterhaltes. Trotzdem blieben sie der Willkür und des Despotie des Monarchen ausgesetzt (vgl. Peiris 1956).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

samt gab es während der Kolonialzeit keine Anhaltspunkte dafür, dass sich die Muslime als bedrohte Gruppe sahen und sich auf Grund ethnischer Merkmale zusammenschlossen. Unter den Briten profitierten die Muslime später von der Aufhebung der Restriktionen und fanden sogar neue ökonomische Betätigungsfelder. Allerdings gelang es ihnen nicht in die lukrative und prestigeträchtige Kolonialadministration und die akademischen Berufe einzusteigen, da die breite Masse der Muslime das westlich-orientierte christliche Schulwesen ablehnte.

Gerade die Integriertheit der muslimischen Gruppe (im Gegensatz zu den Tamilen) wirft Fragen in Bezug auf den Konflikt zwischen Tamilen und Singhalesen auf. Warum existieren keine gewaltsamen Konflikte zwischen Muslimen und Singhalesen? Die Integration der Muslime könnte als Beleg dafür genommen werden, dass der singhalesische Staat grundsätzlich integrationswillig ist, das Problem bzw. die Schuld des tamilisch-singhalesischen Konfliktes auf Seite der Tamilen liegt (vgl. Wagner 1990). Um noch einmal die Politiken des Staates gegenüber Minderheiten zu analysieren bietet der muslimische Fall dementsprechend ein gutes Beispiel.

Grundsätzlich ist festzustellen, dass die ethnische Identitätsbildung der Muslime das Ergebnis der Bemühungen einer kleinen Elite ist,[44] die Ende des 19 Jh. versuchte die Muslime zu einer religiösen und ethnischen Einheit zu formieren. Dies geschah v.a. in Abgrenzung zur Formation der singhalesisch-buddhistischen Gruppe, später auch gegen die Interpretation der tamilischen Guerilla, die die Muslime zu den Tamilen rechnen wollten, weil diese ebenfalls tamilisch sprächen („islamisierte Tamilen"). Während die muslimische Elite politisch und ökonomisch relativ gut integriert war und blieb, hatte die Formierung der Gruppe für die Gesamtheit der muslimischen Bevölkerung keine sozioökonomischen Verbesserungen gebracht. Aufgrund ihrer relativ gelungenen Integration gelang es den Muslimen aber, sich bis Ende der 1980er Jahre aus dem ethnischen Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen herauszuhalten.

Politisch hatte die muslimische Elite schon früh (1889) eine Vertretung im kolonialen Legislative Council (LC) gefunden. Allerdings weniger auf eigenes Betreiben, sondern als „Nebenprodukt" einer Reform des Legislative Council auf Initiative der Reformbuddhisten (vgl. Silva 1981). Innerhalb des Legislative Council gab es bis in die 30er Jahre eine enge Zusammenarbeit zwischen Tamilen und Muslimen. Die Muslime schlossen sich bei den meisten politischen Fragen den Tamilen an und konzentrierten sich auf den Erhalt ihrer Privilegien. Während die Donoughmore-Verfassung durch separate Wahlkreise und Nominierung den Minderheiten eine ausreichende (überpro-

44 Diese Elite bestand aus alten landbesitzenden Familien, religiösen Führern und reichen Kaufleuten, die von den Umwälzungen der Kolonialzeit profitiert hatten.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

portionale) Repräsentanz bot, änderte sich dies mit der folgenden Soulbury-Verfassung, die der singhalesischen Mehrheit die uneingeschränkte Vormacht sicherte. 1936 konnten die Muslime nur zwei Vertreter über die Nominierungsliste einbringen – keinen durch freie Wahlen. Unter diesen veränderten Bedingungen entschloss sich die muslimische Elite für die nächsten Jahrzehnte eine enge Kooperation mit den Singhalesen anzustreben, um ihr politisches Überleben zu sichern. Nach der Unabhängigkeit kandidierten muslimische Kandidaten für die großen singhalesischen Parteien und als unabhängige Kandidaten (vgl. Knoerzer 1998). Dabei rekrutierten sie sich fast ausschließlich aus einigen mächtigen Familien. Die zunehmend fragile Allianz mit den Tamilen zerbrach spätestens 1943 als muslimische Abgeordnete sich für Singhalesisch (und gegen das Tamilische) als Staatssprache aussprachen. 1945 stimmten die Muslime für die von den Singhalesen befürwortete (und von den Tamilen vehement bekämpfte) Einführung der Soulbury-Verfassung. Die entstehenden singhalesischen Parteien und der singhalesische Staat entlohnten die Muslime dafür mit zahlreichen Parteitickets, Ämtern und der Neufestlegung von Wahlkreisen und Sitzen zugunsten der Muslime in der Ostprovinz (z.B. in Muttur und Batticaloa).

Trotz dieser relativ erfolgreichen Politik der Anpassung waren die Muslime schon in der Frühphase der sich entwickelnden und zunehmend verschärfenden Konfrontation zwischen Singhalesen und Tamilen temporär in die Konfliktlinie geraten. Der schwerste Zusammenstoß ereignete sich 1915: Radikal-singhalesische Buddhisten hatten schon seit 1912 verstärkte Agitation gegen die Muslime betrieben, die 1915 zum Ausbruch von Unruhen im Mittel- und Westteil der Insel (aber nicht in tamilischen Gebieten!) führten. Auslöser war ein jahrelanger Streit vor dem Supreme Court zwischen Muslimen und Singhalesen, der zugunsten der Muslime entschieden worden war. Nach einer buddhistisch-nationalistischen Prozession kam es zu schweren Ausschreitungen, die immer wieder durch Gerüchte angeheizt wurden und sich auf andere Teile der Insel ausdehnten. Ökonomische Rivalität, religiöse Motive und kriminelle Gewalt vermischten sich dabei (vgl. Jayawardene 1970). Erst das Eingreifen des britischen Militärs beendete die Unruhen. Interessanterweise wurde der Vorfall von der muslimischen Seite als nebensächlich abgetan und verdrängt, um die „guten" Beziehungen zu den Singhalesen nicht zu beschädigen. Schon hier zeigt sich ein im souveränen Sri Lanka ausgeprägtes Muster: dass die muslimische Elite nicht Willens oder/und nicht in der Lage ist Übergriffe und Pogrome der singhalesischen Bevölkerung an Muslimen (z.B. 1954 1976, 1978, 1984) im Parlament auch nur anzusprechen oder gar zu verhindern. Zudem wurden Fragen, die die Muslime betrafen, überwiegend von Mitgliedern anderer Gemeinschaften ins Parlament eingebracht.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Innerhalb der singhalesischen Großparteien und des singhalesischen Staates spielten die Muslime nur eine untergeordnete Rolle. Insgesamt kann man feststellen, dass die Singhalesen den Muslimen ihr Programm diktierten. Die Muslime hatten die Wahl dies zu akzeptieren oder auf politische Teilhabe zu verzichten (vgl. Wagner 1990). Größere Konflikte wie zwischen Tamilen und Singhalesen konnten aber vermieden werden, weil die Muslime auf den für die beiden anderen ethnischen Gruppen hochsensiblen Bereichen wie sozio-ökonomische Einbindung, Sprachenfrage, Bildungsbereich (Schulen und Universitäten), staatliche Beschäftigungsmöglichkeiten und der Siedlungspolitik keinen eigenen Anspruch erhoben. In Abgrenzung dazu verfügten Tamilen wie Singhalesen über zusammenhängende traditionell gewachsene Siedlungsgebiete (mit dem Anspruch auf Erstbesiedlung), eine eigene Sprache, Schrift, Religion sowie eigene Abstammungslegenden (Geschichtskonstruktionen) sowie politische und soziale Institutionen. D.h. Tamilen und Singhalesen proklamieren einen komplementären Anspruch auf bestimmte immaterielle und materielle Güter Sri Lankas.

Mitte der 80er Jahre begann sich die für die Muslime relativ wenig gefährliche Konstellation zu verändern. Der Bürgerkrieg weitete sich immer stärker auch auf die muslimisch besiedelte Ostprovinz aus, so dass auch Muslime immer öfter Opfer von Gewalt wurden. Auf der All-Parteien-Konferenz von 1984, auf der nach einer Lösung für den Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen gesucht werden sollte, formulierten die Muslime erstmals Ansprüche gegenüber dem Staat, sie als Minderheitsgruppe und nicht mehr als Anhängsel der Mehrheit zu berücksichtigen. Sie traten nun ebenfalls für allgemeine Minderheitenrechte ein. Wie gering der Einfluss der Muslime war und wie wenig bereit der singhalesische Staat war, den Minderheiten Zugeständnisse zu machen, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Vorschläge von der UNP abgelehnt wurden. Bis heute hat sich an der Konstellation wenig geändert: Die muslimische Elite tritt zwar vorwiegend unter muslimischen Parteien an,[45] lässt sich aber immer wieder als „Alibi-Minderheit" Ministerposten von den großen singhalesischen Parteien zur Verfügung stellen. Real hat sich an der sozio-ökonomischen Lage der muslimischen Bevölkerung nichts geändert. Es gibt keine groß angelegten Programme, die den Muslimen zugute kommen. Politisch sind sie ebenfalls machtlos geblieben. So werden bis heute Forderung der muslimischen Parlamentarier mit einer eigenen Vertretung in den Friedensverhandlungen als dritte Partei mitzuwirken konsequent abgelehnt. Stattdessen werden ihre Interessen formal durch die Singhalesen vertreten, die realiter nichts unternehmen, um die Muslime politisch, sozial oder ökonomisch aufzuwerten (vgl. Frerks/Klem 2004).

45 Z.B. Sri Lanka Muslim Congress SLMC, National United Alliance NUA, Ashraff Congress.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenfassend ist festzustellen, dass für alle Minderheiten – Tamilen, Muslime, Vedda – gilt: Ein inklusives Staats- und Nationenverständnis, das Minderheiten angemessen berücksichtigt, existiert nicht. Das Privileg der Mehrheitsgemeinschaft anzugehören impliziert im sri lankanischen Kontext das Recht, Macht über Minderheiten auszuüben, diese zu assimilieren oder zu vernichten. Gewalthaltig werden Auseinandersetzungen zwischen dem Staat (der Mehrheitsbevölkerung) und den Minderheiten dann, wenn diese sich nicht mit einer untergeordneten Stellung zufrieden geben bzw. sich der Assimilation widersetzten.

2.5 Malay(si)a: Politisierung von Ethnizität mit dem Ziel ihres konstruktiven Management

„greed can blind us to realities and to the just claims of others. Unless we bear this clearly in mind, we are in danger of sacrificing fundamentals for gains of little consequence."
Tan Cheng Lock[46]

2.5.1 Verhandeln zwischen ethnokulturellen Nationen in einem gemeinsamen Staat

Malaysia ist das Endprodukt eines langwierigen Staatsbildungsprozesses, durch den eine gewisse Zahl eher kleinräumiger unabhängiger Sultanate zunächst im Rahmen eines kolonialen Systems indirekter Herrschaft eingebunden wurde, nur um am Ende der Kolonialzeit 1957 als Föderation in die Unabhängigkeit entlassen zu werden. Kaum unabhängig, wurde 1963 aus dem festländischen Malaya durch einen Zusammenschluss mit den britischen Kolonien auf Borneo und dem chinesisch dominierten Singapur die neue Föderation Malaysia. Nur zwei Jahre später trennte sich die Föderation von einem ihrer Gliedstaaten, Singapur. Damit hat der Prozess beständigen Wandels der politischen Ordnungsstruktur sein Ende gefunden. Die erfolgreiche Staatsbildung ist das Ergebnis des Ineinandergreifens mehrerer Entwicklungen im ideologischen und kulturellen Bereich, die im späten 19. und frühen 20 Jahrhundert ihren Anfang nahmen und die traditionellen Konzepte von politischer Herrschaft, Macht und kollektiver Identität in die Moderne fortschrieben, sie anpassten und durch Übernahme westlichen Gedankengutes zum Teil auch umdeuteten, bzw. in Teilen ersetzten.

46 Zit. nach Hng 2004: 87. Tan Cheng Lock ist der wichtigste politische Führer der chinesischen Bevölkerungsgruppe und deren politischer Interessenvertretung MCA in den späten 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Traditionell war der *Raja* in seinem Machtgebiet eine allmächtige Herrscherfigur. Nichtsdestoweniger war er auf der malayischen Halbinsel, anders als etwa auf Java, generell nur einer von mehreren benachbarten Herrschern von grundsätzlich gleichem Rang. Deshalb wurden Macht und Führung an der Spitze im Rahmen von Konflikt und Kooperation zwischen Gleichen imaginiert. Die Beziehungen zwischen den *Rajas* waren nicht-hierarchischer Natur. Die „kosmologische Tiefe" des Reiches, die etwa die großräumigen buddhistischen Königreiche in Siam und Kambodscha oder die hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Großreiche im späteren Indonesien auszeichneten, fehlte weitestgehend. Der partikularistische Blick auf politische Ordnung strebte danach, die kleinräumigen, von Sultanen oder *Rajas* kontrollierten *Negeri* (d.h. „Kleinstaaten") zu preisen, nicht aber die Idee einer alle überwölbenden großen politischen Einheit (*Negara*). Politische Identität blieb bis ins 20. Jahrhundert auf die späteren Gliedstaaten der Föderation Malaya, die alten Sultanate, zurückgebunden, obgleich seit dem späten 19. Jahrhundert von den Eliten eine gemeinsame kulturelle Identität auf der Grundlage des allen gemeinsamen muslimischen Glaubens entwickelt und zum Ausdruck gebracht wurde (hierzu und zu den folgenden Themen vgl z.B. Ariffin 1993, Ginsburg 1958, Gullick 1958, Hefner 2001, Milner 1995, Simandjuntak 1970, Tan 1988).

In den 1920er Jahren fand sich im Gefolge der Auseinandersetzung mit aktuellen westlichen Theorien von Rasse und Abstammung eine signifikante Umformung der Bestimmungsfaktoren politischer und kultureller kollektiver Identität. Der religiöse Rahmen, mit dem eine gemeinsame Identität errichtet worden war, wurde durch einen ethnischen Rahmen ergänzt, der offensichtlich zumindest in Teilen mit ersterem in Widerspruch stand. Neu erfunden wurde die Gemeinschaft oder Nation der Malaien, die malaiische Nation *Bangsa Melayu*. Innerhalb weniger Jahre verschmolzen beide mehr oder weniger miteinander, insoweit als der muslimische Glaube zu einem Definitionskriterium eines grundsätzlich über Kultur und Abstammung bestimmten Konzepts des Malaientums wurde. Mit dieser kulturellen Integration korrespondierte jedoch keine entsprechende politische Integration, die die politische Loyalität der Untertanen/Bürger auf die allen gemeinsame Ebene des malayischen Territoriums gehoben hätte. Politische Identität blieb bis zum Beginn des 2. Weltkrieges weitestgehend in den einzelnen *Negeri* verankert. Das Festhalten der politischen Eliten an den einzelnen *Negeri* ermöglichte es deren Repräsentanten, den Sultanen, als Symbole der malaiischen und muslimischen Identitätsgruppe den Schritt in die nationale Souveränität politisch zu überleben. Die hohe Legitimität der *Negeri* spiegelte sich im föderalen System, das sich sehr schnell in den Debatten über die zukünftige Verfassung herauskristallisierte. Die Staaten, die später die Föderation Malaya bilden sollten, waren nicht mehr und nicht weniger als die direkten Nachfolger der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alten Sultanate. Ihren Führern, den Sultanen, gelang es nicht nur zu Galionsfiguren der neuen Staaten erkoren zu werden, sie behielten auch ihre prominente Position als Repräsentanten der Malaien und Muslime bei. Da sie das Gros ihrer politischen Macht schon in früheren Jahrzehnten verloren hatten, blieb ihre praktische Position durch die Souveränität weitgehend unverändert. Da keiner von ihnen einen übergeordneten Status hätte für sich in Anspruch nehmen können, wurde ihre Rolle auf der Föderationsebene in einem Rat institutionalisiert, dessen Leitung turnusmäßig wechselt. Der „König" (*Yang di-Pertuan Agong*), als Oberster der Sultane, ist immer nur auf wenige Jahre gewählt und tritt dann wieder aus dieser Position des *Primus inter Pares* in die Reihe der Gleichen zurück.

Der Mainstream der malayischen politischen Akteure; d.h. der Eliten aller ethnischer Gruppen, nahm ethnische und religiöse Identität und das potenziell daraus resultierende Konfliktpotenzial von Anfang an ausnehmend ernst. Keine Gruppe plante die traditionellen Identitäten mit einer alle Staatsbürger umfassenden nationalen Identität zu überwölben, oder gar zu versuchen sie damit zu ersetzen.[47] Die konservative malaiische Elite definierte wie ihre chinesischen und indischstämmigen Gegenüber die politische Gemeinschaft als ethnokulturelle Gemeinschaft, geeint durch Herkunft, Tradition und Kultur bzw. Religion. Für Malaien wie Chinesen gehörte ihre politische Loyalität

47 Eine prominente Ausnahme in Bezug auf die Frage der multiethnischen Politik war der erste Präsident der United Malay National Organisation (UMNO), Datu Onn Jaafar, der die Partei verließ, als er mit seiner Forderung gescheitert war, die Fixierung auf ethnische Gruppen als Mobilisationsbasis von Politik aufzugeben. Datu Onn hatte vorgeschlagen UMNO auch für Nicht-Malaien zu öffnen. Auf der Parteiversammlung von 1951 setzten sich seine Gegner, geführt von Tunku Abdul Rahman, durch. Letzterer übernahm in der Folge auch den Posten als Parteichef. Er argumentierte, dass es keine malayische Identität geben könne, durch die die verschiedenen ethnischen Gruppen geeint würden und fragte: „who are these ‚Malayans'? This country was received from the Malays and to the Malays it ought to be returned. What is called ‚Malayans', it is not yet certain who they are; therefore let the Malays alone settle who they are" (Tunku Abdul Rahman 1951 zit. nach Cheah 2002: 26-27).
Direkt nach seiner Niederlage gründete Datu Onn die multiethnische „Independence of Malaya Party" und 1954 folgte die „Party Negara". Keine dieser Parteien hatte auch nur den geringsten Erfolg an den Wahlurnen. Weder gelang es, die Stimmen von Mitgliedern anderer ethnischer Gruppen zu gewinnen, noch wählten viele Malaien Onn und seine Partei. Tan Cheng Lock, der einflussreichste Führer der konservativen chinesischen Elite von Geschäftsleute-Politikern und Präsident der Malay Chinese Association (MCA) hatte Onn zwar ursprünglich seine Unterstützung versprochen, wechselte jedoch sehr schnell die Seite, als klar wurde, dass Onn auf verlorenem Posten stand. In der ethnisierten Politik konnte Tan als Vertreter der Chinesen ein großes Maß an Einfluss für sich persönlich, aber auch für die chinesische Geschäftswelt im allgemeinen sichern. Die Vision einer multiethnischen Parteienlandschaft aber war mit Onn schnell gescheitert.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht einer fiktiven multiethnischen malayischen Nation, sondern ihrer eigenen ethnischen Gruppe (malaiisch: *bangsa*; chinesisch: *minzu*). Wie das malaiische *Bangsa*-Konzept war das chinesische *Minzu*-Konzept auf der Idee einer kulturell definierten, nichtsdestoweniger askriptiv bestimmten Gruppe aufgebaut. Keines von beiden Konzepten stand für die Idee individueller Rechte (vgl. Tan 1988). Malaiische wie chinesische Eliten hielten daran fest, dass Gemeinschaft, und diese wurde gleichermaßen als kulturelle, soziale wie politische Einheit verstanden, weder mit dem Staat noch mit der Gesellschaft zusammenfallen konnte. Vielmehr wurde der malayische Staat als Kooperation mehrerer Gemeinschaften imaginiert, obgleich auf symbolischer Ebene den Malaien als Eigentümern des Landes der Malaien (*Tanah Melayu*) eindeutig eine herausgehobene Rolle zukam. Die Polity wurde als multiethnische Arena konzipiert, während das Land selbst als Erbe einer Gruppe gedacht wurde. Zunächst handelte es sich hierbei um die Malaien. Der spätere Zusammenschluss mit Sabah und Sarawak und das hierbei zum Tragen kommende Modell der indigenen Eigentümerschaft machten jedoch deutlich, dass das dahinterstehende Konzept das der Indigenität war – das Land gehörte der Bevölkerungsgruppe, die legitimerweise den Status der Indigenität beanspruchen konnte und das heißt in multiethnischen Systemen, dass es sich in verschiedenen Regionen um verschiedene Gruppen handeln konnte. In jedem Fall wurde die Differenzierung zwischen gleichberechtigter Staatsbürgerschaft und nationaler Zugehörigkeit als essentiell begriffen, weil „‚Federal citizenship' meant membership of a nation, like a membership of a club with rights and duties. Nationality, however, meant a national identity, which was something else" (Cheah 2004: 5). T.N. Harper argumentiert:

„By Merdeka [Independence] the Malay community had been elevated into a nation, and it seems that to [Prime Minister; die Verf.] Tunku Abdul Rahman the nation was a political and cultural entity based on the concept of original sovereignty. Non-Malays could be admitted to the nation, but Tunku Abdul Rahman did not concede that nationality should be the basis of citizenship. […] in so far as the term ‚nationality' was used it was used in its restricted legal sense, almost synonymously with citizenship – but the Tunku would not allow the term bangsa [race/nation] to be used for it. […] there could be a Malayan nation, but the Malay bangsa [race/nation] would exist as a distinct core within it" (Harper 1999: 350).

Obgleich dieser komplexen Differenzierung eine Hierarchie eingeschrieben war, ließ sie genug Raum für eine Strategie der offenen Auseinandersetzung über konkurrierende Gruppeninteressen, da sub-nationale ethnokulturelle Gruppen als legitime Akteure im politischen Raum weitgehend gleichberechtigt agieren konnten.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In den kommenden Jahren wurden diese Konzepte in eine sehr spezielle Praxis der Machtteilung auf der Ebene ethnokultureller Eliten übersetzt, die vor allem darauf abzielte, die Rechte der Gruppen selbst zu sichern. Die ethnokulturellen Eliten legitimierten ihre Führungsrolle durchgehend nicht mit erfolgreicher Nationsbildung, sondern mit erfolgreicher Staatsbildung, die wiederum vor allem in Kategorien der Entwicklung gemessen wurde. Damit wurde staatliches Handeln von Anfang an mit dem Maßstab erfolgreichen Entwicklungshandelns und Wohlfahrtssteigerung verknüpft. So findet sich in den letzten Jahren der Kolonialzeit und den Jahren danach ein ausgeprägtes Streben nach Staatsbildung und eine weitestgehende Abwesenheit von Nationsbildung. In Malaya findet sich Nation*en*bildung, in dem Sinne, dass die von allen Akteuren ohnehin als für sie bedeutungsvolle Gemeinschaften begriffenen Kollektive ihre politische Form finden mussten. Integration sollte auf der Grundlage eines gemeinsamen Staates, nicht aber einer gemeinsamen Nation stattfinden. Auf der einen Seite wurde die Föderation in staatsbürgerlicher Begrifflichkeit konzeptionalisiert, als alle Menschen, die in Malaya zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit eine gewisse Zeit gelebt hatten und bereit waren, der neuen Föderation ihre Loyalität zu bezeugen, in die Gemeinschaft der Bürger aufgenommen werden konnten – eine Option, die innerhalb weniger Jahre zur Naturalisierung eines großen Teils der ethnisch chinesischen und indischen Bevölkerungsgruppen führte. Auf der anderen Seite war Malaya als Land der Malaien (*Tanah Melayu*) und damit in ethnokultureller Begrifflichkeit definiert. Die malaiische Nation (*Bangsa Melayu*) und damit eben nicht die Gemeinschaft aller ethnischer Gruppen, wurde im Sinne einer Staatsnation imaginiert. Diese zweite Ebene kollektiver politischer Identität fand ihren Ausdruck in der Bestimmung des Islam zur offizieller Religion der multireligiösen malayischen Föderation. Hier findet sich eine ganz spezifische politische Verpflichtung der malaiisch-muslimischen Gruppe auf eine Religion, die auch staatlich in der Position der Sultane als Oberhäupter der Gliedstaaten und religiöse Führungsinstanzen sanktioniert ist. Alle anderen Gruppen sind von dieser Dimension moderner Staatlichkeit nicht betroffen, sind jedoch gleichzeitig dadurch nicht Teil der solchermaßen konstituierten Gruppe. Diese Form der Verankerung des modernen Staates in der Vergangenheit ermöglichte einerseits den Rekurs auf eine malaiische nationale Geschichte, ohne dass diese jedoch für die anderen ethnokulturellen Gruppen zu einer, ihre Existenz als Gruppe in Frage stellenden, Bedrohung avanciert worden wäre.

Letztlich fusionierten die malayischen politischen Eliten (d.h. Malaien, Chinesen und Inder) drei unterschiedliche Visionen von Nation, indem sie zum einen gemeinsam einen multi-nationalen Staat bauten (pluralistischer Nationalismus) und diesen in der Idee einer für alle Menschen, die sich diesem Staat gegenüber verpflichteten, gleichen Staatsbürgerschaft verankerten

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(staatsbürgerlicher Nationalismus). Gleichzeitig mussten sich jedoch alle Staatsbürger für die Zwecke politischer Kooperation in den Kategorien eines ethnokulturellen Nationalismus definieren, bzw. zuordnen lassen. Politische Partizipation, Repräsentation, Interessenaggregation, Teilhabe an Entscheidungen – alles wurde auf der Grundlage ethnokultureller Zugehörigkeit formiert. Alternativen, die sich in der Opposition durchaus finden, hatten zu keiner Zeit eine Chance an der Wahlurne. Damit wurde das Ganze der malay-(si)schen Bevölkerung als die Summe seiner ethnokulturellen Teile begriffen, deren je eigene Interessen im politischen Verhandlungsprozess miteinander verhandelt und ausbalanciert werden sollten.

Die kognitive und affektive Basis dieser Ideologie wird vom ersten Premierminister der Föderation Malaya 1955 zusammengefasst, als nach harten Verhandlungen zwischen den Vertretern der ethnischen Gruppen der berühmte interethnische Kontrakt ausgehandelt war, und Tunku Abdul Rahman ihn nun in der Generalversammlung der eigenen Partei, UMNO, gegen z.T. harten Widerstand malaischer Hardliner verteidigen musste. In seiner Rede sagte er, dass:

„our responsibilities are not only for the Malays but also for other races living in this country. We believe that Malaya will achieve independence only […] by cooperating with other races. Since we have sworn not to create any bloodshed, we should be considerate in our demands for the honour of our race and without neglecting the rights of other races. We have to work together with a spirit of goodwill and friendship with the other races who have lived here and become loyal citizens of this country“ (Tunku Abdul Rahman zit. nach Hng 2004: 86).

Sein chinesischer Gegenüber bei den Verhandlungen, Tan Cheng Lock, von dem das dieses Kapitel zu Malaysia einleitende Motto stammt, argumentierte im gleichen Sinn, wenn er sich wiederholt gegen radikale Forderungen stellte, die die Sonderstellung der Malaien als indigene Gruppe unter Bezugnahme auf ein westlich liberales Modell der Demokratie in Frage stellten.

Beide politischen Führer werden durch eine Eigenschaft geeint, die sie deutlich von vielen anderen zeitgenössischen Führern in den anderen multiethnischen Staaten Südostasiens abhebt: ein ausgeprägtes Bewusstsein von den Gefahren ethnischer Konfrontation, ein hoher Respekt gegenüber anderen ethnischen Gruppen und deren Weltanschauungen und ein unbedingter Wille interethnische Gewalt zu vermeiden. De facto wurden, dies sei im Vorgriff auf spätere Analysen hier festgestellt, im Konfliktfall diesem letzten Ziel von allen Parteien immer alle anderen wünschenswerten Ziele untergeordnet. Damit ist diese Zielvorstellung einerseits mitverantwortlich dafür, dass Malaysia das große Maß interethnischer Gewalt erspart geblieben ist, durch die die modernen Geschichten aller seiner Nachbarländer (mit Ausnahme Singapurs)

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gekennzeichnet sind. Sie ist aber auch mitverantwortlich für die ausgeprägte Tendenz semi-autoritärer Herrschaftspraxis. Das Ziel der Kontrolle der Massen durch die Repräsentanten des konservativen Mainstream der verschiedenen ethnischen Gruppen wird zu einem Schlüsselexplanans politischen Verhaltens.[48]

In diesem Design kam dem Staat vor allem die Rolle eines auf Problemlösungsinstruments zu. Innerhalb weniger Jahre entwickelte Malay(si)a einen ausgeprägt Regel- und Institutionen-orientierten „quasi-bürokratischen" Politikstil zur Mediation interethnischer Konflikte auf der Eliteebene. Alle Gruppen akzeptierten, dass in jedem Fall alle in einem Konflikt betroffenen Parteien ein Recht darauf hatten, gehört zu werden und an der Bearbeitung zu partizipieren, dass die Konfliktlösung kompromissorientiert zu erfolgen hatte und die legitimen Interessen aller Parteien wiederspiegeln musste. Kompromiss wurde als Ziel von Konfliktbearbeitung definiert und nicht nur als Strategie oder Taktik in einem Spiel, in dem es letztlich darum geht maximalistische Ziele zu erreichen. Da *das* Volk nicht als *eine* Einheit begriffen wurde, sondern nur als Summe seiner Teile – der ethnokulturellen Gruppen – konnte auch keine der Gruppen die anderen unter Rekurs auf *den* Volkswillen herabsetzen. Das kollektive Gute konnte nur bestimmt werden als das Gute, das aus einem fairen Verhandlungsprozess erwuchs. Es entwickelte sich als der größte gemeinsame Nenner all der partikularen Ziele, die von den ethnokulturellen Gruppen verfolgt wurden, aus denen sich die malay(si)sche Gesellschaft zusammensetzte.

Paradoxerweise wurde die askriptive Grundlage der Ethnizität, durch die in Malay(si)a moderne Politik strukturiert wurde, von Anfang an durch ihr entgegenstehende Praktiken konterkariert, die die ethnische Grenzziehung überwanden. Seit der Gründung der Allianz-Regierung (später umbenannt in Nationale Front – *Barisan Nasional*) in den frühen 1950er Jahren, traten ihre Mitgliedsparteien bei Wahlen nie gegeneinander an.[49] Um die Erfolgsaussichten zu maximieren, nominierte die Allianz-Führung in jedem Wahlbezirk immer nur einen gemeinsamen Kandidaten. Deshalb agiert die Allianz bei Wahlen de facto im Sinne einer einzigen multiethnischen Partei. Zwar entspricht die ethnische Zugehörigkeit der Kandidaten in der Regel der Mehrheit im jeweiligen Wahlbezirk, doch finden sich auch vielfach Ausnahmen. Wich-

48 Die hier explizite Verbindung von einem exklusiven elitezentrierten Verhandlungsregime und einer Politik, die darauf abzielt alle ethnischen Gruppen am Wohlfahrtsgewinn teilhaben zu lassen, um ethnische Gewalt schon im Vorfeld zu verhindern, zieht sich als Rationale politischen Handelns weitgehend unverändert auch durch die folgenden Jahrzehnte.

49 Es finden sich vereinzelt Ausnahmen zu dieser Regel. Diese waren jedoch durchgängig lokaler Natur und wurden von den jeweiligen Parteizentren schnell disziplinarisch geahndet.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tig ist, dass in diesem Arrangement alle Mitglieds-Parteien der Allianz ihre Klientel dazu auffordern den Allianz-Kandidaten zu wählen, selbst wenn dieser einer anderen Partei und ethnischen Gruppe angehört. Damit aber erfüllt die Allianz eine wichtige Brückenfunktion, durch die die Bedeutung von Ethnizität relativiert und die von Kooperation hervorgehoben wird.

Dieser Politikstil kann folgendermaßen thetisch zusammengefasst werden:

- Priorität der Staats- gegenüber der Nationsbildung;
- Akzeptanz der grundlegenden Gleichberechtigung aller ethnischer Gruppen in Bezug auf die Legitimität der fundamentalen kollektiven Bedürfnisse von Identität, Sicherheit und Wohlfahrt;
- Akzeptanz der Legitimität potenziell konfligierender Identitätsansprüche;
- Verwendung eines Konfliktbearbeitungsmusters, das
  - Kompromisse zwischen den grundsätzlich gleichberechtigten Repräsentanten kollektiver Akteuren schätzt, darauf abzielt, die fundamentalen Interessen aller Konfliktparteien zu garantieren und gleichzeitig die größtmögliche Zahl der Forderungen in den Kompromiss einfließen zu lassen;
  - nicht-öffentliche intra-elitäre Verhandlungsprozesse befördert sowie gleichzeitig breite politische Partizipation entmutigt und mobilisatorische Strategien delegitimiert.

Obgleich in konfliktiven Themenfeldern die Gruppen wiederholt hart gegeneinander prallten, finden sich doch stabile Positionen, die durchgängig aufrechterhalten wurden:

- die Organisation von Gesellschaft und Politik entlang askriptiver Gruppengrenzen,
- die Betonung von Gruppenrechten gegenüber individuellen Rechten,
- der Versuch die Rechte auf Identität, Sicherheit und Wohlfahrt für alle Gruppen zu wahren,
- die Strategie, integrative Lösungen zwischen den Eliten unter weitgehendem Ausschluss der Öffentlichkeit zu suchen.

2.5.2 Das Management von Multiethnizität in Malaysia: der aktivistische Staat in Aktion

Wenn, wie betont, das Management der aus ethnokultureller Fragmentation resultierenden Konfliktlinien und Eskalationspotenziale im Zentrum staatlicher Politik lag und liegt, macht es Sinn, sich die konkreten Politiken in den verschiedenen relevanten Politikfeldern im Detail anzusehen, um herauszuarbeiten, inwieweit die Linie interethnischer Kooperation, Kompromissbereitschaft und -fähigkeit durchgängig tragfähig blieb.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die wirtschaftliche Steuerung einer pluralen Gesellschaft

In gewissem Maß lässt sich die fundamentale Entwicklungsideologie und -praxis des malaysischen Staates als Versuch beschreiben, die interethnischen Beziehungen durch interethnisch ausbalancierte und forcierte Entwicklung zu stabilisieren. Nach anfänglichem Zögern trat der malaysische Staat als ein ausgeprägt interventionistischer Staat auf, der im ökonomischen Raum drei Schlüsselfunktionen mit Verve übernahm:

- er bot der benachteiligten ethnischen Gruppe der Malaien neue Möglichkeiten,
- er agierte in einer regulativen Funktion, die explizit darauf abzielte den ökonomischen Raum zugunsten der Malaien (bzw. Bumiputera, d.h. der indigenen Bevölkerungsgruppen) zu restrukturieren
- er agierte als Investor und nutzte sein Kapital, um für die Malaien Vermögenswerte zu erwerben. Seinen über die zunehmende Zahl und Größe von Staatsbetrieben wachsenden Einfluss nutzte der malaysische Staat ebenfalls explizit für politische Ziele (Khoo 2004: 6-7).

Diese interventionistische Haltung wurde politisch dominant nachdem 1969 die Hauptstadt Kuala Lumpur schwere ethnische Unruhen zwischen Malaien und Chinesen gesehen hatte, bei denen mehrere hundert Menschen umkamen. Während der im Gefolge der Riots suspendierten Demokratie übernahm ein National Operations Council (NOC) die politische Macht. Dessen Analyse der Gründe für die Unruhen stellte die Armut, die insbesondere unter vielen der vor allem im ländlichen Raum lebenden Malaien stark ausgeprägt war, als zentral heraus. Der Fortbestand von Armut war aus Sicht der Analysen des NOC in der ethnisch formierten Teilung der Arbeit begründet, durch die die chinesischen Unternehmer bevorzugt wurden, die all die Teile der nationalen Ökonomie dominierten, die nicht in der Hand internationalen Kapitals waren. Die vom NOC entwickelte bahnbrechende New Economic Policy (NEP) bestimmte für die nächsten zwei Jahrzehnte die politische Agenda. Sie zielte nicht nur auf Armutsbekämpfung per se, sondern gleichzeitig auf die Herstellung einer Balance zwischen den ethnischen Gruppen insoweit, als sie eine ökonomische Restrukturierung einforderte, die dazu dienen sollte, „to abolish the identification of race with economic function“ (Khoo 2004: 5). Gleichzeitig wurde jedoch betont, dass es nicht darum ginge, eine ethnische Gruppe besser zu stellen, sondern Armut ungeachtet von ethnischer Zugehörigkeit zu minimieren. So wurde Armutsminderung einerseits in einen ethnischen Rahmen eingebunden, gleichzeitig jedoch in „Klassenbegriffen“ formuliert. Das zentrale Ziel der ökonomischen Restrukturierung erforderte einen aktiven Staat, der soziale und ökonomische Entwicklung nach politisch definierten Zielen steuerte.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zentral am NEP war, dass die Verbesserung der Position der Malaien nicht auf Kosten der Chinesen oder Inder vonstatten gehen sollte. Genau deshalb wurde die Affirmative Action-Politik auch im Rahmen eines ökonomischen Nationalismus gesetzt, von dem auch die chinesische Geschäftswelt profitieren konnte. Verallgemeinernd lässt sich sagen, dass sowohl der malaiische als auch der nicht-malaiische, aber malaysische Anteil an der Ökonomie zuungunsten der ausländischen Anteile wuchs. In der Umsetzung der Politik wurde weitestgehend darauf geachtet, dass sich keine ethnische Gruppe als Verlierer der staatlich induzierten Umverteilung fühlen musste. Gewinne wurden zwar nicht immer gleich aufgeteilt, aber alle Parteien hatten Anteil an den Gewinnen. Obgleich der malaiische Anteil am modernen Aktienkapital von 2,5 Prozent 1970 auf beinahe 30 Prozent stieg, reduzierte sich der chinesische nicht, sondern wuchs ebenfalls von 22,8 Prozent 1969 auf beinahe 40 Prozent 1990 (Khoo 2004: 7). Ein Nebenprodukt dieser interventionistischen Staatstätigkeit war ein dramatischer Anstieg öffentlicher Unternehmen, die in den späten 70er Jahren des 20. Jahrhunderts schließlich viele Wirtschaftssektoren dominierten (moderne Landwirtschaft, Bergbau, Bankenwesen). Diese Unternehmen wurden dann von der politischen Elite wiederum für die verschriebene Umstrukturierung genutzt.

Als 1981 der neue Premierminister Mahathir das Amt übernahm, waren mehrere Schwächen des NEP offenkundig geworden. Die starke Stellung bürokratischer Akteure wurde nicht nur von chinesischen, sondern auch von der neuen Klasse malaiischer Unternehmer kritisiert, die sich über unfairen Wettbewerb beschwerten. Gleichzeitig war es offensichtlich geworden, dass in vielen Fällen die malaiischen Unternehmer nur als Strohmänner für Chinesen operierten, die dadurch die Quotenregelungen umgehen wollten.[50]

Mahathir refokussierte die Orientierung von NEP. Er stärkte die nationalistische Komponente des Programms und führte die auf die Verbesserung der ökonomischen Stellung der Malaien/Bumiputeras abzielende zurück. Die Rezession in der Mitte der 80er Jahre machte den Konflikt zwischen denen deutlich, die Umverteilung und denen die schnellstmögliche Entwicklung favorisierten. Ein Kompromiss war angesichts der verschärften Rahmenbedingungen kaum noch möglich. Mit seiner Vision von Malaysia als einem Unternehmen – „Malaysia Incorporated" – und seiner Entscheidung für die Privatisierungspolitik, von der überproportional die Chinesen profitierten, beendete Mahathir die Auseinandersetzung (vorläufig) zugunsten derer, die vor allem auf ein hohes Entwicklungstempo setzten. Diese Neuorientierung findet sich auch im Zentrum der wenig später von Mahathir verkündeten Vision 2020

50 Dies erfolgte unter dem Label sogenannter Joint-ventures zwischen Bumiputeras und Nicht-Bumiputeras. Dabei lieferten die Bumiputeras die notwendigen politischen Verbindungen, wohingegen das Kapital und Knowhow von den chinesischen Partnern bereit gestellt wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*Wawasan* 2020), an deren Ende Malaysia als Vollmitglied der Ersten Welt stehen sollte. Hierzu bedurfte es seines Erachtens auch einer neuen identitätspolitischen Vision, die er als *Bangsa* Malaysia – eine allen Malaysiern gemeinsame Nation – definierte und in der die ethnische Herkunft im sozialen, ökonomischen und politischen Raum keine Rolle mehr spielen sollte. Da Malaysia binnen kurzem wieder auf komfortable Wachstumsraten von ca. 9 Prozent und mehr kam, brauchte aber letztlich der Konflikt zwischen den Zielen nicht eindeutig gelöst werden. Für die Verfolgung beider Ziele gab es in der neuen Phase des schnellen Wachstum genügend Ressourcen, so dass ein Entweder-Oder zugunsten eines Sowohl-Als-Auch umgangen werden konnte.

Ungeachtet der unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen hatten beide Programme gemein, dass sie darauf abzielten ökonomische Lösungen für kulturelle Probleme anzubieten, wie Khoo Boo Teik bündig formuliert (Khoo 2004: 11). Die gemeinsamen Charakteristika von NEP und *Wawasan* 2020 lassen sich folgendermaßen zusammenfassen vgl. Khoo 2004: 11-12). Beide Programme

- erforderten ein hohes Maß staatlicher Intervention;
- kombinierten eine Politik ökonomischer Restrukturierung zugunsten benachteiligter indigener Gruppen (*Bumiputera*) mit dem Ziel Armut ungeachtet der ethnischen Zugehörigkeit zu bekämpfen;
- gaben den Malaien und der malaischen Kultur den Vorrang, akzeptierten aber auch den Fortbestand anderer kultureller Orientierungen und kulturbasierter Netzwerke;
- nahmen davon Abstand nicht malaiisches, aber malaysisches Kapital anzugreifen;
- zielten darauf ab, die malaiische Bevölkerung an die Moderne anzupassen und so zu restrukturieren, dass sie in einer modernen, offenen Wirtschaft überlebensfähig wurde;
- sicherten sich multiethnische Unterstützung, indem sie die Strategie der Machtteilung zwischen den großen und später auch den kleineren ethnischen Gruppen nicht in Frage stellten;
- zielten darauf ab, ökonomische Konkurrenz um knappe Ressourcen zwischen den ethnischen Gruppen zu vermeiden, um allmählich auf eine Strategie umschwenken zu können, die die Wirtschaft in einer nationalen Kategorie dachte und nicht in mehreren ethnisch begründeten. Während die Programme in Bezug auf das Ziel der Minimierung ökonomischer interethnischer Konflikte durchaus erfolgreich waren, gelang nicht, dem zweiten Ziel (der Überwindung des ethnischen Fokus) auch nur in Ansätzen näher zu kommen. Affirmative Action und ethnisch fundierte ökonomische Ungleichheit sind immer noch auf der politischen Agenda.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Malaysische Sprachenpolitik

Die Sprachenpolitik hat sich über die letzten Jahrzehnte als das wohl konflikträchtigste Politikfeld der malaysischen Politik erwiesen. Auseinandersetzungen in diesem Feld sind wiederholt auf Niveaus eskaliert, die für Malaysia als extrem außergewöhnlich gelten müssen. Dies ist so, weil in Malaysia offensichtlich „language policies […] have been closely tied to questions of race, ethnicity, and citizenship" (Ganguly 1999: 240).

Die Ambivalenz, die auch noch die spätere Sprachenpolitik kennzeichnen sollte, findet sich schon im 1947 veröffentlichten Bericht des Komitees, das damit beauftragt war entsprechende Empfehlungen für die Dekolonisierung Malayas zu geben. Im Bericht heißt es: „It is important to emphasize that the Malays have no alternative homeland, while the remainder of the population, with few exceptions, retain in varying degrees a connection with their country of origin, and in a very many cases regard that country and not Malaya as the primary object of their loyalty and affection" (Report of the Working Committee 1947 zit. nach Ganguly 1999: 243). Die logische Schlussfolgerung, die von dieser Einschätzung her gezogen werden kann ist, dass die Malaien als Eigentümer des Landes auch in Bezug auf die Sprachfrage bevorzugt behandelt werden sollten. Obgleich spätere Berichte nicht selten vorschlugen, dass aller Unterricht in Bahasa Malaysia, also in Malaiisch durchgeführt werden sollte, erwiesen sich die Regierungen durchgängig sehr zögerlich in der Implementation einer entsprechenden Politik. Um die chinesisch- und indischstämmigen Minderheiten zu beruhigen, verkündete die Regierung 1957, d.h. noch im Jahr der Unabhängigkeit, eine Erziehungsverordnung, durch die zwei Schultypen geschaffen werden sollten: „standard primary schools, in which the medium of instruction would be Bahasa Malaysia; and standard-type primary schools, wherein Mandarin or Tamil could be the medium of instruction" (Ganguly 1999: 246). Obgleich aus Sicht der Chinesen und Tamilen damit nur Mindestforderungen erfüllt worden waren, musste sich Ministerpräsident Tunku Abdul Rahman wiederholt den Protesten radikaler Malaien stellen, die auf einer sofortigen und umfassenden Verwirklichung einer Politik der Malaiisierung bestanden. Obgleich Artikel 152 der Verfassung vorschrieb, dass 10 Jahre nach der Unabhängigkeit Englisch nicht länger als offizielle Staatssprache verwendet werden dürfe, versuchte die Allianz diese Bestimmung zu verwässern, indem sie 1967, im gleichen Jahr, in dem die Verfassungsbestimmung gegriffen hätte, ein nationales Sprachgesetz verabschiedete, das die zukünftige Rolle des Englischen ins Ermessen von Gliedstaats- oder Föderationsbeamten stellte. Ohne dass die Verfassungsbestimmung aufgehoben worden wäre, wurde sie damit doch in der Praxis zumindest teilweise umgangen. Mandarin und Tamil konnten auch weiter in allen nicht-offiziellen Schriftstücken benutzt werden. Radikale auf beiden Seiten waren –

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erwartbar – nicht glücklich mit dieser Regelung. Sie forderten entweder eine explizite und bedingungslose Malaiisierungspolitik oder aber einen gleichberechtigten multi-lingualen Ansatz. Seit den Unruhen von 1969 gehört die Sprachfrage zu den Themenfeldern, die qua Strafrecht dem öffentlichen Diskurs entzogen wurden. Gleichzeitig setzte die Regierung jedoch die finanzielle Unterstützung umgangsprachlicher Grundschulen fort, in denen Mandarin oder Tamil unterrichtet wird. 1987 eskalierte erneut ein Konflikt um den Status chinesisch-sprachiger Schulen. Protagonisten beider Seiten mobilisierten Tausende in Demonstrationen, auf chinesischer Seite geführt von der Vereinigung chinesischer Lehrer (*Dong Jiao Zhong*) und der Oppositionspartei DAP[51], und auf malaiischer Seite geführt von Teilen der UMNO-Hierarchie. Die Regierung reagierte entschieden und, wie vielfach argumentiert wird, überhart, indem sie Dutzende von Aktivisten beider Seiten, mehrheitlich jedoch Chinesen, wegen Gefährdung der öffentlichen Ordnung inhaftierte. Die nächsten Auseinandersetzungen fanden sich im Jahr 2000, als die Regierung versuchte sog. „Visionsschulen" (*Sekolah Wawasan*) zu etablieren. Damit war die Idee gemeint Einheiten zu schaffen, wo „at least two out of three schools with different mediums of instruction – Bahasa Malaysia, Chinese or Tamil – would be housed in the same compound" (The Star online 2000). Der Grund hierfür war die aus Sicht der politischen Elite besorgniserregende Beobachtung, dass Schüler verschiedener ethnischen Gruppen im herkömmlichen Schulsystem kaum miteinander Umgang hatten, sondern sich weitestgehend innerhalb ihrer ethnischen „peer group" bewegten, dass mithin das Ziel von *Wawasan* 2020, eine Gesellschaft in der Ethnizität als soziale Kategorie allmählich immer mehr an Bedeutung verliert, kaum erreicht werden konnte. Ziel der Idee war es gemeinsame soziale Räume zu schaffen, auf denen sich die Chancen für intensiveren Austausch zwischen Mitgliedern der verschiedenen ethnischen Gruppen verbesserten.[52] Massiver Druck, vor allem durch chinesische Lobby-Gruppen,[53] brachte diese Initiative schon nach kur-

51 Die Democratic Action Party (DAP) ist formal gesehen eine multiethnische Partei, de facto vertritt sie jedoch ausschließlich chinesische Interessen. Führung und Mitgliedschaft sind fast ausschließlich chinesisch.

52 Nach einer Befragung von Studenten der Universität Malaya „over 95% of undergraduates interact only with fellow students of the same race" (Lim 2000) (Lim Kit Siang ist Gründer und langjähriger Führer der Oppositionspartei DAP]). Berichtet wird immer wieder, dass manche Studenten sich sogar weigern, mit anderen Studenten anderer ethnokultureller Herkunft im Wohnheim zusammen zu wohnen.

53 Obgleich diese Gruppen scheinbar eine liberale Alternative darstellen, sind ihre Argumente vielfach ethno-nationalistisch fundiert. So etwa, wenn ihre Führer offen betonen, dass „DJZ [Dong Jiao Zhong; die Verf.] upholds the right to defend our mother tongue education system because we believe that the mother tongue is the most effective way for the child to be educated and we believe that

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zer Zeit zum Stillstand, obgleich die Repräsentanten der Chinesen innerhalb der Barisan Nasional den Plan ursprünglich befürwortet hatten.

Deutlich wird, dass die tatsächliche Politik immer wieder vor drastischen Maßnahmen zugunsten einer gemeinsamen Sprache zurückschreckt und damit den Sensibilitäten der nicht-malaiischen Gruppen weit entgegenkommt – und das, obgleich das offizielle Ziel einer gemeinsamen nationalen Sprache zu keinem Zeitpunkt aufgegeben wurde. Zur Jahrtausendwende fanden sich in Malaysia immer noch ca. 1600 chinesischsprachige Grundschulen,[54] die von fast 90 Prozent der chinesischen Kinder und immerhin ca. 65.000 nicht-chinesischen Kindern besucht wurden. Darüber hinaus gab es 60 chinesischsprachige weiterführende Schulen.[55] Die Tamilen verfügten über mehr als 500 Grundschulen, in denen eine entsprechende Sprachausbildung stattfand. Dieser pragmatische Ansatz der Regierung in Bezug auf die Sprachpolitik zeigte sich auch in der Entscheidung von 2002, einen Teil des naturwissenschaftlichen und den mathematischen Unterricht wieder in Englisch abzuhalten, um sicherzustellen, dass auch zukünftige Generationen über ausreichende Englischkenntnisse verfügen.

Da in den Ausführungen zu Malaysia in den folgenden Kapiteln nicht die nationale Politik, sondern die an der Peripherie, in Sabah, im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, gilt es hier noch auf eine wichtige Öffnung der Sprachpolitik hinzuweisen, die 1996 mit dem neuen Bildungsgesetz einherging. Dieses Gesetz erlaubt es in staatlich unterstützten Schulen Sprachkurse in den „Muttersprachen" der Schüler einzurichten, wenn die Eltern dies fordern und zumindest 15 Schüler am Unterricht teilnehmen wollen. Auf der Basis dieser Klausel engagierten sich mehrere ethnische Minderheiten dafür, ihre Sprachen in den Schulen, wo sie in ausreichender Zahl vertreten waren, als Fächer zu etablieren. Gegenwärtig werden neben dem Malaiischen drei weitere indigene Sprachen in (einigen) Schulen unterrichtet: Iban und Kadazandusun, die in vielen Schulen Sarawaks und Sabahs unterrichtet werden, sowie Semai. Iban war noch von der britischen Kolonialmacht in Sarawak neben dem Englischen als offizielle Sprache benutzt worden, später aber nach der Unabhängigkeit durch den Zusammenschluss zu Malaysia nicht mehr an den Schulen unterrichtet worden. Auf Druck vieler Organisationen und Politiker der Iban wurde es Ende der 1990er Jahre ins Curriculum aufgenommen. Die Geschichte des Kadazandusun ist durchaus ähnlich. Die Kadazan Cultural

our respective ethnic languages (our roots) must be promoted for the propagation of Malaysian cultures" (Kua 2000).

54 Dong Jiao Zhong gibt etwas niedrigere Zahlen. DJZ behauptet, dass die Zahl der Grundschulen von 1342 im Jahr 1957 auf 1283 im Jahr 2000 gefallen sei (Kua 2000).

55 „Vision schools should be put aside until implementation of RM1 billion fair deal for Chinese education in Eighth Malaysia Plan" (Lim 2000).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Association engagiert sich schon seit den 1980er Jahren dafür, dass ihre Sprache in den Schulen unterrichtet wird. Auch ohne das neue Gesetz von 1996 hätte dem von Föderationsebene nur wenig entgegengestanden. Die Probleme waren weitestgehend hausgemacht, da sich die Vertreter der verschiedenen Gruppen über lange Jahre hinweg nicht darauf einigen konnten, welcher der vielen Dialekte als Grundlage für die Entwicklung einer Standardsprache verwendet werden sollte. So dümpelte das Projekt bis Mitte der 1990er Jahre vor sich hin. Nachdem jedoch einmal Einigkeit hergestellt worden war, ging die Implementation äußerst schnell. Im Gliedstaatsparlament wurde ein neues Erziehungsgesetz verabschiedet, das „allowed for the teaching of the Kadazandusun language in school throughout Sabah as the ‚Pupil's Own Language'" (Smith 2003: 56). Seit 1997 wird Kadazandusun in Sabah unterrichtet. Am überraschendsten dürfte der dritte Fall sein, in dem Unterricht in der Minderheitensprache gegeben wird. Es handelt sich um die Semai, eine kleine Gruppe von nicht mehr als 26.000 Menschen, die zu den Orang Asli zählen, also der Urbevölkerung von Festlandmalaysia, die dieses Land schon lange vor den Malaien besiedelten. 1998 wurde ein Pilotprogramm gestartet und wenige Jahre später regulärer Sprachunterricht aufgenommen. Ähnliche Pläne existieren auch für die auf Sabah lebenden Iranun, deren Sprache von ca. 20.000 Menschen gesprochen wird. Einige ihrer Führer engagieren sich seit mehreren Jahren dafür, Iranun als offizielle „eigene Sprache der Schüler" (Pupil's own language; POL) in das Curriculum aufnehmen zu lassen, was bislang weniger an massivem Widerstand von Seiten der Erziehungsbürokratie, als vor allem an der noch nicht erfolgten Standardisierung der Sprache liegt.

So wünschenswert eine derartige Entwicklung hin zur Lehre einer Vielzahl von POLs auch auf der einen Seite sein mag, so problematisch erscheint sie auf der anderen. Das Beispiel der Iranun illustriert, dass ein derartiges Unterfangen nicht selten einem rückwärtsgewandtem sozialen und kulturellen Umbau gleichkommt. Einer der Führer der Bewegung für eine Aufnahme des Iranun als POL und früherer Minister für Kultur, Jugend und Sport in Sabah, Tan Sri Datuk Pandikar Amin Haji Mulia, kritisiert die Gemeinschaft der Iranun als „identitätsvergessen": „the Iranun community does not realize that their language is on its way to extinction. They are comfortable and are enjoying the fruits of prosperity of the nation. As such it will be challenging to change this mindset. It will be a monumental task to make them understand that the development that they are enjoying now is at the expense of losing their language" (Mulia online).

Die Problematik einer derartigen Argumentation ist offensichtlich. Tan Sri Datuk Haji Mulia strebt an, eine auf die gemeinsame Sprache fokussierte indigene Identität wiederherzustellen, die sich in der Alltagspraxis der Mitglie-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der der Gruppe schon weitgehend aufgelöst hat und die Iranun kein Interesse an einem Weg zurück zu haben scheinen.

Selbst derartige Versuche werden jedoch von den verantwortlichen Abteilungen der staatlichen Bürokratie nicht rundweg abgelehnt, sondern können zur Entscheidung vorgelegt werden, wenn die entsprechende Gemeinschaft solide Lehrpläne für die Sprache entwickelt hat.

Seit der Unabhängigkeit ist es das oberste Ziel der malaysischen Regierung Malaiisch nicht nur als lingua franca, sondern auch als die (einzige) Staatssprache durchzusetzen. In der Praxis hat sie jedoch durchgängig den Wunsch anderer Sprachgruppen respektiert, die intergenerationelle Weitergabe ihrer Sprache durch entsprechenden Unterricht sicherzustellen.[56] Obgleich die Regierung Forderungen nach Unterricht in der eigenen Sprache (POL) nicht aktiv unterstützt, bleibt festzuhalten, dass sie solche Wünsche letztlich akzeptiert und auch in Politik umsetzt. So können auch kleine Minderheiten, wie die Semai oder Iranun darauf hoffen, dass ihre Sprachen als Unterrichtsfach für ihre Kinder ins Curriculum aufgenommen werden.

Nachteile des aktivistischen Staates: die Politik gegenüber der indigenen Urbevölkerung der Orang Asli

Ein gänzlich anderes Bild zeigt sich uns, wenn wir auf die staatlichen Politiken gegenüber der Urbevölkerung von Festlandsmalaysia, den Orang Asli, blicken.[57] Die Orang Asli, die in eine große Zahl sehr kleiner ethnischer

56 Vor allem von chinesischen Sprachorganisationen und Lehrerverbänden gibt es seit Jahrzehnten scharfe Kritik an der Sprachpolitik. Sie argumentieren, dass das offizielle Ziel, Malaiisch als einzige offizielle Sprache zu etablieren, ihr Menschenrecht auf eine Muttersprache missachtet. Es muss festgehalten werden, dass entsprechende Initiativen, die dem Malaiischen einen prominenteren Raum gegenüber den anderen Sprachen gegeben haben, immer wieder aufzeigbar sind. Allerdings hat die Regierung wieder und wieder kontroverse Maßnahmen entweder zurückgenommen oder aber nicht, oder nur teilweise implementiert. Die tatsächliche Politik spiegelt ein fundamentales Dilemma zwischen der Akzeptanz der kulturellen und sprachlichen Vielfalt auf der einen Seite und dem Versuch eine zumindest sprachlich geeinte Gesellschaft aus der Vielfalt der Parallelgesellschaften zu entwickeln.

57 Alle „proto-malaiischen“ Gruppen Malaysias, und das heißt auch die indigenen Gruppen in Sabah und Sarawak, werden als Orang Asal bezeichnet. Der Begriff Orang Asli gilt nur für die Gruppen, die auf Festlandmalaysia beheimatet sind. All diese Gruppen zählen zusammen mit den Malaien und einigen anderen ethnischen Gruppen als Bumiputera, d.h. als indigene Bevölkerung. Aufgrund der spezifischen Form des Zusammenschlusses zu Malaysia 1963 haben die indigenen Bevölkerungsgruppen in Sabah und Sarawak Sonderrechte, die den Orang Asli auf dem Festland nicht zukommen. Die relative Position dieser beiden Gruppen ist fundamental unterschiedlich, wie in den folgenden Ausführungen noch im Detail sichtbar werden wird.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gruppen zerfallen, umfassen nicht mehr als ca. 140.000 Menschen, d.h. weniger als 1 Prozent der Bevölkerung von Festlandsmalaysia.

Die zentrale Frage in Bezug auf die Behandlung der Orang Asli ist die der Landrechte. Hier hinken die malaysischen gesetzlichen Standards weit hinter den international inzwischen akzeptierten, jedoch rechtlich in keiner verbindlichen Form festgeschriebenen Standards zurück. Generell lässt sich sagen, dass Staaten sehr zögerlich sind, wenn es darum geht indigene Landrechte anzuerkennen, da diese aus der Idee hervorgehen, dass indigene Völker als distinkte Gruppen mit spezifischen, gegen den Staat einklagbaren Rechten existieren, die anderen Staatsbürgern nicht zukommen. Hinzu kommt, dass es sich bei diesen Rechten generell um kollektive Rechte der Gruppe und nicht um individuelle Rechte der Gruppenmitglieder handelt. Zumindest implizit wird die Anerkennung derartiger Rechte durchaus gesehen „as threats to a single State identity accompanied with their potential to challenge en masse the State's authority" (Cheah 2004: 2). So ist es zwar in vielen Deklarationsentwürfen der Vereinten Nationen, der ILO, der OAS und anderer internationaler Organisationen akzeptiert worden, dass „due to the particular relationship between indigenous communities and their land, certain land rights are deemed necessary in enabling indigenous populations to exercise their rights to self-determination" (Cheah 2004: 6). Bislang schrecken jedoch alle Staaten davor zurück, diese grundsätzliche und weitreichende Position zu akzeptieren und in Gesetzesform für ihre indigenen Bevölkerungsgruppen umzusetzen. Der oben diskutierte philippinische IPRA gehört in Bezug auf die Anerkennung von Rechten indigener Bevölkerungsgruppen weltweit sicherlich mit zu den weitreichendsten Gesetzestexten. Malaysia ist demgegenüber in Bezug auf die Anerkennung einer Sonderstellung der Orang Asli extrem zögerlich.

Grundsätzlich ist die Politik des malaysischen Staates gegenüber den Orang Asli durch eine paternalistische, entwicklungsorientierte Attitüde charakterisiert. Langfristig wird angestrebt, die Orang Asli in die malaiische Bevölkerung aufzulösen. Diese Attitüde übersetzt sich in eine im Wesentlichen assimilatorische Politik, die nicht darauf abzielt die Lebensqualität der Orang Asli im Rahmen von deren normativer und kultureller Ordnung und der entsprechenden Lebensform anzuheben, sondern sie im Sinne einer Anpassung an die Lebensform der Mehrheitsbevölkerung zu „modernisieren". Dies schließt nicht selten Versuche ein, die Orang Asli zum muslimischen Glauben zu bekehren.

Anders als die großen ethnischen Gruppen, die im politischen Raum auf der Basis ihrer Ethnizität organisiert sind, blieb den Orang Asli diese Möglichkeit verwehrt. Die entsprechende Registrierungsbehörde (Registrar of Societies) lehnte entsprechende Anträge ab, da die Orang Asli zur Kategorie der Bumiputera gehören würden, und daher ihre Interessen durch die anderen Bumiputera-Parteien repräsentiert seien. Malaysia strebt eindeutig nicht da-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach, die Entwicklung der Orang Asli durch Empowerment dieser Gruppe zu befördern und in selbstbestimmte Bahnen zu lenken. Es dominiert eindeutig ein paternalistischer Ansatz, der letztlich Orang Asli an den Mainstream der Gesellschaft anpassen und darin einpassen, also als ethnokulturell distinkte Gruppe langfristig verschwinden lassen will.

Rechtlich argumentiert die malaysische Regierung, dass die Orang Asli wie alle anderen malaysischen Bürger behandelt werden müssen und weder besondere Rechte noch eine besondere Behandlung beanspruchen können (vgl. Nicholas 2003: 2).

In Bezug auf die Landrechte wurden die Orang Asli durch das moderne Landrecht, das im souveränen Malaysia eingeführt wurde, dramatisch benachteiligt. Wie in den Philippinen basierte es auf dem australischen Torrens System der Landregistrierung, wonach alles Land dem Staat gehört und es jenseits von Staatsland nur privates Land gibt. Entsprechendes Recht basiert auf der Registrierung individueller Landtitel durch den Staat. Das kollektiv gehaltene Land der Orang Asli „passed down by tradition from generation to generation, falls dismally outside the Malaysia's land registration system, technically belonging to the State" (Cheah 2004: 10). Diese rechtliche Situation ermöglicht es dem Staat, die Orang Asli aus ihren Siedlungsgebieten zu vertreiben, wann immer es ihm nötig erscheint. Zwar ermächtigt der Aboriginal People's Act[58] den zuständigen Minister bestimmte Territorien als Schutzgebiete der Ureinwohner zu erklären, doch gehen diese damit nicht in den Besitz der Orang Asli über, sondern bleiben lediglich speziell ausgewiesenes Staatsland. Die entsprechende Schutzmaßnahme kann also jederzeit zurückgenommen werden. Auch wenn Orang Asli unter Zwang umgesiedelt werden, fehlt ein adäquater Ausgleich. Gesetzlich ist der Staat nur verpflichtet eine Kompensation für die Häuser, Wertsachen, Fruchtbäume und Ernten zu zahlen, nicht aber für den Verlust des Landes, da dieses ja formal gesehen nicht Eigentum der Orang Asli ist. In der Praxis wurden vielfach Landrechte für Land, auf dem Orang Asli siedelten, an staatliche oder private Unternehmen vergeben. Die Orang Asli wurden dann von dort vertrieben und in Regionen umgesiedelt, zu denen sie keinen Bezug hatten. Dies hatte oft desaströse Effekte auf deren individuelles und kollektives Wohlergehen.

58 Die wenigen positiven rechtlichen Vorgaben bezüglich der Orang Asli sind ein Erbe des anti-kommunistischen Kampfes der 1950er Jahre. Damals halfen die Orang Asli ursprünglich den kommunistischen und zumeist ethnisch chinesischen Rebellen. Im Rahmen ihrer Counter-Insurgency-Politik versuchten die Briten diese Verbindung zwischen Guerilla und Orang Asli dadurch zu lösen, dass sie den Orang Asli eine bessere rechtliche Stellung, Entwicklungshilfe und allgemein einen „Anschluss an die Moderne" in Aussicht stellten. So erweist sich diese kurzfristige Sorge um das Wohl der Orang Asli als Ausgeburt strategischen Kalküls. Es war nicht mehr und nicht weniger als Teil einer Strategie „(of) winning over the Orang Asli to the government's side" (Nicholas online).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fortschritte staatlicher Politik in Richtung auf eine Anerkennung von Landrechten und ein Empowerment der Orang Asli finden sich kaum. Die progressivsten Interpretationen finden sich in einigen Gerichtsurteilen, die versuchen die Kluft zwischen dem malaysischen Recht und den international akzeptierten neueren Standards zu überbrücken. 2002 wurde zum ersten Mal „the existence of native title to ancestral land at common law" (Cheah 2004: 12) in einem Gerichtsurteil bestätigt. Das Gericht betonte, dass der Staat wegen seiner Treuhänderrolle gegenüber den Orang Asli die Pflicht habe „to protect the welfare of the aborigines including their land rights and not to act in a manner inconsistent with those rights, and further to provide remedies where an infringement occurs" (Sagong bin Tasli zit. nach Cheah 2004: 17).

Es ist kaum zu bezweifeln, dass der malaysische Staat gegenüber den Orang Asli auf eine nicht-kooperative und eminent ungeschickte Art handelt. Selbst wenn im Einzelfall erzwungene Umsiedelung im Interesse übergeordneter Entwicklungsinteressen legitimiert werden können, scheint es in vielen Fällen vor allem um die Durchsetzung individueller oder korporativer Profite zu gehen, was auch der selbsterklärten paternalistischen Attitüde fundamental zuwider läuft. Dass die meisten Regionen, die traditionell von Orang Asli besiedelt werden bis heute noch nicht als Schutzgebiete ausgewiesen sind, verschärft die ohnehin kritische Situation. Obgleich, wie oben erklärt, der Schutz durch den Titel immer prekär ist, erschwert er doch Enteignung und Vertreibung, die sonst sehr einfach ist, da die Orang Asli rechtlich als illegale Siedler auf Staatsland behandelt werden (können).

Obgleich die Regierung argumentiert, dass die staatlichen Maßnahmen im Interesse der Orang Asli seien, scheint dies vielfach nicht der Fall zu sein. Erstens werden die Orang Asli im Normalfall nicht im Vorfeld von Maßnahmen konsultiert, so dass sie de facto jeder Mitsprache über ihr Zukunft beraubt sind. Zweitens lösen sich nicht selten die versprochenen Kompensationen in Form von Land, Wohnraum und Beschäftigungsmöglichkeiten sehr schnell in Luft auf, sobald einmal die Orang Asli ihre zu anderen Zwecken umgewidmeten ursprünglichen Siedlungsgebiete verlassen haben.

Die spezifischen Charakteristika des malaysischen politischen Systems, die die NEP zu einer relativ erfolgreichen Strategie interethnischer Konfliktbearbeitung machten, trugen gleichzeitig zu den eindeutig negativen Ergebnissen der Politik gegenüber den Orang Asli bei:

- der aktive und interventionistische Staat beanspruchte für sich das Recht und die Aufgabe zu entscheiden, was für die betroffene Bevölkerung am besten ist und entsprechende Strategien der „Entwicklung" auszuarbeiten. Die Entwicklung der Orang Asli wurde im kognitiven Rahmen nachholender Entwicklung ausschließlich als Aufholprozess gesehen.
- das ethnokulturelle Fundament der elitezentrierten multiethnischen Allianz erwies sich für die Orang Asli als scharf exkludierend, da sie (anders

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als die indigenen Gruppen Ostmalaysias) zum einen nicht mit einer eigenen Stimme im Konzert der kooperierenden ethnokulturellen Eliten repräsentiert sind und zum anderen die formale Repräsentantin ihrer Interessen (d.h. UMNO) sich als Repräsentantin der malaiisch-muslimischen Bevölkerung, nicht aber aller Bumiputera Festlandsmalaysias erwies. In Bezug auf die Orang Asli steckt UMNO in einem ähnlichen Dilemma wie die philippinische politische Elite in ihrem Verhältnis zu den Muslimen und den indigenen Gruppen der Cordilleras. Da sich die Malaien selbst als Söhne des Landes (*Bumiputera*) begreifen und Malaya als Land der Malaien (*Tanah Melayu*), können sie keine tiefergehenden Ansprüche akzeptieren, ohne die eigene Position als Eigentümer des Landes zu relativieren.

Die Vergrößerung des Staates: Integration in einem multiethnischen Minenfeld

Eines der außergewöhnlichsten Ereignisse, in denen die multiethnische Kooperation in der ethnokulturell strukturierten Polity an einem Extremfall analysiert werden kann ist die Umwandlung der Föderation Malaya, Singapurs, sowie der britischen Kolonien Sabah und Sarawak in die neue Föderation Malaysia im Jahr 1963. In diesem Prozess lässt sich beobachten, ob und wie die in der Staatsbildung gelernten Kodes und Strategien des Konfliktaustrags in einer neuen Situation angewendet, wie die kulturellen Rahmen von Staat und Nation adaptiert und wie neue politisch bedeutsame kollektive Identitäten konstruiert werden.

In den Jahren von 1960 bis 1963 fand ein Prozess statt, der im modernen System souveräner Nationalstaaten als Besonderheit zu werten ist: der freiwillige und friedliche Zusammenschluss mehrerer staatlicher, bzw. staatsähnlicher Gebilde zu einem einzigen neuen Staat. Konkret initiierte ein existierender souveräner Staat (Föderation Malaya) Verhandlungen mit den Führern mehrerer britischer Kolonien (Singapur, Sarawak, Sabah) und der Kolonialmacht, sowie der Führung eines anderen souveränen Staates (Sultanat Brunei). Ziel der Verhandlungen war der Zusammenschluss zu einem gemeinsamen, alle Territorien und Bevölkerungen umfassenden Staat. Ergebnis des Verhandlungsprozesses war schließlich 1963 der Zusammenschluss von vier der fünf Territorien zu einer Föderation. Lediglich Brunei entschied in letzter Minute der neuen Föderation nicht beizutreten. Singapur, das ursprünglich zu den Initiatoren gezählt werden muss, wurde nur zwei Jahre nach dem Zusammenschluss von der nationalen Führung Malaysias gezwungen, die Föderation wieder zu verlassen, was einmal mehr die Frage nach den nationalen Grenzen und der politischen Identität des Gemeinwesens aufwarf. Normalerweise sind Veränderungen staatlicher Grenzen in der modernen Weltgeschichte durch „Blut und Tränen“ gekennzeichnet. Was den Prozess, der zur modernen Föde-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ration Malaysia führte so außergewöhnlich macht, ist der gewaltfreie Charakter, in dem sowohl Zusammenschluss als auch Trennung vonstatten gingen. Nicht ein einziger Schuss wurde abgegeben, keine militärische Drohung ausgesprochen, keine Verhandlungspartei schien andere je unter Druck zu setzen die Übereinkunft zu unterzeichnen oder Konditionen zuzustimmen, die ihr als nicht akzeptabel erschienen.[59] Die folgende Skizze des Verhandlungsprozesses zeigt, in wie weit dieser Erfolg den spezifischen Wahrnehmungsmustern und sozialen Praktiken interethnischer Verhandlung geschuldet sind, die auf balancierte und von allen Seiten als grundsätzlich gerecht eingeschätzte Kompromisslösungen einen besonderen Wert legen.

Am 27. Mai 1961 äußerte der Premierminister Malayas, Tunku Abdul Rahman, auf einer Pressekonferenz in Singapur, dass sein Land sehr daran interessiert sei, mit Singapur und den nicht-indonesischen Territorien Borneos in engere Kooperationsbeziehungen zu treten. Damit war das schon länger informell diskutierte Thema einer Neuordnung der Staatlichkeit in der Region auf eine offiziellere Ebene gehoben worden.[60] Dass damit mehr gemeint war, als nur die Institutionalisierung besserer Kanäle zur Abstimmung von Politik, war im Kontext der damaligen informellen Diskussionen allen Akteuren klar. Direkt nach dem öffentlichen Vorschlag, initiierte die malayische Regierung vertrauensbildende Maßnahmen. Begleitet vom Staatsoberhaupt besuchte Tunku Abdul Rahman Brunei und Sarawak, wo er wiederholt betonte, die neuen Staaten in einem eventuellen neuen Staatsgebilde seien selbstverständlich „partners of equal status, no more and no less than the other States now forming the Federation of Malaya. […] The days of imperialism are gone and it is not the intention of Malaya to perpetuate or revive them“ (Tunku Abdul

59 Der Kontrast zum „Normalfall“ wird besonders deutlich, wenn man den Zusammenschlussprozess, der schließlich zur Föderation Malaysia führte mit dem im gleichen Jahr erfolgten Anschluss Westpapuas an Indonesien vergleicht. Nicht nur, dass letzterer im Rahmen einer „Heim in's Reich“ Ideologie erfolgte, die die Rückgewinnung West Papuas von den niederländischen Kolonialherren als Schlussbaustein eines organizistisch imaginierten Nations- und Staatsbildungsprozesses imaginierte, in dem die Papua kein eigenständiges Mitspracherecht haben konnten. Die Vergrößerung Indonesiens um die Territorien West Papuas war auch ein ausnehmend blutiger Akt, in dem ein Land und seine Bevölkerung unterworfen und zu Objekten imperialer Politik gemacht wurden (vgl. Kreuzer. 2006).

60 Diese Pressekonferenz ist ein relativ später Schritt in einem schon seit den späten 40er Jahren laufenden Prozess, in dem über die Grenzen Malay(si)as diskutiert wurde (vgl. Sopiee 1973). Als Einführung in die Ereignisse in Sabah und Sarawak, die dem Zusammenschluss vorausgehen vgl. den Bericht der UN Malaysia Mission (1963). Gute historische Überblicke über die Jahre vor und nach der Vereinigung bieten z.B.: Ongkili 1972, Milne/Kanagaratnam 1974; Clark Roff 1974. Speziell zur Rolle der Briten und ihres „Grand Design“ für ein Größeres Malaysia vgl. Tai 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rahman zit. nach Milne/Kanagaratnam 1974: 26). Trotz der vielfältigen Versicherungen lehnten alle indigenen Gruppen, aber auch die in den britischen Kolonien Sabah und Sarawak lebenden Chinesen die Vorschläge eines Zusammenschlusses ab und errichteten eine Einheitsfront, um effektiv der Idee der Unabhängigkeit durch den Zusammenschluss mit Malaya entgegentreten zu können. Das Schicksal der peripheren Regionen Indonesiens und die aggressive Politik der Philippinen gegenüber der muslimischen Minderheit im Süden des Landes wurden von ihnen als warnende Beispiele gescheiterter Integration interpretiert. In beiden Fällen wurde sichtbar, dass die Bevölkerung der Peripherien von der metropolen Elite als Objekt wahrgenommen und die Interessen der Minderheiten bei der Politikformulierung in keiner Weise berücksichtigt wurden.

Die erste Chance für Malaya das Thema in einem formalen politischen Rahmen anzusprechen, um Reaktionen auszutesten kam mit der Regionalkonferenz der parlamentarischen Versammlung des Commonwealth (Commonwealth Parliamentary Association), die von den wichtigsten politischen Führern aller britischen Kolonien in der Region und der Föderation Malaya besucht wurde.

Hier gelang es Tunku Abdul Rahman in enger Zusammenarbeit mit dem am Zusammenschluss stark interessierten Führer Singapurs, Lee Kuan Yew, die nicht verhandelbare grundsätzlich ablehnende Position der Führer der borneanischen Gebiete in eine interessenbasierte Position umzuwandeln. Von den borneanischen Führern wurde erstmals klar formuliert, welches die konkreten Gründe ihrer ablehnenden Haltung waren und welche Bedingungen erfüllt sein müssten, damit eine Neubeurteilung möglich würde. Jetzt konnte jeder einzelne der Gründe und jede Bedingung genau debatiert und in Lösungsvorschlägen berücksichtigt werden. Es konnte auch gemeinsam über Maßnahmen nachgedacht werden, die geeignet sein könnten, die vorgebrachten Befürchtungen zu zerstreuen und die Interessen sicherzustellen. Da sich alle einig wurden, dass dies lohnenswert sei, wurde das Malaysia Solidarity Consultative Committee gegründet, in dem alle Parteien auf gleichberechtigter Basis vertreten sein würden. Der Posten des Vorsitzenden ging an Donald Stephens, einen prominenten Führer der Kadazandusun aus Sabah und einen der lautstärksten Kritiker (!) des Malaysia Plans.

Auf der Basis ihrer Kontrolle über den Vorsitz konnten die borneanischen Führer signifikanten Einfluss auf den Verhandlungsprozess nehmen. Schnell wurde es der malayischen Führung auch klar, dass die Idee einer Erweiterung der Föderation Malaya um die anderen Territorien inakzeptabel war. Aus Sicht der anderen betroffenen Parteien sollte der Prozess analog zum Konzept der staatsbürgerlichen Nations- und Staatsbildung, das ja auch von der Idee einer freien und freiwilligen Übereinkunft der Mitglieder des zukünftigen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Staates ausgeht, als ein Zusammenschluss gleichberechtigter Partner gefasst werden, die sich zu einem neuen gemeinsamen Staat zusammenschließen.

Parallel zu den Verhandlungen initiierte die malayische Regierung ein umfassendes Programm der Vertrauensbildung. Borneanische Politiker und Führer der verschiedenen ethnischen Gruppen wurden eingeladen, Malaya zu besuchen und ihre Sorgen und Wünsche ebenso wie die malayischen Erfahrungen mit Nations- und Staatsbildung mit einer großen Bandbreite hochrangiger Bürokraten und Politiker zu diskutieren.

Um den demokratischen Charakter des Integrationsprozesses sicherzustellen, entschlossen sich die malayische und britische Regierung dazu, eine Kommission in die borneanischen Gebiete zu entsenden, die den expliziten Auftrag bekam, die Meinung der Bevölkerung zu eruieren. Sollte die Mehrheit dem Vorhaben ablehnend gegenüber stehen, so würde der Plan nicht weiter verfolgt. Die sogenannte Cobbold-Commission hielt mehrere Dutzend öffentliche Anhörungen in allen Distrikten Sabahs und Sarawaks. Beinahe 700 verschiedene Gruppen entsandten Repräsentanten, die ihre Meinung vortragen sollten. Mehr als 2.200 Einzelpersonen und Gruppen reichten schriftliche Kommentare ein. Zusammenfassend erklärte die Kommission, dass ca. zwei Drittel der Bevölkerung dem Malaysia-Plan positiv gegenüber stünden, wenn den von den borneanischen Verhandlungsführern vorgetragenen Bedenken Rechnung getragen würde. Ein Drittel der Bevölkerung sei gegen den Zusammenschluss oder würde ihn nur akzeptieren, wenn die Territorien vorher in die Unabhängigkeit entlassen worden wären und auf dieser Basis über den Zusammenschluss verhandeln könnten. In ihrem Bericht betonten die Kommissionsmitglieder, dass die Regierung der Föderation Malaya den Forderungen der borneanischen Verhandlungsführer soweit als möglich entgegenkommen sollte – eine Forderung, die vom malayischen Premierminister sofort erfüllt wurde.[61]

61 Es wird verschiedentlich argumentiert, dass das Entgegenkommen der malayischen Seite ihrem Interesse geschuldet war gegen die große Zahl von Chinesen, die durch den Zusammenschluss mit Singapur zu Staatsbürgern des neuen Staates würden, ein indigenes Gegengewicht zu bekommen und damit die indigene Mehrheit zu sichern. Dieses Argument ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen, doch unterschätzt es die strategischen Möglichkeiten der malayischen Seite am Verhandlungstisch. Sowohl die singapurianische Führung, als auch die britische Kolonialmacht hatten ein großes Interesse an einem „Grand Design", wenngleich aus unterschiedlichen Gründen. Die britischen Kolonialherren in Sabah und Sarawak hatten seit den späten 40er Jahren auf ein Großmalaysia abgezielt, weil sie annahmen, dass ihren eigenen strategischen Interessen in der Region dadurch am besten gedient sei. Sie drängten folgerichtig auch die lokalen Eliten der beiden Territorien die Vorschläge Tunku Abdul Rahmans zu akzpetieren. Es war die malayische Seite, die ursprünglich der Idee ablehnend gegenüberstand. Noch im Jahr 1960 war Malaya „quite happy to let the British retain North Borneo for defence purposes, as a ‚British fortress' colony outside

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im neuen Inter-Governmental Committee (IGC), das damit beauftragt wurde den Text für die neue Verfassung zu formulieren, wurde den Repräsentanten der beiden Kolonien einmal mehr der gleiche Status eingeräumt wie den Delegationen aus Malaya und Großbritannien. Die Ergebnisse der Verhandlung, die am 27. Februar 1963 veröffentlicht wurden, lassen sich nur als kompletter Sieg der borneanischen Delegationen lesen. Außergewöhnliche Garantien wurden in die neue Verfassung eingearbeitet, u.a.:

- Obgleich der Islam als offizielle Staatsreligion Malaysias fungierte und Malaiisch als zukünftige einzige offizielle Sprache geplant war, sollten diese Verfassungsbestimmungen nicht für Sabah und Sarawak gelten.
- Als einzige sollten die borneanischen Gliedstaaten im neuen Staatsgebilde die Binnenmigration selbst kontrollieren können. Sonderregelungen für den öffentlichen Dienst sollten es es den borneanischen Staaten erlauben, die britischen Bürokraten so lange zu behalten, bis genügend Borneaner qualifiziert seien, die diese Positionen dann übernehmen könnten.
- Um den borneanischen Gebieten auf nationaler Ebene eine starke Repräsentanz zu garantieren, lag ihr Sitzanteil weit über dem, was auf der Basis der Bevölkerung angemessen gewesen wäre.[62]
- Nicht zuletzt wurde der Begriff der indigenen Bevölkerung (*Bangsa*), die als „Staatsnation" fungierte, neu bestimmt, so dass alle Bestimmungen zugunsten der Malaien gleichermaßen für die indigenen Gruppen der borneanischen Gebiete gelten würden. Dafür musste die ethnokulturelle Grundlage des Staates angepasst werden. Bangsa Melayu und Tanah Melayu waren als Konzept plausibel und akzeptabel für Festlandsmalaysia, wären aber für die späteren Ostmalaysischen Gliedstaaten nicht anwendbar gewesen. So musste die Idee eines besonderen Status der indigenen Bevölkerung für die nicht-malaiischen Bevölkerungsgruppen durch Ausweitung angepasst werden. Der neue Bumiputera Begriff schloss alle Gruppen ein, die auf der Grundlage ihrer Indigenität den Status von Besitzern des Landes für sich reklamieren konnten.

his association" (Tai 2003: 158). So wurde den Briten unter anderem von Singapur vorgeschlagen „(to) dangle the Borneo Territories as an incentive if they were to have a chance of persuading the Tunku to accept a merger with Singapore" (Tai: 2003: 158). Genau deshalb war die malayische Verhandlungsposition stark, da die Briten als Kolonialmacht die Vereinigung wollten und wohl auch die indigenen Eliten zu mehr Nachgiebigkeit gedrängt hätten.

62 Das Unterhaus sollte 159 Mitglieder umfassen, von denen 104 die etwa 9 Millionen Menschen umfassende Bevölkerung der ehemaligen Föderation Malaya repräsentieren sollten. Die borneanischen Gebiete sollten 40 Sitze erhalten, obgleich sie nur 1,5 Millionen Einwohner beherbergten. Demgegenüber gingen an Singpur mit einer Bevölkerung von mehr als einer Millionen nur 15 Sitze.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im letzten Moment entschied sich Brunei der Föderation nicht beizutreten. So wurde das „Agreement relating to Malaysia“ schließlich am 9. Juli 1963 von den Vertretern von Großbritannien, der Föderation Malaya, Singapur, Sabah und Sarawak unterzeichnet.[63] Zweieinhalb Monate später betrat der neue Staat Malaysia die internationale Bühne.

Mehrere prominente Charakteristika des Vereinigungsprozesses stechen hervor:

- Der außerordentlich diskursive und kompromissorientierte Stil der malayischen Elite machte es den borneanischen Repräsentanten leicht in Verhandlungen einzutreten und ein relativ hohes Niveau von inter-Gruppen Vertrauen zu entwickeln. Es erleichterte ihnen auch über das für sie damals Undenkbare, die Unabhängigkeit durch und im Zusammenschluss mit anderen Territorien zu einem gemeinsamen neuen Staat nachzudenken.
- Von zentraler Bedeutung war, dass die Föderation Malaysia bereit war, dieses Projekt von einem pragmatischen Staats- und Nationskonzept anzugehen. Beide wurden als künstliche Produkte der Einbildung begriffen, die genau deshalb auch wandelbar und aktiv gestaltbar waren und blieben. Genau deshalb konnte auch die Aufgabe der Staatsbildung auf die Befriedigung der Bedürfnisse aller betroffenen Gruppen angegangen werden, da diese auf symbolischer Ebene eingebunden werden konnten.
- Die malayische Elite akzeptierte von Anfang an, dass alle von den Plänen betroffenen Parteien legitime Interessen in den Bereichen kollektiver Sicherheit, Identität und Wohlfahrt hatten, die eine Regelung sicherstellen musste. Zentrales Ziel der Verhandlungen war eine „needs-based, *integrative* (win-win) solution – one in which the basic human needs of […] all sides are met“ (Avruch 1998: 89).
- Obgleich die Malaien auf der ethnokulturellen Basis ihres Anspruchs auf den Status einer Nation und ihren besonderen Rechten als die Eigentümer des Landes der Malaien (*Tanah Melayu*) bestanden, waren sie bereit, das zugrunde liegende Prinzip der Indigenität zu benutzen, so dass der entsprechende Sonderstatus auch den indigenen Bevölkerungen der borneanischen Gebiete zugesprochen werden konnte. Der Anspruch dieser Gruppen auf symbolische Gleichheit mit den Malaien wurde akzeptiert, indem eine neue gemeinsame Identität „erfunden“ wurde – die der Bumiputera, der Söhne des Landes. Innerhalb dieses Konzepts war es weiterhin allen ethnischen Gruppen möglich, ihren Charakter als „Nationen“ auch im Sinne politisch organisierter Einheiten zu bewahren, bzw. zu entwickeln. Gleichzeitig wurden die nicht-indigenen Gruppen der borneanischen Gebiete analog zu denen in Malaya klassifiziert. Sie wurden durch-

63 Der Text des Vertrags findet sich z.B. in: Ongkili 1967: 130-134.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gängig als Staatsbürger angenommen, mussten jedoch die übergeordneten Rechte der indigenen Gruppen anerkennen.

2.5.3 Die Interaktion einer Vielzahl von Nationen in einem interventionistischen Staat

Malaysia optierte für eine im Vergleich zu den anderen beiden Staaten eigene Form der Nations- und Staatsbildung, durch die Nation und Staat voneinander getrennt blieben. Dabei entwickelten die politischen Eliten eine ganz eigene Formel der Kooperation in einem multiethnischen Staat. Damit gelang es ihnen, die nicht selten zu beobachtenden Tendenzen auszuhebeln, dass einzelne, dominante Gruppen den Staat für die Durchsetzung ihrer Interessen zu erobern streben. Sie hielten damit auch die Trennung von Staatsbürgerschaft und Nationalität aufrecht. Erstere wurde an praktisch alle Mitglieder der ethnischen Gruppen vergeben, die die Territorien Malay(si)as zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit besiedelten. Nation, bzw. Nationalität jedoch wurde in den Gruppen jeweils eigenen Konzepten und Grenzen imaginiert. Es sollte eine malaiische, eine chinesische, eine indische (tamilische) Nation und später eine Iban- und eine Kadazandusun Nation geben. Eine gemeinsame malay(si)sche Nation war nicht angedacht. Die Idee einer malaysischen Nation oder Gemeinschaft, einer *Bangsa Malaysia* wurde sogar explizit abgelehnt. Politik wurde gedacht als regelgeleiteter Balance-Akt zwischen den Interessen der verschiedenen „Nationen", aus denen sich die Bürgerschaft Malaysias zusammensetzte.

Am wichtigsten für den letztlichen Erfolg des ethnischen Kategorienschemas war, dass die dadurch geschaffenen politisch agierenden Identitätsgruppen auf der Grundlage bestehender Selbstkategorisierung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die das Staatsgebiet besiedelten, modelliert wurden. Nation, im Plural gedacht und auf die Selbstkategorisierung der Gruppenmitglieder rückgebunden, machte eine aktive Strategie der Erfindung einer einigenden Geschichte und der Schaffung nationaler Mythen weitgehend überflüssig. Niemand musste eine neue gemeinsame nationale Identität unterstützen. Entsprechend mussten auch keine potenziell konkurrierenden Identitäten unterdrückt werden. Assimilation war keine Notwendigkeit, ja noch nicht einmal eine als sinnvoll gedachte Option der nationalen Entwicklung. In Malay(si)a konnten die Chinesen Chinesen und die Inder Inder bleiben, wie auch die Malaien Malaien blieben. Keiner musste sich zum Malay(si)er wandeln und einen entsprechenden Umbau der politischen Loyalitäten vornehmen. Wie später die Dayak/Iban und Kadazandusun, konnten alle Gruppen ihre politischen Parteien aufbauen, deren wichtigste Aufgabe darin bestand, die eigenen, ethnisch definierten Interessen innerhalb der Regierungsallianz einzubringen. Strukturelle Verlierer, deren grundlegende

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedürfnisse nach Identität, Sicherheit und Wohlfahrt missachtet worden wären, finden sich nicht. Es findet sich auch nicht die in den beiden anderen Fällen prominente Gegenüberstellung von einem Staat, der Ethnizität als politische Kategorie im Plural eliminieren will, und ethnischen Minderheitsgemeinschaften, die, größtenteils in Reaktion auf eine derartige Bedrohung, ihre kulturellen Eigenheiten, die Religion, Sprache oder andere Charakteristika in symbolisch überhöhte Kennzeichen politischer Identität und letztlich einen gegen den Staat gerichteten Gegennationalismus umformen.

Im Wesentlichen, und hierzu werden die Details der Funktionsweise in den folgenden Kapiteln noch herausgearbeitet, kann Malaysia als konkordanzdemokratisches System beschrieben werden, das speziell zum Management interethnischer Beziehungen entwickelt und in seiner Struktur und Funktionsweise dahingehend optimiert wurde. Allerdings ist weder das Prinzip der ethnisch basierten Machtteilung, noch sind die Prinzipien von Inklusion und Exklusion oder aber die Verfahrensweisen und Rahmenbedingungen konsensualer Konfliktbearbeitung in den Institutionen des malay(s)ischen Staates angelegt.[64] Machtteilung und weitreichende Gruppenautonomie sind zunächst und vor allem Kennzeichen sozialer Praxis, die das formale System entsprechend formen. So handelt es sich beim Wahlsystem eindeutig um ein Mehrheitswahlsystem, bei dem in jedem Wahlbezirk der Kandidat mit den meisten Stimmen gewählt wird, ein System, das – siehe Großbritannien – vielfach zur Herrschaft der kleinstmöglichen parlamentarischen Mehrheit führt, die, gemessen am prozentualen Anteil an den Wählerstimmen, nicht selten sogar nur eine Minderheit der Wähler repräsentiert. Obgleich der Form des Wahlsystems nach identisch, waren die praktischen Konsequenzen in Malay(si)a von Anfang an fundamental anders. Konkurrenz wurde durch informelle Absprachen minimiert, die Mehrheit wurde durch inklusive Strategien so vergrößert, dass generell von einer weitgehenden Abwesenheit einer funktionsfähigen Opposition gesprochen werden kann. Ähnlich der Schweiz waren alle relevanten gesellschaftlichen Gruppen in der Regierung vertreten, anders als dort, traten sie jedoch bei Wahlen gar nicht erst gegeneinander an. Die Entscheidungsregeln sind wie in der Schweiz supermajoritär, die Regierungsstruktur kann gleichfalls als übergroße Koalition beschrieben werden. Schon die bislang vorgelegte Skizze der Genese dieses Systems verweist jedoch darauf, dass weder Entscheidungsregel, noch Struktur, wie etwa für die Schweiz „als *Verhaltensmuster* verstanden werden [kann; die Verf.], das sich als Reaktion auf das institutionelle Umfeld […] herausgebildet hat“ (Ganghof 2005: 411; kursiv im Original) Zwar handelt es sich eindeutig um ein Ver-

64 Der Klassiker zum Thema der Konkordanz in ethnisch gespaltenen Gesellschaften ist Arend Lijphart, der derartige Systeme als „consociational democracies“ bezeichnet. Zur Einführung siehe Lijphart 2004, Lijphart 1990.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haltensmuster, dieses lässt sich jedoch nicht aus dem institutionellen Umfeld ableiten, sondern sollte auf die Wahrnehmungsmuster zentraler politischer Akteure und Lernprozesse in der Spätphase britischer Kolonialherrschaft und den frühen Jahren der Unabhängigkeit rückgebunden werden.

Anders als vielleicht vermutet werden könnte, führte im malay(s)ischen Fall, das inklusive, supermajoritäre Prinzip nicht zu einer Politiklähmung. Vielmehr entstand ein aktivistischer Staat, der kaum eine gesellschaftliche Sphäre dem „freien Spiel der Kräfte" überließ. Die in vielen Politikbereichen, insbesondere der Wirtschaftspolitik, beobachtbaren hohen Steuerungskapazitäten des Staates resultieren aus der, parallel zur inklusiven Dimension der Konkordanz, beobachtbaren scharfen Exklusivität gegenüber all den Gruppen, die die Entscheidungsregeln in Frage stellen und dem Verzicht aller inkludierten Gruppen auf eine auch nur in Ansätzen mobilisatorische Politik. Da damit auch (fast) alle Anreize zu Blockadepolitik wegfallen, kann dieses System trotz seines inklusiven Charakters und des Prinzips der supermajoritären Entscheidungsregel effizient und schnell handeln.

Der Preis hierfür ist eine zumindest partielle Entdemokratisierung des Regierungshandelns, da dieses kaum je in Reaktion auf einen freien und offenen Diskurs in der demokratischen Öffentlichkeit erwächst. Vielmehr ist festzuhalten, dass letzterer von den Repräsentanten der im Entscheidungssystem inkludierten Gruppen aktiv gehemmt und demokratische Öffentlichkeit nur in sehr begrenztem Maß zugelassen wird. Das System ist zwar in Bezug auf Interessenrepräsentation ausnehmend inklusiv, gleichzeitig jedoch in Bezug auf die Partizipation gesellschaftlicher Kräfte scharf exklusiv. Partizipation ist ein Privileg der politischen Eliten, der status quo orientierten Kräfte der verschiedenen ethnischen Gruppen. Auf Dauer funktionieren kann diese Verengung von Politik auf intra-elitäre Verhandlungssysteme jedoch nur, weil die Elite-Akteure tatsächlich im Verhandlungsprozess die Bedürfnisse der verschiedenen Gruppen in einem ausreichenden Maße berücksichtigen und diese in den daraus hervorgehenden Politiken tatsächlich widergespiegelt werden. Wie die obigen Analysen aufzeigen, bringt das System all den Gruppen, die sich benachteiligt fühlen viele Vorteile, sobald es ihnen gelungen ist im Elitezirkel Aufnahme zu finden. Gerade für die benachteiligten Gruppen zeigten die intra-elitären Verhandlungen generell positive Ergebnisse. Aber auch starke Gruppen, wie im ökonomischen Bereich die Chinesen, profitierten von der Teilhabe am Verhandlungssystem, da sie wiederholt mäßigend Einfluss nehmen konnten (z.B. bzgl. der Sprachenproblematik, und den Kosten der Affirmative Action Programme im ökonomischen Bereich, die kaum zu Lasten chinesischer Interessen gingen). In den verschiedenen Politiken zeigt sich gleichzeitig eine gemeinsame fundamentale Strategie zur Bearbeitung des in einem multiethnischen Setting liegenden Gefahrenpotenziales: ökonomisches Wachstum und interethnischer sozio-ökonomischer Ausgleich. Explizites Ziel

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist zum einen ein größtmöglichstes nationales Wachstum und gleichzeitig die bestmögliche Gewährleistung und Förderung der fundamentalen Interessen der verschiedenen ethnokulturellen Gruppen an einer stabilen, politisch anerkannten und repräsentierten kollektiven Identität und ökonomischen Teilhabe, sowohl im Sinn einfacher Teilhabe am ökonomischen Wachstum, als auch im Sinn eines gesellschaftlichen Ausgleichs mit dem Ziel mittel- bzw. langfristiger ökonomischer Gleichstellung. Obgleich es in jeder einzelnen Entscheidung relative Gewinner und Verlierer geben mag, finden sich wiederholt offene oder verdeckte Prozesse der Koppelung zwischen verschiedenen Feldern, so dass ein fortgesetztes Interesse an der Arbeit innerhalb der Arrangements geschaffen wird und Anreize zu einer mobilisatorischen Politik minimiert werden.

Der malaysische Staat begreift sich selbst als proaktiven Akteur des Managements interethnischer Beziehungen. Die Regierung hat die selbstgestellte Aufgabe aktiv das Wohl der übergeordneten der ganzen Gesellschaft, verstanden als die Summe ihrer ethnokulturell fundierten Teile, zu befördern. Diese interventionistische und kontrollorientierte Position spiegelt sich im semi-autoritären Muster der NEP und ihrer Nachfolgerin *Wawasan* 2020, die gleichermaßen eine breite Verantwortlichkeit für den Staat festschreiben und konfliktträchtige Bereiche dem öffentlichen Diskurs entziehen.

Dies führte im Regelfall zu Lösungen, die für alle Seiten akzeptabel und vorteilhaft waren. Für Gruppen, die nicht als gleichberechtigte Partner anerkannt sind (z.B. die Orang Asli),[65] können daraus jedoch sehr negative Konsequenzen resultieren, da ihnen ein Recht auf Mitbestimmung innerhalb des Elitesystems verweigert wird und gleichzeitig die Option des Wegs über die

65 Die reine Gruppengröße ist hier nicht ausschlaggebend. In der BN finden sich eine größere Anzahl von Parteien, die relativ kleine Gruppen vertreten. Wichtiger sind zum einen interne Differenzen zwischen verschiedenen Gruppierungen innerhalb der Orang Asli und, dass sie in keiner Region einen großen Prozentsatz der Bevölkerung darstellen, also in gewissem Sinn über kein „Mehrheitsterritorium" verfügen. Demgegenüber sind die indigenen Gruppen Ostmalaysias zwar zahlenmäßig auch nicht größer, sie besiedeln jedoch distinkte Gebiete und stellen dort entweder die Mehrheit oder eine starke Minderheit der Bevölkerung dar. Darüber hinaus sind sie seit Jahrzehnten, trotz mancher interner Differenzen, politisch doch recht „schlagkräftig" organisiert. Der möglicherweise entscheidende Faktor ist, dass die Orang Asli mit den Malaien auf Festlandsmalaysia de facto um die Kategorie der indigenen Bevölkerung konkurrieren. Wenn und soweit Festlandsmalaysia als Land der Malaien definiert wird, ist die Anerkennung einer Gruppe mit eigenen Indigenitätsansprüchen, die denen der Malaien vorausgehen eminent problematisch. Von daher agiert die malaiische Politik durchgängig in dem Sinn, dass sie die Orang Asli als „rückständige Brüder" kategorisiert, die es zu modernisieren, d.h. der malaiischen Norm anzupassen gilt. Dies befördert teilweise durchaus eine paternalistische Attitüde und ein entsprechendes Engagement, verhindert aber gleichzeitig, dass die Orang Asli als Herren ihrer eigenen Entwicklung akzeptiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

parlamentarische oder gar außerparlamentarische Opposition praktisch verschlossen bleibt.

Der malaysische Fall illustriert, dass die Pazifizierung interethnischen Konfliktaustrags nicht notwendigerweise über eine liberale, staatsbürgerliche Nationsbildung erfolgen muss, die Ethnizität weitestgehend aus dem politischen Raum verbannt. Ethnizität bzw. Ethnisierung des politischen Raumes kann durchaus ein stabiles Fundament friedlichen Konfliktaustrags liefern, wenn sie im Rahmen eines multi-nationalen Staatsgebildes konzeptionalisiert wird und eine Reihe von kognitiven Mustern und korrespondierenden Praktiken etabliert werden, die die Anreize zu einer Radikalisierung ethnischer Positionen minimieren helfen.

2.6 Eine vergleichende Betrachtung der Strategien der Nations- und Staatsbildung und ihrer Ergebnisse

Der Vergleich der drei Fälle illustriert, dass keine reine Variante der Nations- und Staatsbildung in Bezug auf ihre Fähigkeit zur Zivilisierung interethnischen Konfliktpotenzials per se überlegen ist.

In ihren jeweils sehr eigenen Arten des Umgangs mit dem Faktum gesellschaftlicher Multiethnizität verweisen die drei Fälle auf die ausgeprägte Rolle, die den Zufällen der Geschichte, aber auch den Modi ihrer Verwendung im Bau moderner Nationen und Staaten zukommt. Nicht nur die Geschichte unterscheidet sich, die jeweils als Fundament der modernen Nationen Verwendung findet, auch die Ziele ihrer Verwendung, die benutzten Symbolkomplexe, ihre Interpretation und Stellung im neuen Rahmen und die daraus entwickelten Bilder der modernen Nation und der ethnischen Gruppen.

Die zwei Gewaltfälle unterscheiden sich in Bezug auf die Nationsbildung in zweierlei Weise grundsätzlich von Malay(si)a: Beide begannen unter der Prämisse einer staatsbürgerlichen, ethnosblinden Nationsbildung, die sich schon in den ersten Jahren der Souveränität als Chimäre entpuppte. Während in Sri Lanka offen auf eine ethnische Nationsbildung umgeschwenkt wurde, blieben die philippinischen Eliten formal dem staatsbürgerlichen Ideal verhaftet, eine offene Ethnisierung fand nicht statt. Sie ist jedoch fester Bestandteil des nicht-offiziellen gesellschaftlichen und politischen Selbstverständnisses der christlichen Bevölkerungsmehrheit, wie der nationalen politischen Elite. Demgegenüber galt Ethnizität in Malay(si)a von Anfang an als einziges sinnvolles, „quasi-natürliches“, politisches Strukturierungselement, weil es die gesellschaftliche Strukturierung adäquat widerspiegelte. Ethnizität, d.h. die Organisation und Interessenvertretung auf der Grundlage askriptiver ethnokulturell bestimmter Gruppengrenzen, wurde jedoch als grundsätzlich

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allen Gruppen gleichermaßen zukommendes Recht verstanden, die Polity also als Arena gleichberechtigter ethnokulturell formierter Akteure formiert.

Sri Lanka wie die Philippinen bestimmten darüber hinaus die Nation als im Wesentlichen in ihrer Extension deckungsgleich mit dem Staat, d.h. in dem Staat konnte es nur eine, diesem korrespondierende Nation geben, da diese in beiden Fällen mittels einer Extension von Geschichte, Religion, Kultur und Sprache der Mehrheitsethnie die Moderne konstruiert. De facto sollten die davon unabhängigen und partiell mit signifikant anderen Inhalten gefüllten kollektiven Identitäten der Minderheiten mit den Bedeutungssystemen der neuen Nation überschrieben und damit faktisch marginalisiert, wenn nicht ausgelöscht werden. Diese normativ fundamental asymmetrische Rahmung interethnischer Beziehungen beförderte in beiden Fällen Politiken der symbolischen und gesellschaftlich praktischen Exklusion. Weder Singhalesen noch christliche Filipinos erwiesen sich als fähig eine Nation zu imaginieren, die die Mitglieder der Minderheitengruppen als gleichberechtigt eingeschlossen hätten. Die Reaktion der betroffenen Minderheiten war in beiden Fällen identisch: Entfremdung, Protest und schließlich Rebellion. Demgegenüber wurde der Staat in Malaysia von Anfang an vom Konzept der Nation entkoppelt. Er war gemeinsamer „Besitz“ aller ethnischer Gruppen. Er wurde als Arena des Konfliktaustrags, als Regelwerk, durch das dieser zivilisiert wird, bestimmt. Damit werden prinzipiell alle ethnischen Gruppen als politische Akteure innerhalb des Staates positioniert. Zwar verfügen indigene Gruppen über einen besonderen Status als „Eigentümer des Landes“, doch wird Indigenität prinzipiell durchaus im Plural gedacht, so dass in verschiedenen Regionen des Landes jeweils andere Gruppen den Status der indigenen Bevölkerung beanspruchen können. Dies ist in Sri Lanka, wie auch in den Philippinen nicht der Fall. In Sri Lanka gilt das gesamte Staatsgebiet zunehmend als Land der Singhalesen; in den Philippinen sollen alle gleichermaßen als Filipinos gelten, was einem speziellen Anspruch einzelner Gruppen auf Indigenität in bestimmten Regionen und einer daraus ableitbaren Sonderstellung entgegensteht.

Doch sind die zwei Gewaltfälle nicht nur durch ein gerütteltes Maß an Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten charakterisiert, sondern weisen gleichfalls Unterschiede in Bezug auf Staats- und Nationenbildung auf.

Sri Lanka ist ein Paradefall für eine von der dominanten ethnischen Gruppe initiierten und orchestrierten Entwicklung von einem staatsbürgerlichen zu einem ethnischen Nationsverständnis in einem Prozess, der als Eroberung des Staates durch eine ethnische Gruppe bezeichnet werden kann. Dies trifft für die Philippinen nicht zu, deren Elite formal nie den Weg einer rein staatsbürgerlichen Nation verlassen hat. Ethnokulturelle Hegemonie ist hier mehr ein Faktum sozialer, ökonomischer und politischer Praxis, als dass sie in die Institutionen des Staates (Verfassung, Gesetze, Parlament, Regierung etc.) eingeschrieben wäre. Wir nehmen an, dass ein zentraler Grund für diese un-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terschiedlichen Wege in der drastischen Verschiedenheit der kulturellen Reservoirs liegt, die zur Konstruktion einer kollektiven Identität zur Verfügung standen. Während die Singhalesen auf eine lange Geschichte buddhistischer Königreiche mitsamt den umfassenden Chroniken, Traditionen, Visionen politischer Herrschaft und teilweise sakral verankerter Legitimitätsvorstellungen zurückgreifen konnten, die so interpretiert werden konnten, dass sie sich zu einem imperialen Modell für das moderne Sri Lanka zusammenfügten, lag diese Option weit außerhalb des für die philippinischen Eliten Möglichen. Anders als Sri Lanka haben die christlichen Regionen der Philippinen keinerlei präkoloniale Geschichte, die als Anknüpfpunkt für Visionen nationaler Größe taugt. Die einzigen Rahmen, die genutzt werden konnten, um die Philippinen und die Filipinos zusammen zu binden, waren kolonialer Natur: das Christentum, das auf die spanische, und die Demokratie sowie ein Fokus auf individuelle Freiheit und eine prinzipiell freiheitliche Wirtschaftsordnung, die auf die amerikanische Kolonialzeit zurückgehen. Dies machte Nationsbildung immer prekär, denn der Kern des Eigenen war nicht nur ein Fremdes, sondern sogar ein Erbe kolonialer Unterwerfung. Die Konstruktion der Asymmetrie zwischen den Gruppen erfolgte folgerichtig auf unterschiedlicher Basis – während die Singhalesen vor allem die eigene Größe herausstellten, vor der die tamilische Geschichte und Tradition verblassten, fokussierte der philippinische Diskurs stark auf der Rückständigkeit und fehlenden Zivilisiertheit des Anderen (d.h. der Muslime), vor der sich das eigene kollektive Ego positiv abheben konnte. Auffällig ist in beiden Fällen, dass ein Diskurs mit der Minderheit praktisch nicht stattfindet, sondern die Rahmen interethnischen Konfliktaustrags einseitig gesetzt werden – in beiden Fällen legitimiert sich diese unilaterale Perspektive aus dem jeweils dominanten Bild der Nation. In Sri Lanka ist die unilaterale Perspektive und Handlungsstruktur Ausfluss einer Vision, die das Land als Heimat der Singhalesen und buddhistisches Herzland kodiert, was anderen Gruppen per definitionem einen untergeordneten Status zuweist und sie als gleichberechtigte Partner eines Diskurses, ausschließt. In den Philippinen widerspricht die Orientierung auf die individuellen Rechte aller Einzelner – und das heißt in der Praxis insbesondere die der Mitglieder der christlichen Mehrheit – einer bi- oder multilateralen Perspektive, da letztere erfordert, die ethnisch fundierte Gruppenstruktur zu akzeptieren, aus der heraus sich erst ein interethnischer Diskurs entwickeln kann.

Ein besonders deutlicher Schnitt zwischen den zwei Gewaltfällen und dem kontrastierenden Fall Malaysia ist die relative Entwicklungsorientierung der Regime, respektive der entwicklungspolitische Aktivismus der Regierungen. Nur im malaysischen Fall können wir einen konzentrierten und auf Dauer gestellten Versuch des Staates beobachten, eine aktive Politik der Wirtschaftssteuerung durchzusetzen, die explizit darauf abzielt die politische,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ökonomische und soziale Position der Gruppen aus denen sich die plurale Gesellschaft zusammensetzt, auszubalancieren. Aktive multidimensionale interethnische Balance ist einer der Kernbestandteile der malay(s)ischen Vision von Staats- und Nationsbildung. Einem ähnlichen Engagement steht in den Philippinen nicht nur ein ausgepägtes Klasseninteresse der nationalen Oligarchie (hierzu später mehr), sondern auch eine Weltanschauung entgegen die individuelle Freiheit eindeutig höher wertet als „social democracy and the notion of collective obligation“ (Bankoff/Weekley 2002: 69). Affirmative Action-Programme zugunsten benachteiligter Gruppen finden sich folgerichtig nur in Ausnahmefällen. Hinzu kommt, dass dem Staat aus den verschiedensten, in den folgenden Kapiteln noch genauer ausgeführten Gründen, die Kapazitäten fehlen eine integrierte Entwicklungsstrategie auch nur zu planen, geschweige denn zu implementieren. In Sri Lanka fehlt, wie in den Philippinen, jede Vorstellung, dass der Staat eine wichtige Umverteilungsfunktion zwischen Gruppen unterschiedlichen Status erfüllen könnte.

Die in den obigen Studien herausgearbeiteten Determinanten und Charakteristika der Prozesse, mittels derer sich bestimmte Interpretationen von Staat und Nation, deren Verhältnis und Zusammenspiel in ethnopolitisch relevante Politik übersetzen, lassen sich graphisch als vorläufige Ergebnisse folgendermaßen zusammenfassen:

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 1: Folgen unterschiedlicher Konzeptionalisierungen von Staats- und Nationsbildung

	Philippinen	**Sri Lanka**	**Malaysia**
Art der Nationsbildung	Staatsbürgerliche Nationsbildung	Staatsbürgerliche Nationsbildung	Ethnische Nationsbildung
Verhältnis Nation - Staat	Eine Nation korrespondierend zum Staat	Eine Nation korrespondierend zum Staat	Mehrere Nationen teilen sich einen Staat
Ethnisierung und Nation	Neutralisierung von Ethnizität, Naturalisierung von Geschichte, Kultur und Religion der Mehrheitsethnie	Ethnisierung der Nation (Sinhala Nation), Primordialisierung von Geschichte, Kultur und Religion der Mehrheitsethnie	Ethnisierung der Nationen, Staat als Arena und Regelwerk für den interethnischen Interessenausgleich
Politische und Gesellschaftliche Rolle von Ethnizität	Konzept individueller Gleichheit dient zur strukturellen Benachteiligung der muslimischen Minderheit	Priorität auf Durchsetzung von spezifisch-ethnischen Gruppenrechten mit Benachteiligung der Tamilen	Priorität auf Sicherung von Gruppenrechten aller ethnischer Gruppen
Verhalten staatlicher Akteure, Ziele und Strategien	Implizite ethnische Dominanz, Fokus auf absolute Gewinne, Strategie kurzfristiger Interessenmaximierung, Präferenz für unilaterale Entscheidungsfindung und Handeln	Explizite ethnische Dominanz, Fokus auf absolute Gewinne, Strategie kurzfristiger Interessenmaximierung, Präferenz für unilaterale Entscheidungsfindung und Handeln	Interethnischer Ausgleich, Fokus auf absolute Gewinne, Strategie langfristiger Interessenmaximierung, Präferenz für multilaterale Entscheidungsfindung und Handeln
Effekte auf den Status der Minderheiten	Marginalisierung von Minderheiten	Marginalisierung von Minderheiten	Inklusion von Minderheiten
Reaktionsmuster der ethnisch bestimmten Minderheiten	Entwicklung von Gegennationalismus, Protest, Rebellion	Entwicklung von Gegennationalismus, Protest, Rebellion	Entwicklung starker ethnischer Gruppenidentität, starke Bindung an parlamentarische Politik

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus demokratietheoretischer Sicht ist der hier präsentierte Befund problematisch. In den Philippinen, wie in Sri Lanka – beide generell nicht nur als Demokratien, sondern sogar als zwei von nur wenigen alten Demokratien jenseits der Ersten Welt eingeschätzt – hat sich nicht nur Protest zu Rebellion entwickelt, es gelang den demokratischen Regierungen auch über Jahrzehnte hinweg nicht die bewaffnete Rebellion niederzuschlagen oder aber einen Frieden mit den Rebellen auszuhandeln. Wir haben aufgezeigt, dass in beiden Fällen im Rahmen formal-demokratischer Politik Minderheiten multidimensional marginalisiert wurden, dass sie in Prozessen interner Kolonisierung unterworfen werden sollten und teilweise sogar analog zu siedlerkolonialen Regimen (hierzu später noch genauer) des Rechts auf ihr eigenes Land beraubt wurden. Eskalation der Gewalt und massive Menschenrechtsverletzungen, im Kontext der militärischen Auseinandersetzungen, sind, wie beide Fälle verdeutlichen, kein „Vorrecht" autoritärer Regime. Dahls Kriterien der Polyarchie[66] sind in beiden Fällen über lange Zeiträume erfüllt, allerdings nicht immer alle und nicht alle dauerhaft. Nun lässt sich sicherlich argumentieren, dass es gerade das hier sichtbar werdende demokratische Ungenügen ist, welches dazu führt, dass auch unter relativ, aber eben nur relativ, demokratischen Bedingungen ein hohes interethnisches Gewaltniveau Bestand haben kann. Allerdings gilt gemeinhin Malaysia als weniger demokratisch als die Philippinen und Sri Lanka, ist aber offensichtlich mit seiner explizit dem Faktum der Multiethnizität angepassten politischen Kultur und Praxis unter Konfliktzivilisierungsgesichtspunkten weitaus erfolgreicher als die beiden anderen Fälle.

Ein Grund dafür könnte im Fundament der liberalen staatsbürgerlichen Demokratie liegen, die, auf multiethnische Systeme angewendet, eine Schwachstelle aufweist, welche u.U. zur Katastrophe des Bürgerkrieges führen kann. Grundsätzlich erfordert auch die liberale Demokratie einen politischen Loyalitätswandel zum ganzen Gemeinwesen, sie erfordert die Schaffung einer gemeinsamen staatsbürgerlichen Gemeinschaft, einer alle Staatsbürger miteinander verbindenden Nation. In der Praxis heißt dies durchgängig nicht nur Verfassungspatriotismus, sondern auch ein auf Geschichte, Herkunft, Kultur und Gebräuche bezogener Patriotismus. In gewissem Sinn basiert ein erfolgreicher staatsbürgerlicher Nationalismus, nicht unähnlich zu einem ethnischen, auf den „contingencies and vagaries of a shared memory and identity" (Yack 1996: 202), selbst wenn dies nur ungern akzeptiert wird. Wo diese gemeinsame Erfahrung nicht vorliegt – und das ist in postkolonialen multiethnischen Gesellschaften in der Regel der Fall – muss sie erfunden

66 Dahls Liste der notwendigen Institutionen der Polyarchie beinhaltet gewählte Politiker, freie und allgemeine Wahlen, das Recht sich zur Wahl zu stellen, die Freiheit der Rede und den Zugang zu alternativen Informationen sowie die Vereinigungsfreiheit (vgl. Dahl 1989: 221f).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden, zumeist, indem die Geschichte und Kultur der dominanten Gruppe nationalisiert wird, bestenfalls ergänzt um einige Versatzstücke aus den Geschichten und Kulturen der ethnischen Minderheiten.

In ethnisch weitgehend homogenen und wirtschaftlich entwickelten Gesellschaften mag das staatsbürgerliche Modell funktionsfähig sein. Ob dies jedoch generell auch für multiethnische Gesellschaften gilt, die sich auf einem relativ niedrigen Entwicklungsniveau befinden, wird hier von uns auf der Basis unserer Fälle in Zweifel gezogen. Sowohl Sri Lanka als auch die Philippinen verdeutlichen, dass die staatsbürgerliche Demokratie sich in der Realität sehr gut dazu eignet als Maske für eine de facto ethnische Nationsbildung zu dienen, durch die die Dominanz einer ethnisch bestimmten Gruppe etabliert und festgeschrieben wird. Das heißt nicht, dass hier eine bewusste Instrumentalisierung vorliegen muss. Zunächst einmal ist nur zu konstatieren, dass die zu schaffende Nation nicht rein fiktiv sein kann, sondern als Nachfolgerin vielfältiger Repräsentationen einer (mehr oder weniger fiktiven, niemals aber rein erfundenen) gemeinsamen Erfahrung entwickelt werden muss. Im Ergebnis erweist sie sich als Melange unterschiedlichster Teile, die im nationalen Rahmen neu zusammengesetzt werden, von ihm aber auch vielfach mit neuen Bedeutungen belegt werden. Wenn man Vergangenheit nicht im Plural imaginiert, dann müssen auch Anhänger einer staatsbürgerlichen Vision notgedrungen eine gemeinsame Vergangenheit erfinden, die die Loyalitäten der Mitglieder der zukünftigen Nation auf ein gemeinsames Ganzes fokussieren kann. Vielfach findet sich als Gemeinsamkeit bestenfalls der anti-koloniale Kampf, der sich bei näherem Hinsehen jedoch in vielen Fällen eben auch als partikulare Erfahrung erweist, die Gruppen eher trennt als eint. Da die Suche nach der gemeinsamen Geschichte zumeist nur ins Leere führt, wird eine für alle anderen gesetzt, zumeist die der mächtigsten Gruppe. Die Idee einer staatsbürgerlich begründeten Nation, die nicht der Fiktion *einer* Geschichte bedarf, hat sich bislang in der Regel als utopisch erwiesen. Wo diese nicht existiert, wird sie durch die der mächtigsten Gruppe substituiert, an der die Mitglieder der anderen Gruppen jedoch vielfach keinen Anteil haben. Nicht selten folgen Entfremdung, Protest und Rebellion. Schon an dieser Stelle ist es möglich zu konstatieren, dass jeder der drei Fälle verdeutlicht, dass es nicht möglich ist, ethnische Differenz durch Nationsbildung kurz- oder mittelfristig aufzuheben, oder auch nur ihres politischen Charakters zu entkleiden (vgl. Horowitz 2000: 599).

Wie die in diesem Kapitel herausgearbeiteten grundsätzlichen Orientierungen sich in der politischen Praxis gegenüber einer ethnisch distinkten Peripherie ausgewirkt haben, wird im nächsten Kapitel über Strukturen und Akteure des gewalthaltigen oder eben gewaltfreien interethnischen Konfliktaustrags genauer beleuchtet. Es wird dargestellt, wie diese Orientierungen Prozesse in Gang setzten, die in zwei Fällen in einen Bürgerkrieg führten, aus

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem es auch nach Jahrzehnten noch kein Entkommen gibt, während im dritten Fall, exemplarisch behandelt an der peripheren Region Sabah in Ostmalaysia, ein zwar immer wieder krisenhaftes, letztlich aber doch stabiles und vor allem friedliches Miteinander der Gruppen gewährleistet werden konnte.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Strukturen und Akteure der Ethnopolitik

3.1 Theoretische Einführung: zentrale Ergebnisse soziologischer und politikwissenschaftlicher Ethnokonflikttheorie

Im letzten Kapitel wurden der kognitive Rahmen, innerhalb dessen die Verhandlung von Ethnizität stattfindet, herausgearbeitet und die handlungspraktischen Folgen unterschiedlicher Rahmensetzung für verschiedene Politikfelder, in denen in multiethnischen Gesellschaften dem Faktor der Ethnizität eine herausgehobene Bedeutung zukommt, verdeutlicht. Im Folgenden stehen die konkreten sozio-strukturellen, ökonomischen und sozialen Faktoren, die zum Ausbruch gewaltsamer Konflikte und zu ihrer Stabilisierung über lange Zeiträume geführt haben, im Mittelpunkt. Parallel dazu wird herausgearbeitet, welche Entwicklungen auf Seiten der politischen Akteure vonnöten waren, damit Protest in bewaffnete Rebellion umschlagen konnte. Darauf aufbauend wird gezeigt, wie der Konflikt bearbeitet wird – konkret fokussiert auf die Interaktion zwischen der Gewalt– und der Verhandlungsarena. Der Schwerpunkt der Analyse liegt dabei auf den nicht-kulturellen Determinanten des beobachtbaren Konfliktverhaltens: in jeweils eigenen Mustern der Gewalt in den beiden Fällen Sri Lanka und Philippinen und in spezifischen Mustern gewaltfreier parlamentarischer Politik in Malaysia.

Konzeptionelle Grundlage dieses Kapitels sind mehrere zentrale Interpretationen und Analyseschemata einer nicht primär kulturorientierten soziologisch fundierten Ethnokonflikttheorie: die Konzepte der pluralen Gesellschaft, der inneren Kolonialisierung, der Maskierung ökonomischer Ausbeutungsverhältnisse durch Ethnisierung sowie der Instrumentalisierung von Ethnizität durch politische Eliten, die im Vorlauf zu den darauf folgenden in sich geschlossenen, aber parallel konzipierten Fallstudien vorgestellt werden. Verwendet werden diese Konzepte wie schon die Kategorien des State- und Na-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion-building im vorangegangenen Kapitel nicht im Sinn harter definitorischer Analyseraster, als vielmehr im Sinne von „sensitizing concepts“.[1]

1 Der Begriff des „sensitizing concept“ wurde von Herbert Blumer in die sozialwissenschaftliche Analyse eingeführt. Er differenziert es von „definite concept“. Letzteres „refers precisely to what is common to a class of objects, by the aid of a clear definition in terms of attributes or fixed bench marks. This definition, or the bench marks, serve as a means of clearly identifying the individual instance of the class and the make-up of that instance that is covered by the concept.“ Die analytische Arbeit zielt im Falle der Verwendung von „definite concepts“ also darauf, herauszufinden, ob ein beobachtetes Ereignis einem exakt definierten Typus zuzurechnen ist. Ein derartiges Konzept präkonfiguriert den Blick des Forschers in starker Weise. Demgegenüber liefert die Verwendung von „sensitizing concepts“ dem Forscher nur einen allgemeinen Blickwinkel vor, indem Bedeutungsfelder lose umrissen werden. Ihm fehlen die harten Attribute, durch die erst eine präzise Zuordnung vorgenommen werden kann. Folgt man Blumer, so sind sozialwissenschaftliche Konzepte im Allgemeinen als „sensitizing“ zu verstehen. „They lack precise reference and have no bench marks which allow a clean-cut identification of a specific instance and of its content. Instead, they rest on a general sense of what is relevant.“ Dies liegt jedoch nicht an einer fehlenden oder ungenügenden Operationalisierung, sondern ist der Natur der empirischen Wirklichkeit geschuldet, die es mit ihnen abzubilden gilt.
„I take it that the empirical world of our discipline is the natural social world of everyday experience. In this natural world every object of our consideration – whether a person, group, institution, practice or what not – has a distinctive, particular or unique character and lies in a context of a similar distinctive character. I think that it is this distinctive character of the empirical instance and of its setting which explains why our concepts are sensitizing and not definitive. In handling an empirical instance of a concept for purposes of study or analysis we do not, and apparently cannot meaningfully, confine our consideration of it strictly to what is covered by the abstract reference of the concept. We do not cleave aside what gives each instance its peculiar character and restrict ourselves to what it has in common with the other instances in the class covered by the concept. To the contrary, we seem forced to reach what is common by accepting and using what is distinctive to the given empirical instance. In other words, what is common (i.e. what the concept refers to) is expressed in a distinctive manner in each empirical instance and can be got at only by accepting and working through the distinctive expression.
I believe that you will find that this is true in applying any of our concepts to our natural empirical world, whether it be social structure, assimilation, custom, institution, anomie, value, role, stratification or any of the other hundreds of our concepts. We recognize that what we are referring to by any given concept shapes up in a different way in each empirical instance. We have to accept, develop and use the distinctive expression in order to detect and study the common“ (alle Zitate: Blumer 1954: 7f.).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1.1 Strukturfunktionalistische Perspektiven: Die Relevanz hierarchischer multidimensionaler Ordnung für die Ausbildung gegennationalistischer Herausforderungen

Strukturfunktionalistische soziologische Theorien widmen Ethnizität im Allgemeinen kaum Aufmerksamkeit. Allerdings lassen sich zwei wichtige, wenngleich relativ spezifische Erklärungstypen von Konflikt und Kooperation in multiethnischen Gesellschaften im weiteren Sinne diesem Paradigma zuordnen: die Theorie pluraler Gesellschaften und die der inneren Kolonialisierung.

Grundsätzlich gehen diese davon aus, dass Ethnizität mit dem Voranschreiten der Moderne und der damit einhergehenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft zunehmend von anderen komplexeren Identitäten abgelöst wird. Begründet wird dies mit der Annahme, dass ethnische Gruppen mit wachsender Komplexität und Ausdifferenzierung der Gesellschaften ihre strukturelle Funktionen immer schlechter wahrnehmen und folgerichtig allmählich durch funktional überlegene Gruppen abgelöst würden. In diesem Sinn wird Ethnizität als „Auslaufmodell" der Vormoderne gefasst.

Die von John Sydenham Furnivall entwickelte und von M.G. Smith weiterentwickelte Theorie pluraler Gesellschaften[2] erklärt den Fortbestand von Ethnizität aus der Kolonialgeschichte, die in der Phase der Unabhängigkeit ihre pfadabhängige Fortschreibung gefunden hat. Sie beobachteten, dass in vielen der später souveränen Staaten sich unter dem dominierenden Einfluss der Kolonialmacht plurale, d.h. kulturell gespaltene Gesellschaften entwickelten, die gleichwohl innerhalb *eines* Staates existieren (müssen). In ihrer extremsten Ausprägung korrespondieren diese kulturellen Trennlinien zu eindeutig segmentierten ökonomischen Räumen und Rollen sowie einer asymmetrischen politischen Inklusion. Furnivall schreibt 1948, dass es sich bei diesen Gesellschaften streng genommen um ein ethnisches Medley handelt:

„for they mix but do not combine. Each group holds by its own religion, its own culture, its own ideas and ways. As individuals they meet but only in the market place in buying and selling. There is a plural society with different sections of the community living side by side but in the same political unit. Even in the economic sphere there is a division of labour on racial lines" (Furnivall 1948: 304).

M.G. Smith differenzierte das Konzept Furnivalls aus und entschärfte Furnivalls Betonung der ökonomischen Dimension. Er lieferte eine idealtypische Differenzierung unterschiedlicher ethnische gespaltener Gesellschaften, denen

2 Eine recht ausgefeilte Version dazu bietet auch Ganter 1995.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterschiedliche interethnische Interaktionsmodi entsprächen. Nach Smith finden sich drei Formen ethnischer Pluralität: kulturell, sozial und strukturell. Alle drei Formen unterscheiden sich insbesondere durch die institutionelle Verarbeitung von Pluralität. In einer pluralen Gesellschaft findet sich, folgt man Smith, streng genommen keine alle gesellschaftlichen Gruppen überspannende Gesellschaft. Vielmehr sollte man von mehreren parallelen Gesellschaften sprechen. Ethnische Pluralität

„denotes contexts in which institutionally distinct collectivities are incorporated together to form societies. Cultural pluralism obtains when universalistically incorporated collectivities differ in basic instutions of the private domain, without affecting their members' status in the societal public domain. Social pluralism obtains when institutionally distinct collectivities are incorporated consociationally as coordinate segments in the public domain of a common society, de facto or de jure. Structural pluralism involves the differential incorporation of institutionally distinct collectivities with radically unequal status and rights in the common public domain. While cultural pluralism occurs outside of plural societies, social and structural pluralism constitute pluralities of diverse types, the segmental and hierarchic" (Smith, M.G. 1991: 22, vgl. auch Rex/Singh 2003).

In dieser Interpretation entspringt interethnische Konflikthaftigkeit nicht Multiethnizität an sich, sondern ihrer strukturellen Konfiguration. Die soziale Signifikanz von Ethnizität hängt direkt mit dem Modus der Inkorporation der Ethnien in die gemeinsamen politischen und ökonomischen Strukturen ab. All diejenigen Staaten, denen es nicht gelingt, ethnischen Pluralismus auf die erste Dimension des kulturellen Pluralismus zu beschränken, haben mit einem höheren Konflikt- und damit auch Gewaltrisiko zu kämpfen. Dieses steigt weiter, wenn die Inkorporation der verschiedenen ethnischen Gruppen ungleich erfolgt. Asymmetrische Inkorporation trägt immer ein gewisses Maß an Zwang und Gewalt in sich, das seinerseits zum auslösenden Faktor für Widerstand und Konflikt werden kann.

Ein Defizit dieser Theorie ist ihre Fixierung auf pfadabhängige Entwicklung. Danach wurden plurale Gesellschaften in der Kolonialzeit generiert und resultieren einzig aus dem Zusammenschluss mehrerer Parallelgesellschaften in einem Staat. Nicht integrierbar in diese Konzeption ist die vielfach beobachtbare Neuschaffung ethnischer Gruppen und Grenzen, die erst im Nachklang der Entkolonisierung stattfand. Gerade die im Prozess der Modernisierung verstärkte Ablösung von traditionellen ethnischen Kategorien gesellschaftlicher Organisation bringt nicht selten zeitversetzt eine neue Form der Ethnizität hervor, in der ethnische Zugehörigkeit neu etabliert und als Ressource in politischen Auseinandersetzungen eingesetzt wird. Ethnizität lässt sich dann als eine mögliche Form symbolischen oder kulturellen Kapitals begreifen, sie ist jedoch nicht, wie in der Theorie pluraler Gesellschaften ange-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nommen ein Produkt der Kolonisierung, das schon während der späten Kolonialzeit seine ersten institutionelle Ausprägung erfahren hat.

Ebenfalls dem Strukturfunktionalismus verpflichtet sind die Theorien interner Kolonialisierung (einführend Ganter 1995), mit denen seit Mitte der 1960er Jahre asymmetrische ökonomische und politische Inkorporation der (häufig ethnisch von der Mehrheit differenten) Bevölkerung peripherer Gebiete innerhalb von Staaten konzeptionell gefasst wird. Die mit dem Konzept der internen Kolonialisierung gefassten Sachverhalte überlappen teilweise mit der von Smith als besonders problematisch bestimmten Situation hierarchischer Pluralität. Am Anfang dieser Theorie steht die Beobachtung, dass die kolonialen Ausbeutungssystemen zugrunde liegenden ökonomischen und politischen Strukturen in vielerlei Hinsicht in internen Verhältnissen zwischen metropolen Regionen und Peripherien von Nationalstaaten repliziert werden, dass mithin von der strukturellen Similarität interner und externer kolonialer Strukturen gesprochen werden kann. Vertreter dieser Perspektive betonen, dass interner Kolonialismus, wie sein klassisches Pendant einen Status der ökonomischen und sozialen Dominanz bestimmter kultureller Gruppen über andere bedeutet. Interne Kolonisierung wird damit eindeutig als Ausbeutungsstruktur begriffen.

Michael Hechter, einer der prominentesten Vertreter der These des internen Kolonialismus, argumentiert am britischen Beispiel, dass die kulturell differenzierte Arbeitsteilung zum einen eine abhängige industrielle Entwicklung an der Peripherie hervorbringt und gleichzeitig zur Aufrechterhaltung und Stabilisierung der kulturellen Identitäten der dortigen Bevölkerung beiträgt, weil die ökonomische Benachteiligung entlang regionaler und ethnischer Grenzen verläuft. Genau diese von der Metropole ausgehende Identifikation von Ethnizität mit ökonomischer Rolle ermöglicht ihrerseits eine ethnopolitisch formierte Mobilisierung gegen die ökonomische Benachteiligung der Peripherie. Hechter bringt die Argumentationslogik auf den Punkt, wenn er schreibt, dass „ethnicity arises from the salience of cultural distinctions in the system of stratification“ (Hechter 1975: 314).

Später differenzierte Hechter, in Anlehnung an die Theorie pluraler Gesellschaften sein Konzept der kulturellen Arbeitsteilung aus nach zwei möglichen und in ihren Konsequenzen deutlich unterschiedlichen Typen: einen hierarchischen und einen segmentären Typus. Während die Präponderanz des ersten Typus, in dem die peripheren Gruppen in hierarchisch untergeordneten Statuspositionen verortet sind, zu einer reaktiven Mobilisierung der ethnischen Gruppe und nicht selten zu Protest und Rebellion, i.e. Gewalt, führt, resultiert die zweite Variante, die durch eine hohe Spezialisierung auf statusmäßig gleichrangige Berufsfelder gekennzeichnet ist, in einer spezifischen Form der Gruppensolidarität, die sich deutlich weniger scharf gegen andere ethnische Gruppen wendet, als die reaktive ethnische Mobilisierung.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was bleibt für die Zwecke der vorliegenden Studie?:

- sowohl die Theorie pluraler Gesellschaften als auch die interner Kolonisierung lenken den Blick auf die Vermachtung von Multiethnizität und ihre Verknüpfung zu kolonialen Herrschaftsformen. Plurale Gesellschaften sind direktes Resultat der Nationalstaatsbildung im Gefolge des Kolonialismus und bilden in ihrer Konfiguration nicht selten viele der den Kolonialismus prägenden Interaktionsmuster ab (insbesondere bei hierarchischer Inkorporation); interner Kolonialismus ist eine Metapher zur Beschreibung kulturell geprägter quasi-kolonialer Ausbeutung und Dependenz innerhalb eines Landes.
- die Theorie interner Kolonisierung verdeutlicht die Koinzidenz, bzw. Überlagerung ethnischer und ökonomischer Strukturen. Implizit bleibt die Annahme, dass ethnische Strukturierung als notwendige Bedingung der ökonomischen Marginalisierung peripherer ethnischer Gruppen vorangeht. Explizit wird verdeutlicht, dass die Mobilisierung von Ethnizität ihrerseits als Antwort der ethnisch distinkten Peripherie auf die konkreten ethnisch formierten Ausbeutungsstrukturen erwächst.
- die Theorie pluraler Gesellschaften bietet insofern eine produktive Sicht auf ethnisch formierte Gesellschaften, als sie diese typologisch nach dem erwartbaren Konfliktpotenzial differenziert (ähnlich, wenngleich nur implizit die weiterentwickelte Theorie interner Kolonisierung).

3.1.2 Rational Choice Perspektiven auf Ethnizität und ethnische Konflikte: Nutzen und Instrumentalisierung von Ethnizität und Konflikt

Rational Choice Perspektiven bestreiten die von manchen, insbesondere psychologisch orientierten, Ethnokonfliktforschern behauptete Eigenart ethnischer Beziehungsmuster. Ihnen ist Ethnizität eine mögliche gesellschaftliche Strukturierungsform unter anderen. So argumentiert Michael Hechter, dass „there is nothing about ethnic and race relations per se that warrants the development of a special theory. Indeed, the subject concerns phenomena – like group formation, solidarity, assimilation and collective action – that also occur among many other kinds of groups. […] Ethnic and race relations therefore constitute instances of more general kinds of inter-group processes“ (Hechter 1994: 265). Vertreter einer Rational-Choice Perspektive versuchen prinzipiell immer Ethnizität aus dem rationalen Handeln[3] der einzelnen individuellen Mitglieder der ethnischen Gruppen zu erklären.[4] Konkret zielen sie

3 Rationalität wird hierbei durchaus nicht nur in einfachen Zweck-Mittel Relationen gedacht, sondern komplexer auch als axiologische, i.e. wertbezogene und situative Rationalität.

4 Eine sehr gute Einführung gibt Banton 1983: insbesondere Kap. 6.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darauf ab zu zeigen, dass die Selbstorganisation in ethnischen Gruppen unter konkreten Umständen eine rationale Wahl sein kann, insoweit als diese Organisationsform in konkreten Situationen die beste Form[5] darstellt, Transaktionskosten zu minimieren und eigene Ressourcen zu maximieren.

Derartige Erklärungen postulieren, dass die Mitglieder einer jeglichen ethnischen Gruppe genau dann kollektive Handlungsstrategien wählen, wenn „they estimate that by doing so they will receive a net *individual* benefit" (Hechter 1996: 271). Der hier konstruierte individuelle Nutzenmaximierer hat freilich mit der Vielfalt und Komplexität lebendiger Akteure nur wenig gemein. Er ist asozial im reinsten Wortsinn, im Kohlbergschen Modell moralischer Entwicklung auf der niedrigsten Stufe einzuordnen, denn "[t]he rational actor will commit a crime to attain his or her goals, unless deterred by the fear of incarceration (or some other punishment)" (ebd.: 269). Nicht dass es Akteure, die diesem Modell nahe kommen, nicht gäbe; zu bezweifeln ist jedoch, dass damit typische Akteure erfasst werden können. In ihrer Modellierung des Akteurs legt die Rational-Choice Perspektive ethnischer Konflikte praktisch die komplette individual- wie auch sozialpsychologische und soziologische Handlungstheorie ad acta, die ungeachtet der verschiedenen Schulen auf der Komplexität und Vielfalt individueller und kollektiver Kognition, Emotion und Motivation beharrt. Hinzu kommt, dass eine Rational-Choice Perspektive die Präferenzwahl von Gewaltakteuren nur äußerst ungenügend erklären kann. De facto führt sie Verhalten durchgängig auf als universal gesetzte Präferenzen zurück („more wealth, power and honour", ebd.). Dies ist ihres Erachtens legitim, als diese Ziele das größte gemeinsame Ganze darstellen, das wiederum rational zur Erreichung der vielfältigsten Arten sehr idiosynkratischer Ziele ist. Einmal mehr gilt jedoch, dass sie damit die vielfältigen Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung, die ein sehr komplexes Menschenbild zeichnen, schlichtweg ignoriert.

Was bleibt für die Zwecke unserer Studie?:

- die klare Einsicht, dass Ethnizität, bzw. die kollektive Organisation in ethnischen Kategorien ein rationaler Akt zur Maximierung der Durchsetzungschancen individueller, von den meisten Mitgliedern der solchermaßen konstituierten Gruppe geteilter Interessen, sein kann;
- die Erkenntnis, dass die Formierung in ethnischen Kategorien auf der Grundlage von Anreizen erfolgt, dass mithin eine Änderung der Anreizstruktur eine Reformierung der Gruppenbildung bewirken kann;
- das Bewusstsein davon, dass ethnische Gruppen grundsätzlich keine anderen Aufgaben erfüllen müssen als alle anderen Formen kollektiver

5 Dies muss nicht „objektiv" die beste Form sein, sie muss sich nur aus der Sicht der Akteure die unter den Einschränkungen unvollständiger Information, der Notwendigkeit schneller Entscheidungen und vielen anderen Einschränkungen operieren so darstellen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstorganisation und dementsprechend auch in Bezug auf ihre relative Funktionalität hin analysiert werden können. Eine Rational Choice Perspektive auf Ethnizität beinhaltet nicht die Annahme, dass die kollektive Wahl als solche rational oder optimal ist, sie geht nur von einer individuellen Interessenmaximierung aus, die jedoch, wie etwa im Fall nationalistischer Mobilisierung kollektiv irrational sein kann, „for it is often associated with undesirable social outcomes like economic decline and civil war" (Hechter 2000b: 310).

3.1.3 Elitetheoretische Perspektiven auf Ethnizität und ethnischen Konflikt

In Anlehnung an klassische Elitetheorien lassen sich intra- wie interethnische Beziehungen auch als Macht- und Kontrollbeziehungen zwischen einer Elite und einer von dieser kontrollierten Masse verstehen. Ethnizität ist in diesem Konzept ein Manipulationsinstrument mit dem zum einen die Gruppe als Basis der Machtposition der Elite selbst aufrechterhalten und zusammengehalten wird, zum anderen die intra-ethnische Hierarchie und damit die Führungsposition der Elite bestätigt wird. In dieser Sichtweise, paradigmatisch vertreten von Abner Cohen, aber auch von Paul Brass, wird darauf fokussiert, dass jede symbolische Ordnung gleichzeitig als eine Machtordnung zu verstehen ist, und folgerichtig die Verwendung von Symbolen als Machtausübung verstanden werden muss. Ethnizität, d.h. die Konstruktion und Politisierung ethnischer Identität, ist eine mögliche Ressource, die von Eliten gezielt eingesetzt werden kann und wird.

Zentrales Mittel zur Manipulation kollektiver Identität im Sinne politischer Eliten ist das vermachtete Symbol, bzw. die darauf aufbauenden Symbolsysteme. Vereinfacht gesagt, wird davon ausgegangen, dass für die große Masse die emotive Funktion der Symbole im Vordergrund steht, sie in der symbolischen Ordnung Gemeinschaft, Sinn und Bedeutung sucht (und findet), wohingegen die Elite die symbolische Ordnung als effektive Waffe im Kampf um Macht instrumentalisiert. Damit wird Ethnizität als politisches Phänomen bestimmt.

Zwei Formen der instrumentellen Verwendung müssen konzeptionell differenziert werden, auch wenn sie in der Praxis zusammenfließen: auf der einen Seite Manipulation von Ethnizität zum Zwecke der Machtsicherung ethnischer Eliten nach innen und auf der anderen zur Durchsetzung der Interessen ethnisch bestimmter Gruppen nach Außen gegenüber anderen ethnischen Gruppen bzw. der „Restgesellschaft". In beiden Formen ist Ethnizität klar von Tradition zu differenzieren und als Phänomen der Moderne zugehörig. Ethnizität ist nicht traditionelle Kultur, sondern bedient sich selektiv aus kulturellen Traditionsbeständen, fügt diese neu zusammen, um bestimmte po-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

litische Zwecke zu erreichen. Sie ist in gewissem Sinne bewusste, ideologisierte Tradition, bzw. eine „Ideologie der gemeinsamen Kultur, gemeinsamer Werte und gemeinsamer Herkunft und metaphorischer Verwandtschaft“ (Ganter 1995: 51).

Ethnizität kann als Ressource in Konflikten zwischen Gruppen eingesetzt werden. Ethnische Gruppen können dann als Interessengruppen verstanden werden, die sich bei der Verfolgung ihrer Interessen dieser spezifischen Ressource bedienen. Ethnisierung von Konflikten zwischen Gruppen findet dann statt, wenn „some interest groups exploit parts of their traditional culture in order to articulate informal organisational functions that are used in the struggle of these groups for power“ (Cohen 1974a: 97).

Die Ressource Ethnizität stärkt allerdings durchgängig den Status ethnischer Eliten. Deshalb kann und wird sie auch nicht nur als Mittel bei Auseinandersetzungen zwischen ethnischen Gruppen, sondern auch zur Stabilisierung der Herrschaftsposition der Elite innerhalb der ethnischen Gruppe genutzt.

In beiden Formen der Instrumentalisierung ist freilich Ethnizität nicht beliebig zu verwenden, sondern schränkt durch die eigene Wirkmächtigkeit die Optionen der Manipulation selbst wieder ein. Obgleich Ethnizität von konkreten Elite-Akteuren geschaffen und weiter entwickelt wird, tritt sie diesen auch gegenüber als „objective and collective, developing a reality of its own. The symbols become obligatory and thus exercise constraint on the individual“ (Cohen 1974b: xf.). Allerdings können die Manipulationsversuche ihrerseits auch die bestehenden Glaubenssysteme überformen und damit zur Veränderung der Determinanten ethnischer Zugehörigkeit führen (vgl. Brass 1991: 16f.).

Paul Brass betont, dass Eliten ethnische Muster zwar manipulativ einsetzen können, dass allerdings diese manipulierenden Eliten selbst von der „Wahrheit“ der von ihnen propagierten Sicht der Welt überzeugt scheinen. Hier werden die manipulativen Eliten zu Teilen eines komplexen Systems, über das sie selbst keine umfassende Kontrolle haben, und das sie in seiner Grundrichtung nicht umsteuern können. Damit verweist Brass auf die strategische aber auch kognitive Abhängigkeit der Akteure von den ihnen zur Verfügung stehenden Symbolsystemen. Sie können sie weder wechseln, noch umfassend reinterpretieren, da ihr eigener Akteursstatus aus den Symbolsystemen erwächst. Instrumentalität und Manipulation sind daher enge Grenzen gesetzt, grundsätzlich agieren Eliten innerhalb der gleichen diskursiv bestimmten Schranken, wie andere, auch wenn sie, als prominente Akteure den Diskurs selbst zu steuern scheinen.

Damit weicht Brass jedoch deutlich vom Gros der eliteorientierten Theorien ab, die dem Handeln der Eliten Instrumentalitität und der Elite selbst eine fundamentale kognitive Distanz zu den von ihnen „gepredigten“ ethnischen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrheiten unterstellen. Ähnlich wie die Rational-Choice Perspektive krankt die elitetheoretisch fundierte Ethnokonflikttheorie vielfach an einem wenig plausiblen Menschenbild, das zwei fundamental unterschiedliche Kategorien von Menschen voraussetzt: die selbstreflexiven Eliten, die in bewusster kultureller Distanz auf rationale Art und Weise fähig sind, zu bestimmten Zwecken optimale Strategien der Symbolmanipulation zu erschaffen, ohne den von ihnen propagierten Glaubenssätzen selbst zu erliegen und die weitgehend emotional und reflexartig auf die ethnischen Botschaften reagierende Masse.

Trotz dieser kritischen Einwände bringt die elitetheoretische Perspektive für unsere Studie wichtige Einsichten:

- insoweit als sie weitaus stärker als alle anderen Ansätze die Möglichkeit gezielter Manipulation ethnischer Identität zu politischen oder ökonomischen Zwecken kleiner Elitegruppierungen bzw. einzelner Individuen herausstellt;
- weil sie zwar wie die Rational-choice Theorie primär auf die individuelle Handlungsrationalität abstellt, dabei aber weitaus besser die beschränkenden Auswirkungen der kognitiven Strukturierung sowie der Vermachtung der sozialen Welt auf die Freiheitsgrade menschlichen Handelns berücksichtigt;
- insoweit als sie die strategische Bedeutung politischer Eliten und Gegeneliten bei der Konstruktion und Nutzung von Ethnizität ins Zentrum der Betrachtung stellt. Zumindest in ihren ausgefeilteren Versionen ermöglicht sie einen differenzierten Blick auf die Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Eliten über die Kontrolle der Bedeutungen von Ethnizität und allen anderen damit zusammenhängenden politisch relevanten Symbolkomplexen.

3.1.4 Das nicht-kulturelle Fundament von Ethnizität und ethnischem Konflikt

Sowohl zur Dimension der Akteure von Ethnisierungsprozessen als auch damit einhergehenden gesellschaftlichen Strukturen bzw. Strukturierungen findet sich über die verschiedenen, gerade knapp vorgestellten Ansätze hinweg eine breite Schnittmenge.

Ethnisierung kann sowohl von herrschenden als auch von benachteiligten Gruppen ausgehen. In beiden Fällen kommt Ethnisierung ein hoher instrumenteller Charakter zu. Entweder dient sie der Legitimation einer gesellschaftlich hegemonialen Position oder der Mobilisierung gegen eine zumindest scheinbar ethnisch begründete soziale, politische und/oder ökonomische Benachteiligung.

Die Wirkung von Multiethnizität hängt von ihrer strukturellen Konfiguration, d.h. der konkreten Struktur der Pluralität ab (von segmentierter Pluralität

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über die Mischformen der komplexer bis hin zur hierarchischen Pluralität). Am gewaltträchtigsten ist eine hierarchische Inkorporation.

Ethnisierung, i.e. die politische Aufladung kultureller „ethnischer" Kategorien, erweist sich als vielfach rationaler Akt zur Maximierung individueller und Gruppeninteressen. Die Strukturierung in ethnischen Kategorien ist nicht natürlich oder unhintergehbar, sondern anreizbezogen, i.e. eine gezielte Änderung der Anreizstruktur kann helfen, die emotive und kognitive Bedeutung politisierter kulturelle Muster zu reduzieren und damit ethnisch formierte Differenzierungen von In- und Outgroup gegenüber alternativen, möglicherweise weniger gewaltträchtigen zu schwächen.

Auf Seiten dominanter wie nicht-dominanter ethnischer Gruppen sind es oft Eliten, die die Ethnisierung vorantreiben, weil sie ihnen als rationale Wahl zur Erreichung ihrer Ziele erscheint. Die Massen werden tendenziell manipuliert. Trotzdem sind kollektive Identitäten nicht frei wählbar, sondern müssen an vorhandene kognitive und kulturelle Muster anschlussfähig sein. Genau deshalb gewinnen einmal erfolgreiche Strategien der Ethnisierung auch ein Eigenleben, da jede Reformierung der kollektiven Identität nur als Weiterentwicklung der bestehenden Identität vermittel- und verstehbar ist und eine plötzliche Abwendung mithin immensen kognitiv begründeten Widerstand überwinden müsste. Die Fähigkeit zur autoritativen Bedeutung einer Situation fällt dabei zusammen mit der Fähigkeit, Macht auszuüben. Die Fähigkeit zur Formierung symbolischer Ordnungen wird als symbolisches Kapital fassbar. Bedeutungssetzung ist mithin Machtausübung, allerdings treten die gesetzten Bedeutungen dem Einzelnen gleichzeitig als Strukturen gegenüber und beschränken so die Optionen der Machtausübung.

Die hier destillierten zentralen Positionen und Ergebnisse wichtiger Stränge sozialwissenschaftlicher Forschung zu Ethnizitität und ethnischen Konflikten bilden den Hintergrund, der in jedem der im Folgenden von uns untersuchten Fälle im abstrakten Sinne als existent vorausgesetzt und in seinen empirischen Ausprägungen abgefragt werden wird. Hierbei zielen wir gleichermaßen auf das Aufdecken von Similarität wie Differenz.

In den folgenden Studien der strukturellen und Prozesscharakteristika werden wir die hier vorgestellten Ansätze nutzen, um die unterschiedlichen Gewaltniveaus interethnischen Konfliktaustrags aus der Perspektive des homo oeconomicus aber auch eines darauf aufbauenden homo sociologicus zu erklären. Damit liefern wir hier in den folgenden Seiten theoretisch angeleitete empirische Erklärungen „erster Ordnung", die die Akteure selbst zwar noch weitgehend als Black-box behandeln, aber die Gewaltdynamiken auf eine universal gedachte Logik von interethnischem Konfliktverhalten rückbindet.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2 Der Konflikt zwischen den Moros und dem philippinischen Staat: Strukturen, Akteure und Prozesse

Im vorangegangenen Kapitel wurde herausgearbeitet, dass die Muslime in den Philippinen in vielerlei Hinsicht die Funktion des symbolischen Anderen übernehmen, gegen den die eigene kollektive Identität der Filipinos geformt und zum Ausdruck gebracht wird. Da die Muslime einerseits als bedeutsamer kollektiver Anderer interpretiert, gleichzeitig jedoch als indigene Gruppe der Philippinen und damit als Filipinos akzeptiert werden müssen, entsteht eine paradoxe Situation, die nicht aufgelöst werden kann, ohne eine der zwei Determinanten zu negieren. De facto entschied sich die philippinische Politik wie Gesellschaft für eine Strategie der Assimilation. Diese zielte darauf, die Muslime als Gruppe „verschwinden" zu lassen. Verlauf, Ausmaß und dramatische Konsequenzen dieses letztlich gescheiterten Versuchs, eine Minderheit in der Mehrheit „aufzulösen", wird in den folgenden Seiten skizziert.

3.2.1 Exklusion und Marginalisierung der Muslime im philippinischen Süden: der Weg in den Bürgerkrieg

Die demographische Marginalisierung der Muslime im 20. Jahrhundert

Bis zum Ende der spanischen Kolonialherrschaft war, wie oben schon erwähnt, die Verbindung des muslimischen Südens der Philippinen mit dem Rest des Landes in weiten Aspekten kaum gegeben. Eine „Integration" fand nur über die spanischen Siedlungen und Festungen statt, die in der von Manila aus betrachtet peripheren Region verstreut waren. Dies änderte sich schlagartig mit dem Wechsel der Kolonialmacht am Ende des 19. Jahrhunderts. Die neuen Kolonialherren – die USA – wollten das ganze Land unter ihre effektive Kontrolle bringen. Im christlichen Teil der Philippinen gelang dies schnell, wenngleich nicht unblutig. Im muslimischen Süden jedoch waren die amerikanischen Truppen über Jahre hinweg in einen ausnehmend brutalen Kolonialkrieg verwickelt.

Nach der endgültigen Unterwerfung des muslimischen Südens[6] gingen die USA daran, ihn nach ihren Vorstellungen umzugestalten, was in dramatischen demographischen und sozio-ökonomischen Wandlungsprozessen resultierte, aus denen die Muslime als die Verlierer hervorgingen. Diese von den USA initiierten Politiken wurden später von der philippinischen Regierung in der

6 Diese lässt sich nicht einheitlich datieren. Einzelne Regionen konnten schon ca. 1902 andere erst 1914 als gesichert gelten.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Phase des Commonwealth (nach 1935) bzw. nach der Unabhängigkeit (nach 1946) fortgeführt, teilweise sogar noch forciert.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten ca. 670.000 Menschen auf Mindanao und Sulu, von denen die Mehrheit muslimisch war, ein weiterer großer Prozentsatz gehörte anderen nicht-christlichen Ureinwohnergruppen[7] an. 1990 lebten hier mehr als 14 Millionen Menschen; die weit überwiegende Zahl davon christlichen Glaubens. Im größten Teil Mindanaos bilden die Muslime spätestens seit den 1960er Jahren eine zahlenmäßig kleine Minderheit, manche Regionen sind praktisch durchgängig christlich bevölkert (vgl. Costello 1992: 34).[8]

Das dramatische Bevölkerungswachstum ist nur zum kleinsten Teil „hausgemacht". Bei der weit überwiegenden Zahl der Zuwächse handelt es sich um Immigranten aus anderen Regionen der Philippinen – durchweg christlichen Glaubens. Die Initialzündung der Immigration ging von staatlicher Politik aus, die unter kolonialer Herrschaft ebenso wie nach der Erlangung der Unabhängigkeit umfassende Umsiedelungsprogramme entwarf und implementierte. Daneben folgten viele Menschen aus eigenem Willen und ungeplant dem Ruf der scheinbar menschenleeren Region, die ein Ende von Armut und Elend versprach.

Durchgängig ging die christliche philippinische Elite in ihrer Politik gegenüber den Moros unhinterfragt davon aus, dass Mindanao als Teil des philippinischen Nationalstaats zu begreifen sei und die Moros mithin keine eigene Nation darstellten, sondern lediglich als nationale Minderheit gelten könnten. Das Problem lag aus dieser Sicht bei den Moros und ihrer ungenügenden Bereitschaft zur Anpassung. 1955 hieß es in dem Bericht einer speziell mit der Moro-Problematik betrauten Kommission des philippinischen Kongresses, dass die philippinische Politik sich dem Problem gegenübersehe „of integrating into the Philippine body politic the Muslim population of the country and the problem of inculcating into their minds that they are Filipinos and that this Government is their own and that they are part of it" (Congress of the Philippines 1955, zit. nach McKenna 1998: 139).

Auch während der 1950er Jahre verminderte sich die Immigration nicht. In den wenigen Jahren bis 1960 verließen über 1,2 Millionen Filipinos ihre Heimat in Luzon und den Visayas auf der Suche nach einem neuen Leben im Süden (vgl. Abinales 2000: 99). So wurden die Muslime in vielen Teilen des Territoriums, das sie als ihre Heimat begreifen, gerade auch in den wirtschaftsstarken Regionen ebenso wie in den meisten großen Städten, zu einer kleinen Minderheit. Ihre zahlenmäßigen Hochburgen sind im Jahr 2000 die

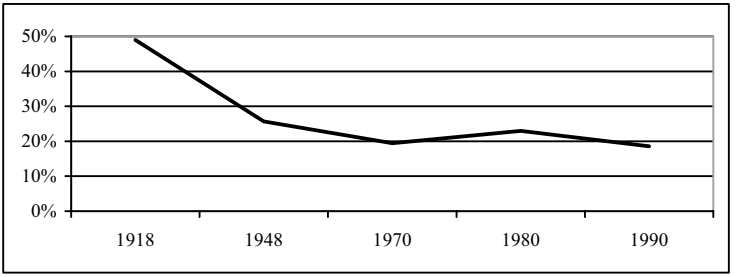
7 Diese Stämme werden in der Literatur unter dem Sammelbegriff Lumad gefasst, eine Praxis, der auch diese Arbeit folgt.

8 Daten für die Jahre 1990-2000 vgl. Beam online 2004, spätere Daten vgl. Popcom - Commission on Population Republic of the Philippines online.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ARMM, wo sich 90,5 Prozent der Bevölkerung zum muslimischen Glauben bekennen. Es folgt – schon mit weitem Abstand – Zentral-Mindanao, wo sich jedoch nur noch 28,4 Prozent Muslime finden. Die ökonomisch führende Region, das südliche Mindanao um die Millionenstadt Davao, hat gerade noch einen Anteil von 3,7 Prozent Muslimen. Im Norden wird der Anteil der Muslime bei den offiziellen Volkszählungen gar nicht mehr einzeln aufgelistet, sondern fungiert unter den „sonstigen" Religionen.

Abbildung 1: Bevölkerungsanteil der Muslime auf Mindanao 1918-1990 (in Prozent)

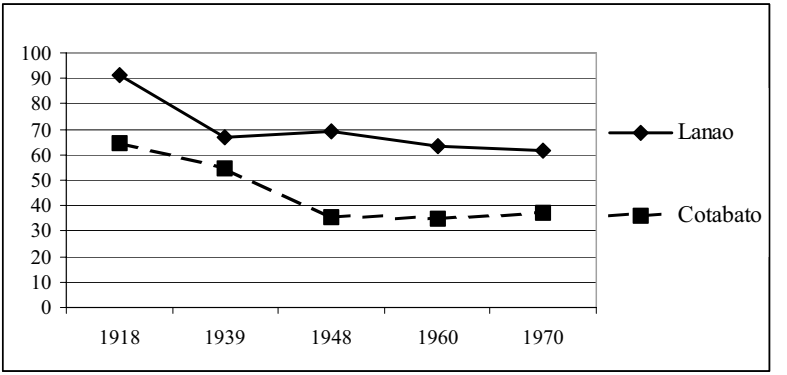


Quellen: Tan 1995: 3 und Rodil 2000. In die Angaben für 1970 und 1990 ist die Bevölkerung Palawans eingeschlossen.

Selbst in den Kernregionen von Cotabato und Lanao sank der muslimische Bevölkerungsanteil bis zum Ausbruch des Bürgerkrieges um jeweils ca 30 Prozent. Einzig in den abgelegenen Regionen, wie den verschiedenen Inseln des Sulu-Archipels blieb der Anteil der Muslime weitestgehend unverändert.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 2: Muslimischer Bevölkerungsanteil in zwei Kernregionen von Muslim-Mindanao 1918-1970 (in Prozent)



Quelle: Gutierrez/Borras 2004: 14

Nach der Unabhängigkeit wurde Mindanao von den christlichen Eliten in der philippinischen Hauptstadt, aber auch von den vielen einströmenden Siedlern als Land der vielleicht nicht unbegrenzten, aber doch weitreichenden Möglichkeiten begriffen, als ein freies Land, in dem es Boden und Rechte zu verteilen gab, in dem sich der willensstarke, durchsetzungsfähige und gewaltbereite Neuankömmling nicht nur eine Existenz aufbauen, sondern auf der sozialen Leiter weit nach oben durchboxen konnte. Mindanao war der Wilde Westen der Philippinen und das Land der Verheißungen.[9] Im Verlauf der Immigrationswellen wiesen die Muster sozialer Interaktion immer stärker die typischen Charakteristika einer „frontier-society" auf. Frontier Societies sind gekennzeichnet durch die Prädominanz von Settings, in denen Ego-Identitäten dominieren. Diese „differ from both corporate and individual identities insofar as egoism recognizes no authoritative or imperative ‚ought'. It recognized no discipline – religious, legal, ethical, political, or ideological – and no authoritative and consistent limitation of ego other than external obstacle (power) or internal disability (weakness)" (Jowitt 2002: 30).Wir argumentieren, dass ethnokulturelle Konflikte in Grenzland-Gesellschaften eigenen Mustern folgen, die sich deutlich von denen in anderen gesellschaftlichen Settings unterscheiden, weil jede spezifische Gesellschaftsformation ihre adä-

9 Mit der positiven Bewertung der staatlich forcierten Migrationspolitik standen die philippinischen Politiker freilich nicht allein. Unkritische Urteile finden sich auch in den Gutachten ausgewiesener westlicher Experten, vgl. z.B. Wernstedt/ Simkins 1965. Als Abschluss ihrer differenzierten Analyse der Migrationsoptionen kommen sie zu dem Schluss, dass „Mindanao could continue to accept agricultural settlers for a considerably longer period of time" (ebd.: 102).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

quaten Führungspersönlichkeiten hervorbringt, die sich durch ein jeweils spezifisches Qualitätenset auszeichnen.

Im Laufe der Jahrzehnte wurden die zu verteilenden Räume immer kleiner, die konkurrierenden Personen und Gruppen prallten immer unvermittelter aufeinander. Raum, um einander auszuweichen, gab es ab den 1950er Jahren nicht mehr. Die Konfrontationen häuften sich, und Gewalt wurde zu einem zentralen Mittel der Landnahme, im Kampf um Ressourcen, um politische, soziale und ökonomische Macht. Die Fronten verliefen dabei oft zwischen der indigenen Bevölkerung und den Neuankömmlingen und deren Nachfahren. Zwar ist Immigration seit den 1970er Jahren kein Thema mehr, da keine neuen Immigrantenwellen nach Mindanao zu verzeichnen sind, doch hat die bis in die 1960er Jahre ungebrochene massive Einwanderung dramatische Effekte gezeitigt, die in ihrer Konsequenz bis heute fortwirken. Es ist sicherlich kein Zufall, dass die Bevölkerungsverschiebung zu Ungunsten der Muslime erst Anfang der 1970er Jahre zum Stehen kam. In dieser Zeit begann der bewaffnete Widerstand der Muslime gegen den philippinischen Staat, ein Bürgerkrieg der innerhalb weniger Jahre (1971-1976) mehrere zehntausend Menschen das Leben kostete. Seither hat sich die relative Bevölkerungsverteilung nicht mehr signifikant geändert.[10]

Die sozio-ökonomische Marginalisierung der Muslime im Prozess der Modernisierung

Die Politik der US-amerikanischen Kolonialadministration, der Commonwealth-Regierung der Philippinen und der seit 1946 souveränen Philippinen resultierte über die Jahrzehnte hinweg in einem ebenso dramatischen ökonomischen wie demographischem Wandel. Die Wahrnehmung Mindanaos als das Land der (beinahe) unbegrenzten Möglichkeiten brachte alle nationalen Administrationen dazu, die Region so in die nationale Wirtschaft einzubinden, dass die dort reichlich vorhandenen Ressourcen bestmöglich zum nationalen Nutzen ausgebeutet werden konnten. Nationaler Nutzen steht hier freilich für zweierlei: zum einen als Euphemismus für die Interessen der herrschenden Oligarchie, von denen nicht wenige schon seit den 1920er Jahren ausgedehnte Ländereien auf Mindanao erwarben, die dann für den Export produzierten. Zum anderen galten sicherlich die nationalen Interessen als die Interessen der philippinischen Bevölkerung, denen hier „Neuland" zur Ansiedelung angeboten werden konnte – freilich hieß dies, dass die eigentlichen Besitzer des Landes, die Muslime und Lumad Mindanaos, als Staatsbürger

10 Dies ist nur bis Anfang der 1990er Jahre „belegbar", da später keine entsprechend differenzierten Volkszählungen mehr durchgeführt worden sind.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zweiter Klasse kategorisiert werden mussten, deren Rechte vernachlässigbar und nicht schutzwürdig waren.

Schon im Jahr 1903 war ein erstes Landrecht verabschiedet worden, wodurch große Bereiche der Region als Public Land klassifiziert wurden. Dieses Land verpachtete oder verkaufte man dann zumeist an Immigranten, aber auch an Großgrundbesitzer. Die ursprünglich gegebenen flächenmäßigen Begrenzungen individuell erwerbbaren Landbesitzes wurden durch sukzessive Veränderungen der Gesetzeslage zunehmend ausgeweitet, so dass sich in kürzester Zeit nicht nur eine Vielzahl von (zumeist christlichen) Kleinbauern, sondern auch eine große Zahl großflächiger Plantagenbetriebe etablieren konnte, deren (christliche) Besitzer die Region selbst kaum betraten, sondern auf ihren Stammterritorien in Luzon oder den Visayas residierten. Prominent sind beispielsweise Alejandro Roces und Angel Elizalde, aber auch die immer noch politisch bedeutsamen Familien Cojuangco, Magsaysay und Enrile, deren Unternehmungen weitgehend auf Exportgüter (vor allem: Fisch, Zucker, Ananas, Bananen, Holz) orientiert waren. Nicht zuletzt ermöglichte die Gesetzgebung auch amerikanischen Staatsbürgern den Erwerb von Land, so dass eine größere Zahl von Plantagen mit bis zu 1000 Hektar Größe vor allem in der Region um Davao von Amerikanern betrieben wurde. Die zwanziger Jahre sahen auch Investitionen von amerikanischen Konzernen, wie Goodrich, Firestone und Goodyear, die auf Mindanao und Basilan Gummibaumplantagen errichteten, und die PPC, eine Tochtergesellschaft von Del Monte, die Ananasplantagen betrieb. Neben amerikanischen waren vor allem japanische Investoren prominent, so dass sich 1934 die größte Konzentration von Japanern in Südostasien nicht in einer der Kapitalen, sondern in Davao findet, wo beinahe 14.000 Japaner lebten. Parallel hierzu baute der philippinische Staat im Rahmen staatlicher Immigrationsprogramme vielerorts landwirtschaftliche Kolonien auf, durch die armen Bauern und Landarbeitern aus anderen philippinischen Regionen eine neue Existenz ermöglicht werden sollte.

Die Vorkriegspolitik wurde nach dem kurzen japanischen Intermezzo und der Unabhängigkeit im wesentlichen unverändert fortgesetzt. Wie oben aufgezeigt, verschärfte sich der Immigrationsdruck sogar noch. Neue Institutionen zur Besiedlung des Landes wurden geschaffen (z.B. 1950 die Land Settlement Development Corporation), und in einem eigenen Gesetzesakt wurde einer großen Zahl demobilisierter Rebellen aus anderen Regionen Land auf Mindanao gegeben. In den 1950er und 1960er Jahren erwarben internationale Konzerne umfassende Landrechte für Plantagen und Holzeinschlag.

Diese Entwicklung resultierte letzten Endes in einer fundamentalen sozioökonomischen Marginalisierung der indigenen Bevölkerungsgruppen. Die asymmetrische Landpolitik „had been directly responsible for the drastic alte-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ration of the sociodemographic equilibrium which was vital to peace and national integration“ (Tan 1995: 9).

Obgleich ein großer Prozentsatz der christlichen Immigranten sozial nicht besser gestellt war als die verdrängten Moros und Lumaden, findet sich keine „Verbrüderung“ der unterdrückten, marginalisierten Bevölkerungsgruppen. Die sich verschärfende Konkurrenz der Armen aller Bevölkerungsgruppen führte vielmehr zu zunehmender Gewalt zwischen ihnen. Vorläufer hiervon finden sich schon während der frühen Immigrationswellen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, als mehrfach Siedler ermordet worden waren. Die christlichen Siedler wiederum waren nicht selten bereit, ihre „Rechte“ mit roher Gewalt gegen die einheimische Bevölkerung durchzusetzen.

Schon in den 1950er Jahren hatten christliche Immigranten das Gros der landwirtschaftlich nutzbaren Flächen unter ihre Kontrolle gebracht, und Christen dominierten auch in den modernen Sektoren von Wirtschaft und Verwaltung. In den freien Berufen, in der Wirtschaft und in der staatlichen Verwaltung stellten Moros oftmals nicht mehr als zwei oder drei Prozent der (Führungs-)Kräfte. Einzig in der Politik waren sie mit einem achtbaren Prozentsatz vertreten.[11] Diese letzte Bastion der Selbstbehauptung wurde jedoch, dies sei im Vorgriff gesagt, in den 1960er Jahren in vielen Regionen auch noch geschleift.

Besonders augenfällig in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit war die Diskrepanz zwischen dem ökonomischen Potenzial der Region, dem hohen Maß seiner Ausbeutung auf der einen Seite und der unverminderten Armut und Rückständigkeit der lokalen Bevölkerung in allen Dimensionen von Entwicklung. Dies ist allerdings nur in Teilen ein Phänomen, das Mindanao bzw. den philippinischen Süden als Ganzes betrifft. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass diese Regionen gegenüber den anderen ein deutliches Entwicklungsgefälle aufweisen. So umfasst die SZOPAD[12] insgesamt 23 Prozent des philippinischen Territoriums, doch leben darauf nur ca. 14,3 Prozent der Bevölkerung, die zum gesamten Brutto-Inlandsprodukt ganze 2,7 Prozent beitragen (vgl. SZOPAD online 2004). Hinter diesem Befund auf der Makro-Ebene verbergen sich jedoch große regionale Unterschiede zwischen ökonomisch starken und schwachen Regionen. Kann schon Mindanao als solches (mit einzelnen Ausnahmen) als Peripherie der Philippinen gelten, so lassen sich die mehrheitlich muslimischen Regionen in gewissem Sinn als Peripherie der Peripherie charakterisieren. In einem Ranking (1999) der Wirtschaftskraft der Provinzen (GRDP) nehmen die in der ARMM zusammengeschlossenen Provinzen hintere Plätze ein. Von insgesamt 77 Provinzen firmierten Tawi-

11 Für genaue Angaben siehe z.B. Hunt 1955.

12 In der 1996 gegründeten Special Zone of Peace and Development (SZOPAD) sind insgesamt 13 Provinzen und neun Städte im Süden und Westen Mindanaos sowie die Insel Palawan mit Puerto Princesa City zusammengeschlossen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tawi, Basilan, Maguindanao, Lanao del Sur und Sulu auf den Plätzen 59, 70, 71, 73 und 75. Demgegenüber steht Davao auf Platz 10 (vgl. National Statistics Office, Philippines Official Website 1999).

In den in Mindanao prominenten Bereichen Plantagenwirtschaft und Rohstoffextraktion ist der Anteil von FACs (foreign affiliated companies)[13] durchgängig beträchtlich (vgl. Tadem 1992: 14ff.). In Bezug auf den Umfang betrachtet ist jedoch das Niveau der Penetration durch ausländische Konzerne nur in einzelnen Regionen Mindanaos hoch. Gerade in den muslimischen Regionen der ARMM findet sich kaum einmal ein Investor. So werden zwar einhundert Prozent des philippinischen Gummi auf Mindanao geerntet, von den insgesamt ca. 92.000 ha befinden sich jedoch ganze 420 ha (0,46 Prozent) in der ARMM. Führend sind West-Mindanao (51,73 Prozent der Anbaufläche) und Zentralmindanao (24,10 Prozent) (vgl. Rubber online 2004).

Von den ausländischen Direktinvestitionen der letzten Jahrzehnte flossen und fließen nur geringe Teile in den Süden der Philippinen. Dort gingen und gehen sie weitgehend in die Region XI (d.h. Süd-Mindanao um Davao), gefolgt von Nordmindanao und West-Mindanao. In den Provinzen der ARMM kommt praktisch nichts an. [14]

Der industrielle Sektor spielt für ganz Mindanao sowohl in Bezug auf das Brutto-Regional-Produkt als auch auf seine Kapazität Arbeitskräfte zu binden nur eine untergeordnete Rolle. Vergleichsweise bedeutender ist der Tertiär-Sektor – eine unter Entwicklungsgesichtspunkten äußerst ungünstige Konstellation. Auch die Exportstruktur gibt kaum Anlass zu Optimismus, da die Rohstoffabhängigkeit unvermindert erhalten bleibt und Veredelungsindustrien praktisch nicht vorhanden sind. Im Zeitraum von 1991 bis 1997 ist sogar ein Absinken des Anteils an verarbeiteten Gütern von 8,3 Prozent auf 5,9 Prozent des Exportwerts festzustellen. Durchgängig handelte es sich bei einem Drittel bis zur Hälfte der Exporte um Kokosnussprodukte, gefolgt von Bananen (ca. 15-20 Prozent) und Ananas (ca. zehn Prozent).[15]

Die immense Diskrepanz zwischen ökonomisch starken und schwachen Regionen in den Philippinen wurde über lange Zeit nicht einmal im Ansatz durch staatliche Mittel ausgeglichen. Diese gingen generell zu jeweils ca. zwanzig Prozent nach Mindanao und die Visayas, wohingegen das ohnehin fortgeschrittenere Luzon mit über fünfzig Prozent zu Buche schlug (vgl. Tan 1995: 10). Inzwischen findet sich ein ausgeglicheneres Budget, das auf einer pro-Kopf-Basis gerechnet, Mindanao besser stellt als die anderen Großre-

13 Unternehmen, die ganz oder teilweise unter ausländischer Kontrolle stehen.

14 Hier gilt es anzumerken, dass die Erhebungsjahre nicht identisch sind: ARMM-Daten von 2001 (vgl. Philippine National Statistical Coordination Board - NSCB online 2004), Mindanao-Daten aus dem Zeitraum von 1991-1996 (vgl. Lourdes 1998).

15 Für weitere differenzierte Angaben vgl. Lourdes 1998.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gionen Luzon und Visayas. Trotzdem sank der ohnehin niedrige reale Lebensstandard der Ärmsten zwanzig Prozent der Bevölkerung mehrerer Provinzen des Südens zwischen 1991 und 1997 um mehr als 20 Prozent (Tawi-Tawi) bzw. immer noch um beinahe zehn Prozent (Lanao del Sur). Selbst „Entwicklungshochburgen" wie Davao verzeichneten vor dem Hintergrund einer insgesamt wachsenden philippinischen Wirtschaft eine Stagnation. Deutliche Erfolge finden sich in Zamboanga del Norte, wo der Lebensstandard um über vierzig Prozent anstieg und auf Basilan mit ca. fünfzig Prozent Zuwachs (vgl. Balisacan/Pernia 2002: 9).

Tabelle 2: Vergleich ökonomischer Schlüsseldaten Mindanaos zu ausgewählten anderen Regionen der Philippinen 1988 und 2000

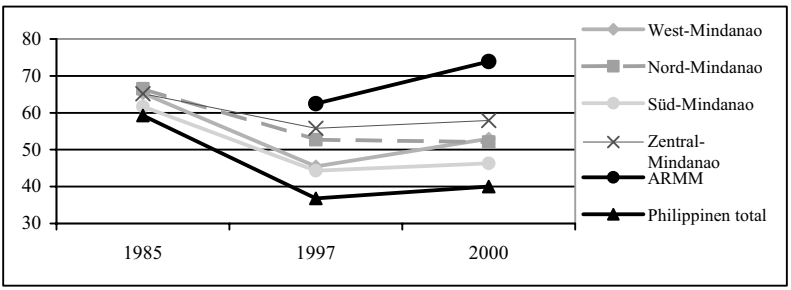
Region	**GRDP pro Kopf (Phil. Pesos, 1985 Preise)**		**Pro Kopf Ausgaben der ärmsten 20 Prozent (Phil. Pesos)**		**Exportanteil (Prozent)**		**Anteil an bewilligter FDI (Prozent)**	
	1988	2000	1988	2000	1988	2000	1988	2000
Metro Manila	26090	29577	3183	3680	57,1	23,6	42,1	18,1
Central Luzon (Reg. III)	10546	10673	2535	2924	4,6	7,3	21,0	9,6
Southern Tagalog (Reg IV)	12784	13179	1917	2516	3,7	52,3	28,8	63,4
Western Mindanao (Reg IX)	6393	7494	1536	1446	1,8	0,5	0,5	0,0
Northern Mindanao (Reg X)	10356	11659	17722	1703	5,1	0,8	0,0	0,0
Southern Mindanao (Reg. XI)	11784	11181	1797	2089	7,2	1,9	2,9	0,1
Central Mindanao (Reg XII)	8800	7786	1813	1709	2,5	0,3	0,0	0,0

Quelle: Pernia/Quising 2002: 2

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch im neuen Jahrhundert lebt in Mindanao noch mehr als die Hälfte der Bevölkerung unter der Armutsschwelle.[16] Besonders gravierend erscheinen neben der absoluten Höhe der Armut insbesondere die in den Jahrzehnten der Demokratie wachsenden regionalen Disparitäten und der immense Abstand zwischen der ARMM, innerhalb derer im Jahr 2000 beinahe 74 Prozent der Bevölkerung unterhalb der Armutsschwelle lebten, und allen anderen Regionen der Philippinen. Selbst die nächstärmste philippinische Region (Bicol, Region V, 62,8 Prozent Armut) stach gegenüber der ARMM durch einen um elf Prozent niedrigeren Wert hervor. Ähnlich schlechte Werte zeigen sich für die ARMM in Bezug auf alle anderen sozialen Indikatoren (z.B. Kindersterblichkeit, Lebenserwartung, Alphabetisierungsrate). In keiner anderen Region liegt die Lebenserwartung der Bevölkerung unter der der ARMM. Für das Jahr 2003 belegten die ARMM-Komponenten Basilan mit 60,6 Jahren, Lanao del Sur mit 57,9, Sulu mit 52,8, Maguindanao mit 52 und Tawi-Tawi mit 51,2 Jahren Lebenserwartung die fünf letzten Plätze im nationalen Vergleich. Auch in Bezug auf das pro-Kopf Einkommen belegen 2003 vier ARMM-Komponenten die letzten Plätze im interregionalen Vergleich: von dem viertletzten Maguindanao über Basilan und Tawi-Tawi bis hin zum Schlusslicht Sulu (Worldbank 2005: 98 und 101).

Abbildung 3: Anteil der Bevölkerung unter der Armutsschwelle auf Mindanao 1985-2000 (in Prozent)



Quellen: Tadem 1992: 20 und National Statistics Office, Philippines Official Website 2002

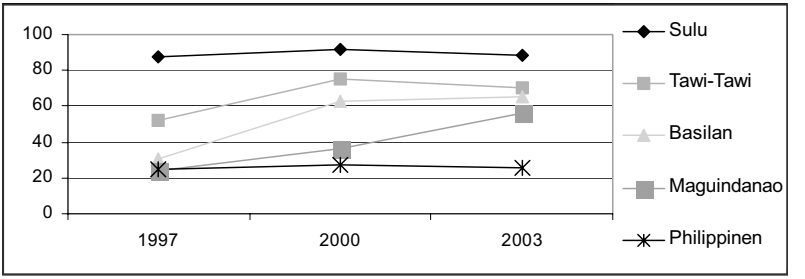
Wie man schon an obigem Schaubild erkennen kann, brachten die ersten Jahre nach dem Friedensschluss für die ARMM keine Verbesserung, sondern eine drastische Verschlechterung der Situation. In den Jahren nach 2000

16 Diese wird bestimmt als „the monthly income required to satisfy 100 per cent of nutritional requirements and other needs of a family" (NEDA, Tadem 1992, 20). D.h. die jeweiligen Armutsschwellen werden regional unterschiedlich bestimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

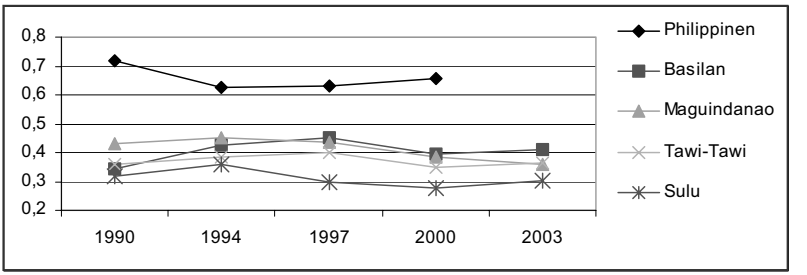
scheint es mit Ausnahme Maguindanaos gelungen zu sein, die Lage zu stabilisieren, allerdings auf einem erschreckend niedrigen Niveau – so leben in Sulu 2003 ca. neunzig Prozent der Bevölkerung unterhalb der Armutsschwelle. Erwartungsgemäß stehen die ARMM-Provinzen auch im Human Development Index[17] am Ende der nationalen Rangfolge.

Abbildung 4: Anteil der Bevölkerung in vier ARMM-Provinzen, die unterhalb der Armutsgrenze leben (in Prozent)



Quelle: Worldbank 2005: 139 und 141

Abbildung 5: Human Development auf Mindanao 1990-2003



Quellen für 1990: Popcom online 2004, für 1994: Philippine National Statistical Coordination Board online 2004, für 1997-2003: Worldbank 2005: 122 und 133.

17 Der Human Development Index errechnet sich aus drei anderen Indizes (1. life expectancy index, 2. education index, 3. gdp index), die teilweise ihrerseits Komposita mehrerer Indizes darstellen. Eine gute Einführung in die Erstellung des HDI und seine Abgrenzung zu anderen ähnlichen Indizes (z.B. dem Human Poverty Index) gibt die Homepage des United Nations Development Programme – UNDP 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie man diese Daten im internationalen Vergleich einschätzen muss macht das folgende Schaubild deutlich, in dem die HDI-Werte für einzelne philippinische Provinzen im Vergleich zu anderen Ländern gesetzt werden.[18] Hier lässt sich erkennen, wie die Provinzen sich positionieren würden, wenn sie Länder wären. Parallel lässt sich dies für den GDI (Gender Development Index) ausweisen, mit dem die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern gemessen wird.

Tabelle 3: HDI-Werte und GDI-Werte für 2003 im internationalen Vergleich

	HDI-Wert
Malaysia	0,796
Metro Manila	0,777
Indonesien	0,697
…	…
Basilan	0,578
Myanmar	0,578
Kambodscha	0,571
Laos	0,545
Sulu	0,540
Ghana	0,520
Tawi-Tawi	0,518
Sudan	0,512
Zimbabwe	0,505
Maguindanao	0,498
Swaziland	0,498

GDI-Wert	
0,791	Malaysia
0,775	Metro-Manila
0,691	Indonesien
...	...
0,567	Kambodscha
0,562	Basilan
0,540	Laos
0,540	Sulu
0,539	Tawi-Tawi
0,536	Maguindanao
0,517	Ghana
0,495	Sudan

Quelle: Worldbank 2005: 105 und 107

Obgleich man dies vermuten könnte, ist diese dramatische Situation in den muslimischen Regionen Mindanaos nicht einfach ein Resultat des inzwischen mehr als drei Jahrzehnte währenden Bürgerkriegs. Schon zu Beginn des Bür-

18 Hier ergibt sich eine etwas andere Reihenfolge der Provinzen, da der HDI-für den internationalen Vergleich auf anderer Grundlage berechnet wurde, als der für den Vergleich zwischen den Provinzen der Philippinen (vgl. Worldbank 2005: 104f.).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerkriegs finden sich ähnliche Diskrepanzen, ohne dass freilich ausreichend harte Daten zu genauem Beleg oder Messung zur Verfügung stünden. Für die frühen 1970er Jahre konstatiert George, dass „[t]hese provinces made the rest of Mindanao look advanced by comparison" (George 1980: 224) und untermauert diese Aussage mit immerhin einigen harten Fakten: 1973 gab es im muslimischen Mindanao 20,4 Kilometer Straße pro 100.000 Einwohner, während in den nicht-muslimischen Provinzen 397 Kilometer Straße pro 100.000 Einwohner existierten. Ein ähnliches, wenngleich deutlich weniger dramatisches Missverhältnis findet sich in Bezug auf die Strom- und Trinkwasserversorgung. Im muslimischen Mindanao verfügten 1973 zwölf Prozent der Bevölkerung über Strom und 20 Prozent über sauberes Trinkwasser, wohingegen im christlichen Mindanao 17,8 Prozent der Bevölkerung an das Strom- und 25 Prozent an das Wassernetz angeschlossen waren. Im muslimischen Teil Mindanaos musste ein Arzt knapp 7.000 Menschen versorgen, im christlichen nur knapp 4.000 – im nationalen Schnitt freilich kamen nur 2.800 Menschen auf einen Arzt (vgl. ebd.).

So fanden sich die Muslime in den 1960er Jahren in einer Situation fundamentaler Marginalisierung. Demographisch waren sie zu einer Minderheit im eigenen Land geworden und ökonomisch konnten sie den überlegenen christlichen Immigranten ebenfalls nichts entgegenstellen.

Zur strukturellen Position der Muslime in der philippinischen Gesellschaft und Wirtschaft: wachsende mehrdimensionale Marginalisierung, hierarchische Pluralisierung und interner Siedler-Kolonialismus

Der Blick auf die Veränderungen der strukturellen Situation der Muslime im Süden der Philippinen verdeutlicht, wie schnell und dramatisch das Konfliktpotenzial anwuchs. Die südlichen Philippinen können mit gewisser Berechtigung als ein Paradebeispiel für eine Politik herhalten, mittels derer eine Bevölkerungsgruppe immer weiter in eine immer umfassendere Marginalität getrieben wurde, bis sie schließlich zum Mittel der Gewalt griff, nachdem vielfache Versuche, den Prozess mit politischen Mitteln zum Stehen zu bringen (worauf an späterer Stelle noch zurückzukommen sein wird) nicht gefruchtet haben.

Allerdings korrespondiert der Verlauf der mehrdimensionalen Marginalisierung keinem der theoretischen Modelle struktureller Genese von Ethnizität und ethnischem Konflikt. Auch lässt sich nicht klar bestimmen, von wem die Ethnisierung des Diskurses ausgegangen ist. Die Genese der Bilder und Gegenbilder erweist sich als diffuser Prozess, bei dem allein die Konstruktion der Moro-Ethnizität seit den 1960er Jahren als Prozess klar gefasst werden kann. Allerdings baute diese auf historisch weit zurückreichenden Stereoty-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pen auf, die sich im Kontext der spanischen Kolonialherrschaft und der wiederholten erfolglosen Versuche, die muslimischen Regionen Mindanaos zu kolonisieren, entwickelt haben. Aus christlicher Sicht war es eminent günstig die Kontrastierung des christlichen Wir und des muslimischen Anderen latent zu belassen und mit einer postulierten gemeinsamen Identität als Filipinos zu unterfüttern, da gerade so die Politik der demographischen und ökonomischen Marginalisierung legitimierbar blieb. Unter dem Prinzip der gemeinsamen Ordnung konnte das Prinzip der Freizügigkeit propagiert und damit auch die de facto einseitige und massive Transmigration christlicher Filipinos in muslimische Regionen als eine Form der grundsätzlich allen Staatsbürgern offen stehenden freien Wahl des Wohnsitzes innerhalb des nationalen Territoriums reklamiert werden. Die sich herausbildende ökonomische und soziale Struktur lässt sich durchaus als hierarchisch plural charakterisieren, d.h. als eine ethnisch formierte Pluralität, die einer ethnischen Gruppe (den Muslimen) im ökonomischen und sozialen Gefüge einen inferioren Status zuweist. Obgleich de jure keine Benachteiligung festgeschrieben war, ergaben sich in der Herrschaftspraxis eine große Bandbreite von Verhaltensweisen durch die die strukturelle Inferiorität der Muslime mit ihrer wachsenden Ausgrenzung aus der nationalen Gesellschaft, Ökonomie und Politik gefestigt und vertieft wurde.

Die gezielte Christianisierung muslimischer Territorien durch Immigrationsprogramme bzw. die Zulassung und Förderung ungeplanter Immigration in muslimische Regionen, und die vielfach beobachtbare Enteignung der Muslime auf der Grundlage eines modernen, formal dem Gleichheitsgrundsatz verpflichteten Landrechts schufen über die Zeit eine asymmetrische Einbindung in und Abhängigkeit von der übergeordneten nationalen Ökonomie. Interne Kolonisierung ist hierfür sicherlich ein adäquater Ausdruck, obgleich die Kolonisierung der Muslime (wie auch der Lumad) weniger auf arbeitsteilige Ausbeutung abzielte, als vielmehr dem US-amerikanischen oder australischen Muster der Siedlerkolonisierung entsprach. Es ging nicht darum, die Peripherie (als innere Kolonie) mit einer eigenen spezifischen und hierarchisch untergeordneten Rolle in die nationale Ökonomie und Gesellschaft einzubinden, sondern sie als „Lebensraum“ für die eigene Bevölkerung zu erschließen, deren Repräsentanten dann im Rahmen der nationalen Ökonomie eingebunden werden, wohingegen die ursprüngliche Bevölkerung ökonomisch marginalisiert wird. Der indigenen Minderheit wird weder eine gleichberechtigte, noch eine untergeordnete, sondern schlichtweg keinerlei ökonomische Rolle angeboten. Dies ist insofern rational, als sie ja auch langfristig durch Mitglieder der „eigenen“ Gruppe ersetzt werden soll. Die Metapher des philippinischen „Wilden Westens“ ist mehr als nur ein originelles assoziatives Sprachspiel. Sie beschreibt relativ präzise die strukturellen Dynamiken der Integration der muslimischen Regionen Mindanaos und Sulus in die philip-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pinische Ökonomie, Gesellschaft und Staat: Ersetzung der indigenen Bevölkerung durch Siedlergemeinschaften, Integration dieser Siedlergemeinschaften in die nationale Ökonomie und die symbolische Repräsentation der Nation. Das Land wird im Wesentlichen als freies Land imaginiert, das es in Besitz zu nehmen gilt.[19] Die staatsbürgerliche Doktrin ist im Fall der Philippinen hier besonders von Nutzen, als sie es ermöglicht ein Konzept der Indigenität zu entwickeln, mittels dessen die Forderung nach indigenitätsbasierten Sonderrechten für die Muslime zurückgewiesen werden kann. Insofern als Filipinos die indigene Bevölkerung der Philippinen sind, ist es ihr gutes Recht überall zu siedeln. Demgegenüber basierten die Moros ihre Position auf der Annahme, dass sie als eigenständige indigene Gruppe Mindanaos und des Sulu-Archipels anzuerkennen seien und dementsprechend auch als Eigentümer dieses Landes. Siedlerkolonialismus unterscheidet sich an zentraler handlungsrelevanter Stelle von Eroberungskolonialismus, in dem Sinne als er einer Logik der Eliminierung folgt, da die indigene Bevölkerung dem Streben der Siedler, die Kolonie in Besitz zu nehmen, entgegensteht. Die Folgen sind eindeutig: die indigene Bevölkerung wird als Hindernis wahrgenommen und auf unterschiedliche Weisen „eliminiert". Ziel eines jeden Siedlerkolonialismus ist es letztendlich „to replace the natives on their land rather than extract surplus value by mixing their labor with a colony's natural resources" (Wolfe 2001: 5).

3.2.2 Alte und neue Eliten auf dem Weg von Protest zur Rebellion: die Rolle der Akteure

Zur Persistenz der muslimischen Eliten: das republikanische Datu-System

Für die traditionelle muslimische Elite war es von herausragender Bedeutung, dass die lokale politische Macht trotz der wachsenden ökonomischen und demographischen Marginalisierung der muslimischen Bevölkerung in ihren Händen blieb.

Schon unter der Kolonialmacht USA hatte sich gezeigt, dass Widerstand zwar einen großen Namen und posthumen Ruhm einbringt, Kollaboration jedoch Macht, Einfluss und Wohlstand zu Lebzeiten und vielfach auch für nachfolgende Generationen. Fast alle traditionalen Führer, die sich gegen die Amerikaner erhoben hatten, versanken mit ihren Niederlagen in der Bedeutungslosigkeit. An ihrer statt bildete sich am Ende des 19. und in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts eine weitgehend neue muslimische Elite heraus,

19 Zum kognitiven Muster des Siedlerkolonialismus in Situationen interethnischer Konfrontation vgl. z.B. Dalsheim 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die sich durch individuelle Führungsqualifikationen, Rücksichtslosigkeit und Durchsetzungsfähigkeit sowie die Bereitschaft zur Kollaboration auszeichnete. Diese Personen wurden von den Amerikanern aus verständlichen Gründen bei der Besetzung politischer Positionen bevorzugt bedient. Mitglieder dieser Gruppe von neuen Datus[20] besetzten in kürzester Zeit fast alle ernannten und gewählten Positionen, die die philippinische Wahldemokratie zu vergeben hatte. Im Gegenzug waren sie bereit „to ensure Muslim compliance with colonial aims" (McKenna 1998: 102). Die mit amerikanischer Hilfe aufgebaute lokale politische Macht übersetzte sich wiederum in wachsende soziale und ökonomische Macht. Alle neuen Ressourcen der Moderne – Landtitel, Produktionsstätten, moderne Bildung, politische Verbindungen zur übergeordneten nationalen Ebene der Politik – wurden, soweit sie nicht in christliche Hände übergingen, von den neuen Datus monopolisiert. Gleichzeitig gelang es ihnen mit Hilfe dieser Mittel, traditionelle Ressourcen – insbesondere Status (maratabat) – durch Kauf oder Heirat zu sichern.

Die Datus nutzten ihre Beziehungen zur amerikanischen Kolonialmacht dazu „to legalize traditional land rights, turning followers into tenants and themselves into landlords. As such they were able to take advantage of the development of commercial agriculture. In the same way, having first option on positions in local government, they were able to reconstitute their traditional authority" (Beckett 1977: 47). Jeremy Beckett betont in einer Analyse der Datus Maguindanaos, dass diese am Ende der Kolonialzeit in den von ihnen kontrollierten Regionen letztlich eine analoge Position zu den Grossgrundbesitzern Luzons und der Visayas einnahmen. Nicht zuletzt gelang es dieser Personengruppe, ihre christlichen Counterparts auf der Ebene nationaler Politik, wie auch die amerikanische Kolonialmacht glauben zu machen, dass sie die zeitgenössischen Repräsentanten einer „potent and exotic Muslim nobility" (McKenna 1998: 103) seien. Damit ist festzuhalten, dass es auf muslimi-

20 Bei einem Datu handelt es sich um einen mit umfassender politischer Macht ausgestatteten lokalen Herrscher, ein führendes Mitglied einer lokalen Aristokratie, deren Mitglieder ihre Herkunft auf den Propheten Mohammad zurückführen und mit Hilfe dieser genealogischen Argumentation die eigene Rolle als politische, ökonomische, soziale und religiöse Elite legitimierten (vgl. Majul 1985: 13).
Obgleich Herrschaft formal letztlich über die Abstammung legitimiert und begründet wurde, erwuchs aus der Praxis eine alternative Begründung durch Führungsqualität: „the regular occurrence of feuds, wars, and succession struggles ensured that the personal attributes of a datu, especially his ability to command fear and deference, remained a key factor in his political success" (McKenna 1998: 57). Der ideale Datu „acquired recognition […] not because of his elevated rank but as a result of his personal force. That regard for personal power and its projection was often represented in the names of prominent datus […] supernatural abilities. As with the political skills that secured his position, those abilities were individually acquired, not innately possessed" (ebd.: 58).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher Seite eben nicht nur Verlierer sondern auch relative Gewinner gab – die Personengruppe, die der philippinische Staat, bzw. die lokalen christlichen Führer dazu brauchten, um Widerstand der muslimischen Bevölkerung möglichst kostengünstig zu verhindern. Viele Datus wurden zu Profiteuren der neuen Ordnung, wofür sie im Gegenzug in den von ihnen kontrollierten Regionen Ordnung und Stabilität garantierten.

So kam ihnen im Rahmen der Republik wie schon unter kolonialer Herrschaft die Aufgabe zu, den muslimischen Widerstand zu kanalisieren und bestmöglich zu neutralisieren. Dafür wurden sie über lange Jahre auch dann noch durch Wahlen in ihren Ämtern bestätigt, als die Bevölkerungsmehrheiten schon längst christlich geworden waren. Die Rationale der christlichen Führer vor Ort ähnelte der der früheren amerikanischen Kolonialmacht: Datus als Amtsinhaber garantierten eine höchstmögliche Gefügigkeit der muslimischen Bevölkerung in Bezug auf alle von der Verwaltung angeordneten administrativen Akte. Machtsicherung bedeutete für die lokalen muslimischen Eliten vor und nach der Unabhängigkeit zunächst einmal Kollaboration, selbst wenn diese vielfach von Moro-nationalistischen Untertönen begleitet wurde. Oberstes Ziel der neuen Datus war es trotdem, ihre mit viel Mühe (und nicht selten auch mit Gewalteinsatz) gewonnene Machtposition zu stabilisieren und soweit möglich an ihre Nachkommen zu vererben und damit politische Dynastien ins Leben zu rufen. Auf der praktischen Ebene lokaler Politik übersetzte sich diese Zielsetzung in manchen Regionen mit gemischt muslimischer und christlicher Bevölkerung in politische Zweckbündnisse mit Vertretern christlicher Eliten, in denen das Versprechen muslimischer Kooperation gegen Wahlämter für muslimische Elite-Familien getauscht wurde. In den rein oder weit überwiegend muslimischen Regionen war die hegemoniale Herrschaft der traditionellen Eliten bis zum Ende der 1960er Jahre zu keinem Zeitpunkt gefährdet.

Die Räume konkurrenzloser muslimischer politischer Macht wurden aber Jahr für Jahr kleiner, die christlichen Immigranten gewannen zunehmend an Organisation und begannen die informellen Verträge aufzukündigen. Darüber hinaus führten die von christlichen Eliten vorangetriebenen gezielten Aufspaltungen großer Provinzen zu einer massiven Reduktion muslimischer territorialer Kontrolle – immer mehr Gebiete wurden so zergliedert, dass zwar ein Teil unter muslimischer Herrschaft verblieb, ein anderer aber an Christen abgegeben werden musste (z.B. 1959 Lanao, Maguindanao mehrfach bis zur heutigen Aufteilung in fünf voneinander unabhängige Provinzen). Hinzu kommt, dass ab Mitte der 1960er Jahre (nach dem ersten Wahlsieg Marcos) auf nationaler Ebene ein immer erbitterterer Kampf zwischen Liberalistas und Nacionalistas um jeden Posten tobte, wobei viele lokale muslimische Notablen Maguindanaos – wie Udtug Matalam und Salipada Pendatun in Cotabato oder aber die mächtigsten politischen Familien Alonto und Lucman im be-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nachbarten Lanao del Sur – nicht der Partei des Präsidenten angehörten. Der Präsident unterstützte die lokalen Gegenspieler der Amtsinhaber, vielfach selbst Muslime, wie Ali Dimaporo in Lanao oder die gegen Pendatun gerichtete Ampatuan-Sinsuat Allianz, in einzelnen Regionen aber auch Christen, noch dazu vielfach christliche Hardliner. Etliche dieser Aktionen wurden im Rahmen einer Verschwörungstheorie interpretiert, wonach es den konservativen christlichen Politikern darum ging, die Macht nunmehr vollständig an sich zu reißen. In diesem Kontext erschien der Wahlsieg (fast) aller christlicher Kandidaten bei den Wahlen von 1971 in Lanao del Norte als bedrohliches Omen. In der Nachbarregion Cotabato kämpfte Salipada Pendatun um sein politisches Überleben, da die Nacionalistas auch hier endgültig gewillt schienen, den Gouverneursposten zu erringen. Hierzu schickten sie mit Carlos Cajelo einen christlichen Kandidaten, noch dazu einen aktiven Polizeioffizier, ins Rennen. Cajelo konnte sich aber als Neuankömmling der Stimmen der „alteingesessenen" Christen nicht sicher sein, die traditionell für muslimische Gouverneure gestimmt hatten. Von daher war für Cajelo alles von Nutzen, was die christliche Mehrheitsbevölkerung und die muslimische Minderheit auseinanderbringen konnte. Es ist unbewiesen, aber sehr wahrscheinlich, dass Cajelo der politische Kopf hinter der Gewaltwelle war, die die Region vor den Wahlen erschütterte – und nach seinem Wahlsieg schlagartig endete.[21]

Die oft gewaltförmig ausgetragenen Konflikte zwischen christlichen und muslimischen, aber auch zwischen konkurrierenden muslimischen Elitegruppierungen setzten den Schlusspunkt einer Entwicklung des „wahrgenommenen Verfalls" muslimischer Politik und führten direkt zur politischen Aktivierung muslimischer Gegeneliten, die sowohl den aus ihrer Sicht hegemonialen christlichen neo-Kolonialismus, als auch die Korruption, Dekadenz und politische Wirkungslosigkeit der eigenen etablierten muslimischen Elite angriffen. In den 1960er Jahren war es aus ihrer Sicht mehr als augenscheinlich geworden, dass politisches Handeln innerhalb des Systems, im Rahmen lokaler, regionaler oder nationaler politischer Institutionen des demokratischen Staates

21 Die Region Cotabato führte auch die offizielle Gewaltstatistik der Wahlen von 1971 an: hier starben 19 Menschen (wobei das Gros der politisch motivierten terroristischen Gewalt der Ilaga in diese Statistiken keinen Eingang gefunden haben dürfte). Prominent sind weiterhin die Regionen Ilocos Sur und Sulu (jeweils 17 Tote), sowie Cavite, Cagayan (jeweils 13 Tote) und Lanao del Sur (elf Tote). Die offiziellen Zahlen sind freilich mit einiger Vorsicht zu verwenden, taucht doch die von Gewalt gezeichnete Region Lanao del Norte mit nur einem Toten und einem Verletzten erst auf Platz 41 der Liste auf (vgl. Tutay 20.11.1971: 4f.). Zur regionalen Verteilung der Gewalt in den Jahren 1970/71 vgl. auch Magdalena 1977. Magdalena arbeitet heraus, dass sich die Gewalt auf wenige relative scharf begrenzte Cluster in der Großprovinz Maguindanao und Lanao del Sur konzentrierte. Für eines der Cluster um die Stadt Pikit recherchierte sie zumindest 150 Tote.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keine signifikanten positiven Ergebnisse für die bedrängten Moros zeitigen konnte, dass mit Appellen, Drohungen und Alltagshandeln der dramatische mehrdimensionale Marginalisierungsprozess nicht aufgehalten werden konnte. Gegen die Datus griffen die Vertreter dieser Gruppe von jungen, in arabischen Ländern oder der philippinischen Hauptstadt ausgebildeten muslimischen Intellektuellen 1972 zur Waffe. Diese Gegeneliten werden Thema der folgenden Seiten sein.

Hier gilt es noch zu betonen, dass die Entstehung der muslimischen Gegeneliten und ihre Führung im inzwischen drei Jahrzehnte andauernden Bürgerkrieg nicht zu einem politischen Machtverlust der etablierten Datu-Familien führte. Die Datu-Klasse überlebte die brutalste Phase des Bürgerkrieges von 1972-1976 unbeschadet, ja sie war die einzige, die aus der unilateralen Implementation des Vertrages von Tripoli von 1976 sogar politisches Kapital schlagen konnte. Sie überlebte politisch auch den Wechsel zur Demokratie und den Friedensvertrag zwischen MNLF und der Regierung von 1996. Zwar gab sie kurzfristig politische Räume für die demobilisierten Kader der MNLF frei, nur um diese jedoch in den folgenden Jahren in Wahlen und durch kluges strategisches Handeln wieder zurückzuerobern. So gilt am Anfang des 21. Jahrhunderts, dass im philippinischen Süden, nicht anders als in vielen anderen Regionen der Philippinen das Phänomen der „politischen Familie“ bzw. der „Familiendynastien“ vorherrschend ist. Im muslimischen Süden stehen die Namen Dimaporo, Sinsuat, Matalam und Ampatuan, Tulawie und Anni stellvertretend für eine beträchtliche Zahl von muslimischen Familien, „who have managed to survive […] colonial regimes, a democratic republic, the Marcos regime, and the return to parliamentary government of the late 1980s“ (Beckett 1994: 286). Anfang des neuen Jahrtausends ist ihre Macht immer noch ungebrochen, auch wenn sich die Mittel und Strategien zur Absicherung der Herrschaft partiell geändert haben. Den meisten dieser Familien gemein ist, dass sie *nicht* zur traditionellen muslimischen Aristokratie gehören, sondern sich ihre hegemonialen Stellungen gegen Ende der spanischen und während der amerikanischen Kolonialzeit erkämpft haben. Fast durchgängig handelt es sich um Familien, die nicht die von den Moro-Nationalisten herausgestellte Tradition des Widerstands verkörpern, sondern eine zumindest genauso prominente (aber gern vergessene) Tradition der Kollaboration. Ihnen zur Seite getreten sind neue Bosse,[22] bei denen es noch nicht

22 Zum Phänomen des Bossismus und Familismus vgl. den Klassiker dieser theoretischen Perspektive auf die philippinische Politik: Landé 1965. Weiterführend vgl. z.B. McCoy 1994, Sidel 1995; Sidel 1999, knapp z.B. in: Hedman/Sidel 2000 (Kap. 5) und Kerkvliet 1995.
Speziell zu muslimischen Elitefamilien vgl. z.B. Beckett 1994, ders. 1977, Gutierrez 2000a und b sowie Gonzales 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sicher ist, ob es ihnen gelingt, ihre eigene Macht an die nachfolgende Generation weiterzugeben.

Nationalistische und Islamische Gegeneliten und die Genese der bewaffneten Rebellion

In der aufgeladenen Situation der späten 1960er Jahre schlossen zwei in ihrer Genese fundamental verschiedene Gegeneliten ein Bündnis, durch das die politische Ordnung Mindanaos, aber auch der Philippinen als Ganzem deutlich verändert wurde: junge, sozialreformerisch- bzw. sozialrevolutionär-nationalistische und Islam-orientierte, muslimische Intellektuelle. Mit dieser den Anfang der 1970er Jahre auf der politischen Bühne auftretenden neuen Moro-Elite gewinnt der Moro-Nationalismus ein sichtlich anderes Gesicht.

Es ist eine Ironie der Geschichte, dass ausgerechnet Mitglieder dieser beiden Gruppen, Absolventen philippinischer Universitäten und höherer islamischer Lehranstalten, sich radikal gegen den philippinischen Staat wenden würden, während ihre „traditionellen" Väter letztlich trotz manchen Widerstands als funktionierende Rädchen den politischen und ökonomischen Motor des Systems am Laufen gehalten hatten. Die neue Gegenelite brachte neue Fundamente zur Legitimation eigener Führungsansprüche in die lokale Politikarena ein – aus ihrer Sicht konnte nicht mehr nur faktische Herrschaft oder Abstammung zählen. Sie forderte Mitsprache entweder als Vertreter einer reineren islamischen Lehre, als „Schriftgelehrte", die der Tradition den korrekten (wahren) Islam gegenüberstellten, oder aber als (selbsternannte) Repräsentanten des Volkes der Moro, die dessen Interessen sowohl gegen die christlichen Philippinen als auch gegen die ausbeuterischen alten Eliten durchsetzen wollten.

Es waren die Chancen der Moderne, die eine größere Zahl von philippinischen Muslimen in den Nahen Osten geführt hatte, von wo sie mit neuer Autorität ausgerüstet nach wenigen Jahren als Islamgelehrte zurückkehrten. In der bis dahin auf den Datu orientierten Welt wurden sie als eine neue Art von religiösen Spezialisten begriffen und folgerichtig auch nicht mit den traditionellen Titeln des „Guru" sondern mit dem bis dahin unbekannten des „Ustadz" angeredet. In den von ihnen gegründeten Schulen wurden fundamentale Neuerungen eingeführt. Der Koran sollte nicht mehr nur auf Arabisch rezitiert, vielmehr sollte er verstanden und ausgelegt werden. Während früher die Vorbeter als Anhängsel des Datu galten, ja in den meisten Fällen selbst Familienmitglieder waren, begann diese enge Verbindung zu bröckeln, je mehr die neuen Ustadz die Freitagsgebete dazu nutzten ein alternatives Weltbild zu propagieren, innerhalb dessen auch die großen Familien auf das Recht und die Wohlfahrt der Bevölkerung verpflichtet wurden.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klugerweise zielte der neue Klerus nicht direkt auf den tradierten Herrschaftsmythos, der den Adeligen ein unhinterfragtes Recht auf Herrschaft gewährte, da sie sich durch solch einen radikalen Schritt aller Wahrscheinlichkeit nach von den meisten ihrer potenziellen Unterstützer entfremdet hätten. Statt dessen gingen sie den Umweg über die normative Bindung aristokratischer Herrschaft auf das Recht. Dieser Normenwandel war deutlich leichter zu initiieren, gleichzeitig wurde offensichtlich ungerechte Herrschaft damit als illegitim charakterisiert, auch wenn sie von Aristokraten ausgeübt wurde.

Diese neue Gruppe von Islamgelehrten bildete in den Jahren des bewaffneten Widerstands ein wichtiges Bindeglied zwischen der allgemeinen Bevölkerung und der im Dschungel operierenden Guerilla.

Viele religiöse Führer (Ulama) arbeiteten in der öffentlichen Arena der Moscheen und Religionsschulen mit dem Ziel eine Islamisierung der lokalen Gesellschaft nicht nur gegen die Autorität der Zentralregierung, sondern auch gegen die traditionalen Eliten durchzusetzen. In den 1970er und 1980er Jahren verliefen die Fronten auf lokaler Ebene nicht allein zwischen Christen und Muslimen, wie die Kategorie des ethno-kulturellen Konflikts suggeriert, sondern auch zwischen konkurrierenden muslimischen Eliten. In den 1980er Jahren kämpften diese, wie McKenna am Beispiel Cotabatos herausarbeitet,

„almost entirely in cultural arenas but with the same final stakes as in the armed rebellion – the right to rule Muslim Cotabato. Unlike the armed rebellion in Cotabato, it was an aboveground ideological struggle over nothing less than the moral authority to command Cotabato Muslims. For the first time in the history of Cotabato a consolidated Muslim counterelite challenged in public (though not traditionally political) arenas the political legitimacy of the datu establishment“ (McKenna 1998: 199).

Die radikaleren Ulama, die nicht länger mit dem Kompromiss der de facto Akzeptanz tradierter, aber aus ihrer Sicht wenig islamischer, Herrschaftsformen leben wollten, nahmen Ende der 1960er Jahre aktiv am Aufbau politischer Organisationen teil, die dann nur wenige Jahre später das Fundament der Guerilla bildeten. Viele von ihnen blieben bei den Rebellen, manche, wie Hashim Salamat wurden zu prominenten Rebellenführern. Hashim Salamat repräsentiert den Typus des islamischen Revolutionärs, der zwar durchaus auf die nationale Selbstbestimmung der Moros abzielt, die Revolution aber gleichermaßen in religiösen Termini als Revolution der Muslime und als Revolution zur Durchsetzung einer muslimischen Ordnung konzeptionalisiert.

Wie im Fall der jungen islamischen Intellektuellen, die sich gegen die traditionalen Eliten stellten, kamen auch die nationalistischen Intellektuellen teilweise aus traditionellen Elitefamilien. Daneben gibt es jedoch auch eine größere Zahl von Personen aus bescheideneren Verhältnissen, die mit Hilfe

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Regierungsstipendien die Möglichkeit zu einem Universitätsstudium an einer der großen Universitäten der Philippinen in Manila erhielten. Die ersten Muslime, denen diese Chance geboten wurde, kamen schon in den 1930er Jahren nach Manila zum Studium, um nach ihrer Rückkehr in den Süden ihre erworbenen Kenntnisse zum Zweck der (Auto-)Modernisierung der muslimischen Eliten bestmöglich einzusetzen. Mitte der 1950er Jahre wurde das bis dato schmale Programm massiv ausgeweitet, so dass die Zahl der Stipendien steil von 109 im Jahr 1958 auf 1.210 im Jahr 1967 anstieg. Viele von ihnen erfuhren erst in der christlichen Kapitale der Philippinen, „the magnitude of popular anti-Muslim bias" (ebd.: 140). Für die meisten von ihnen bildete das Jahr 1968 eine Wasserscheide des politischen Bewusstseins. In diesem Jahr ereignete sich das Jabidah Massaker, einer der zentralen symbolischen Ankerpunkte des modernen Moro-Nationalismus.

In jenem Sommer gab der Oppositionspolitiker Benigno Aquino bekannt, dass die philippinischen Streitkräfte im Geheimen muslimische Freiwillige rekrutiert und ausgebildet hatten, die zu gegebener Zeit nach Sabah, die Ostprovinz des Nachbarlandes Malaysia, hätten infiltriert werden sollen, um dort einen Staatsstreich durchzuführen und dass mehrere Dutzend von ihnen von ihren christlichen Offizieren umgebracht worden waren.[23]

Die bis dato eher unauffällige muslimische Studentengemeinde in Manila geriet in Bewegung, wie auch die philippinischen Muslime, die an muslimischen Lehranstalten in Ägypten studierten. Sie versammelten sich zu Demonstrationen und gründeten eine Vielzahl von Organisationen, die sich die Sache der unterdrückten Muslime auf die Fahne schrieben.[24] Erstmals gelang es durch Rekurs auf eine umfassendere gemeinsame Identität als benachteiligte Minderheit die bis dato die philippinischen Muslime trennenden ethnischen Grenzen zu überspringen. Viele Führer der ersten Generation der Guerilla, aber auch viele muslimische Reformpolitiker begannen ihre politische

23 1963 hatten sich die britischen Kolonialgebiete Sarawak und Sabah zusammen mit Malaya zum neuen Staat Malaysia vereinigt, obgleich die Philippinen historische Ansprüche auf Sabah angemeldet hatten. Da Sabah früher zum Sultanat Sulu gehört hatte und vom Sultan im 19. Jahrhundert an eine britische Gesellschaft nur verpachtet, nicht aber verkauft worden wäre, gehöre dieses Territorium, so die philippinische Argumentation, ohne jeden Zweifel zu den Philippinen und könne daher auch nicht dem neuen Staatsgebilde Malaysia beitreten. Diese Position behielten die Philippinen unverändert auch nach der Gründung des neuen Staatswesens bei. Marcos schwächte die kritische Position seines Vorgängers Macapagal nach seiner Amtsübernahme 1966 deutlich ab und fand in vielen Bereichen zu einer kooperativen Politik mit Malaysia.

24 Union of Islamic Forces and Organizations (UIFO), Muslim Progress Movement (MPM), Philippine Muslim Nationalist League (PMNL), Muslim Students' Association of the Philippines (MUSAPHIL), Muslim Lawyers' League, Muslim Youth Assembly, Bismillah brotherhood, Al Muslimin Fraternity, Sulu Muslim League.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Karriere mit den Demonstrationen gegen das Jabidah-Massaker in Manila: z.B. Nur Misuari, Ghadzali Jaafar, Mohagher Iqbal, Abul Khayr Alonto, Macapantan Abbas Jr., Alunan C. Glang, Michael Mastura, Farouk Hussin und Tham Majoorsa.[25] Innerhalb kürzester Zeit verband diese disparate Personengruppe das einigende Gefühl der Erniedrigung als Muslime in den christlichen Philippinen und das identitätsbildende Symbol des Moro-Widerstands. Darüber hinaus einte sie ihre Aversion gegen die traditionelle muslimische Elite, die in der Interpretation der jungen Intellektuellen aus Eigennutz die Interessen der Moros verriet und in die eigenen Taschen wirtschaftete. Die muslimischen Intellektuellen „set aside their differences, imagined and successfully engineered their own project, broke away from traditional elite leadership and firmly established themselves as an alternative. The construction of the […] Moro national identity […] was […] a student-conceived, student-led political project that started in the late 60s" (Gutierrez 2000a).

Die vielen jungen muslimischen Organisationen in Manila bildeten zwar einen idealen organisatorischen Rahmen für die Konstruktion dieser neuen kollektiven Identität im Diskurs, waren aber für die Entwicklung einer kleinen, disziplinierten Organisation, die als Basis des Kampfes um die Durchsetzung dieser Identitätsansprüche erfolgreich sein konnte, gänzlich ungeeignet. Hier kam den jungen Aktivisten der Zufall in Form traditioneller Politiker zu Hilfe. Die Kongressabgeordneten Salipada Pendatun (Cotabato) und Rashid Lucman (Lanao del Sur), beides Liberalistas, sahen ihre politische Position durch den aggressiven Wahlkampf der Nacionalistas, denen ebenfalls eine Reihe muslimischer Politiker angehörte, bedroht.[26]

Da viele Politiker ihre Wiederwahl durch Privatarmeen absicherten und diese allenthalben ausgebaut wurden, entschlossen sich auch Pendatun und Lucman 1969, ihre politische Schlagkraft durch den Aufbau einer neuen Streitmacht deutlich zu erhöhen. Die beiden „saw the creation of a well-trained and armed force, whose instructions and supplies they did not have to finance and whose existence they could deny, as a useful new resource in a

25 Ihre Pendants in der ägyptischen Hauptstadt sind z.B. Salamat Hashim, Mahid Mutilan, Ibrahim Abdulrahman und Khalifa Nando (vgl. Gutierrez 2000a und Jubair 1999). Jubair erwähnt darüber hinaus noch: Omar Pasigan, Salman Sangki, Saleh Loong, Sharif Mohsin Julabbi, Salipada Tamano und Alexander Lucman, die alle etablierten Familien aus dem Kreis der muslimischen politischen Elite entstammen.

26 In Cotabato unterstützten die Nacionalistas die gegen Pendatun gerichtete Allianz der Sinsuat- und Ampatuan-Familien und in Lanao del Sur wurde Lucman durch die aggressiven politischen Handlungen des Kongressabgeordneten der Nachbarprovinz Lanao del Norte, Ali Dimaporo, bedroht, der 1966 von den Liberalistas zu den Nacionalistas gewechselt und seither zum engen Verbündeten von Präsident Marcos geworden war.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mixed political strategy“ (McKenna 1998: 148f.). Lucman[27] war mit dem Regierungschef des benachbarten malayischen Gliedstaates Sabah, Tun Mustapha, einem ethnischen Tausug mit vielen Verwandten auf Sulu, befreundet. Nach dem Jabidah-Massaker erklärte sich Mustapha bereit, muslimische Rekruten für Lucmans Guerilla-Einheiten zu trainieren. Beim angeworbenen Personal handelte es sich jedoch, anders als bei Privat-Armeen üblich, nicht um randständige Existenzen, sondern vielfach um politisch hoch motivierte junge muslimische Intellektuelle, die Lucman aus Manila kannte. Unter ihnen war auch der spätere Führer der MNLF, Nur Misuari, sowie der Sohn Lucmans. Ende 1969 nahmen neunzig Rekruten das Training in Malaysia auf.[28] Organisatorisch wurde das Unterfangen unterfüttert durch die Gründung der Bangsa Moro Liberation Front (BMLO)[29] im Jahr 1970, deren Führungsgremien sich aus Mitgliedern mehrerer prominenter, aber von Nacionalista-Konkurrenten politisch bedrängter Familien zusammensetzte. Neben ihnen finden sich muslimische Prediger aber auch Nur Misuari wie auch sein Kontrahent Hashim Salamat. Die BMLO sollte als Dach für alle anderen muslimischen Organisationen fungieren. Vermutlich wollte Lucman sie auch nutzen, um die aufzubauende Streitmacht später kontrollieren zu können.

Misuari und einige andere Teilnehmer dieses Unterfangens aber spielten ein doppeltes Spiel. Misuari, der schon 1967 die Philippine Muslim Nationalist League gegründet hatte und auch als Herausgeber ihres Organs, der Philippine Muslim News zeichnete, wusste, dass er sich zumindest für eine Übergangszeit an Vertreter des muslimischen Establishments anschließen musste, „who had the resources necessary to forward action programmes“ (George 1980: 199).

Die Allianz mit Lucman und Pendatun bot ihnen vieles, über das sie unabhängig davon nicht hätten verfügen können: finanzielle Ressourcen, politische Patronage, persönliche Beziehungen zu einflussreichen Politikern, einen organisatorischen Rahmen innerhalb dessen sie die eigene Organisation weiterentwickeln konnten, ein williges Publikum zur ideologischen Indoktrination und ein Grundgerüst von Kadern. Nach ihrer Rückkehr nach Mindanao engagierte sich das Gros in der Jugendabteilung der von Datu Udtug Matalam gegründeten MIM (Muslim Independence Movement), wo sie weitere Gefolgs-

27 Lucman war mit Sicherheit kein Revolutionär, sondern kann durchaus als typisches Beispiel eines traditionellen Politikers gelten: er verdiente gut an der Kontrolle über die Vergabe von Holzeinschlagskonzessionen, hatte eine offiziell registrierte Privatarmee und eminent gute Kontakte im In- und Ausland, die er bestmöglich für seine Interessen zu nutzen verstand (vgl. Garner Noble 1976: 411).

28 Von den neunzig Rekruten waren 64 (wie Lucman) Maranaos, 15 kamen aus der Sulu-Region und nur elf aus der Region Cotabato (vgl. Jubair 1999: 151).

29 Zum organisatorischen Aufbau der BMLO vgl. detailliert: Lucman 2000: 158 und Jubair 1999: 151f.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leute rekrutierten und rudimentär ausbildeten. Schon 1969 hatten Misuari und andere eine eigene Organisation gegründet, die freilich vorläufig kaum mehr war, als ein Gesprächskreis Gleichgesinnter. Diese Organisation - die Moro National Liberation Front (MNLF) – blieb bis auf weiteres geheim und trat mit keinerlei Aktionen in Erscheinung. Bis zur Verkündung des Kriegsrechts arbeiteten Misuari und seine Verbündeten innerhalb des von den traditionellen Eliten zur Verfügung gestellten organisatorischen Rahmens, den sie bestmöglich für die Verfolgung eigener Interessen nutzten, traten aber nicht auf der politischen Bühne in Mindanao in Erscheinung. Dass sie mittelfristig in Konflikt mit den etablierten muslimischen Eliten geraten würden, war absehbar, standen sich doch ihre Ziele diametral gegenüber. Während die muslimischen Eliten am Erhalt des bestehenden Systems sozialer Stratifikation auf Mindanao interessiert und für dieses Ziel auch vielfältige Kompromisse mit der nationalen Regierung einzugehen bereit waren, zielten die modernen moro-nationalistischen, aber auch die jungen im Nahen Osten ausgebildeten islamischen Gegeneliten auf eine revolutionäre Veränderung der Sozialordnung, durch die die muslimische Gesellschaft insgesamt deutlich egalitärer und gerechter werden sollte. Ein MNLF-Kommandeur erklärte, dass: „Although these people call themselves Muslims, they are a party to the oppression being waged against the Bangsa Moro people. They are our enemies“ (George 1980: 201f.). Politische Klugheit freilich verbot, dieser Einstellung in der offiziellen Ideologie einen prominenten Platz zuzuweisen. Den Revolutionären der MNLF war sehr wohl bewusst, dass das Ideal der muslimischen Gesellschaft für das Gros der Muslime untrennbar mit der Bindung an die Führung durch den muslimischen Erbadel verbunden war.

Rebellion als Folge der Genese von Gegen-Eliten und der Ideologisierung von Tradition

Diese Genese der Elitenkonstellation verdeutlicht, dass die traditionellen muslimischen Eliten nur sehr begrenzten ethnokulturell begründeten politischen Widerstand leisteten und dies auch nur im Rahmen der parlamentarischen Politik philippinischer Prägung.

Ihr Handeln blieb durchgängig Elite-zentriert und appellierte zu keinem Zeitpunkt an die Masse der Muslime. Damit ist es einem traditionellen Verständnis von Politik verhaftet, das den Datu und nicht das Volk als das eigentliche politische Subjekt ansieht. Es ist im wesentlichen anti-mobilisatorisch. Die Versuche der Datus, die Eingliederung der muslimischen Regionen in die Philippinen zu verhindern bzw. wieder rückgängig zu machen erfolgten als konkrete kurzfristige Initiativen zu denen sich jeweils eine kleinere oder größere Gruppe von Datus zusammenfanden. Eine politische Organisation zur Vertretung der Interessen der Moros wurde nie aufgebaut – sie wäre

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Kontext von Datu-Politik auch nicht funktionsfähig gewesen, da sie ihr strukturell konträr entgegengestanden hätte.

Die bewaffnete Rebellion wurde erst möglich, nachdem sich auf Seite der marginalisierten Minderheit eine Gegenelite herausgebildet hatte, die sich durch zwei zentrale Dimensionen moderner Politik auszeichnete: eine Ideologie, die das Volk zum Souverän machte, und folglich auf eine Mobilisierung des Volkes der Moro (*Bangsa Moro*) abzielte und die Fragmentierung traditionaler Herrschaft überwand, indem sie ihre Anliegen in modernen Organisationsstrukturen zu verwirklichen versuchten. Damit sind die von diesen Eliten ins Leben gerufenen Bewegungen in einem zweifachen Sinn revolutionär: erstens gegenüber der philippinischen Nation, der sie sich nicht zugehörig fühlen und deren Herrschaft über die Moros sie auf der Basis eines modernen ethnisch fundierten Gegennationalismus bekämpfen; zweitens gegenüber den eigenen traditionellen Eliten, die ihr Herrschaftsrecht in den Augen der modernen Gegeneliten zumindest partiell verwirkt haben, weil sie nicht als Vertreter der Interessen des Volkes der Moros aufgetreten sind, sondern in ihrem politischen Handeln diese Interessen gegenüber den eigenen Eliteinteressen hinten angestellt haben.

Struktureller Wandel in der Politik der Moros ist mithin ein Ergebnis der Herausbildung von Gegeneliten und konnte sich nicht im Rahmen eines Wandlungsprozesses der traditionellen Elite selbst einstellen. Die fünfziger und sechziger Jahre sind gekennzeichnet durch einen zunehmend prekäreren Balanceakt. Die kurzfristigen Herrschaftsinteressen der Moro-Elite legten es nahe auf die Kooptationspolitik der philippinischen Regierung einzugehen, da diese über lange Zeit die politische Suprematie der muslimischen Eliten in den von ihnen regierten Territorien nicht antastete. Gleichzeitig musste sich die muslimische Elite jedoch gegen immer schärfere Kritik aus den Reihen junger gebildeter Moros wehren, dass sie die Interessen der Moros für die eigenen Elite-Interessen verkaufe. Nach dem Jabidah-Massaker war eine Balancepolitik, die dem keimendem Moro-Nationalismus durch politische Rhetorik genüge zu tun versuchte, während sie gleichzeitig im etablierten Rahmen der intra- und interelitären Deals verharrte, immer weniger möglich. Die Eskalation der interethnischen Gewalt erfolgte in den Jahren 1969 bis 1971 zunächst als Erweiterung eines weitgehend traditionellen Rahmens. Schon die Gründung der nur noch „halb-traditionellen“ MIM und der Bangsa Moro Liberation Front (BMLO), die zwar als Privatarmee zweier muslimischer Führer geplant war, allerdings in Bezug auf Terminologie, Organisationsstruktur und internationale Vernetzung und Personal schon weit darüber hinausgehende Schritte hin zu einer modernen Guerilla-Armee getan hatte, zeigt, dass zusammen mit der Ideologie des Nationalismus auch moderne Formen politischer Organisation und des Kampfes um nationale Selbstbestimmung Einzug hielten. Als Träger dieser Modernisierung erwies sich die tradi-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionelle Elite insofern als ungeeignet, als sie diese Dimensionen der Modernität nur im Sinne einer Mittel im intra-elitären Konflikt einzusetzen gedachte, ohne zu begreifen, dass die von ihr selbst entwickelte und bewaffnete Ressource ihren Anspruch auf fortgesetzte unbeschränkte politische Hegemonie nicht nur in Frage stellen, sondern unterminieren würde.

3.2.3 Der Verlauf der Moro-Rebellion: Das Zusammenspiel von Gewalt, Kooptation und Verhandlungen

Wie oben schon argumentiert kann die Verhängung des Kriegsrechts durch Ferdinand Marcos durchaus als Auslöser für die Verwandlung der bis dato innerhalb der BMLO agierenden neuen Gegenelite in eine politische Elite mit eigenem, offen vorgetragenen Führungsanspruch gelten. Sie ist jedoch nicht die Ursache – die schrittweise Verwandlung der Gewaltstrukturen seit den 1960er Jahren, das zunehmende Selbstbewusstsein der neuen Gegeneliten, die immer klareren ideologischen Positionierungen eines modernen, Islam-basierten Moro-Nationalismus – all das zeigt sich im Rückblick als eine immer stärker determinierte „revolutionäre" Situation, in der es nur noch des Auslösers bedurfte, der durch Marcos Handeln gegeben war, der aber zweifellos in den kommenden Jahren wohl auch ohne Kriegsrecht in der einen oder anderen Form gegeben gewesen wäre.

Der seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts sich beschleunigenden demographischen und sozio-ökonomischen sowie politischen Wandlungsprozesse und die Skizze des lokalen Elitewandels zeigen den Ausbruch der revolutionären Gewalt 1972 als Resultat mehrerer sich verschränkender, teilweise Jahrzehnte andauernder Entwicklungen. Es spielten zusammen:

- die fundamentale demographische und sozio-ökonomische Marginalisierung von Muslimen in ihren Heimatgebieten (seit dem frühen 20. Jahrhundert),
- die zunehmende Stabilisierung einer ethnische Grenzen überspringenden, alle philippinischen Muslime umfassenden kollektiven Identität als Moros in einem „feindlichen" christlichen Land (seit dem frühen 20. Jahrhundert),
- die Entwicklung muslimischer Gegeneliten, die aus unterschiedlichen ideologischen Positionen heraus die Legitimität der Herrschaft der Philippinen über die Muslime im Süden und die der Herrschaft der traditionellen muslimischen Eliten gleichermaßen in Frage stellten und bereit waren, radikale Mittel zur Erreichung ihrer Ziele einzusetzen (seit den 1950er Jahren des 20. Jahrhunderts),
- die Eskalation des politischen Wettstreits zwischen den beiden großen Parteien (Nacionalistas und Liberalistas), in dessen Gefolge das ohnehin

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hohe Niveau politischer Gewalt (im Süden oft, aber nicht immer entlang religiöser Grenzen) weiter eskalierte (seit Mitte der 1960er Jahre),
- die Schließung legitimer Arenen des politischen Protestes durch das Kriegsrecht (1972, auslösender Faktor).

Doch sind die Ursachen der Gewalt prinzipiell zu trennen von den Faktoren, die für deren Perpetuierung über inzwischen mehr als drei Jahrzehnte verantwortlich sind. Zwar mögen sie u.U. partiell gleich sein, doch reicht eine Ursachenanalyse nicht aus, um den Verlaufsprozess erklären zu können. Hierzu bedarf es einer zusätzlichen Analyse, die auch die in und durch die Gewalt entstehenden Dynamiken und Strukturen mit einbezieht. Dies wird im Folgenden durch eine Analyse des Zusammenspiels zwischen Gewalt- und Verhandlungsarena geleistet.

Die nationalistische Rebellion der MNLF 1972-1996

Das Jahr 1972 markiert keinen Umschlag von Frieden zu Gewalt, sondern einen Formenwandel der lokalen politischen Gewalt und eine sprunghafte, quantitative Zunahme. Der Formenwandel resultierte daraus, dass neue Akteure auf der politischen Bühne aktiv geworden waren und durch sie die politische Gewalt eine ideologische Unterfütterung bekam. Die neuen Gewaltakteure – zusammengeschlossen in der MNLF – kämpften gleichzeitig an zwei „Fronten“: gegen den philippinischen Staat und gegen die mit ihm kollaborierenden lokalen muslimischen Eliten. Beide Seiten, die in der MNLF zusammengeschlossenen Rebellen wie die staatlichen Sicherheitskräfte, führten einen erbitterten mehrjährigen Krieg, in dessen Verlauf an die 100.000 Menschen ums Leben kamen, ein Vielfaches sein gesamtes Hab und Gut verlor und Hunderttausende zu Vertriebenen im eigenen Land wurden, soweit sie nicht ins Nachbarland Malaysia (Provinz Sabah) flüchteten.

Der militärische Kampf endete wie der politische auf den ersten Blick unentschieden. Die MNLF erhielt zwar große materielle Unterstützung muslimischer Staaten, diese waren jedoch nicht bereit, ihre Forderung nach Unabhängigkeit zu unterstützen. So einigten sich Guerilla und Staat am 26.12.1976 schließlich in Tripolis auf einen Frieden, der den Moros eine umfassende Autonomieregelung zubilligte, die insgesamt 13 Provinzen umfasst hätte, wenn sie in dieser Form umgesetzt worden wäre.[30] Dies aber geschah nicht.

30 Die MNLF hatte ursprünglich die Eingliederung von ganz Mindanao, Sulu und Palawan, d.h. von 23 Provinzen und 17 Städten gefordert, sich aber in den Verhandlungen in Tripoli mit der deutlich kleineren Zahl zufrieden gegeben. Der ursprüngliche Kompromiss zwischen der MNLF und der Marcos Regierung, der im Tripoli-Abkommen niedergelegt worden ist, sah vor, dass 13 Provinzen und neun Städte in das Autonomiegebiet eingebracht werden sollten. Die von Mar-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Präsident Marcos gelang es, die OIC (Organization of Islamic Conference) so zu instrumentalisieren, dass sie in der Person von Muhammad Ghadafi einem abgespeckten Kompromissvorschlag zustimmte, den die MNLF jedoch ablehnte. Er wurde nichtsdestoweniger umgesetzt: am 25.03.1977 erklärte Marcos 13 Provinzen zu Teilen einer Autonomiezone (Proklamation No. 1628).[31] Es folgte ein Referendum, in dem die Hauptforderungen der MNLF zur Abstimmung gestellt wurden – alle wurden von der überwiegenden Zahl der Wähler abgelehnt, was auch in Anbetracht der christlichen Mehrheiten in vielen Regionen nicht weiter verwunderlich war. In der Folge wurden, auch auf Druck der etablierten muslimischen Eliten, die sich nicht einigen konnten, zwei getrennte Autonomiezonen etabliert (Presidential Decree 1618), deren Institutionen eine nicht unbeträchtliche Zahl von Patronageposten für all diejenigen Muslime bereithielten, die zur Kooperation mit dem Staat bereit waren.

Die MNLF, die die einseitigen Aktionen von Marcos ablehnte, verlor in den folgenden Monaten und Jahren einen beträchtlichen Prozentsatz ihres lokalen Führungspersonals. Viele MNLF-Führer wurden mit dem Versprechen auf Posten und profitable Lizenzen aus dem bewaffneten Kampf „herausgekauft". So gelang es Marcos durch die Kooptation der gemäßigten muslimischen Elite und einer großen Zahl von Überläufern, die MNLF deutlich zu schwächen.

Im Gefolge der Unterzeichnung des Tripolis-Vertrages erfuhr die MNLF eine weitere fundamentale Schwächung, die jedoch der Öffentlichkeit noch über mehrere Jahre verborgen blieb. De facto spaltete sich die Organisation schon ein Jahr nach der Vertragsunterzeichnung in zwei Faktionen, in die von Nur Misuari und in die seines Kontrahenten Hashim Salamat, der mit Misuaris nationalistischem Kurs und seiner Vernachlässigung der islamischen Agenda nicht einverstanden war und versuchte, die Organisation umzusteuern. Er scheiterte jedoch – zum einen an seinem Gegenspieler, dem es gelang Salamat innerhalb der Organisation zu marginalisieren, und zum anderen an der OIC, die auch weiterhin auf Misuari setzte. Obgleich die Moro Islamic

cos einseitig verkündete Autonome Zone umfasste schließlich zehn Provinzen und sieben Städte (Presidential Decree 1618). Die Aquino-Regierung ließ 1998 in 13 Provinzen und neun Städten eine Volksabstimmung über die Zugehörigkeit zu einer zu gründenden Autonomen Zone vornehmen. Nur in vier Gebieten (Lanao del Sur, Maguindanao, Sulu, Tawi-Tawi) fanden sich Mehrheiten für die Teilnahme, in allen anderen Regionen optierte die Mehrheit der Bevölkerung dagegen, was in Anbetracht der Bevölkerungsverteilung kaum anders zu erwarten war. Die vollständigen Texte aller Verträge zwischen der MNLF und der philippinischen Regierung finden sich z.B. auf der INCORE Homepage (vgl. INCORE - International Conflict Research 2004) sowie bei Accord Mindanao (vgl. Conciliation Resources online 2004).

31 Der Text dieser Proklamation findet sich z.B. in Majul 1985:126ff.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Liberation Front (MILF) offen erst 1984 auftrat, war die Spaltung der MNLF bereits Ende der 1970er Jahre vollzogen worden.[32] Nimmt man die gemäßigten Elemente hinzu, die in organisierter Form in die legale Politik zurückkehrten, so war die MNLF im Anschluss an den Tripoli-Vertrag in drei Gruppen zerfallen:

- die vor allem in Sulu prominente, nationalistische und von Nur Misuari, einem ethnischen Tausug, geführte MNLF, die auch die Unterstützung der Organization of Islamic Conference als alleinige Vertretung der Interessen der philippinischen Muslime hatte;
- die weitaus stärker islamisch orientierte, weitgehend in Maguindanao beheimatete und von Hashim Salamat geführte MILF sowie
- die konservative und schnell in das politische System re-integrierte, weitgehend von Maranao dominierte MNLF-Reformist Group (MNLF-RG) unter Leitung von Dimas Pundato (vgl May 1992: 130).

Als kämpfende Organisation wurde die MNLF nicht selten auf das Niveau der früher von ihr verachteten und bekämpften halbkriminellen Gangs zurückgeworfen und machte kaum noch durch größere Auseinandersetzungen mit den Streitkräften von sich reden. Prominent waren jetzt „hit-and-run" Aktionen und Entführungen, mit denen Lösegeld erpresst werden sollte. Die MNLF stellte nach der Etablierung der autonomen Zonen bis zum Ende der Marcos-Ära keine signifikante militärische Herausforderung mehr dar. Zwar schien es unmöglich, sie zu vernichten, doch war sie als Gewaltakteur weitgehend neutralisiert. Der MILF gelang es bis Mitte der 1980er Jahre nicht, eine militärisch schlagkräftige Organisation aufzubauen. Beide Organisationenw waren politisch durch das teilweise Einschwenken er OIC auf die Linie von Marcos massiv geschwächt. In den autonomen muslimischen Zonen addierten sich bis zum Ende der Ära Marcos drei parallele Regierungsstrukturen zu einer immer prekären, aber nichtsdestoweniger stabilen lokalen Ordnung: die offiziellen staatlichen Strukturen, eine informelle militärische Ordnung und eine dritte Ordnung, die durch bewaffnete Banden mit unterschiedlicher territorialer Reichweite und die Guerillas etabliert und aufrechterhalten wurde. Obgleich damit die Gewalt an sich, wenngleich auf vermindertem Niveau, Bestand hatte, verlor sie ihre scharfe, weitgehend bipolare Konturierung und zumin-

32 Während Misuari weiterhin in Libyen verblieb, wechselte Hashim Salamat ca. 1979/1980 nach Pakistan. 1984 folgte die offizielle Abspaltung und Benennung der neuen Organisation in Moro Islamic Liberation Front. Hashim Salamat macht die Differenz zur MNLF deutlich, z.B. in einem Brief an den Generalsekretär der OIC: „All Mujahideen under the Moro Islamic Liberation Front (MILF) adopt Islam as their way of life. Their ultimate objective in their Jihad is to make supreme the WORD of ALLAH and establish Islam in the Bangsamoro homeland" (Salamat zit. nach MacKenna 1998: 208).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dest teilweise ihren politischen Charakter. Marcos war es gelungen, eine „Fassaden-Autonomie“ zu errichten,

„with expansive infrastructure, and the revival of the ‚royal houses‘. These cosmetics were effective insofar as there were Moro politicians willing to be instruments of the prevailing system. […] Indeed, until Marcos’s exile to Hawai, the Moro resistance was considered, for all practical purposes, a minor local problem. The Marcos government believed that the Mindanao conflict was a thing of the past“ (Mercado 1992: 162f.).

Trotzdem blieb das 1972 im ganzen Land eingeführte Kriegsrecht auf Mindanao bis zuletzt in Kraft, während es für alle anderen Gebiete 1981 aufgehoben wurde. Der Grund hierfür lag aber weniger in dem Moro-Widerstand, als vielmehr im Kampf der kommunistischen New People’s Army (NPA) und der vielen anderen weitgehend anomischen Gewaltakteure, die diese Region unsicher machten.

Die „People’s Revolution“ und der Amtsantritt von Corazon Aquino weckten neue Hoffnungen auf einen Friedensschluss zwischen der Regierung und den muslimischen Rebellen, die jedoch sehr schnell zerstoben. Im Oktober 1986 trafen sich Aquino und Misuari in Jolo auf Sulu, direkt im Anschluss konnte ein Waffenstillstand unterzeichnet werden und Misuari besuchte nach vielen Jahren wieder große Regionen Westmindanaos. Wenig später wurde eine neue Verfassung verabschiedet, die die philippinische Regierung verpflichtete auf „the creation of an autonomous region in Muslim Mindanao within the framework of this constitution and the national sovereignty as well as territorial integrity of the Republic of the Philippines“ (Text der Verfassung von 1986, zit. nach Mercado 1992: 163).

Die Verfassung wurde im Februar 1987 ratifiziert und ein entsprechendes gesetzgeberisches Verfahren eingeleitet. Der das Gesetz über die Autonome Region Muslim Mindanao (ARMM) wurde im August 1989 von der Präsidentin unterzeichnet und trat anschließend als Republican Act (RA) 6734 in Kraft.[33] Aus Sicht der Guerilla hatte der RA 6734 jedoch den gleichen Pferdefuß, den sie schon bei den unilateralen Aktionen von Marcos kritisiert hatten: Zwar wurde eine umfassende Region akzeptiert, auf die das Gesetz angewandt werden würde, doch wurde wieder ein Plebiszit vorgeschaltet, wonach nur die Provinzen und Städte Teil der autonomen Region werden würden, in denen die Mehrheit der Bevölkerung dafür stimmte. MNLF wie MILF fürchteten, dass die daran geknüpfte Verpflichtung, wonach der Kongress Gesetz

33 Differenziert zur Entstehung des RA 6734 vgl. den Bericht des Mitglieds der für den Entwurf verantwortlichen Kommission Nagasura T. Madale (ders. 1992). Darin findet sich auch eine genaue Auflistung der aus Sicht der Guerilla kritischen Punkte des RA 6734 (insbesondere S. 176f.).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erlässt, in dem die autonome Region und die sie konstituierenden politischen Strukturen festgeschrieben werden (Artikel X, Section 18), letztlich zu einer Lösung führen würde, die hinter dem Vertrag von Tripolis zurückbliebe und lehnten daher das Verfahren ab. Das Ergebnis der Volksabstimmung vom 19.11.1989 ähnelte dem vom April 1977: die weit überwiegende Zahl der Regionen und Städte optierte mehrheitlich gegen die Inklusion in die Autonomieregion.[34] So blieb die wenig später gegründete Autonome Region Muslim Mindanao (ARMM) auf nur vier Territorien beschränkt (Maguindanao, Lanao del Sur, Sulu und Tawi-Tawi). Die ARMM bekam eine eigene Exekutive, Legislative und einen eigenen Verwaltungsapparat, die als zusätzliche politische und administrative Ebene zwischen den Provinzgouverneuren und der Zentralregierung zwischengeschaltet wurde, ohne dass jedoch gegenüber den Gouverneuren ein Weisungsrecht geschaffen worden wäre. Die ARMM wurde mit einem eigenen Budget ausgestattet, über das sie aber nur beschränkt verfügen konnte. Zum einen mussten lokale Projekte durchgängig mit den nationalen Bürokratien abgestimmt werden, zum anderen handelte es sich beim Budget um Finanzzuweisungen, die vom nationalen Parlament beständig neu verhandelt wurden. Die ARMM bekam zwar formal „the power to create its own sources of revenue and to levy taxes, fees and charges" (House of Representatives - Congress of the Philippines online 2003: 57), doch blieb dieses Recht in der Praxis bedeutungslos, da die autonom generierbaren Mittel aufgrund der ökonomischen Schwäche der Region minimal waren. Darüber hinaus fehlte es vor Ort an Kompetenz, um politische Planung jenseits von lokalen Lieblingsprojekten auf den Weg zu bringen.

Obgleich mit Zacaria Candao ein erklärter Gegner von Marcos und Sympathisant der MILF zunächst auf provisorischer und anschließend auf gewählter Basis die Fäden der Macht in der ARMM in der Hand hielt[35], bedeutete dies keinen fundamentalen Politikwechsel. Vor wie nach der „People's Revolution" wurde Politik von den gleichen Personen bestimmt, fanden politische Kämpfe zwischen den gleichen Lagern statt, blieben die hinter den offiziellen Strukturen liegenden Muster der Politik unverändert. Auch Reformer wie Candao waren Teil des hegemonialen Systems republikanischer Datu-Politiker und gliederten sich trotz ihrer Nähe zu MNLF bzw. MILF in der Alltagspolitik nahtlos in die traditionellen Patronagemuster ein. Die Ergebnisse waren katastrophal. Schon die ersten Berichte der Rechnungsprüfer

34 Für die genauen Zahlen vgl. Madale 1992: 183.

35 Candao war zunächst von Aquino als Acting Governor von Maguindanao und Acting Chairman of the Executive Council of the Regional Autonomous Government for Central Mindanao eingesetzt worden. 1988 gewann er die Wahlen zum Gouverneur von Maguindanao. 1990 siegte er gegen den früheren starken Mann und Gefolgsmann Marcos, Ali Dimaporo, bei den Wahlen zum Posten des ARMM-Gouverneurs.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kritisieren, dass wegen eines hohen Maßes an Korruption soziale Dienste kaum dort ankämen, wo sie eigentlich gebraucht würden. Viele Projekte blieben unüberprüft, weil die zuständigen Politiker die Sicherheit der Prüfer nicht zu garantieren bereit waren (vgl. Tanggol 1993: 182).

Nachdem der neue Präsident Fidel Ramos 1992 die Amtsgeschäfte übernommen hatte, initiierte er binnen kürzester Zeit erste vorbereitende Gespräche mit der von der OIC anerkannten MNLF. Am Ende von beinahe vier Jahren intensiver Verhandlungen und beinahe einem Dutzend Interim-Übereinkommen, an deren Zustandekommen die OIC und insbesondere ihr Ministerial Committee unter Führung Indonesiens massiv beteiligt waren, stand der am 2.9.1996 in Manila unterzeichnete „Endgültige Friedensvertrag" (Final Peace Agreement).

Der Vertrag brachte eine umfassende Neustrukturierung der Arrangements für eine Autonomiezone und einen Zeitplan, an dessen Ende eine umfassende Autonomie stehen sollte, die den regionalen Institutionen deutlich mehr Rechte belassen sollte, als die alte Version. Institutionell findet sich ein deutlicher Wandel, durch den zum einen die ARMM gestärkt und gleichzeitig in eine die südlichen Philippinen umfassende Entwicklungsstrategie integriert werden sollte. In einer ersten Phase von drei Jahren sollten durch den Aufbau einer Special Zone of Peace and Development (SZOPAD) und einer Institution die in der Region Entwicklungsprogramme koordinieren sollte – das Southern Philippines Council for Peace and Development (SPCPD) – im Sinne einer konzertierten Aktion Armut massiv reduziert und Entwicklung deutlich vorangetrieben werden. Das SPCPD sollte als oberstes koordinierendes Organ fungieren, dem alle bestehenden entwicklungspolitischen Bürokratien und Organisationen eingegliedert bzw. untergeordnet werden sollten.[36] Um die demokratische und lokale Kontrolle über die Entwicklungsprojekte und die zugrunde liegende Strategie zu gewährleisten wurde das Executive Council des SPCPD nach „religiösem" und politischem Proporz besetzt und ihm eine Beratende Versammlung (Consultative Assembly) zur Seite gestellt.[37]

Nach dem Abschluss der ersten Phase des Aufbaus sollte in der Form eines neuen, der lokalen Bevölkerung vorzulegenden Gesetzes eine endgültige Regelung für die politische Organisation und den Umfang der ARMM gefunden werden.

36 Hier sind z.B. zu nennen die Southern Philippines Development Authority (SPDA), die regionalen Büros des Office of Muslim Affairs (OMA), die entsprechenden Büros des Office of Southern Cultural Committee, die Task Force Basilan, die Task Force MALMAR zuständig für Zentral-Mindanao, die Sulu Development Task Force, die Special Development Planning Group, in der Experten mehreren nationaler Ministerien zusammenarbeiteten.

37 Für eine differenzierte Analyse des Friedensabkommens vgl. Bauzon 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus den verschiedensten Gründen ist das mit dem Organic Law von 1989 und dem Friedensvertrag von 1996 verbundene Institutionengeflecht weitgehend gescheitert. Die Schwierigkeiten begannen schon vor der Umsetzung des Vertrages von 1996, als die Drohung mehrerer Senatoren und Parlamentsabgeordneter, das Oberste Gericht anzurufen, in einer massiven Verwässerung der dann vom Präsidenten verkündeten Executive Order 371 resultierte, mit der die Institutionen ins Leben gerufen wurden. Einen Großteil der ihnen im Friedensvertrag zugewiesenen Kompetenzen verloren die SPCPD und die Consultative Assembly schon vor ihrer Gründung. Sie waren „too powerless to make an impact. They had very limited funding, no police powers, no control over national projects and programmes that were supposed to be within their remit, and no jurisdiction over significant sections of the bureaucracy in the region" (Gutierrez 1999: 66f.).

Mit dem Vertrag von 1996 und dem nachfolgenden Aufbau der neuen politischen Strukturen auf der Meso-Ebene zwischen Manila und den Provinzen und der Kooptation vieler MNLF-Kader in diese Strukturen hatte die Regierung ein zentrales Politikziel erreicht: die MNLF war als Guerilla ausgeschaltet und all ihrer Druckmittel beraubt worden. Den Führern der MNLF gelang es, aus der Retrospektive betrachtet in den Verhandlungen und der nachfolgenden Praxis lediglich einen Anteil am Kuchen zu sichern. Der Preis dafür war die de facto vollständige Aufgabe ihrer politischen und sozio-ökonomischen Zielsetzungen. Die ehemals führenden MNLF-Kader sind inzwischen nur noch ein Kostenfaktor im System, kämpfen aber nicht mehr gegen das System. Das Gros der traditionellen Eliten, die kurzfristig zugunsten der MNLF-Elite zurückstehen musste, hat in den letzten Jahren die MNLF-Kader von einzelnen Ausnahmen abgesehen vollständig aus den Institutionen regionaler Autonomie verdrängt.

Die erfolgreiche Integration von beinahe 6.000 MNLF Guerilla in die Reihen des Militärs und von 1.750 Kämpfern in die nationale Polizei PNP (Philippine National Police) stellte sicher, dass auch von den niedereren Rängen keine Gefahr mehr ausging, und das obgleich den mit internationaler Unterstützung aufgelegten Programmen zur Rezivilisierung demobilisierter Guerilla nur ein äußerst beschränkter Erfolg beschieden war. So resultierte im Rückblick gesehen der Vertrag von 1996

„in the integration of top MNLF commanders and cadres in high positions in the ARMM structure, while several thousand MNLF members have been absorbed by the AFP and PNP. [But] Beyond this, Mindanao has benefited little from the peace dividend. The SPCPD has not had a noticeable impact on poverty alleviation efforts, in terms of bringing basic services directly to the MNLF communities in particular and the Special Zone of Peace and Development as a whole" (Philippine Business for Social Progress 1999 in: Gomes/Mercado et al. o. J.: 14).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus dieser knappen Analyse der Entwicklungen in den Gewalt- und Verhandlungsarenen zwischen MNLF und philippinischem Staat können folgende Lektionen gezogen werden:

- internationale Vermittlung und entsprechender Druck waren für den Erfolg der Verhandlungen von 1976 ausschlaggebend. Allerdings war die internationale Beteiligung auch entscheidend für die Eskalation des Konfliktes selbst gewesen, da die MNLF ohne die Unterstützung einzelner OIC-Mitglieder und ihre Rückzugsräume in Sabah, über das wohl auch das Gros der Waffenlieferungen lief, gar nicht erst so stark hätte werden können, wie sie dann in den Jahren zwischen 1972 und 1976 wurde. In den Verhandlungen, die zum Frieden von 1996 führten, war die Rolle der OIC demgegenüber nur noch die eines Vermittlers.
- In beiden Friedensverträgen – dem von 1976 wie dem von 1996 – scheint keine der beiden Seiten den Konflikt im Sinne eines Positiv-Summen-Spiels aufzulösen gewollt haben. Beide Konfliktparteien verhandelten auf der Grundlage einer Nullsummenlogik. Kompromiß wurde zwar als notwendiges Übel, nicht aber als Ziel der Verhandlungen begriffen. Genau deshalb waren die Kompromise dann auch nicht „heilig", sondern konnte zu jedem Zeitpunkt unterminiert werden, wenn dies im Sinne einer Maximierung des eigenen Interesses geboten erschien.
- Die Kompromisse wurden auch erreicht innerhalb eines „mutual concession process" (Zartman 2001: 350). Eine Diskussion der hinter dem Konflikt liegenden Beschwerden, insbesondere die Landfrage, wurde weitgehend vermieden. Deshalb findet sich noch nicht einmal eine geteilte Definition der Beschwerden, viel weniger noch eine gemeinsame Ausarbeitung der Prinzipien von Gerechtigkeit, die bei der Bearbeitung zugrunde gelegt werden sollten.
- Der eigentliche Test für die Friedensverträge kam in der Phase der Implementation. Die Philippinen gingen hier in beiden Fällen direkt auf unilaterale Handlungsmuster über, die darauf abzielten die notwendigen Änderungen an bestehenden Machtverhältnissen möglichst gering zu halten. Obgleich also in der Verhandlungsarena durchaus eine Form der Symmetrie zwischen den Verhandlungspartnern herrschte, findet sich auf der Implementationsarena eine scharfe Asymmetrie, da die MNLF als Akteur komplett aus dem Prozess, durch den der Friedensvertrag in staatliches Recht umgewandelt wurde, ausgeschlossen war.
- Der Implementationsprozess des Vertrags von 1996 illustriert die immense Macht, die Störern auf allen Ebenen der philippinischen Politik zukommt. Obgleich die Zahl der aktiven Störer relativ klein war, waren die Auswirkungen immens. Besonderer Widerstand wurde on den christlichen Siedlereliten geleistet, die die lokale Politik in vielen Gebieten an den Rändern der ARMM dominieren.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Die spätere Geschichte der ARMM und der weiterer Institutionen regionaler politischer Herrschaft und Entwicklung zeigt, dass auch innerhalb des muslimischen Lagers ein scharfer Wettstreit um Macht und Einfluss zwischen unterschiedlichen Personengruppen bestand. Bis in die Gegenwart haben sich letztlich die traditionellen muslimischen Elitefamilien als die stärksten Spieler in der lokalen Politikarena erwiesen. In gewissem Sinn lässt sich sagen, dass die MNLF zwar 1996 in den Verhandlungen mit der Regierung gewonnen hatte, dass sie aber in der Phase der Implementation des Vertrages und in den Folgejahren zunächst gegen den Staat verlor und später auch noch von den traditionellen Politikern als politische Kraft marginalisiert wurde. Diese hatten zwar temporär viele ihrer Sitze geräumt, kehrten jedoch zurück als klar wurde, dass es für die MNLF keine Rückkehr zur bewaffneten Rebellion geben würde.

Die islamische Rebellion 1977 bis in die Gegenwart

Die schon 1977 informell vom MNLF-Mainstream abgespaltene Gruppe um Hashim Salamat, die sich für eine stärker islamisch orientierte Agenda stark machte, hatte sich spätestens seit 1984 als eigenständige, aber im Vergleich mit der international hervorragend vernetzten MNLF, eher randständige Gruppe etabliert. Bis Mitte der 1990er Jahre spielte sie kaum eine politische Rolle. Dies änderte sich mit dem Moment, als sie zur Alternative für all diejenigen wurde, die in dem Vertrag von 1996 einen Verrat an den eigentlichen Zielen der Rebellion der *Bangsamoro* sahen, oder aber deren Interessen in dem Vertrag nicht berücksichtigt wurden, die also von einer umfassenden Friedensregelung nicht profitiert, sondern durch sie verloren hätten.

Die MILF hatte den Vertrag von 1996 mit eindeutigen Worten abgelehnt. Mit ihr war freilich auch nicht verhandelt worden. Entsprechende Vorstöße waren von Regierungsseite auf informelle Kontakte beschränkt geblieben. Nachdem die Regierung Ramos in offizielle Verhandlungen mit der MNLF eingetreten war, weigerte sich auch die MILF-Führung sich auf parallele Verhandlungen einzulassen. Schon 1993 erklärte ihr Führer Salamat Hashim: „The MILF […] will reject any attempt by the Philippine government to open separate negotiations with the MILF unless the GRP-MNLF talk is finally concluded“ (Hashim Salamat 1.12.1993, zit. nach Lingga 2002). Dabei blieb es, was der philippinischen Regierung durchaus entgegen kam, konnte sie so doch mögliche Schwierigkeiten mit der MNLF, die sich als alleiniger Vertreter der Moros verstand, und der OIC, die die gleiche Position einnahm, vermeiden.

Kaum war jedoch absehbar, dass sich Regierung und MNLF einigen würden, ging die Regierung auf die MILF zu. Nach nur zwei informellen Gesprächen 1996 einigte man sich darauf in formale Verhandlungen einzusteigen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das erste Treffen der technischen Komitees beider Seiten läutete eine mehrjährige Phase intensiver Verhandlungen ein, die durch immer neue Übereinkommen, gemeinsame Verlautbarungen, Resolutionen und Richtlinien, aber schon 1997 auch durch eine militärische Offensive der Streitkräfte charakterisiert wurde. In der Einbindung dieser Offensive in die Friedensgespräche findet sich zum ersten Mal ein Muster der paradoxen Koppelung der Gewalt- und Verhandlungsarenen, das später noch mehrfach von den nachfolgenden Administrationen angewandt wurde. Nachdem im Mai 1997 die MILF mit einer größeren Zahl von Anschlägen und Entführungen auf Mindanao in Verbindung gebracht worden war, folgte im Juni eine militärische Offensive, die die Eroberung des zweitwichtigsten Lagers der Guerilla (Camp Rajamuda) zum Ziel hatte. Nach mehreren Wochen gelang es, eine größere Zahl von Rebellen aus der Region zu vertreiben und das Lager einzunehmen. Im Verlauf der Offensive wurden jedoch nach langen Jahren relativen Friedens eine große Zahl von Zivilisten aus ihren Dörfern vertrieben – die Zahlen schwanken zwischen 40.000 und an die 100.000. Zwar wurden die Kampfhandlungen innerhalb weniger Wochen wieder eingestellt, doch kamen die unterbrochenen Verhandlungen bis zum Ende der Amtszeit von Präsident Ramos kaum noch vom Fleck.

Die neue Estrada-Administration akzeptierte die von ihrem Vorgänger ausgehandelten Übereinkünfte, indem sie sich verpflichtete „to implement the joint agreements/arrangements previously signed by the Parties' representatives" (Vertragstext des Agreement of Intent, in: JustPeace online 2002). In der Folge finden sich bis zu dem von Präsident Estrada im Frühjahr 2000 verkündeten „umfassenden Krieg" (all-out war) gegen die MILF über dreißig gemeinsame Dokumente, in denen die Verhandlungsparteien eine Annäherung aneinander suchten.[38] Anders als die durchgängig mit internationaler Vermittlung im Ausland verhandelten Übereinkommen mit der MNLF, fanden alle Verhandlungen zwischen Regierung und MILF in der Region Mindanao selbst statt. Begleitet wurden sie von wiederholten militärischen Zusammenstößen zwischen der, im Vergleich zur MNLF der 1980er und frühen 1990er Jahre militärisch deutlich stärkeren MILF und den philippinischen Streitkräften.

38 Von herausragender Bedeutung war eine Übereinkunft vom 10.2.1999, in der beide Seiten beschlossen, dass die gemeinsamen Coordinating Committees on Cessation of Hostilities (CCCH) binnen weniger Tage zusammentreten sollten zum Zweck der „determination and verification of the MILF camps". Damit wurde die Existenz von Gebieten, die von der Guerilla kontrolliert wurden, offiziell anerkannt. Innerhalb weniger Monate folgte die Verifikation der Existenz des Hauptquartiers der MILF in Camb Abubakar und mehrerer anderer Lager. Weitere 39 Lager sollten bis zum Ende des Jahres 1999 verifiziert und anerkannt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wer letztlich den größeren Anteil an den wiederholten gewaltförmigen Provokationen hatte, ist unklar, den größeren Nutzen konnte in jedem Fall die Regierung daraus ziehen. Nachdem (vermutlich Anfang 2000) der Entschluss gefallen war, die Verhandlungen zwar fortzuführen, gleichzeitig jedoch ein Umfeld aufzubauen, das es ermöglichen würde, gegenüber der nationalen und internationalen Öffentlichkeit die Notwendigkeit militärischen Handelns zu legitimieren, begannen zwei parallele Entwicklungen: erstens wechselte die politische Rhetorik des Präsidenten und zweitens wurde die MILF in einen systematischen Zusammenhang mit den ebenfalls in Mindanao operierenden Abu Sayyaf und anderen auf Entführung spezialisierten Banden gebracht.[39]

Die bis dato prominenten Sprachbilder hatten zwei, im Wesentlichen gleichberechtigte Parteien suggeriert, die mit gleichermaßen gutem Willen an der Ausräumung tiefsitzender Meinungsverschiedenheiten arbeiteten. Nun wechselte Estrada die Bilder, als er die Asymmetrie des Verhältnisses, die respektiven Rollen von Herr und Untertan mit den Worten herausstrich: „I'm warning the MILF now that if they don't learn to obey, we're going to wipe them out" (Philstar.com 2000b).

Parallel zu den weiterhin durchgeführten Gesprächen begannen die Streitkräfte eine Offensive gegen die wichtigsten Camps der Guerilla. Im Juni 2000 fiel das MILF-Hauptquartier Camp Abubakar. Auf den scheinbaren militärischen Sieg folgte die Ausweitung des Krieges der nun offensichtlich auf die Vernichtung der MILF abzielte. Der Präsident stellte mehrere Forderungen auf, die von der Guerilla im Vorfeld weiterer Verhandlungen zu erfüllen seien. Estrada betonte bewusst, dass es sich um Forderungen handelte „not requests but demands […] not proposals but premises. […] You must drop secession, drop your criminal activities, and drop your arms" (Estrada, Rede an die Nation 2000, zit. nach Jacob online 2000) Wenig später wurde auf die Führer der MILF ein Kopfgeld ausgesetzt – für ihre angebliche Beteiligung an einer Reihe von Anschlägen in Metro-Manila und anderen Regionen Mindanaos, bei denen mehrere Menschen ihr Leben verloren hatten.

Obgleich der Verlust fester Territorien ein empfindlicher Schlag war, wurde das Gros der MILF-Einheiten nur vertrieben. Die Offensive von 2000 führte also bestenfalls zu einer temporären Schwächung der MILF, die sich jedoch schnell neu gruppierte und auch neue Lager an anderen Orten aufbaute. Nach dem Fall der festen Lager verpufften weitere militärische Offen-

39 Nach offiziellen Angaben der Streitkräfte waren im Jahr 1999 auf Mindananao mindestens 112 Personen entführt worden, von denen bis Jahresende 96 nach Verhandlungen und wohl zumeist gegen Lösegeldzahlung wieder freigelassen worden waren. Für das Gros der Entführungen wurde die MILF „or armed gangs connected to them" verantwortlich gemacht, es folgten die Abu Sayyaf und die NPA („112 kidnapped in Mindanao last year" – Southcom, vgl.: Philstar.com 2000a).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

siven wirkungslos. Die massive militärische Überlegenheit, die es den Streitkräften gestattet hatte, feste Stützpunkte zu erobern, war in der daran anschließenden Phase des Krieges gegen Ziele, die sich in vielen Territorien wie Fische im Wasser bewegen konnten, nicht mehr von Nutzen.

Der Preis für diesen militärischen Erfolg war zudem, dass damit alle parallel zu den Kriegsvorbereitungen laufenden Bemühungen zunichte gemacht worden waren, die darauf abzielten, die Entwicklung dieser beinahe hoffnungslos rückständigen Gebiete voranzutreiben.

Der „all-out war" hatte eine dramatische Verschlechterung der Lebenssituation der allgemeinen Bevölkerung der hauptsächlich betroffenen Regionen Zentral-Mindanao, Maguindanao und Lanao zur Folge. Beinahe 1 Million Menschen wurden durch die Kämpfe zur Flucht gezwungen. Im Dezember 2000 lebten nach offiziellen Regierungsangaben allein in der am schwersten betroffenen Provinz Zentral-Mindanao noch ca. 190.000 Menschen in Auffanglagern. Hunderte von Dörfern waren im Gefolge der Kämpfe zerstört worden.

Nicht zuletzt resultierte der Krieg in einer massiven Zunahme von Menschenrechtsverletzungen insbesondere von Seiten des Militärs und der von ihm unterstützten Milizen (die offiziellen CAFGUs, aber auch vigilante-ähnliche Organisationen, wie die vom Militär mit Waffen unterstützte ‚Alliance of Christian Vigilantes for Muslim-free Mindanao' und die ‚Spiritual Soldiers of God'). Es finden sich vielfache Berichte von Folter, von willkürlicher Verhaftung, umfangreicher Gewaltanwendung gegen Zivilisten, der wahllose Bombardierung ganzer Dörfer u.v.m.

Im Bemühen, die aus dem Ruder gelaufene Situation zu deeskalieren und die Friedensgespräche mit der MILF wiederzubeleben, verkündete die philippinische Regierung im Oktober 2000, dass sie die strafrechtlichen Vorwürfe gegen die MILF-Führung fallen gelassen hatte und bot ihnen Amnestie und sicheres Geleit an. Doch die politischen Wirren um Präsident Estrada, die Anfang des Jahres 2001 dazu führten, dass er sein Amt verlor, machten eine zielgerichtete Politik ab Oktober kaum noch möglich – völlig unabhängig davon, dass Estrada als expliziter Hardliner kaum die notwendigen Kompromisse eingegangen wäre, die einen fundamentalen Richtungswandel ermöglicht hätten.

Einen rigorosen Richtungswandel versprach die Amtsnachfolgerin Estradas und vorherige Vizepräsidentin Gloria Macapagal-Arroyo. Schon in ihrer ersten Radioansprache als Präsidentin am 30.1.2001 betonte sie, dass „We must begin in earnest the task of rebuilding Mindanao, of achieving peace and oneness as a people, as a nation" (Gloria Arroyo, zit. nach: Arguillas 2003) und wenig später versprach sie eine Politik des „all-out peace."

Innerhalb weniger Wochen schuf sie mehrere Gremien, die sich der Mindanao-Problematik widmen sollten. Das Amt des Presidential Assistant for

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mindanao besetzte sie mit Jesus Dureza, einem Zivilisten, der selbst aus Mindanao stammte und sie berief ein Verhandlungsteam, dem ausschließlich Personen aus Mindanao angehörten.

Die Aktivitäten waren schnell von Erfolg gekrönt. Noch im März einigten sich Regierung und MILF in einem Dokument auf die Wiederaufnahme der Verhandlungen, in dem die Regierung zusagte alle in der Vergangenheit eingegangenen vertraglichen Verpflichtungen zu respektieren. Einer weiteren Forderung der MILF nachgebend, sollten die Verhandlungen nicht mehr bilateral in den Philippinen, sondern im Ausland und unter der Schirmherrschaft der OIC oder eines ihrer Mitgliedsländer geführt werden.

Wie schon im Jahr 1999 sahen die Entwicklungen in der Verhandlungsarena – diesmal in Malaysia und Libyen – sehr erfolgversprechend aus. Die militärische Seite versprach Deeskalation und Stabilität, nachdem beide Seiten erklärt hatten, keinerlei offensive Operationen mehr durchzuführen. Schon am 22. Juni 2001 konnte nach 1976 ein zweiter Vertrag von Tripolis[40] unterzeichnet werden, in dem sich die MILF und die philippinische Regierung jenseits der Rhetorik gemeinsamer Friedensverpflichtung auf eine Vielzahl von relativ detaillierten Punkten einigten. Diese umfassten die folgenden zentralen Aspekte:

- Es sollte ein Monitoring Team mit Vertretern der OIC gebildet werden, das die Einhaltung des 1997 unterzeichneten Waffenstillstandsabkommens überwachen sollte;
- Die MILF „shall determine, lead and manage rehabilitation and development projects in conflict affected areas, except when public funds are involved, in which case Government procedures and rules will be observed“ (Vertragstext vgl. Mindanao.com 2002);
- Beide Parteien garantierten, dass die durch die Gewalt vertriebenen Menschen (Internally Displaced People – IDP) an ihre früheren Wohnorte zurückkehren könnten und mit aller notwendigen finanziellen und technischen Unterstützung versehen würden, die sie für den Neubeginn bräuchten und dass ihnen darüber hinaus Reparationen zustünden „for their properties lost or destroyed by reason of the conflict“ (ebd.).
- Beide Konfliktparteien stimmten zu, dass die zukünftige Stellung der traditionellen Landrechte (ancestral domains) der Moro in Verhandlungen diskutiert werden muss „in order to address the humanitarian and economic needs of the Bangsamoro people and preserve their social and cultural heritage and inherent rights over their ancestral domain“ (ebd.).

40 Offiziell firmiert dieser Vertrag schon als Friedensvertrag „Agreement on Peace between the government of the Republic of the Philippines and the Moro Islamic Liberation Front“.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diesem Meilenstein auf dem Weg zum Frieden folgten in den Folgejahren eine Reihe von Übereinkünften, die sich spezifischen Problemstellungen widmeten.[41]

Begleitet wurden die Erfolge in der Verhandlungsarnea freilich durchgängig von bewaffneten Zwischenfällen, deren Urheber im Dunklen blieben. Immer wieder wurde der MILF vorgeworfen kriminellen Elementen und Repräsentanten der Jemaah Islamiya (JI) Schutz zu gewähren.

Nichtsdestoweniger gelang es der Regierungsdelegation bei den Verhandlungen bis Anfang Februar 2003, einen Vertragsentwurf zu entwickeln, der der MILF unterbreitet werden sollte und den hoffnungsvollen Titel trug: „Peace Agreement between the government of the Philippines represented by the Government Peace Negotiating Panel and the Moro Islamic Liberation Front/Bangsamoro Islamic Armed Forces represented by the MILF Negotiating Panel."[42] Am 10.2.2003 wurde der Entwurf des Regierungspanels den Vertretern von Exekutive und Legislative vorgelegt: dem Sprecher des Parlaments Jose de Venecia, dem Senatspräsidenten Franklin Drilon sowie der Präsidentin.

Genau einen Tag später, am 11.2.2003, begann eine großangelegte Militäroffensive in Pikit (Nord-Cotabato). Wie schon drei Jahre vorher schlug die durchaus erfolgsversprechende Verhandlungsstrategie der Regierung in eine rein militärische, auf Vernichtung des Gegners gerichtete Strategie um. Wieder galt die Offensive den zentralen Lagern der MILF, wie schon früher wurde argumentiert, dass das Ziel der Angriffe nicht die MILF sei, sondern kriminelle Elemente (vor allem die sogenannte Pentagon Gruppe), die in Territorien Zuflucht gesucht hätten, die von der MILF kontrolliert würden. Wieder einmal schienen die Akteure der Verhandlungsarena vom Handeln der Akteure der Gewaltarena überrascht worden zu sein. Unter dem Feuer der

41 Unterzeichnet wurden u.a. die „Implementing Guidelines of the Security Aspect of the Tripoli Agreement", das „Manual of Instructions for the Coordinating Committee on the Cessation of Hostilities" sowie die „Implementing Guidelines of the Humanitarian, Rehabilitation, and Development Aspects of the Treaty".

42 Selbst dieses, vielen offensichtlich schon zu weit gehende Dokument beinhaltete Klauseln, die für die MILF in Anbetracht der Konfliktgeschichte unannehmbar sein mussten. Zwar wurde angeboten, dass die Grenzen der ARMM durchaus ausgeweitet werden könnten, doch war auch dieses Angebot wie alle vorangegangenen wieder an die Zustimmung der betroffenen Bevölkerungsmehrheit gekoppelt – in Anbetracht der zumeist erdrückenden christlichen Mehrheiten eine Übung mit bekanntem Ausgang. Darüber hinaus wurde die Demobilisierung der MILF-Einheiten innerhalb von dreißig Tagen nach Vertragsunterzeichnung gefordert und dafür eine staatliche Sicherheitsgarantie für die ehemaligen MILF Kämpfer gegeben und versprochen, dass die Regierung „shall provide MILF members, their families and communities assistance for productive endeavors, education, skills and livelihood traiing and give them priority for hiring in developmental projects" (Peace Agreement, zit. nach: MindaNews online 2003).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Offensive verkündete die neue Präsidentin, wie schon ihr Vorgänger, ein Ultimatum für die eigenen Verhandlungsführer. Die Ergebnisse der Aktion glichen denen der Offensive von 2003: die MILF verlor die von ihr kontrollierten Territorien, allerdings stabilisierte sich ein Gleichgewicht, sobald die Guerilla „im Volk schwamm, wie der Fisch im Wasser". Die kurzfristigen militärischen Erfolge resultierten im Zusammenbruch der Verhandlungen und in einer Eskalation der Gewalt, von der auch zunehmend die Zivilbevölkerung betroffen war. Nach weitestgehend ergebnislosen mehrmonatigen militärischen Auseinandersetzungen einigten sich die Konfliktparteien auf einen beidseitigen Waffenstillstand, der am 19.7.2003 in Kraft trat.

Anders als nach den vorangegangenen Waffenstillständen weigerte sich die MILF diesmal die formalen Verhandlungen wieder aufzunehmen. Sie blieben bis zum Ende des Jahres ausgesetzt. Allerdings wurden innerhalb weniger Monate mehrere informelle Gespräche in Malaysia geführt, die die Optionen eruieren sollten, die formalen Verhandlungen wieder aufzunehmen.

2004 gelang es, die schon vor der Offensive von 2003 geplante internationale Beobachtermission (International Monitoring Team, IMT) unter Führung Malaysias vor Ort zu etablieren. Die IMT erwies sich in den letzten Jahren als entscheidende Institution mit deren Hilfe wiederholt Eskalationsprozesse, die leicht zum Wiederaufflammen des Krieges hätten führen können, eingedämmt werden konnten. Zentral für diesen Erfolg war, dass es der IMT gelang als neutrale Macht autoritative Interpretationen der Zwischenfälle zu liefern, so dass die Konfliktparteien nicht mehr, wie in der Vergangenheit ihre eigenen „Wahrheiten" durchsetzen konnten. Der IMT folgte eine gemeinsam von Vertretern der MILF und der Regierung besetzte Ad Hoc Joint Action Group, die vor allem mit der Aufgabe betraut war, sich dem Problem krimineller Gewalt in der Region anzunehmen.

Im Oktober 2005 wurde wieder einmal ein Durchbruch in der Verhandlungsarena bererichtet. Die Philippinen und die MILF sollten sich im Prinzip darüber geeinigt haben „to allow a Bangsamoro government to draft its own charter, impose its own tax system, form and maintain legal and financial institutions necessary for the development of an expanded, progressive Muslim Mindanao region" (Philippine Daily Inquirer 2005: 1). Nun schien der Frieden nur noch eine Frage von Monaten. Allerdings lässt sich auch mehr als ein Jahr später noch festhalten, dass für die zentralen Fragen, insbesondere die der ancestral domains (d.h. der traditionellen Landrechte) keine für beide Seiten gangbare Lösung gefunden worden ist, so dass sich an der grundlegenden Situation eines Waffenstillstands nichts geändert hat.

Auch aus der Analyse dieser Prozesse von Verhandlung und Gewalt lassen sich mehrere Schlussfolgerungen ziehen:

- In den vier Jahren der bilateralen Verhandlungen ohne externe Mediatoren waren die Fortschritte gegenüber den späteren Jahren kaum geringer.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Weder eine rein bilaterale noch eine internationale Verhandlungsarena sind Garanten gegen Rückfälle in der Gewaltarena. Unabhängig von den Strukturen der Verhandlungsarena führten militärische Offensiven der Regierung wiederholt zum zeitweiligen Aussetzen/Zusammenbruch der Verhandlungen.
- Die Internationalisierung der Beobachtung des Gewaltverhaltens erwies sich als zentraler Schritt, durch den Eskalationsprozesse frühzeitig abgebrochen werden konnten, da mit der internationalen Beobachtermission eine von allen Seiten akzeptierte Instanz geschaffen worden war, die die „Wahrheit" über bewaffnete Zusammenstöße autoritativ verkünden konnte. Rein bilaterale Mechanismen, die ebenso wie Mechanismen zivilgesellschaftlicher Akteure, erwiesen sich entweder als zu schwach, oder wurden zwischen den legitimatorischen Fronten zerrieben. Internationale Beobachter mit einem robusten Mandat können demgegenüber die notwendige Stärke entwickeln, die es braucht, um sich gegen die Konfliktparteien durchzusetzen.
- Gelingt es, Wahrheitsregime – hier konkret die IMT – zu etablieren, dann sind diese eine große Hilfe dabei Gewaltspiralen zu deeskalieren, da sie die opportunistische Rahmung von Zwischenfällen durch die Gewaltakteure selbst unmöglich machen, oder zumindest extrem erschweren. Genau deshalb konnte es gelingen eine Vielzahl kleiner lokaler Zusammenstöße, die in der Vergangenheit wohl dazu benutzt worden wären Gewalt zu eskalieren, zu isolieren und als Resultate lokaler Ursachen zu bestimmen. Damit wird eine Vermutung der Vergangenheit zur Gewissheit: Viele Zusammenstöße, die gern politisch im Rahmen des Makro-Konfliktes gerahmt werden, sind ihrer eigentlichen Natur nach Auseinandersetzungen zwischen lokalen Gruppierungen; konkret vielfach Auseinandersetzungen im Rahmen von Clan-Konflikten bei denen eine Seite Zugang zu staatlichen Kräften (Polizei, CAFGU, Militär) und die andere zu einzelnen MILF-Kommandeuren mit den ihnen unterstellten Truppen hat (hierauf wird im Detail noch in Kap. 4 eingegangen).

Die Makro-Dynamiken interethnischer Gewalt

Der Konflikt in Mindanao wurde in seinem Verlauf durch eine Vielzahl von Faktoren mitbestimmt, die bei der Entstehung keine Rolle gespielt haben. Die umfassenden Zerstörungen und die vielfach auch gegen Zivilisten gerichteten Strategien, mit denen das Militär die Guerilla zu vernichten suchte, vergrößerte nicht nur deren Unterstützung in der Bevölkerung, sondern verlieh auch deren Geschichtsinterpretation ein hohes Maß an Legitimität. Erklärungsbedürftig ist nicht so sehr das extrem hohe Maß der Gewalt in den ersten Bürgerkriegsjahren, als vielmehr das Wiederaufflammen der Thematik nach dem

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sturz von Ferdinand Marcos und die Rückkehr massiver Gewalt nach dem Friedensschluss von 1996. Ersteres lässt sich direkt aus der Rückkehr der Philippinen zur Demokratie ableiten. In diesem Zusammenhang wurden Rechte wieder thematisiert, die unter der Diktatur als zu den Akten gelegt galten. Dass die MNLF auch im letzten Jahrzehnt der Herrschaft von Marcos weiterbestand, war aus Sicht des Systems kein fundamentales Problem gewesen, solange die Organisation de facto vor Ort bedeutungslos blieb und die lokale Kontrolle durch die muslimischen Verbündeten des Diktators sichergestellt werden konnte. Das Thema der Selbstbestimmung der Moros kehrte erst mit der Rückkehr zur Demokratie auf die politische Agenda zurück und zwar genau deshalb, weil das neue Regime als normatives Gegenmodell zur Diktatur angetreten war und dementsprechend von sich aus entsprechende Anliegen ernst nahm. Demokratisierung nährte damit zum einen die Hoffnung auf eine endgültige Lösung der Rebellionsproblematik und stärkte gleichzeitig die politische Bedeutung des Moro-Problems, da dieses als eine Erbschaft der Marcos-Diktatur interpretiert wurde. Das neue, stark normativ begründete Regime garantierte nicht nur eine neue Prominenz für die Thematik an sich, sondern ermöglichte auch die Rückkehr vieler Akteure, die in den Jahren davor durch die Kooptationsstrategie von Marcos und die Bereitschaft vieler muslimischer Lokalpolitiker zur Kooperation mit dem Regime, kaltgestellt worden waren. Allerdings erwies sich die neue Demokratie nicht als Allheilmittel für die Lösung ethnisch fundierter gewaltsam ausgetragener Konflikte.

Am Fall der Muslime im Süden der Philippinen lässt sich vielmehr aufzeigen, dass auch stabile semi-Demokratien wie die Dritte Republik (1946-1972) und die nach-Marcos Ära (seit 1987) die zunehmende Zuspitzung von Marginalisierungserfahrungen ethnisch oder kulturell differenzierter Minderheiten nicht unbedingt besser zu verarbeiten wissen, als autokratische Systeme. „Democraticness“ an sich hat nicht notwendigerweise zivilisierende Wirkung. Vielmehr drohen unter der „real existierenden Demokratie“ Einigungsprozesse durch die hohe Obstruktionsfähigkeit einer großen Zahl heterogener Veto-Mächte immer wieder aus dem Gleis geworfen zu werden. In der Dritten Republik fanden sich keinerlei politische Mechanismen, die dem kollektiven Egoismus der hegemonialen Gruppe Einhalt geboten hätten. Vielmehr wurden die Minderheiten und die von ihnen besiedelten Gebiete als Verschiebemasse zur Lösung von Problemen anderer (der nationalen Elite mehr am Herzen liegenden) Regionen benutzt. In der Vierten Republik (seit 1987) sank das Gewaltniveau gegenüber dem letzten Jahrzehnt der Diktatur (1976-1986) paradoxerweise nicht, sondern blieb zeitweilig stabil, um dann nach einem Jahrzehnt und dem erfolgreichen Abschluss eines Friedensvertrages, durch den die „klassische“ Guerilla entwaffnet und kooptiert wurde, deutlich zu steigen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sowohl Marcos (1976) als auch Ramos (1996) gelang es durch clevere Politik Teile der Guerilla zur Aufgabe zu bewegen und in das System zu integrieren. Beide boten einen ähnlichen „Preis" im Gegenzug für die Aufgabe der bewaffneten Rebellion: Teilhabe und Integration in bestehende bzw. Errichtung neuer Patronagenetzwerke. Die beiden kooptierten Gruppen zahlten im Gegenzug mit der de facto Aufgabe all ihrer politischen Reformforderungen. Beide Arrangements zielten jedoch gleichzeitig darauf, durch Kooptation von Teilen der Guerilla die „Restbestände" um so leichter vernichten zu können, was weder Marcos nach 1976 noch Ramos und seinen Nachfolgern seit 1997 gelang.

Trotz der Systemtypus-übergreifenden Ähnlichkeiten gilt es einen Unterschied im Auge zu behalten: die Notwendigkeit in der Demokratie, die Zahl der Toten unter der Zivilbevölkerung möglichst niedrig zu halten und in Phasen relativer Ruhe Maßnahmen zu initiieren, um – möglichst mittels realer Hilfen, zumindest aber in Form symbolischer Politik – die in Bombardements, willkürlichen Verhaftungen und Folter liegende autoritäre Symbolik zu überschreiben. Freilich sind auch hier die Unterschiede zu den Praktiken der Diktatur vor allem quantitativer, nicht aber qualitativer Natur. In mancher Hinsicht überraschend ist der Vergleich der Gewaltstrukturen: Während die Diktatur die erste Hochphase der militärischen Auseinandersetzung sah, war die zweite Phase durch ein relativ niedriges Gewaltniveau gekennzeichnet. In den Jahren nach dem (gescheiterten) Friedensvertrag von Tripolis lebten Guerilla und Staat im wesentlichen „friedlich" nebeneinander. Es finden sich keine konzertierten Offensiven, in denen die Staatsmacht versucht hätte, die geschwächte Guerilla zu vernichten. Diese Art der Duldung bestand im wesentlichen bis zum Friedensvertrag von 1996. Danach versuchte der demokratische Staat in mehreren militärischen Offensiven die Nachfolgerin der MNLF, die MILF, zu vernichten, oder zumindest so zu schwächen, dass sie in der Verhandlungsarena einen Friedensvertrag zu schlechten Konditionen unterschreibt. Im Ergebnis lässt sich sagen, dass trotz der Stabilisierung der Demokratie deren Handeln nicht eindeutig verhandlungsorientierter wurde, sondern im Gegenteil die militärische Option einen festen Platz als Ergänzung und Alternative zum politischen Weg erlangte.

3.2.4 Das Zusammenspiel von Struktur, Akteur und Prozess in der Genese und Perpetuierung des gewaltsamen Konfliktes im muslimischen Süden der Philippinen

Erwachsen ist der Konflikt zu großen Teilen aus einer aktiv von der Regierung über lange Zeit vorangetriebenen Politik der Besiedelung muslimischer Regionen durch christliche Transmigranten aus anderen, christlichen, Regionen der Philippinen. De facto handelt es sich um eine klare Ausprägung inter-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Kolonialismus in der spezifischen Form des Siedlerkolonialismus, durch den die einheimische Bevölkerung die Kontrolle über große Teile ihrer Heimatregion verlor und vielfach auf den Status einer ungeliebten und verachteten Minderheit reduziert wurde. Mit dem Abschmelzen freien Landes und dem Verlust von Rückzugsgebieten für die Moros wurden die Frontlinien zwischen diesen und den christlichen Immigranten immer deutlicher und schärfer ausgeprägt.

Die sich für die muslimische Bevölkerung zunehmend verschlechternde strukturelle Position in ihrer Heimatregion, aber auch im nationalen Ganzen führte schließlich nach langen Jahren des Protests zur bewaffneten Rebellion. Diese Analyse ließe vorderhand den Schluss zu, dass die Ethnisierung der Situation wachsender struktureller multidimensionaler Marginalisierung letztlich instrumentell gewesen ist. Die Wahl der gemeinsamen muslimischen Religion als Fundament der kollektiven Identität der Bevölkerung der marginalisierten Peripherie ermöglichte es, anders als eine Mobilisierung auf Klassenbasis, eigenständige Rechte zu formulieren, die auf der Basis des Selbstbestimmungsrechts der Völker eingefordert werden konnten. So konnten die besonderen Rechte der Muslime (aber auch der Lumad) auf der Grundlage ihres Status als indigene Bevölkerung betont werden, wohingegen die christlichen Bewohner eindeutig als Siedler „in einem fremden Land“ identifiziert werden konnten.

Darüber hinaus erscheint in Anbetracht der Geschichte des, die verschiedenen ethnischen Gruppen der Muslime übergreifenden, massiven und über Jahrhunderte erfolgreichen anti-kolonialen Widerstandes der Moros, religiös basierte Ethnisierung als eine rationale Strategie der Identitätsbildung, die auf signifikanten präexistenten Bestandteilen aufbauen konnte. Die gemeinsame Sprache einer muslimischen Identität versprach auch, eine Reduktion der Transaktionskosten im Prozess der Konstruktion der neuen kollektiven Identität. Sie ermöglichte es, die eigene Identität als Gegenbild zur der, alle ethnisch disparaten Siedlergemeinschaften einigenden christlichen Identität zu entwickeln. Nicht zuletzt erwies sich die radikale Ethnisierung und die daraus abgeleitete Forderung auf Selbstbestimmung und das Recht auf bewaffneten Widerstand gegen den als kolonial definierten Staat als notwendige Voraussetzung für einen zumindest partiellen Elitewandel in der muslimischen Bevölkerungsgruppe. Die beiden in den 1950er und frühen 1960er Jahre entstehenden Gegeneliten hätten im traditionellen Rahmen keine, oder nur sehr geringe Chancen gehabt, an prominenter Stelle einen, ihrer modernen Qualifikation adäquaten Platz in der Politik zu finden. Die Ideologisierung der Identität, die Neubestimmung des politischen Raumes in der Sprache nationaler Selbstbestimmung der Moros und ihres Kampfes um Selbstbestimmung, ermöglichte es ihnen, eigene Legitimationsstrukturen für eine prominente politische Führungsrolle aufzubauen und im Verhandlungsprozess mit der tradi-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionalen Datu-Elite wie auch der nationalen Führung zu verhandeln. Diese „opportunistische“ Motivationstruktur bildete die Grundlage für das Gros der Versuche des Staates den Konflikt zu lösen. Durchgängig zielte die politische Elite darauf ab, in mehr oder weniger individuell zugeschnittenen Deals die wichtigen Führer der revolutionären Gegenelite durch die Überlassung von Patronageposten in das System zu kooptieren – eine Strategie, die im Gefolge des gescheiterten Friedensvertrages von Tripolis von 1976, aber auch nach 1996 sehr erfolgreich angewandt wurde.

Obgleich sich viele muslimische Revolutionäre in das politische System kooptieren ließen wäre es falsch, anzunehmen, dass der religiösen Identität nur die Stellung eines Sekundärphänomens zukommt. Die Bestimmung des Konflikts als ethnokulturell fundiert verschleiert nicht anders gelagerte Ausbeutungsstrukturen. Sie verhindert auch nicht, etwa im Sinne des marxschen falschen Bewusstseins die Solidarisierung der benachteiligten und ausgebeuteten Bevölkerungsgruppen. Festzuhalten ist vielmehr, dass die Trennlinien von Christen und Muslimen weit in die spanische Kolonialgeschichte zurückreichen. Die Grundlage der kollektiven Stereotypenbildung wurde in den Jahrhunderten spanischer Herrschaft mit ihren wiederholten Versuchen der gewaltsamen Unterwerfung der muslimischen Territorien gelegt. Untermauert und vertieft wurden die Gräben durch die seit dem frühen 20. Jahrhundert verfolgte Politik der gezielten Besiedelung Mindanaos mit christlichen nichtindigenen Bevölkerungsgruppen. Diese fand mit der Souveränität der Philippinen nicht etwa ihr Ende, sondern wurde sogar noch einmal verstärkt. Insoweit als die Philippinen als plurale Gesellschaft gefasst werden können (und das ist nur in begrenztem Maß sinnvoll), herrscht eine Form hierarchischer Pluralität vor. Für den Fall der Muslime im Süden heißt dies konkret, dass sie nur mit untergeordnetem Status in den öffentlichen Raum integriert und durch aktive Transmigrationspolitik in ihren Heimatregionen vielfach marginalisiert sind.

Dominant war im Prozess der inneren Kolonisierung jedoch nicht der Versuch die Muslime mit untergeordneten Status in eine von der Metropole diktierte ökonomische Ordnung einzubinden, sondern sie durch Siedlergemeinschaften zu verdrängen. Siedlerkolonialismus macht selbst eine hierarchische Inkorporation immer prekär, da sie nicht als dauerhaft, sondern nur als Übergangsphase auf dem Weg zur Lösung der Problematik durch umfassende, alldurchdringende Besiedelung verstanden wird.

Obgleich die Entwicklung des Moro-Nationalismus durchaus als ethnisch fundierter Gegennationalismus gegen einen christlich geprägten staatlichen Nationalismus und damit als ein „sekundärer Nationalismus“ verstanden werden kann, bleibt festzuhalten, dass die identitätsrelevante kognitive Kategorie der Moros/Muslime zunächst als zentrale Kategorie zur Definition des signifikanten Anderen durch die Kolonialmacht und den philippinischen Staat

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst Verwendung fand. Sie ging als Fremdzuschreibung der Selbstzuschreibung voraus; und als Fremdzuschreibung diente sie zur Bestimmung einer Gruppe, die es zu unterwerfen galt.

Festzuhalten ist, dass Ethnisierung schon die frühen staatlichen Politiken durchdringt. Ethnizität ist kein Ergebnis von ökonomischer, sozialer oder politischer Marginalisierung,vielmehr bildet Ethnisierung die Landkarte, auf deren Grundlage bestimmt wird, gegen wen welche Formen der Ausbeutung und Kolonialisierung legitimerweise angewandt werden können. In diesem Sinn ist Ethnizität eine über Zeit entwickelte kognitive Landkarte der in den Philippinen ansässigen Gruppen, durch die spätere Strukturen der Interdependenz bestimmt wurden. Nur weil die Muslime und Lumad auf Mindanao, wie auch die indigenen Gruppen in den Cordilleras auf je eigene Weise nicht als Besitzer ihres Landes gefasst wurden, nur weil und soweit deren soziale Organisationsformen als staatlichem Handeln nachgeordnet bestimmt wurden und die Menschen selbst als weitgehend rechtlos begriffen wurden, war eine Politik der staatlich tolerierten und vielfach geförderten Transmigration möglich, die die Vernichtung der betroffenen Gruppen billigend in Kauf nahm, auch wenn sie nicht explizit darauf abzielte.

3.3 Sri Lankas Bürgerkrieg: Strukturelle Ursachen der Gewaltspirale und das Friedenspotenzial politischer Akteure

Unser zweiter Fall Sri Lanka – eine der ältesten Demokratien der Dritten Welt – befindet sich bereits seit 1983 in einem offenen Bürgerkrieg der trotz eines 2001 geschlossenen Waffenstillstands immer noch andauert. Dieser Bürgerkrieg wird zwischen der singhalesischen Mehrheitsbevölkerung und einer Rebellenorganisation der tamilischen Minderheit, den Tamil Tigers of Tamil Eelam LTTE, geführt und ist in der Regel als ethnischer Konflikt klassifiziert. Die Vorstellungen ethnischer Identitäten und verfestigter Gruppenkohärenz entwickelten sich in Sri Lanka im 19. und 20. Jahrhundert. Bestimmte Konzepte von Rasse, Sprache, Religion und Kultur sind heute wesentliche Elemente der Gruppenidentität der beiden Bevölkerungsgruppen geworden. Ähnlich den Muslimen auf den Philippinen werden die Tamilen von den Singhalesen in der Funktion des symbolisch Anderen wahrgenommen – in Abgrenzung zu ihnen formt sich die eigene Identität bzw. Ethnizität. Anders als bei den Muslimen kann man in Sri Lanka aber nicht davon sprechen, dass die Politik des Staates darauf zielte, die Tamilen zu assimilieren, dies war unmöglich wegen der „ethnischen Andersartigkeit“. Stattdessen versuchten die Singhalesen sich aktiv als Gruppe abzugrenzen und die Tamilen aus dem Staat auszugrenzen. Die Selbstbegrenzung der singhalesischen Mehrheitsbevölkerung (über die singhalesische Sprache, buddhistische Reli-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gion) und der aufkommende singhalesische Nationalismus bewirken wiederum, dass sich auch die Tamilen über bestimmte ethnische Merkmale (tamilische Sprache, dravidische Kultur) abzugrenzen beginnen.

Auf Seite der Singhalesen entwickelte sich mit Hilfe von „ethnischen Unternehmern" aus dieser heute als primordial wahrgenommenen Gruppentradition ein ökonomischer, politischer und kultureller Unbedingtheitsanspruch, der die tamilische Minderheit von den wirtschaftlichen Ressourcen abschnitt, ihre politische Partizipation beschränkte und ihre kulturelle Identität bedrohte. Der vorliegenden Arbeit ist Ethnizität als ein Strukturmerkmal zugrunde gelegt in der Überzeugung, dass die ideologische Rahmung einer konstruierten Ethnizität wesentlichen Einfluss auf den Verlauf und das Niveau des Konfliktes und die Verhandlungen zwischen der singhalesischen und tamilischen Bevölkerungsgruppe hatte. Doch obwohl Ethnizität als Legitimationsdiskurs eine wichtige Rolle spielt, erklären sich der Konflikt und die Versuche seiner Lösung nicht allein hieraus, sondern nur im Zusammenspiel mit anderen politischen und ökonomischen Faktoren. Diese sollen im Folgenden herausgearbeitet werden. Dabei wird zuerst auf die sozioökonomische Dimension des Konfliktes eingegangen. Um die Position der Minderheit im sri lankanischen Wirtschaftssystem bestimmen zu können, wird ein kurzer Überblick über die allgemeine wirtschaftliche Performanz des Landes gegeben, bevor auf die Lage der Tamilen eingegangen wird. Anschließend werden der Einfluss des politischen Systemtyps und der in ihm agierenden Hauptakteure auf die Genese und den Verlauf des Konfliktes analysiert. Schließlich wird das Zusammenspiel dieser Faktoren anhand des Kriegs- und Verhandlungszyklus, wie er sich seit Ausbruch des offenen Bürgerkrieges 1983 gestaltet, begutachtet.

3.3.1 Stufen und Dimensionen der Marginalisierung der tamilischen Minderheit

Die gesamt-nationale Wirtschaftsentwicklung Sri Lankas und ihre Bedeutung für die Marginalisierung der Tamilen

Die britische Kolonialherrschaft führte in Sri Lanka zu einem dramatischen ökonomischen und politischen Wandel. In den singhalesischen Gebieten entwickelte sich eine Plantagenstruktur, an deren Erschließung die indigene Elite beteiligt wurde – Groß-Grundbesitzer war das vorherrschende „Berufsbild" auf Seiten der singhalesischen Elite. Demgegenüber blieb das tamilische Territorium ökonomisch weitgehend unerschlossen. Die tamilische Elite ging stattdessen (überproportional zu ihrem Bevölkerungsanteil) in den kolonialen Verwaltungsbereich und die akademischen Berufe. Diese quasi sektoriale Trennung wurde nach der Unabhängigkeit aufgehoben und die beiden Grup-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pen traten in unmittelbare Konkurrenz zueinander um die lukrativen „white-collar Jobs“. Auf Ebene der gemeinen Bevölkerung konkurrierten die Gruppen um Staatsleistungen und ebenfalls um Arbeitsplätze. Die Zurückdrängung und Ausgrenzung der Tamilen muss deshalb auf dem Hintergrund der gesamtnationalen wirtschaftlichen Entwicklung Sri Lankas gesehen werden. Grundlegend sind die gleichzeitige Ressourcenverknappung nach der Unabhängigkeit und der steigende Anspruch der Bevölkerung auf Staatsleistungen bzw. der Wunsch nach qualifizierten Arbeitsplätzen. Diese Forderungen konnten, angesichts eines mäßigen Wirtschaftswachstums, von keiner Regierung erfüllt werden. Bestenfalls konnten die Politiker eine ausgewählte (ethnische) Klientel bedienen. Da die Regierungen nach der Unabhängigkeit von der Mehrheitsbevölkerung, den Singhalesen, gestellt wurden, resultierte diese Entwicklung in einer fundamentalen sozio-ökonomischen Marginalisierung der Tamilen. Hinzu trat eine „Landnahmepolitik“ der Regierung, die die tamilische Minderheit auch territorial marginalisierte: tamilische Siedlungsgebiete im Osten wurden mit singhalesischen Neusiedlern durchsetzt. Obgleich die Immigranten sozial nicht besser gestellt waren als die verdrängten Tamilen, fand sich keine „Verbrüderung“ der Marginalisierten. Der wachsende Konkurrenzdruck führte vielmehr zu zunehmender Gewalt zwischen ihnen. Die Konflikte zwischen den Bevölkerungsgruppen weiteten sich schließlich 1983 zu einem Bürgerkrieg aus. Diese sozio-ökonomische Marginalisierung wird im Folgenden dargestellt.

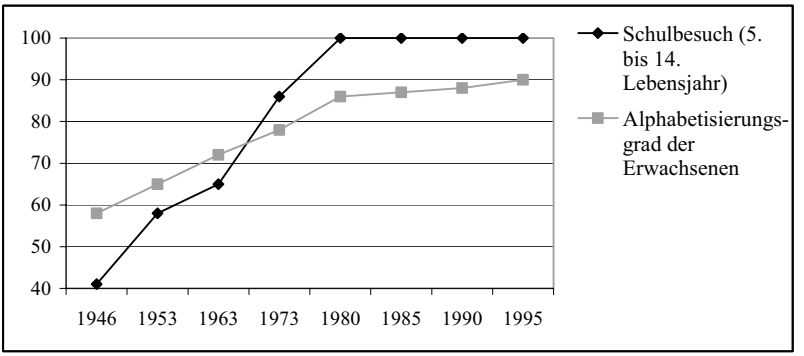
Trotz der Tatsache, dass Sri Lanka gemessen am Pro-Kopf-Einkommen zu den ärmsten Ländern der Welt gehörte, war die allgemeine Lebensqualität bis in die 1980er Jahre relativ hoch. U.a. besaß Sri Lanka eines der besten Erziehungssysteme in Asien, die Ausbildung war einschließlich des Studiums kostenlos (d.h. staatlich finanziert). Allerdings erhielt nur ein geringer Anteil der Studierfähigen tatsächlich die Zulassung zum Studium.[43] Doch die Alphabetisierungsquote lag schon 1990 bei 88 Prozent.[44]

43 Schätzungen liegen bei nur sechs Prozent der Bewerber (vgl. Baxter et al. 1993: 307).

44 Für detailiertere Daten vgl. die entsprechende Internetseite des Department of Census and Statistics - Sri Lanka 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 6: Sozialindikatoren: Schulbesuche und Alphabetisierungsrate der Erwachsenen 1946-1995 nach Jahren



Quelle: Rotberg 1999: 91f.

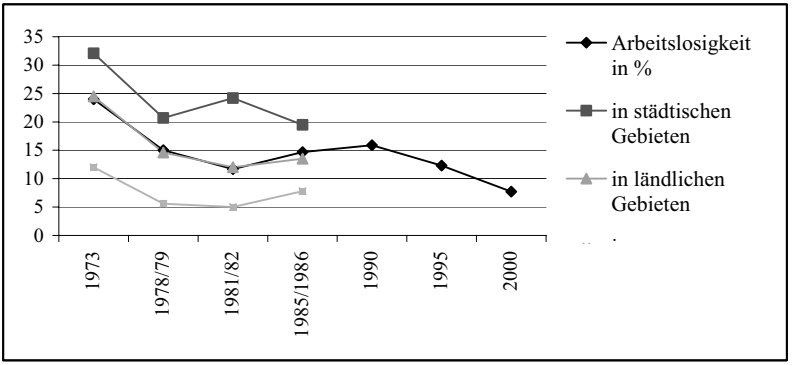
Diese positive Entwicklung besaß zugleich „negative" Aspekte: Ab Mitte der 1970er Jahre gab es einen Überschuss gut ausgebildeter Jugendlicher, für die weder im privaten noch im staatlichen Sektor angemessene Arbeitsplätze zur Verfügung standen. Ein gravierendes Problem stellte daher die hohe Jugendarbeitslosigkeit dar. 1970 waren 14 Prozent der arbeitsfähigen Bevölkerung arbeitslos, 1975 schon 25 Prozent. Problematisch für die Gewaltentwicklung war, dass sich die Arbeitslosen vorwiegend aus jungen Menschen der ländlichen Gebiete rekrutierten, die zudem einen hohen Bildungsabschluss und hohe Erwartungen besaßen (vgl. Fricke 2002). Die Entwicklungserwartungen dieser an- und ausgebildeten und z.T. hochpolitisierten Jugendlichen konnte der sri-lankanischen Staat angesichts eines nur mäßigen Wirtschaftswachstums nicht erfüllen. Die Jugendlichen fühlten sie sich vom Staat, insbesondere den herrschenden Eliten vernachlässigt. Wenn auch festgestellt werden muss, dass es bei der Entwicklung der Arbeitslosigkeit insgesamt z.T. um perzipierte (subjektiv-relative) Deprivation handelt. Dies belegen die absoluten Arbeitslosenzahlen, die ab Mitte der 1970er Jahre wieder deutlich fallen (siehe die Abbildung auf der folgenden Seite). Gleichwohl führten die Politiken der Eliten dazu, dass sich hohe Entwicklungserwartungen hinsichtlich der staatlichen Versorgung und der Aufwärtsmobilität herausbildeten. Gleichzeitig fehlten aber ökonomische und finanzielle Mittel um die beruflichen und sozialen Erwartungen zu erfüllen; ebenso wie der politische Wille der Eliten, diese Gruppen an der politischen Macht partizipieren zu lassen.

Die nach objektiven Indikatoren im internationalen Vergleich relativ hohe Lebensqualität zeigt sich an weiteren Sozialindikatoren wie der Geburten-und Todesrate sowie der Kindersterblichkeit (siehe Abb. 8-10). Die Lebenser-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

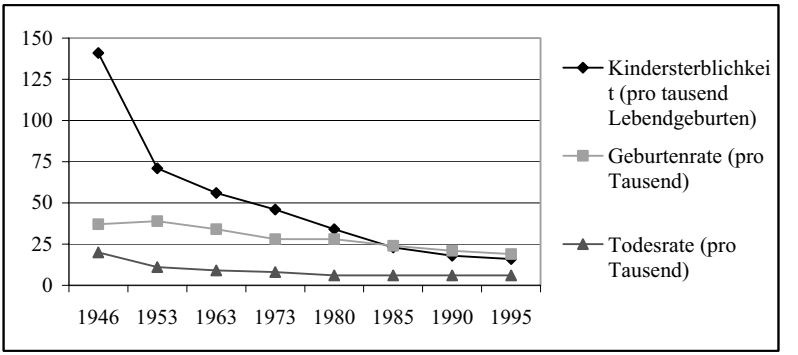
wartung lag im Vergleich zu anderen südasiatischen Staaten deutlich höher.[45] Zusätzlich bot die Regierung Programme zur Ernährungssicherung an. Vor 1979 hatte jeder z.B. den Anspruch auf eine kostenlose Ration Reis pro Woche bzw. erhielt Reis zu ermäßigten Preisen. Nach 1979 wurde das System durch Essensmarken ersetzt.

Abbildung 7. Arbeitslosigkeit in ausgewählten Sektoren und Jahren in Prozent



Quellen: z.T. Statistisches Bundesamt 1990, ferner Department for Census and Statistics - Sri Lanka online 2001.

Abbildung 8: Sozialindikatoren Sri Lanka: Geburten- und Todesrate, Kindersterblichkeit 1946-1995

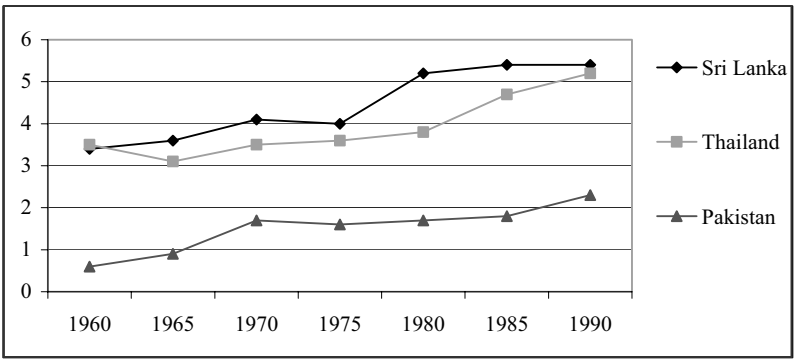


Quelle: Rotberg 1999: 91f.

45 Erfasster Zeitraum 1977-1995 vgl. Rotberg 1999: 91f.

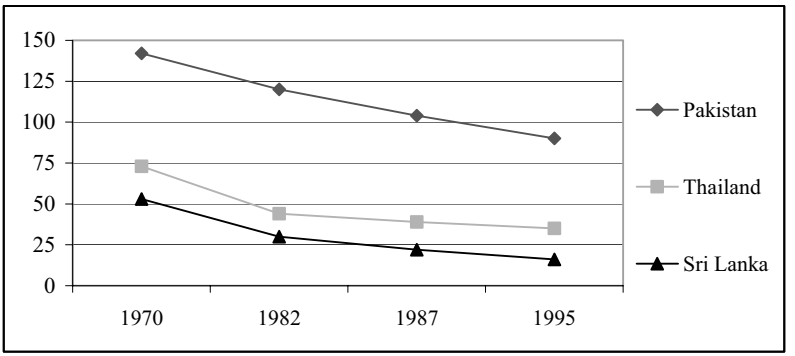
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 9: Sozialindikatoren Sri Lanka im Ländervergleich: Durchschnittliche Schulzeit 1960-1990 in ausgewählten asiatischen Staaten in Jahren



Quelle: Rotberg 1999: 92f.

Abbildung 10: Kindersterblichkeit 1970-1995 in ausgewählten asiatischen Staaten pro Tausend



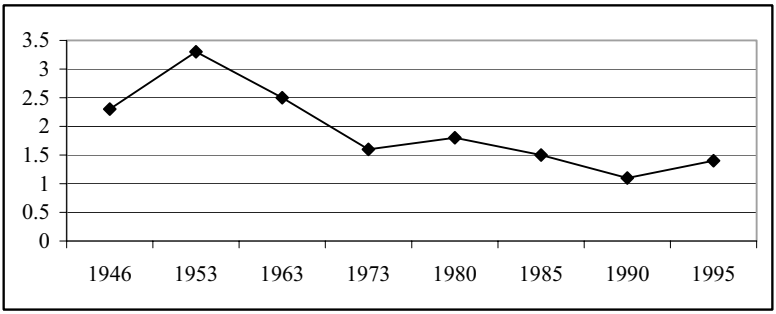
Quelle: Rotberg 1999: 92f.

Der sich beständig verbessernde Standard des Gesundheitssystems führte bis Anfang der 1950er Jahre fast zu einer Verdopplung der Bevölkerung. In den gewaltträchtigsten Jahren der sri lankanischen Geschichte – den 1970er und 1980er Jahren – in denen der Staat mit drei Jugendaufständen konfrontiert

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurde[46], war die Gruppe der Jugendlichen, die ihre ökonomischen Erwartungen enttäuscht sahen, am größten.

Abbildung 11: Bevölkerungswachstum Sri Lanka 1946-1995 in Prozent



Quelle: Rotberg 1999: 91f.

Die politische Elite experimentierte in den Jahrzehnten seit der Unabhängigkeit mit einer Reihe von ökonomischen Modellen, die die Wirtschaftsleistung verbessern und höhere Wachstumsraten generieren sollten.

Unabhängig von der jweils eingeschlagenen Strategie lässt sich feststellen, dass sich die meisten der Maßnahmen auf die singhalesischen Gebiete bezogen, während der tamilische Norden kaum berücksichtigt wurde. Es bestand eine erhebliche Diskrepanz zwischen den wirtschaftlich fortgeschrittenen Gebieten wie Colombo/West-Provinz und den schwachen, von der tamilischen Minderheit besiedelten Gebieten der Nord-Ost-Provinz, die nach Ausbruch des Bürgerkrieges zusätzlich von massiver Kriegszerstörung betroffen wurden. Die Regierungspolitik der Benachteiligung der tamilisch besiedelten Peripherie im Nordosten hat bis heute de facto weitgehend unverändert Bestand.

46 Hierbei handelt es sich um den Aufstand singhalesischer Jugendlicher durch die Janatha Vimukhti Peramuna (JVP) im Süden 1971 und 1987, sowie die Rebellion tamilischer Jugendlicher im Norden getragen von den Liberation Tigers of Tamil Eelam LTTE seit Mitte der 1970er Jahre.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 4: Wachstumsraten Sri Lanka 1948-95 unter den verschiedenen Regierungen in Prozent

Zeitraum	Reales Wachstum des BIP	Bevölkerungs-wachstum	Wachstum des Pro Kopf BIP
1948-56: Populismus mit offener Wirtschaft	3,2	2,6	0,6
1956-60: Populismus mit kontrollierter Wirtschaft	4,3	2,5	1,7
1965-70: Begrenzte Liberalisierung	7,8	2,3	5,5
1970-1977: Rückkehr zur kontrollierten Wirtschaft	4,0	1,6	2,4
1977-83: Liberalisierung unter relativen Frieden	5,8	1,5	4,3
1983-95: Liberalisierung unter Bürgerkrieg	4,1	1,4	2,7
1948-95: Mittelwert	4,6	2,0	2,6

Quelle: Rotberg 1999: 90

Die Marginalisierung der Tamilen vollzieht sich vor dem Hintergrund einer stark staatlich kontrollierten Wirtschaft und einem eher mäßigem Wirtschaftswachstum. Um die Forderungen der singhalesischen Massen nach staatlichen Leistungen zu erfüllen, erschien es der singhalesischen Elite am vorteilhaftesten, die Tamilen auszuschließen. Denn der Wohlfahrtsstaat expandierte trotz leerer Staatskassen von den 1950er bis Mitte der 1970er Jahre.[47] Der Staat förderte Pensionsprogramme, freie medizinische Betreuung und die kostenlose bzw. vergünstigte Versorgung mit Lebensmitteln, Düngemitteln und Benzin. Für wichtige Produkte existierten staatliche Preisbindungen, Außen- und Binnenhandel wurden verstaatlicht. Alle diese Maßnahmen erhöhten die Verschuldung des Landes und trugen wenig zur nachhaltigen ökonomischen Entwicklung bei. Im Gegenteil: Versorgungsengpässe, Inflation und Verschuldung waren die Folge. Dies führte schon Anfang der 1970er Jahre zu starker sozialer Unzufriedenheit und gewaltsamen Unruhen auch innerhalb der singhalesischen Gruppe. Auch der radikale politische und wirt-

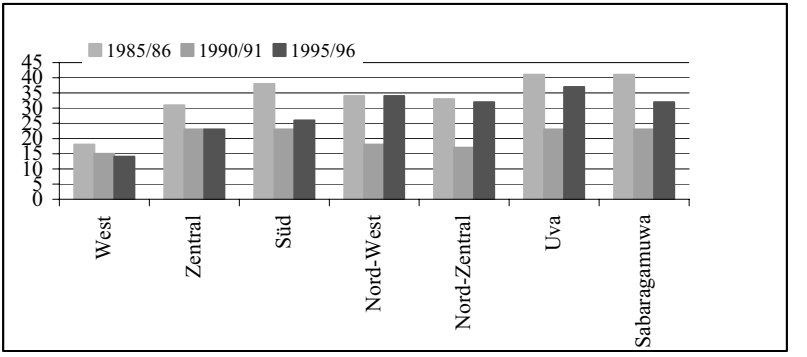
47 1971-75 verdoppelte sich der Schuldenumfang, 1977 ein zweites Mal (vgl. Steinberg et al. 1981: 39).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftliche Kurswechsel nach 1977 unter Präsident Jayawardene konnte das Wirtschaftswachstum nur begrenzt erhöhen und führte noch zur Verarmung weiterer Bevölkerungsteile: Wohlfahrtsprogramme, Subventionen und ländliche Kleinkredite wurden gekürzt oder ganz aufgegeben. Die Rupie wurde abgewertet, Preis- und Importkontrollen wurden aufgehoben und Verstaatlichungen rückgängig gemacht. Die Wirtschaft zentrierte sich um die Hauptstadt Colombo (West-Provinz), während die Peripherie oft unterentwickelt blieb. Dieses Phänomen der Verarmung betraf in der Folge der Einschnitte gleichermaßen singhalesische wie tamilische Gebiete an den Peripherien des Landes; d.h. es war kein ethnisch konfiguriertes Phänomen (siehe Abb. 10 folgende Seite).

Gerade an der singhalesischen Peripherie (den südlichen Provinzen: Süd-, Uva-, Sabaragamuna Provinz) registrierte man die Kürzungen, die zu weiterer Verschuldung und Verarmung der Landbevölkerung führten. Neben dem singhalesischen Süden, der die schlechteste wirtschaftliche Performanz des Landes hatte, machten aber auch die Tamilen eine ökonomische Zurücksetzung geltend. Anstelle einer Solidarisierung zwischen den zwei gleichermaßen marginalisierten Gruppen der Tamilen im Nordosten und der Singhalesen im ländlichen Süden, vertiefte sich die Wahrnehmung, der jeweils andere sei der direkte Konkurrent um begrenzte Ressourcen. Zu dieser Sichtweise trug wesentlich das Verhalten der singhalesischen Politiker bei, die zum einen Entwicklungsprogramme (z.B. im Bereich der Hydroelektrik und Bewässerung) auflegten, von denen nur Singhalesen profitierten und zum anderen die tamilische Gruppe, ob ihrer „unverschämten" Forderungen nach mehr Beteiligung anprangerten.

Abbildung 12: Armutsindizes in Sri Lanka nach Provinzen, ausgewählte Zeiträume in Prozent



Quelle: Droogers 2000: 42

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seit den 1960er Jahren fanden sich die Tamilen in einer Situation der umfassenden Marginalisierung wieder. Diese wachsende mehrdimensionale Marginalisierung und die strukturelle Position der Tamilen in der sri lankanischen Gesellschaft werden im folgenden Kapitel erörtert. Demographisch werden sie zu einer Minderheit im eigenen Land, ökonomisch werden sie ausgegrenzt und politisch können sie der Mehrheit nichts entgegenstellen.

Marginalisierung der Tamilen durch Sprachen-, Bildungs- und Einstellungs- und Entwicklungspolitik

Sri Lanka ist geprägt von ethnischer Vielfalt und der Anwesenheit fast aller Weltreligionen. Die Mehrheit der heutigen Bevölkerung stellten die Singhalesen mit 74 Prozent. Die größte Minderheit bilden mit 18 Prozent die Tamilen, die zweitgrößte Minderheitengruppe der Muslime stellen sieben Prozent der Bevölkerung (vgl. CIA - The World Factbook online 2002). Die Tamilen ließen sich in zwei große Gruppen aufteilen: die Ceylon-Tamilen (12,7 Prozent), deren Vorfahren seit Jahrhunderten in Sri Lanka lebten und die sogenannten Hochland- oder Estate-Tamilen (5,5 Prozent), die ab Mitte des 19. Jahrhunderts von der britischen Kolonialmacht als billige Plantagenarbeiter aus Indien angeworben wurden. Die einsetzende Kolonialisierung und Modernisierung der Insel bildete den Rahmen, in dem sich der Gegensatz zwischen den Bevölkerungsgruppen herausbilden konnte. Das friedliche Zusammenleben vor der Kolonialisierung war begünstigt durch die territorial getrennte Siedlungs-, Sozial- und Wirtschaftsstruktur, die die Gruppen voneinander isolierte und den Kontakt begrenzte. Das Hauptsiedlungsgebiet der Ceylon-Tamilen, welches sie später als tamilisches Homeland Eelam deklarierten, befand sich im Norden (Jaffna) und Osten (Trincomalee, Batticaloa, Amparai) der Insel. Die koloniale Epoche mit ihrer wirtschaftlichen, administrativen und politischen Umgestaltung legte den Grundstein für den heutigen Konflikt und die Spaltung der Bevölkerungsgruppen. War die wechselseitige Wahrnehmung der Gruppen und die gegenseitige Penetration zuvor noch gering, kam es nach der britischen Kolonialisierung bzw. nach der Staatsgründung 1948 zu zunehmenden Konflikten, die ihre Ursache nicht zuletzt auch in wirtschaftlicher Konkurrenz hatten. Sowohl Tamilen wie Singhalesen fühlten sich jeweils von der anderen Bevölkerungsgruppe bedroht.

Der Konflikt begann in der Erinnerung der Singhalesen mit zwei entscheidenden Transformationen im ökonomischen und administrativen Bereich, die von den Briten eingeleitet wurden. Die ökonomische Transformation betraf die Ansiedlung niedrigkastiger Tamilen durch die Kolonialmacht im singhalesischen Kern- und Königsland um die Stadt Kandy. Diese arbeiteten als Teepflücker im Hochland. Ihnen folgten bald tamilische Händler, Geldverleiher, Verwalter usw., die sich dauerhaft niederließen und bei wachsender Arbeits-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

platz- und Landknappheit von der Unter- und Mittelschicht der Singhalesen als Bedrohung gesehen und zugleich wegen ihrer niederen Kaste verachtet wurden. Im Zentrum des buddhistischen Rückzugsgebietes zogen die Tamilen zudem die Ressentiments nationalistischer Singhalesen auf sich - „sie sehen sich von einer fremdgläubigen Minderheit umstellt, beherrscht und behindert, […] gegenüber denen sie bei den Stellenbewerbungen den kürzeren ziehen, […] die ihren Eltern […] das Leben schwer machen […] und die […] das Handelsgeschäft […] monopolisieren“ (Rösel 1997: 44). Zahlreiche Unruhen in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit zeugten von dem problematischen Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen. Massaker in singhalesischen Städten (z.B. Moneragala Distrikt im April 1991) belegten, dass auch das Hochland mit den Plantagen-Tamilen nicht immun gegen die Gewalt war. Zwischen der singhalesischen und tamilischen Bevölkerung des Hochlandes kam es wiederholt zu Gewaltausbrüchen. Nicht selten agitierte der singhalesische Mob mit Unterstützung lokaler Politiker und der Polizei gegen die „Kulilines“ (ärmliche Arbeiterquartiere der Plantagen-Tamilen) an, plünderte, mordete und brandschatzte. Allerdings blieb es hier bei lokal und zeitlich begrenzten Zusammenstößen, die erst 1983 bürgerkriegsähnliche Züge annahmen.

Die zweite Transformation betraf die Administration: Die Singhalesen fühlten sich durch die überdurchschnittliche Repräsentation der Tamilen im britischen Verwaltungsapparat bedroht. Anders als bei den Plantagen-Tamilen, die vor allem aus dem indischen Tamil Nadu kamen, handelte es sich bei den Tamilen im kolonialen Verwaltungsapparat fast ausschließlich um Ceylon-Tamilen. Geographische, soziale und ökonomische Faktoren wirkten zusammen: Voraussetzung für eine Beschäftigung in der Administration war die Beherrschung der englischen Sprache. Da die Kolonialmächte insbesondere an der Küste und auf Jaffna (Norden) ihre Missionsschulen aufbauten, besaßen die Tamilen einen erleichterten Zugang zu englischer Bildung. Gleichzeitig gehörte das Siedlungsgebiet der Tamilen im Norden nicht zu den fruchtbarsten Landstrichen Sri Lankas – die Elite der tamilischen Bevölkerung nahm dementsprechend die Möglichkeit, in Administration und den akademischen Berufen auszuweichen, gerne an. Bildung wurde für die Tamilen in der Kolonialzeit die wesentliche Quelle, um sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg und Status zu sichern. Den sprachlichen Vorteil der Tamilen machen folgende Zahlen deutlich: 1911 waren 4,9 Prozent der Ceylon-Tamilen englischsprachig, dagegen 3,5 Prozent der Küsten-Singhalesen und nur 0,7 Prozent der Kandy-Singhalesen. Noch 1947 war das Verhältnis von Tamilen zu Singhalesen im Staatsdienst 1:2 (Ceylon Civil Service) bzw. 2:3 (Judical Service), und das, obgleich die Tamilen zu jener Zeit nur ca. 23 Prozent der Bevölkerung stellten (vgl. Hoole o. J.). In den singhalesischen Siedlungsgebieten war vor 1910 das Interesse an administrativen Posten nicht so hoch,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denn in den seit Jahrhunderten von Portugiesen und Holländern kolonialisierten Küstengebieten widmete man sich schon seit Jahrhunderten dem Handel; im Kernland Kandy war traditionell Landbesitz (Plantagen, Reis usw.) die Haupteinnahme- und Prestigequelle. Kandy fiel zudem erst sehr spät (1815) an die Briten. Die direkte Konsequenz dieser Entwicklungen war ein hoher Anteil an Tamilen in der Staatsbürokratie. Bis in die 1920er Jahre wurde dies kaum als Problem gesehen, ganz anders als nach der Unabhängigkeit, als sich der Staat zum alleinigen Zentrum der Ressourcenverteilung entwickelte. Erst zu dieser Zeit begann – nach Perzeption der Tamilen – der Konflikt mit den Singhalesen.

Nach der Unabhängigkeit 1948 veränderten sich die Beziehungen zwischen den Gruppen: Die Mehrheitsethnie der Singhalesen begann Staat und Administration zu ihren Gunsten umzubauen. Die Singhalesen profitierten durch eine Zurücksetzung der Tamilen in der staatlichen Administration, in den staatlichen Betrieben, durch Kontingentierung der Studienplätze und Einsetzung des Singhalesischen als Amts- und Verwaltungssprache. Vier Faktoren bestimmten die sozio-ökonomische Position der Bevölkerungsgruppen und waren in den folgenden Jahren gleichzeitig der Auslöser und Anlass für blutige Unruhen: die Sprachenfrage, das Erziehungswesen, die Beschäftigung im öffentlichen/staatlichen Sektor sowie die Siedlungs- und Entwicklungspolitik.

Solange die Briten die Insel beherrschten war Englisch die Verkehrssprache im politischen und ökonomischen Leben. Nach der Unabhängigkeit stand die Wahl der neuen Staatssprache zur Disposition. Englisch, Singhalesisch oder Tamilisch – jede Entscheidung brachte für einzelne Bevölkerungsgruppen bestimmte Vor- für andere Nachteile. Englisch besaß den Makel der „kolonial-imperialen“ Epoche, Singhalesisch wurde zwar von der Mehrheit der Bevölkerung gesprochen, implizierte aber den Ausschluss der Tamilen, die nur selten das Singhalesische beherrschten. Tamil war nur die Sprache der Minderheit, die wiederum von über siebzig Prozent der singhalesischen Bevölkerung nicht beherrscht wurde. Mit dem *Offical Language Act* entschied sich die Regierung 1956 schließlich für die Einsetzung des Singhalesischen – entgegen starker Proteste der Tamilen – als (einziger) offizieller Staatssprache. Gestützt wurde dies durch die kulturalistische Argumentation der Singhalesen, nur mit der Einführung des Sinhala als Staats- und Verwaltungssprache könne zugleich auch die singhalesisch-buddhistische Kultur und Religion erneuert werden. 1960 trat Sinhala als neue Parlamentssprache, 1961 als landesweite Gerichtssprache an die Stelle des Englischen, allerdings waren auch alle anderen Sprachen zugelassen bzw. wurden übersetzt. Zwar wurde mit der Verfassung von 1978 Tamil als „nationale Sprache“ eingeführt, Singhalesisch blieb aber die „offizielle Staatssprache“. Sowohl formell wie auch in der Gesellschaft behielt damit das Singhalesische eine überlegene

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

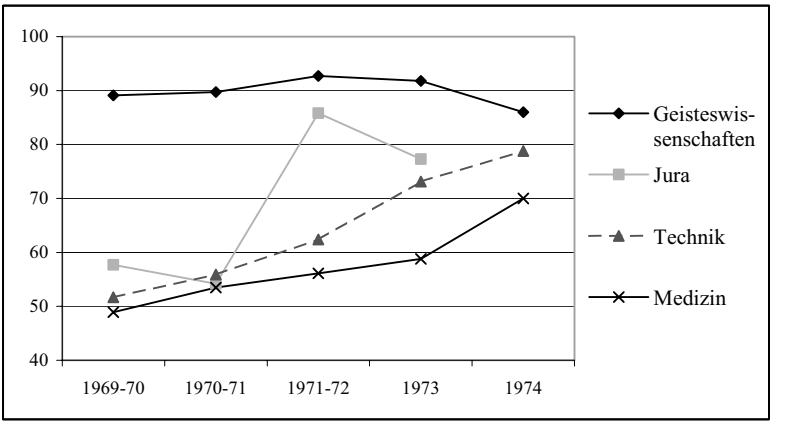
Stellung. Die Examen für den öffentlichen Verwaltungs- und Unternehmenssektor wurden zwar in Tamil und Singhalesisch abgehalten, tamilische Bewerber mussten aber Kenntnisse des Singhalesischen nachweisen, sonst drohte ihnen ab 1964 die Entlassung bzw. ein Beförderungsstopp. Während der parlamentarischen Diskussion um die Sprachenfrage brachen dann auch die ersten schweren Unruhen und Pogrome (1958, 1961, 1966) aus. Bis 1970 wurde dreimal der Ausnahmezustand ausgerufen.

Das zweite Problem betraf das Erziehungswesen. 1960 wurden die Primar- und Sekundar-Schulen verstaatlicht, gleichzeitig garantierte der Staat Unterricht in Tamil und Sinhala, nicht zuletzt, um dem Vorwurf einer erzwungenen Assimilation entgegen treten zu können. Formell blieb es den Eltern überlassen, welche Unterrichtssprache sie für ihre Kinder wählten. Faktisch aber fehlte es in tamilischen Gebieten an singhalesischen Lehrern. Von der Regierung wurden keine Maßnahmen durchgesetzt, um diesen Mangel zu beheben. Den Tamilen war es dementsprechend erschwert, das beruflich notwendige Singhalesisch zu lernen. In singhalesischen Gebieten bestand wiederum kein Interesse und keine Notwendigkeit das Tamilische zu lernen, so dass sich bald zwei Bevölkerungsgruppen gegenüberstanden, die sich sprachlich nicht mehr verständigen konnten.

Weitere Hindernisse für die Tamilen zeigten sich im weiterführenden Bildungswesen: Um den Anteil der singhalesischen Studenten aus ländlichen Gebieten zu erhöhen, führte die Regierung ein territoriales Quotensystem bzw. eine komplizierte Notenumrechnungsformel ein. Davon profitierten weniger Bewerber aus ländlichen Bereichen als vielmehr Kinder der kleinstädtischen Mittelschicht, deren Eltern mit der jeweils herrschenden Partei kooperierten. Vor 1970 basierte der Zugang zu den Universitäten auf der Note des Abschlussexamen. Durchschnittlich erreichten tamilische Studenten dabei bessere Noten als ihre singhalesischen Mitbewerber, v.a. in den naturwissenschaftlichen Fächern. Die Regierung unter Solomon Bandaranaike sah sich deshalb genötigt Gegenmaßnahmen einzuführen, um den Anteil der singhalesischen Studenten zu erhöhen. 1971 wurde das sogenannte „*standardization system*“ eingeführt. Das bedeutete letztendlich, dass tamilische Studenten mehr Punkte im Examen erreichen mussten als ihre singhalesischen Kollegen, um die gleichen Chancen auf einen Studienplatz zu bekommen. 1969, vor der Einführung des neuen Zulassungssystems sicherten sich tamilische Studenten fünfzig Prozent der medizinischen und 48 Prozent der ingenieurswissenschaftlichen Plätze. 1972 war dieser Anteil auf 28 Prozent bzw. 19 Prozent gefallen.

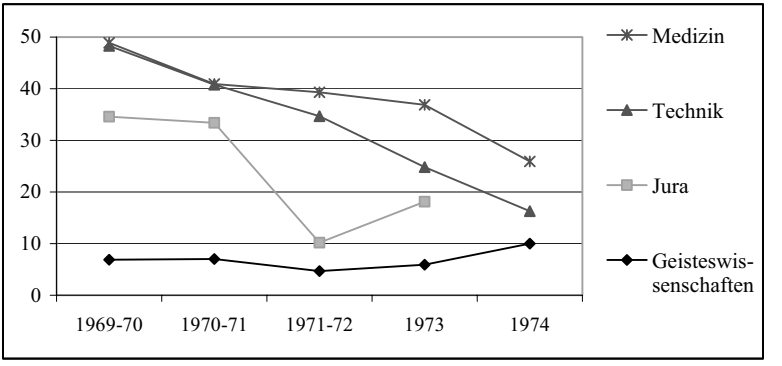
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 13: Anteil der singhalesischen Bevölkerungsgruppe an den Erstzulassungen zur Universität (in Prozent)



Quelle: Silva 1978: 494f.

Abbildung 14: Anteil der tamilischen Bevölkerungsgruppe an den Erstzulassungen zur Universität (in Prozent)



Quelle: Silva 1978: 494f.

Das dritte Problemfeld war die Einstellungspolitik. Wie überall in Süd-Asien erwarteten die gut ausgebildeten Jugendlichen, einen „white-collar Job", d.h. einen Arbeitsplatz im Staatswesen zu erhalten. Dementsprechend war auch die singhalesisch dominierte Regierung nach der Unabhängigkeit unter Zugzwang „ihren" (d.h. den singhalesischen) Jugendlichen Arbeitsplätze zu bieten. Nach der Unabhängigkeit machte es sich die Regierung zum Ziel, das

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Missverhältnis“ von Bevölkerungsanteil und Stellung der Tamilen in der staatlichen Bürokratie zu korrigieren. Tamilen wurden nur noch in geringem Umfang, d.h. sogar unterhalb ihres prozentualen Bevölkerungsanteils, eingestellt.

Tabelle 5: Einstellungen im staatlichen Sektor nach ethnischen Gruppen zwischen 1977-79 in Prozent

	Singhalesen	Tamilen	Muslime
Lehrer	89.3	6.1	4.6
Angestellte (Administration)	94.0	4.4	1.5
Polizei (untere und mittlere Ebene)	91.7	4.5	3.5
Total	89.9	4.8	4.3

Quelle: Vajpeyi/Kumar 1989: 181.

Auf Grund der Verstaatlichung vieler Bereiche ab den 1960er Jahren verlagerte sich das Jobangebot zudem vom Verwaltungsbereich auf die staatlich kontrollierten Unternehmen. Nach Rösel wurden von 1956-1970 in diesem Bereich ca. 190.000 Personen angestellt, davon nach Schätzungen 98-99 Prozent Singhalesen (vgl. Rösel 1997: 93). Das erscheint umso plausibler als nahezu alle Stellen über Patronage vergeben wurden. Jeder singhalesische Abgeordnete stand unter dem Druck, seine Wähler zu begünstigen. Den tamilischen Politikern dagegen fehlte weitgehend der Zugriff auf die staatlichen Ressourcen. Die Benachteiligung der Tamilen in der staatlichen Administration und den staatlichen Betrieben setzte sich aus zwei Komponenten zusammen. Erstens der perzipierten Zurücksetzung und zweitens der tatsächliche Benachteiligung. Nach der überdurchschnittlichen Berücksichtigung in der kolonialen Phase musste jeder Rückgang der entsprechenden Beschäftigungszahlen von den Tamilen als Benachteiligung empfunden werden. Tatsächlich war der Rückgang wie die Tabelle zeigt aber auch objektiv gegeben. 1980 hielten die Singhalesen (79 Prozent der Bevölkerung) 85 Prozent aller Jobs im staatlichen Sektor, 82 Prozent in den akademischen Berufen und den technischen Kategorien, 83 Prozent in der Administration und im Management (vgl. Ram 1989:47). Gerade die gut ausgebildeten tamilischen Jugendlichen fanden den Zugang zu den begehrten Jobs im staatlichen Sektor (Administration oder Staatsbetriebe) verschlossen, ohne auf andere Alternativen ausweichen zu können. Während in der Sprachenfrage und bezüglich der Schulbildung von

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Regierung zumindest geringe Zugeständnisse gemacht wurden, blieb die Situation im staatlichen Beschäftigungssektor unverändert (vgl. Wilson/Dalton 1982). Durch die Verstaatlichung vieler Bereiche waren zusätzlich auch die im privaten Sektor vorhandenen Arbeitsplätze begrenzt. Die staatlich kontrollierten Arbeitsplätze wurden gleichzeitig einem objektiven Leistungskriterium entzogen. Auf singhalesischer Seite profitierte man von der staatlichen Politik. In allen Bereichen, in denen die Tamilen zurückgesetzt wurden, konnten Singhalesen an ihre Stelle treten.

Die Stellenpolitik betraf nicht nur die direkt zu vergebenden Arbeitsplätze, sondern auch die „Zulieferer". Seit der Unabhängigkeit wurde die obere Ebene der Ökonomie von den singhalesischen Eliten dominiert. Tamilen waren hier nie überrepräsentiert gewesen. Im Tiefland konzentrierte sich die Macht bei den landbesitzenden Kandy-Singhalesen (z.B. Tee und Kautschuk), an der Küste bei den merkantil-tätigen Küsten-Singhalesen (Kokos, Holz, Öle, Graphit, Spirituosenlizenzen). Unterhalb dieser Elite entstand durch die Singhalesierungspolitik nach der Unabhängigkeit eine breite lokale Mittelschicht von Händlern und Kleinunternehmern, die ihren Aufstieg der pro-singhalesischen Politik verdankte. Sie waren Zulieferer der staatlichen Wirtschaft, verarbeiteten oder vermarkteten deren Produkte. Sie hingen zudem stark von der politischen Patronage lokaler und nationaler Parteienvertreter ab, die tief in die Kleinstädte hinein regierten. Politik und Unternehmen standen also in wechselseitiger Abhängigkeit. Beide profitierten von der Ethnisierung von Politik und Wirtschaft. Neben der regulären Wirtschaft hatte sich ein illegaler Sektor entwickelt, in dem u.a. Alkohol und Drogen umgesetzt wurden. Diese Schattenwirtschaft lief unter Duldung der lokalen Parteienvertreter und der Sicherheitskräfte. Zur „Absicherung" ihrer Geschäfte hielten sich die Kleinhändler Schlägertruppen, die aus singhalesischen Jugendlichen bestanden, für die trotz Singhalesierung der Wirtschaft keine legalen Jobs zur Verfügung standen. Auch aus Sicht dieser sozial randständigen Gruppen war die angebliche Überrepräsentation der und Konkurrenz durch die Tamilen nicht hinzunehmen. Plünderung, Zerstörung von tamilischem Eigentum und Gewalt gegen Tamilen erschien ihnen ebenso notwendig wie gerechtfertigt.

Die vierte Frage betraf die Siedlungs- und Entwicklungspolitik. Die Mehrzahl der singhalesischen Bevölkerung konzentrierte sich traditionell auf den Südwesten der Insel. Dank der staatlichen Gesundheits- und Wohlfahrtspolitik war die Bevölkerung stark gewachsen so dass es insbesondere hier zu Landknappheit kam. Im Südwesten waren zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit rund sechzig Prozent der Fläche kultiviert, im Norden dagegen kaum zehn Prozent (vgl. Domroes/Roth 1998). Das Problem der (relativen) Überbevölkerung des singhalesischen Hochlandes versuchte die Regierung ab den 1950er Jahren durch die Umsiedlung von Singhalesen in andere Landesteile zu lösen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dies betraf v.a. den Osten, der traditionell als tamilisches und muslimisches Bevölkerungsgebiet galt. Die Ost-Distrikte Trincomalee, Vavuniya und Batticaloa wurden für die Besiedlung geöffnet und das Land an Singhalesen gegeben. Konsequenz dieser Politik war, dass die Singhalesen in manchen Gebieten zur Mehrheit wurden. Ferner unterstützte die Regierung die Siedler großzügig finanziell, aber auch durch Hilfe bei der Vermarktung ihrer Produkte und eine geringe Abgabenlast. Durch die vielen singhalesischen Neusiedler fühlten sie sich durch die Singhalesen in ihrem traditionellen Homeland unterwandert – ein Gebiet, das sie zusammen mit dem Norden quasi als „ihren Staat" betrachteten. Hinzu kommt, dass es auf politisch-administrativer Ebene es 1975 zu neuen Wahlkreiseinteilungen kam, die die Singhalesen begünstigten und ihnen überproportional viele Sitze im Parlament sicherten. So wurde dem Amparai-Distrikt durch Verschiebung der Grenzen ein Teil der Uva-Provinz zugeschlagen, um aus ihm eine mehrheitlich singhalesische Provinz zu machen (zuvor war Amparai zu 74 Prozent tamilisch gewesen). Im Tricomalee-Distrikt wurden die singhalesischen Elektorate so verbunden, dass sie einen singhalesischen Mehrheitswahlkreis bilden konnten (von Muthur über Kantalai bis zum Norden von Trincomalee). Wo die Besiedlungsstruktur für die Manipulation nicht ausreichte, wurden weitere Singhalesen, z.T. Kriminelle und straffällig gewordene Personengruppen, angesiedelt. Diese staatliche Politik bedeutete für die Tamilen nicht nur eine ökonomischen Benachteiligung, sondern gleichzeitig eine massive territoriale und politische Bedrohung.

Tabellen 6: Ethnische Bevölkerungsverteilung in der Ost-Provinz Sri Lankas, ausgewählte Zeiträume in Prozent

	Distrikt Trincomalee				Distrikt Batticaloa/Amparai			
	Singhalesen	Tamilen	Muslime	Andere	Singhalesen	Tamilen	Muslime	Andere
1921	3,0	55,2	38,1	3,5	4,5	53,3	39,7	2,3
1946	20,6	44,5	30,5	3,7	5,9	50,3	42,2	1,6
1971	28,8	38,2	32	1,0	17,7	46,4	35,1	0,6

Quelle: Roberts 1979: 75.

Die Wirtschaftspolitik der Regierung führte ferner zu einem Ausbau des sekundären und tertiären Sektors in drei großen Städten im Nord-Osten. Auch diese Entwicklungsmaßnahme kam fast ausschließlich Singhalesen zugute. Zusätzlich wurden weite Landgebiete in staatliche Körperschaften überführt, um den Einfluss der Singhalesen im Nord-Osten zu vergrößern (vgl. UTHR

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(J) 1993). Sogar private Firmen wie die Singapur Prima Flour Milling hatten einen Anteil von achzig Prozent Singhalesen, da Einstellungen über den Trincomalee Government Agent (staatliche Verwaltungsbehörde) bewilligt werden mussten. Ein weiteres Beispiel für den Ausschluss der Tamilen war eines der größten Vorhaben der Regierungen seit den 1950er Jahren: das Mahaweli-Staudammprojekt, bei dem die an den Nord-Osten angrenzenden Trockengebiete urbar gemacht werden sollten. Auch von diesem Projekt profitierten überwiegend Singhalesen, während die tamilischen Bauern, die ebenfalls von Wassermangel betroffen und wesentlich besser qualifiziert waren, ausgeschlossen wurden[48].

Tabelle 7: Ethnische Verteilung der Siedler in den Abschnitten (B-G) des Mahaweli Bewässerungssystem, Juni 1985

	Singhalesen	Tamilen	Muslime
System B	5790	232	137
System C	9508	14	91
System H	22156	27	822
System G	754	0	0

Quelle: Oberst 1989: 182f.

Dabei waren die ökonomischen Probleme des Nordens (fehlende natürlichen Ressourcen, ungenügender Boden) offenkundig. Vor der Kolonialisierung durch die Portugiesen, Holländer und Briten ab dem 15. Jahrhundert betrieb man in der Region Subsistenzwirtschaft. Diese diversifizierte sich in die Bereiche Landwirtschaft, Fischerei, Klein-Industrie und -Handel. Holländer und Portugiesen waren nur am Handel und damit an den maritimen Gebieten interessiert, nicht aber am Nord-Osten oder der Trockenzone. Schon zu dieser Zeit siedelten viele Tamilen aus ökonomischen Gründen in die Hafen-Hauptstadt Colombo um. Seit 1850 verlor Jaffna zunehmend seine Selbstversorgungswirtschaft (eingeschlossen die Textil und Färbeindustrie) wodurch sich zusätzliche Anreize zur Abwanderung nach Süden ergaben. Nach der Unabhängigkeit begann die Entwicklung der Trockenzonen im Nord Osten - allerdings nicht für die Tamilen, sondern als Kolonisationsprojekt der Singhalesen. So wurde 1950-54 beispielsweise eine Zement- (Kankesan) und Chemie-

48 Eine Sammlung der Forschungs-Literatur zum Mahaweli-Ganga findet sich auf der Internetseite der Mahaweli Authority of Sri Lanka 2006 und bei den Reports der World Bank online 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Industrie (Paranthan Chemical Corporation) angesiedelt und der Salzabbau am Elephant Pass ausgebaut. Wie gehabt profitierten nur selten Tamilen.

Während die Nordhalbinsel Jaffna von den ansässigen Tamilen schon immer als dürr und unfruchtbar betrachtet wurde, war zumindest Batticaloa im Osten in früheren Zeiten eine Reiskammer des Landes gewesen. Nachdem die alten Bewässerungsanlagen verfallen waren, verarmte das Land aber zusehends. Neue Bewässerung und Kolonisation war aus ökonomischer Sicht grundsätzlich also auch von den Tamilen erwünscht. Die Wiedererrichtung der Bewässerungsanlagen führte jedoch zu einer Zurückdrängung der Tamilen. Die Singhalesen betrachteten die Reaktivierung der Bewässerungsanlagen als Wiedererrichtung des alten Rajarata (Königsgebiet mit singhalesischer Herrschaft).[49] Dies führte zu neuen ethnischen Konstellationen und zu gewaltsamen Konflikten in den betreffenden Gebieten.[50] Enteignungen und die Stationierung von Militär waren eine beständige Quelle der Gewalt. Die Regierung bewaffnete ferner Siedlergruppen zum Schutz des Neulandes (sogenannte Homeguards, sie erhielten für das Tragen einer Waffe zwischen 50-1000 Rs pro Tag). In den Jahrzehnten nach Ausbruch des Bürgerkrieges ging Gewalt ferner aus von den Sicherheitskräften, der Guerilla und den staatlichen Angestellten der Erschließungsprojekte vor Ort. Neben den Siedlern wurden zudem Kriminelle als lebendige Schutzschilde angesiedelt. Kulturell untermauert wurde die Erschließung der Nord-Ost-Gebietes durch eine zweifache Argumentation: Zum einen sahen die Singhalesen die Zone als ursprünglich singhalesische Gebiete, aus denen sie durch tamilische Migration verdrängt wurden. Zum anderen schloss die Regierung mit dem Bewässerungsprojekt an alte buddhistische Chroniken an, in denen der König sich u.a. durch den Bau und Erhalt von Wassertanks legitimierte. Die Ansiedlung von Singhalesen sollte also bewusst zu einer ganzheitlichen Zurückdrängung der Tamilen führen. Den Jaffna-Tamilen war damit nicht nur die Kontrolle über Besiedlung entzogen, sondern auch das Recht über ihre Ressourcen zu verfügen.

Insgesamt kann festgestellt werden, dass die landwirtschaftliche oder industrielle Entwicklung des Nord-Ostens partiell und ethnisch segmentiert

49 Die Äußerungen des Ministers für Land und Entwicklung und Mahaveli Gamini Dissanayake weisen eindeutig darauf hin, dass er meinte, an der Wiedererstehung des goldenen Zeitalters zu arbeiten (vgl. entsprechende Zitate bei Daniel 1996: 54).

50 Große Besiedlungsschemen und zugehörige politische Akteure waren: nach der Unabhängigkeit Kanthalai Scheme – D.S.Senanayake Regierung, um 1950 Allai Scheme – D.S. Senanayake, Dudley Senanayake Regierung, Padaviaya Scheme – S.W.R.D Bandaranayake Regierung, um 1960 Morawewa Scheme – Srimavo Bandaranyake Regierung Mahadivulwewa Scheme – J.R. Jayawardne Regierung, Gamini Dissanayake, WeliOya – J.R. Jayawardane, R.Premadasa Regierung.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

war.[51] Siedlungs-, Nationalisierungs- und Entwicklungspolitik begünstigten in starkem Maße die Mehrheitsbevölkerung, während sich die Tamilen immer stärker auf die Halb-Insel Jaffna zurückgedrängt und von nationaler Wohlfahrt ausgeschlossen fühlten. Gleichzeitig sorgte der Bevölkerungsdruck dafür, dass den Tamilen Beschäftigungsmöglichkeiten außerhalb des Nord-Ostens entzogen wurden. Die Forderung nach einem Gebiet, zu dem die Singhalesen keinen Zugang hatten – einem eigenen Staat Tamil Eelam – war die logische Antwort.

Bis heute wird der Ausbau der Wirtschaft in den Tamilengebieten vernachlässigt. Nach 1990 behinderte das Embargo der Regierung gegen den Norden (LTTE) die Wirtschaftsleistung. Der Warenverkehr vom Süden in den Norden war stark eingeschränkt und nur unter Auflagen möglich. Über die Selbstversorgung hinaus konnte wenig Handel getrieben werden. Kredite waren nur sehr schwer oder gar nicht zu bekommen. Sicherheitsrestriktionen und Kriegszerstörung erschwerten die Arbeit auf dem Land und die Fischerei.[52] Infrastrukturmaßnahmen der Regierungsseite wurden eingestellt. Mittlere Industrie wie die Fishingnet Ceynor Foundation, Sea Food, der Bootsbau, die Glassherstellung, Destillieranlagen, Aluminium- und, Tierfutterproduktion und Garnfabriken wurden ebenfalls geschlossen. Ebenso erging es kleineren Industrien, die Kokosnuss, Reis oder Seife etc. produzierten. Der staatlich-industrielle Sektor ist fast vollständig geschlossen, der private leidet unter der schlechten Infrastruktur und mangelhaften Vermarktungsmöglichkeiten. Stellen in der Administration wurden nicht wieder besetzt (ca. 12.000). Entwicklungsprogramme der Regierung für den Norden (wie das von 1987 bis 1994 laufende Emergency and Reconstruction Programme) deckten nur die regierungskontrollierten Gebiete ab – der unter LTTE Kontrolle stehende Teil ging leer aus. Hinsichtlich einer alle Ethnien inkludierenden Wohlfahrts- bzw. Entwicklungspolitik gab es von der Zentralregierung wenig Anstrengungen.

Die Absicherung der Marginalisierung durch den Ausbau des Sicherheitsapparats

Mit der Forderung nach Sicherheit ist ein weiterer zentraler Aspekt der tamilischen Marginalisierung angesprochen: der Umbau des staatlichen Sicherheitssektors. Dieser mündete schließlich in eine Singhalesierung der Streitkräfte. Die Tamilen sahen sich dadurch nicht nur um neue und traditionelle Berufsfelder gebracht, sondern auch physisch bedroht. 1948 verfügte der Staat nur über eine geringe Anzahl von Sicherheitskräften, die im Wesentlichen zere-

51 Vgl. auch Hellmann-Rajanayagam 1990.

52 So sank die Fischproduktion von 48.000t 1980 auf 2.360t 1999. Chemie-, Zement-, und Salzproduktion waren seit Beginn der 1990er Jahre eingestellt (vgl. Sivanathan/Thillainathan 2004).

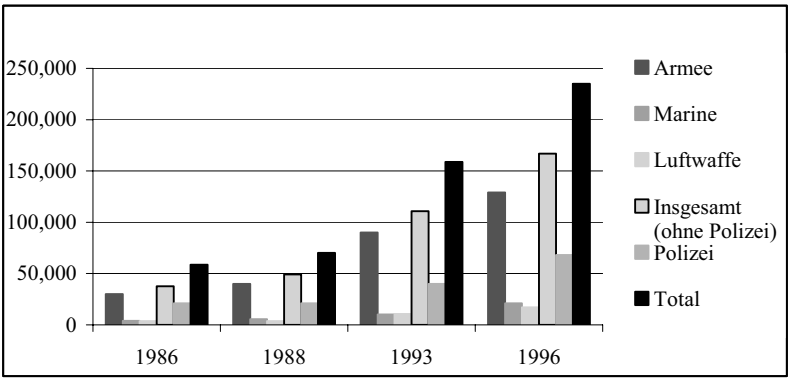
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

monielle Funktionen besaßen. Ihre Aufgabe bestand in der Aufrechterhaltung der inneren Sicherheit und der Sicherung der Grenzen gegen illegale Einwanderung. Ein großer Anteil, v.a. der oberen Ränge rekrutierte sich aus christlichen Tamilen, und Burgern (Nachkommen von Europäern und indigener Bevölkerung). Bereits Ende der 1950er Jahre finden sich in den oberen Rängen immer mehr Angehörige singhalesischer Elite-Familien, während sich die unteren Ränge aus der verarmten ländlichen Bevölkerung des Südens rekrutierten. Gerade diese verarmten Landesteile waren als besonders radikalsinghalesisch bekannt. Ab 1960 wurden auch in den in den tamilischen Gebieten tamilische Sicherheitskräfte durch Singhalesen ersetzt. „Schon in den 70er Jahren ist der Prozentsatz der Tamilen bei den Polizeikräften auf zwei bis drei Prozent, in der Armee auf ein Prozent gesunken“ (Rösel 1997: 110). So bestanden Mitte der 1980er Jahre die Sicherheitskräfte im Norden und Osten fast ausschließlich aus Singhalesen. Seit Ende der 1970er Jahre wurde nicht nur der Umfang der Sicherheitskräfte massiv ausgebaut und diversifiziert, sondern auch deren Aufgaben und Struktur. Der rapide Ausbau dieses Sektors, der nach 1971 mit dem Aufstand singhalesischer Jugendlicher im Süden des Landes einsetzte, ging einher mit schlechter Ausbildung der unteren Ebenen und Kontrollverlust durch die Vorgesetzten, da in kürzester Zeit eine große Anzahl von Rekruten ausgebildet werden musste. Neben den regulären Einsatzkräften unterhielten der Staat und einzelne Politiker ganze Einheiten von Paramilitärs und privaten Sicherheitskräften, die jeglicher Kontrolle der Öffentlichkeit entzogen waren. Der Ausbau des schlecht ausgebildeten und wenig professionalisierten staatlichen und parastaatlichen Sicherheitssektors brachte damit für die Tamilen eine massive Bedrohung, weil sie selbst in ihren eigenen Heimatregionen dieser bewaffneten Macht unterworfen waren. Das starke Wachstum und die Vielfalt der paramilitärischen Organisationen illustriert aber auch, dass es sich nicht allein um ein Problem der Militarisierung der tamilischen Regionen und der interethnischen Beziehungen zwischen Tamilen und singhalesischem Staat handelt, sondern um ein weit umfassenderes Phänomen der Durchdringung der Politik mit Mitteln der Gewaltsamkeit.

Der enorme Anstieg der Verteidigungsausgaben stellte eine starke Belastung des ohnehin überschuldeten Haushaltes dar. Aus Sicht der Tamilen setzte der Staat seine Ressourcen nicht für Entwicklungsprogramme im Nord-Osten ein, sondern in der militärischen Beherrschung der Region.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 15: Stärke der sri lankanischen Sicherheitskräfte, ausgewählte Zeiträume in Tausend



Quelle: Rotberg 1999: 75.

Abbildung 16: Verteidigungsausgaben Sri Lanka, ausgewählte Zeiträume

	1982	1983	1985	1988	1990	1993	1994	1995	1996	2000
in Prozent d. Staats-haushalts	3,1	4,4	10,2	14,3	14,6	14,7	15,2	18,1	21,6	22,0
in Prozent des GDP	1,1	1,4	3,5	4,8	4,5	4,2	4,4	5,4	6,0	8,0

Quelle: Lachmann 1998: 137.

Der zahlenmäßige Rückgang der Tamilen im Sicherheitssektor, die einseitige Sprachenpolitik, die verhinderte, dass sich singhalesische Sicherheitskräfte und tamilische Zivilisten verständigen konnten, sowie die Siedlungspolitik, die gewalttätige Akteure in tamilische Siedlungsgebiete brachte, wirkten sich direkt auf die Proliferation von Gewalt aus. Die von den Sicherheitskräften ausgehende Gewalt wurde schon Ende der 1970er Jahre deutlich. Singhalesische Sicherheitskräfte nutzten Unruhen in tamilischen Gebieten, um massiv auch gegen die Bevölkerung vorzugehen. Wiederholt wurden Zivilisten verhaftet, verschwanden, wurden gefoltert, vergewaltigt oder ermordet. Während der Pogrome an der tamilischen Bevölkerungsgruppe 1983 beteiligten sich Angehörige der Sicherheitskräfte an den Ausschreitungen oder verhinderten die Flucht von tamilischen Zivilisten. Zahlreiche Berichte internationaler und nationaler Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International (AI) und

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der University Teacher of Human Rights (Jaffna) UTHR (J), belegen die Passivität der Sicherheitskräfte, wenn singhalesische Schlägerbanden oder kriminelle Tamilen angriffen. Diese Gewaltakte wurden selten zur Kenntnis genommen oder geahndet. Politisch legitimiert und total wurde die Bedrohung der tamilischen Bevölkerung durch die Sicherheitskräfte nach dem Ausbruch des offenen Bürgerkrieges 1983: Nachdem sich der Konflikt zu einem konventionellen Stellungskrieg ausweitete, wurden tamilische Siedlungsgebiete Ende der 1980er Jahre auch großflächig bombardiert. Durch diese Entwicklung verloren die Tamilen auch den Rest ihres Vertrauens in den Staat, der sie nicht nur nicht inkludierte und beschützte, sondern sie jetzt sogar offensiv verfolgen ließ.

Die sozioökonomische Disposition zur Gewalt

Der Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen betrifft im Wesentlichen drei Dimesionen: Wohlfahrt, Identität und Sicherheit. Wie schon Burtons *human needs theory* deutlich machte, sind dies genau jene fundamentalen Bedürfnisse,[53] deren Versagung individuell, aber auch kollektiv Reaktionen des Protests bis hin zur Rebellion wahrscheinlich machen. Die von Burton genannten Bedürfnisse sind universell, können nicht unterdrückt werden und sind unteilbar. Im Fall ethnischer Konflikte, wie auf Sri Lanka, führt die Unteilbarkeit und Unbedingtheit der Ansprüche nicht selten zu dem Versuch ihrer gewaltsamen Durchsetzung. Problematisch ist nun insbesondere, dass diese Situation von den Konfliktparteien immer als „win-lose“ Option gesehen wird. Mehr Wohlfahrt der Singhalesen bedeutet weniger Wohlfahrt der Tamilen, mehr Sicherheit der singhalesischen Gruppe weniger Sicherheit für die tamilische usw. Und da der jeweils anderen ethnischen Gruppe eine feindliche Gesinnung unterstellt wird, gibt es für diese Politik kaum ein Limit.

Betrachtet man die Veränderung der strukturellen Situation der Tamilen, so wird das schnell wachsende und hohe Konfliktpotential deutlich. Die Situation der Tamilen lässt sich daher gut mit der der Muslime im Süden der Philippinen vergleichen. Durch immer umfassendere Politiken wurde die tamilische Gruppe in die Marginalität getrieben, bis sie zum Mittel der Gewalt griff, nachdem politische Kompromisse – z.B. im Parlament – zu keinem Erfolg führten. Nach der Unabhängigkeit kam es zu einer subjektiv empfundenen und objektiv vorhandenen Benachteiligung der Tamilen. Die Benachteiligung der Tamilen ergab sich nicht nur aus der Herrschaftspraxis wie im philippinischen Fall, sondern auch de jure, d.h. beispielsweise durch die Verankerung

53 Burton nennt u.a. folgende Bedürfnisse: Responsivität, Sicherheit, Stimulation, Verteilungsgerechtigkeit, Rationalität, Anerkennung, Kontrolle (vgl. Burton 1990b und Ders./Duke 1990).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Singhalesischen als Staatssprache und den gesetzlichen Zugangsquoten der Universitäten. Gezielt wurden zudem durch die Herrschaftspraxis, wie der bevorzugten Vergabe von Arbeitsplätzen und Siedlungsgebiete an Singhalesen, die Tamilen aus der nationalen Ökonomie zurückgedrängt. Der tamilischen Elite gelang es aber weiterhin (wenn auch nicht mehr überproportional zu ihrem Bevölkerungsanteil) in akademischen Berufe zu gehen.

Die Ethnisierung des Diskurses wird von beiden Seiten instrumetalisiert. Für die Singhalesen war es eminent günstig, die Tamilen als „die Anderen" zu stigmatisieren, da dies ihren Ausschluss aus der nationalen Gesellschaft, Ökonomie und Politik erleichterte. Es bildete sich insofern eine hierarchisch plurale Struktur, als der ethnischen Gruppe der Tamilen ein untergeordneter Status zugewiesen wurde. Die gezielte Durchsiedlung tamilischen Territoriums mit singhalesischen Neusiedlern, schuf über die Zeit eine asymmetrische Einbindung und Abhängigkeit von der übergeordneten nationalen Ökonomie und Politik. Die Besiedlungspolitik ging im sri lankanischen Fall noch über das Muster des Siedlerkolonialismus hinaus, da das Ziel nicht nur eine ökonomisch-territoriale Inbesitznahme des tamilischen Raum beinhaltete, sondern auch eine kulturelle. Das Land wurde als ehemaliges singhalesisches Königsgebiet deklariert und die Besiedlung zur legitimen Wieder-Inbesitznahme erklärt. Die Tamilen spielten in diesem Konzept ökonomisch keine Rolle. Sie sollten langfristig durch Mitglieder der singhalesischen Ethnie ersetzt werden. Auch im sri lankanischen Fall greift also das Modell des Siedlerkolonialismus als Analysemuster.

Für beide Gruppen ergab sich damit eine sozioökonomische Disposition zur Gewalt: Für die Tamilen, um ihre wirtschaftliche Benachteiligung aufzuheben, für die Singhalesen, um eine bessere Position zu erreichen bzw. zu halten. Für beide war der Staat die wichtigste Ressource des ökonomischen und sozialen Aufstiegs. Insbesondere die Jugendlichen in den ländlich-singhalesischen Gebieten waren direkt von den „Fördermaßnahmen" (Nahrungsmittel-, Transport- und Bildungsförderung) des Staates abhängig. Gerade diese Gruppe war auch stark von dem neuen Geschichtsbild, das die Singhalesen als überlegene Ethnie propagierte und das die Notwendigkeit, den Buddhismus zu schützen beeinflusst. Gewalt gegen die Tamilen, wurden von ihnen geduldet und z.T. gerechtfertigt. Zudem beteiligte sich diese Gruppe auch direkt an der Gewalt gegen Tamilen: Einerseits rekrutierten sich weite Teile der Sicherheitskräfte aus diesen Jugendlichen, andererseits arbeiteten sie für die lokale wirtschaftliche und politische Elite. Sie bildeten die Schlägerbanden und informellen Sicherheitstruppen, die bei den Riots und Pogromen gegen Tamilen eingesetzt wurden. Nationalistische Ambitionen, buddhistisch gerahmte Wohlfahrtspolitik und traditioneller Klientelismus gingen hier eine Verbindung ein. Allerdings bedurfte es bestimmter zusätzlicher Determinanten, um die Gewalt zum Ausbruch zu bringen. Das betraf erstens bestimmte

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ermöglichungsstrukturen, d.h. Situationen, in denen der erwartete Widerstand und die strafrechtliche Verfolgung durch das politische System als gering eingeschätzt wurden; und zweitens die Führung durch eine nationale und lokale Elite.

3.3.2 Die Entwicklung der politischen Strukturen und die Rolle der Eliten

Maßgeblich beteiligt am Ausbruch der Gewalt waren die Machterhaltungsinteressen der sri lankanischen Eliten. Sie fanden sich nach der Unabhängigkeit in einem neuen System – der parlamentarischen Demokratie – wieder und waren nun gezwungen, ihre traditionell hergebrachte Macht über Wahlen zu legitimieren. Wie auf den Philippinen, war es für die singhalesische und die tamilische Elite von herausragender Bedeutung, dass die politische Macht trotz Demokratisierung (auf Seiten der Singhalesen) und trotz späterer Marginalisierung (auf Seiten der Tamilen) in ihren Händen blieb. Schon zu Kolonialzeiten kollaborierte man daher auf beiden Seiten mit den Briten, um Einfluss und Wohlstand zu sichern. Die Elite besetzte schon vor der Unabhängigkeit die wenigen politischen Posten in den beratenden Gremien und Komitees. Ebenso verfügte sie über alle entscheidenden Ressourcen wie Landrechte, Bildung oder internationale Kontakte. Endogame Heiratsregeln (z.B. Cousinenheirat und kasteninterne Verbindungen) sorgten dafür, dass sich die Macht in den Händen bestimmter Familien konzentrierte. Dieser relativ kleinen Gruppe kam ferner die Aufgabe zu, möglichen Widerstand zu kanalisieren und bestmöglich zu neutralisieren. Während die singhalesische Elite nach der Unabhängigkeit ihre Position halten und sogar ausbauen konnte, musste die tamilische Führung mitansehen, wie ihnen die Ressourcen entzogen wurden. Zuerst versuchte sie noch, den drohenden Machtverlust durch parlamentarische Arrangements mit den Singhalesen aufzuhalten, musste aber bald feststellen, dass dies unmöglich war. Auf legal-demokratischem Weg wurden sie durch die singhalesische Elite entmachtet. Den Weg der Entmachtung der tamilischen Eliten, als Bestandteil der Marginalisierung der Tamilen, analysiert das folgende Kapitel:

Noch unter den Briten erhielt Sri Lanka ein parlamentarisch-demokratisches System zuerst mit eingeschränkter Mitwirkung der indigenen politischen Eliten.[54] Das allgemeine Wahlrecht kam noch während der Kolonialzeit 1931. Im Vorfeld der Unabhängigkeit arbeiteten englisch-sprachige Elite-Singhalesen und -Tamilen zusammen an einer Verfassungsreform. Noch verfolgte die politische Elite das Ziel einer gemeinsamen ceylonesischen Nation.

54 1912 wählte die Elite aus ihrem Kreis drei der 21 Mitglieder des Legislative Council, 1917: vier, 1920: 23 der dann 37 Vertreter.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bereits in den 1930er und 1940er Jahren wurde aber deutlich, dass die zugrunde liegende Doktrin des neuen Staates in Richtung einer singhalesisch-buddhistischen Staatsnation gehen sollte, in der die Minderheiten nur eine untergeordnete Rolle spielen würden. Im *State Council* der Ceylonesen wuchsen daher auch bald die Differenzen über eine angemessene kommunale Repräsentation der Bevölkerungsgruppen, ab 1922 kam es zu zahlreichen parteipolitischen Neugruppierungen, die sich an kommunalistischen und ethnischen Linien orientierten. Die Tamilen waren bestrebt, möglichst ihre überdurchschnittliche Repräsentation und das für sie vorteilhafte regionale Wahlrecht festzuschreiben, während die Singhalesen ihnen „nur" eine prozentuale Beteiligung nach Bevölkerungszahlen zubilligen wollten und ein Modell mit territorialem Wahlrecht präferierten. Mit den Stimmen der Singhalesen wurde schließlich, dass für die Mehrheit vorteilhafte Modell implementiert.

1931 wurde das allgemeine Wahlrecht auf der Grundlage des Mehrheitswahlsystems eingeführt. Auf der einen Seite standen die Minderheiten, die durch dieses System benachteiligt wurden, weil es eine politische Vormachtstellung der Singhalesen festschrieb, auf der anderen Seite die ebenso entsetzte singhalesische Elite, die die Reform so niemals gefordert hatte: Zwar wünschte man für sich eine weitgehende Mitbestimmung, aber kein allgemeines Wahlrecht der Bevölkerung, das überdies einem erheblichen Teil der indischen Plantagenarbeiter zugestanden wurde. Die singhalesische Elite sah mit dieser Reform ihre Jahrhunderte alte Vormachtstellung bedroht. Um die Massen der singhalesischen Wähler dauerhaft an sich zu binden, forcierte die singhalesische Elite in den folgenden Jahrzehnten die Zurücksetzung der Tamilen im ökonomischen und politischen System. Am politischen System wurden zu diesem Zweck bedeutsame Veränderungen vorgenommen.

1948 wurde Sri Lanka von den Briten mit dem Westminstermodell in die Unabhängigkeit entlassen. Das System besaß zwei Kammern, von denen die erste (House of Representatives) direkt von der Bevölkerung gewählt wurde. Das Unterhaus bestimmte den Premier und das Kabinett. Das Oberhaus (dreißig Senatoren) wurde zur Hälfte vom Gouverneur ernannt und besaß eher repräsentative Funktionen, es diente den Parteien als Belohnungsinstrument für ihre Anhänger. Die Verfassung sah keine explizit formulierten Minderheiten- oder Gruppenrechte vor – sie schützte über Art. 29,2 aber allgemein alle Minderheiten.[55] Diese Soulbury Verfassung enthielt keine föderalen Elemente und

55 Im relevanten Verfassungsartikel heißt es:
„29. (1) Subject to the provisions of this Order, Parliament shall have power to make laws for the peace, order and good government of the Island.
(2) No such law shall
(a) prohibit or restrict the free exercise of any religion; or
(b) make persons of any community or religion liable to disabilities or restrictions to which persons of other communities or religions are not made liable; or

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

galt bis 1972. Bereits 1948 wurden aber erste Veränderungen vorgenommen, die die Minderheiten benachteiligten. Als erstes verloren die Estate-Tamilen 1948 ihre Bürger- und damit auch die Wahlrechte (1947 waren noch sechs indischstämmige Tamilen ins Parlament gewählt worden). 1956 wurde Singhalesisch zur Staatssprache erhoben. 1972 ersetzte schließlich die damalige SLFP-Regierung die Verfassung: Ceylon wurde zur Sozialistischen Republik Sri Lanka, der Senat wurde abgeschafft, ebenso Art. 29,2. Gegen den Protest der Minderheiten erhob die Regierung den Buddhismus de facto in den Rang einer Staatsreligion (d.h. sie stellte ihn unter den besonderen Schutz des Staates), verankerte das Singhalesisch als Staatssprache und schrieb den Einheitsstatus des Staates fest. Die Minderheiten verloren dadurch ihren expliziten Schutz, während die Rechte der Mehrheit per Verfassung zum alleinigen Gesetz erhoben wurden. Auch den föderalen Bestrebungen der Tamilen war damit eine eindeutige Grenze gesetzt. Alle Versuche der Tamilen, Zugeständnisse im Parlament zu erreichen, scheiterten am Widerstand der singhalesischen Parteien bzw. externer nationalistischer Gruppen. Jeder Versuch zog zudem massive gewaltsame Unruhen nach sich, bei denen tamilische Zivilisten von singhalesischen Gruppen (private Schlägerbanden, Anwohner, kriminellen Elemente) angegriffen wurden. Nationalistisch-buddhistische Intentionen vermischten sich hier mit krimineller Energie und bloßer Aggression.

1978 wurde das parlamentarische System zugunsten eines präsidialen Typs ersetzt. Parlament und Premier wurden dadurch stark geschwächt. Das System des Verhältniswahlrechts und eine fünf Prozent Klausel ersetzten das Mehrheitswahlrecht. Dadurch wurde es kleineren Parteien (Koalitionspartnern der Opposition) erschwert ins Parlament einzuziehen und die Parlamentarier der Tamilen verloren an Einfluss, sofern die herrschende Partei ihnen nicht freiwillig Ministerposten zugestand. Parlamentssitze, die während der Legislaturperiode frei wurden (durch Krankheit, Tod oder dem „Überlaufen" der Kandidaten), wurden nicht wie zuvor über Nachwahlen wiederbesetzt, sondern durch die Partei bestimmt. D.h. Präsident und Partei konnten sicherstellen, dass der Sitz nicht an die Opposition (und damit eventuell auch an Kandidaten der Minderheitsparteien) fiel. Über eine Abstimmung innerhalb der Partei konnten ferner Mitglieder ausgeschlossen bzw. Mitglieder anderer Parteien aufgenommen werden. Die Verfassung erlaubte ferner ein Referendum bei Fragen, die „von nationaler Wichtigkeit" waren. Jede Entscheidung

(c) confer on persons of any community or religion any privilege or advantage which is not conferred on persons of other communities or religions; or
(d) alter the constitution of any religious body except with the consent of the governing of that body. Provided that, in any case where a religious body is incorporated by law, no such alteration shall be made except at the request of the governing authority of that body" (vgl. Verfassung auf der GOSL Home Page 2002).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von politischer Tragweite konnte damit vom Präsidenten außer Kraft gesetzt werden. Dies betraf insbesondere die föderale Neuordnung und Zugeständnisse an die Tamilen. Der Präsident selbst erhielt weitgehende Exekutivvollmachten und wurde direkt vom Volk gewählt. Er ernannte und entließ zudem den Supreme Court, den Premier und das Kabinett und war offiziell Vorsitzender des Kabinetts. Das bedeutete, dass auch die juristische Ebene und eventuelle Klagen wegen Menschenrechtsverletzungen von der singhalesischen Seite kontrolliert wurden. Der Präsident hatte ferner die Macht über Krieg und Frieden zu entscheiden, Begnadigungen auszusprechen und besaß den Oberbefehl über die Streitkräfte. Dem Parlament war damit in einem weiteren wichtigen Feld die Kontrolle entzogen. Der Präsident war zwar dem Parlament verantwortlich und konnte durch ein Misstrauensvotum zu Fall gebracht werden, allerdings musste dies wieder vom Supreme Court genehmigt werden. Obwohl das System formell eine Machtteilung zwischen Exekutive, Legislative und Judikative vorsah und demokratische Züge trug, war die Wirklichkeit eine andere. Demokratische Wahlen und parlamentarischer Entscheidungsprozess wurden weitgehend außer Kraft gesetzt bzw. auf die Vertreter der Mehrheitsethnie, im speziellen den Präsidenten, übertragen.[56]

Die konstitutionellen Maßnahmen zur Ausgrenzung der Tamilen korrespondierten mit dem Versuch, die Kohärenz der singhalesischen Gruppe zu erhöhen, in der es spätestens seit den 1970er Jahren zu internen Unruhen kam, die sich gegen die alten Eliten richteten, welche auf nationaler, zum großen Teil auch auf Distrikt- oder Lokalebene immer noch die politische und wirtschaftliche Macht besaßen: Während die neue Verfassung 1972 primär die Singhalesierung förderte, manifestierte die Überarbeitung der 1978 Verfassung die Einparteienherrschaft. Das Versprechen der Regierungspartei, Minderheitenrechte und einen föderalen Staatsaufbau zu verankern, wurde nicht umgesetzt. Insgesamt zeigte sich, dass keine wie auch immer geartete Ausformung des politischen Systemtyps den Konflikt einhegen bzw. die Gewalt stoppen konnte. Vielmehr spiegelte sich im zunehmend intoleranter werdenden System die autoritär aggressiven Muster der herrschenden Kultur und der sie tragenden singhalesischen Elite.

Die staatliche Administration entwickelte sich zu einem hoch politisierten und zentralisierten System. Allgemein galt die Verwaltung als ineffektiv, lethargisch und insensitiv gegenüber den Belangen der Bevölkerung. Die Posten in der Administration besaßen einen hohen Sozialstatus und wurden über patronale Zugehörigkeit vergeben, wobei die Spitze den Angehörigen der Eliten vorbehalten war. Aber selbst Posten auf mittlerer und unterer Ebene wurden nur mittels des obligatorischen „chit“ (Empfehlungsschreiben) vergeben. Für die Angehörigen der tamilischen Bevölkerungsgruppe ergab sich

56 Zur Struktur der Sri lankanischen Regierung vgl. Baxter/Malik et al. 1993: 324f.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daher auch hier das Problem eines erschwerten oder fehlenden Zugriffs. Neben dieser direkten Benachteiligung erschwerte der bürokratische Apparat der, wie schon erwähnt, überwiegend mit Singhalesen besetzt war, auch die Implementierung von den Entscheidungen die zugunsten der Tamilen getroffen wurden. Da kein objektives Vergabekriterium z.B. für öffentlichen Bauprojekte, Land oder Subventionen existierte, wurden Tamilen oftmals benachteiligt. Ferner zeigte sich, dass die Administration sogar politische Entscheidungen zugunsten der Tamilen blockierte oder ihre Umsetzung verzögerte wie beispielsweise bei der Aufhebung des Güter-Embargos im Nord-Osten während der Kumaratunga-Friedensinitiative 1994.

Zusammenfassend lässt sich argumentieren, dass die inner- und interethnischen Konflikte mit der Unabhängigkeit 1948 und der Einführung der Demokratie einen politischen Rahmen fanden, der wesentlich zur Eskalation des Konfliktes beitrug. Problematisch für eine Lösung blieb neben den aufgezeigten strukturellen Schwächen des Systems ein weiterer Faktor: die Zentralisierung der Macht durch die politische Elite. Diese rekrutierte sich zumindest an der Spitze des Staates, mit wenigen Ausnahmen, seit je her aus denselben Elitezirkeln und -familien. Ein Blick auf die Struktur und Praxen der politischen Elite macht deutlich, dass das System zwar formal demokratisch war, praktisch aber die alten Loyalitäts- und Legitimationsmuster erhalten blieben bzw. zu einem neuen hybriden System amalgierten (vgl. Jayanntha 1992, Jiggins 1979, Gunasekera 1994). Dieses System begünstigte eine stark konfrontative Politik. Mit der Unabhängigkeit wurden die alten Machtkonstellationen und -kämpfe nicht aufgelöst, sondern verschärften sich unter dem zunehmenden Konkurrenzdruck des demokratischen Wettbewerbs. Die politischen Eliten aller Ethnien sahen ihre jahrhundertealte Vorrangstellung gefährdet: die Tamilen, weil sie ihre seit Kolonialzeiten herausgehobene Stellung in der Administration bedroht sahen, die Singhalesen, weil sie die Stimmen der bisher unterdrückten und ausgebeuteten Kasten einwerben mussten. Um die Massen der singhalesischen Wähler zu gewinnen, erwies es sich für die singhalesische Elite als äußerst vorteilhaft, ein *ethnic-outbidding* der Tamilen zu betreiben (vgl. Sisk 1996) und Ethnizität zwecks Mobilisierung der Bevölkerung zu politisieren. Nicht nur wirtschaftliche Faktoren, sondern ebenfalls der Organisations- und Wahlmodus des demokratischen Systems legte also einen Ausschluss der Tamilen nahe.

Das politische Parteiensystem und Interessenkoalitionen der ethnischen Gruppen

Das demokratische System und die politische Elite spielten eine wesentliche Rolle bei den Ethnisierungsprozessen. Die ethnische Differenzierung der Gesellschaft hätte nicht zwangsläufig eine Ethnisierung von Politik zu Folge

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben müssen, sondern hätte durchaus in der Form kultureller Differenz in einzelnen Interaktions- und Lebensbereichen eine Rolle spielen können. Gerade aber im demokratischen System, das von der Mehrheitsethnie dominiert wird, ist es für die politische Elite dieser ethnischen Gruppe verführerisch, über *ethnic outbidding* Wähler zu mobilisieren und für sich zu gewinnen. Da in Sri Lanka seit den 1950er Jahren zwei große singhalesische Parteien um die Wähler konkurrierten, überboten sich die Führer der Mehrheits-Parteien mit extremen Positionen, um sich die Machtpositionen innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe zu sichern (vgl. ebd.). Rein instrumetalistisch gesprochen war die Ausgrenzung der Tamilen das Ergebnis einer Politik, die primär auf die Gewinnung der überwiegenden Mehrheit der Wähler der ethnischen Mehrheitsgruppe abzielte. Da beide konkurrierenden Parteien die gleiche Strategie verfolgten, findet sich im Ergebnis eine fundamentale Radikalisierung und Ethnisierung des politischen Diskurses. Dieser übermächtigen Strategie hatten die Parteien der Minderheiten wenig entgegen zu setzen. Sie mussten auch machtlos zusehen, wie die Ressourcen des Staates und der Wirtschaft an die Mehrheitsparteien gebunden und an deren Klientel verteilt wurden. In Sri Lanka entwickelte sich der Staat nach der Unabhängigkeit zum Zentrum der Ressourcenverteilung: Allokation und Distribution waren traditionell über die alten Patronagenetzwerke vorgenommen worden. Diese gingen in der Anfangszeit des neuen Staates an die Honoratioren der politischen Elite, später an die Parteien der nationalen Ebene über. Mit der Formierung der Parteien und zunehmenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten endete die kurze Kooperation der Eliten, die in den Jahren kurz vor und direkt nach der Unabhängigkeit noch geherrscht hatte. Jeder Politiker war nun bestrebt, für sich und seine Klienten Mittel zu sichern. Die sri-lankanischen Politiker gingen dabei nach dem Grundsatz vor: *the-winner-takes-it-all.* Diese Regel forcierte nicht nur den interethnischen Gegensatz, sondern führte auch zu gewaltsamen innerethnischen Spannungen.

Wie gezeigt verschärften sich die Diskrepanzen zwischen der Mehrheitsbevölkerung der buddhistischen Singhalesen und der tamilisch-hinduistischen Minderheit nach der Unabhängigkeit. Zu dieser Zeit lag die sri-lankanische Politik in den Händen einer verwestlichten indigenen Elite, die vor allem an der eigenen Machtsicherung interessiert war und vor der Unabhängigkeit mit der Kolonialmacht kollaboriert hatte. In der neu gegründeten United National Party (UNP**,** gegründet 1946) fanden sich zuerst noch Elitevertreter aller Ethnien zusammen, wodurch ein gewisser Interessenausgleich gewährleistet wurde. Hier folgte man dem von den Briten installierten Konzept eines säkularen Staates, dessen Verfassung sich am Modell der Westminsterdemokratie orientiert. Durch das allgemeine Wahlrecht wurden die Eliten jedoch gezwungen, die Politik an den Wünschen der Wählermasse auszurichten oder selbst eine massengängige Politik zu kreieren, welche die Wähler band. Dabei

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erwies es sich für die singhalesischen Politiker als äußerst massenwirksam, eine „Singhalesierung" der Gesellschaft zu propagieren.

Gewalt wurde nach 1960 nicht nur zur Unterdrückung der tamilischen Minderheit angewandt, sondern entwickelte sich allgemein zu einem Mittel der Herrschaftssicherung und zur Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnungs- und persönlichen Machtstrukturen. Private Schlägertrupps bedrohten oppositionelle Kandidaten und Wähler, die politische Opposition wurde behindert (siehe beispielsweise den Entzug des passiven Wahlrechts von Sirimavo Bandaranaike), ein Aufstand singhalesischer Jugendlicher brutal niedergeschlagen. Selbst der Wahlprozess war durch erhebliche Manipulationen seiner demokratischen Funktion weitgehend entkleidet: Wahlfälschungen, der Einsatz von Gewalt (z.B. 600 politische Morde nach den Präsidentschaftswahlen 1989), die Vertagung von Wahlen (durch ein Referendum 1982, den Ausnahmezustand im Norden seit Mitte der 1980er Jahre) wurden die Regel.

Neben den beiden großen singhalesischen Parteien[57] existierten eine Reihe von kleineren singhalesischen Parteien, die z.T. singhalesisch-radikale Interessen vertraten.[58] Die radikal-singhalesischen Parteien und der buddhistische Klerus (Sangha) wehrten sich vehement gegen eine Machtteilung mit den Minderheiten. Ihnen gelang es immer wieder, Teile der Bevölkerung gegen mögliche Konzessionen der Regierung zu mobilisieren. Überdies stieg ihre Wählerbasis beständig. Das Engagement des Sangha in politischen Fragen wurde aus der historischen Pflicht und Aufgabe des Klerus begründet, der Ratgeber des Herrschers zu sein, der sich seinerseits für die Bewahrung und den Erhalt des Buddhismus einzusetzen hatte. Nach Ghosh (1995) verfügten – aufgrund ihres hohen Zentralisierungsgrades und der Fixierung auf die nationale Ebene – nicht die Parteien über die beste Verbindung zum Wähler, sondern die Mönche, welche auf lokaler Ebene täglich die Bevölkerung betreuten. Proklamationen und Protestmärsche auf Initiative der Mönche oder unter deren Mitwirkung waren keine Seltenheit.[59]

Die parlamentarische Schwäche der Tamilen wurde forciert durch ihre interne Zerstrittenheit. Ab 1949 existierten mehrere tamilische Parteien, welche untereinander um die Stimmen der Tamilen konkurrierten. Auch diese Parteien waren Elite-Vertretungen. Während Tamil Congress (TC) und Federal Party (FP) um die Wählerklientel auf Jaffna und im Osten konkurrierten, ist der Ceylon Indian Congress (CIC)/Ceylon Workers Congress (CWC) eine

57 Auf singhalesischer Seite standen sich die konservative United National Party (UNP) und die linke Sri Lanka Freedom Party (SLFP) gegenüber.

58 Links-marxistische Parteien spielten seit 1977 kaum noch eine Rolle. Sie waren bestenfalls bedeutungslose Koalitionspartner der großen Parteien.

59 Zur Politisierung des Sangha vgl. Seneviratne 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Organisation der tamilischen Plantagenarbeiter.[60] Dies implizierte von Beginn an eine Zersplitterung der tamilischen Interessenvertreter und schmälerte die Durchsetzungskraft der Parteien.[61] Um eigene Macht und Patronagestrukturen zu stabilisieren waren zudem immer wieder Parlamentarier der Tamilen bereit, einen Posten im Kabinett der herrschenden Regierung anzunehmen. Damit sicherten sie zwar ihre persönliche Position, schwächten aber die tamilische Gruppe als Ganze, da die Regierung mit diesen „Alibi-Tamilen" nun auf ihre multiethnischen Kabinette verweisen konnte. Um diese Posten zu halten, sahen sich die Kabinetts-Tamilen ferner zu einer Mäßigung gezwungen, so dass lange keine einheitlichen Forderungen formuliert werden konnten. Die Erfolglosigkeit der tamilischen Elite, auf der parlamentarischen Ebene wirksame Zugeständnisse für die gesamte Gruppe der Tamilen zu erreichen und die gewaltsamen Ausschreitungen zu beenden, begünstigte zudem die Bildung illegaler, militanter Studentenorganisationen in den 1970er Jahren.[62] Diese traten erstmals gewaltsam für einen eigenen Staat ein: Tamil Eelam, ein tamilisches Homeland, das die bisher getrennte Nord- und Ostprovinz vereinigen sollte. Erste Impulse gingen dabei von den universitär gebildeten Söhnen der tamilischen Elite aus, diese verloren die revolutionäre Bewegung aber bald an militante Akteure aus den mittleren und unteren Kasten (Klassen).[63] Gleichzeitig verlor auch die alte parlamentarisch-tamilische

60 Tamil Congress, TC, 1944; Federal Party, FP, 1949; später Zusammenschluss zur Tamil United Front, TUF; 1972, Umbenennung 1976 in Tamil United Liberation Front TULF; Ceylon Indian Congress, CIC, 1939; seit 1956 Ceylon Workers Congress CWC.

61 Die Elite der Tamilen bzw. ihre ideologische Führung aus der Mittel- und Unternehmerschicht war von jeher geneigt, sich mit den Herrschenden zu arrangieren, um die größtmöglichen materiellen Vorteile für sich zu sichern. Radikalen Tendenzen und gewaltsamen Aktionen stand sie eher ablehnend gegenüber. Trotzdem hat die Führung selten die Fähigkeit besessen, die Lage zu ihrem Vorteil auszunutzen oder Verbesserungen für die unteren Schichten der Tamilen zu erreichen (vgl. Abesekera/Gunasinghe 1993 und ferner Wilson 1994).

62 Allgemein zählt man sechs aktive Guerilla Gruppen: Liberation Tiger of Tamil Eelam (LTTE); People's Liberation Organisation of Tamil Eelam (PLOT); Tamil Eelam Liberation Organisation (TELO); Tamil Eelam Liberation Army (TELA); Eelams People's Revolutionary Liberation Front (EPRLF); Eelam Revolutionary Organisation of Students (EROS).

63 Für ein Tamil Eelam zu kämpfen, schworen zuerst die Mitglieder der 1961 gegründeten Pulip Palai; sie unterstützte die FP-Führer Amirthalingam und V. Navaratnam. Bald darauf (1963) entstand ihr studentischer Flügel Manavar Manaram (Studentischer Rat), 1969 die Tamil Liberation Organisation (TLO) unter Prabhakaran, die später in der LTTE aufging. Die erfolglosen und von taktischen Motiven geleiteten Bemühungen der tamilischen politischen Parteien sowie die damit einhergehende Aufweichung der politischen Front der Tamilen führten dazu, dass sich 1974 zwei Untergrundorganisationen formierten: die Tamil New Tigers (TNT) und die Thangadurai-Gruppe. Beide waren auf den bereits erwähnten FP-Politiker Amirthalingam hin orientiert und agierten „mit

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Elite die Kontrolle über die Bewegung: In den Anfangsjahren war man noch zu gemeinsamen Diskussionen zusammengekommen, dies änderte sich aber als klar wurde, dass die tamilische Elite die Guerilla nur als Druckmittel im ethnischen Konflikt einsetzten und v.a. nicht gewaltsam vorgehen wollte. Die Guerilla verfolgte aber eigenständige Ziele (u.a. Aufhebung der Kastenstruktur, Infragestellung der alten Eliten, sozialistischer Staat).[64] Kooperation und Verhandlungsbereitschaft bedeuteten Schwäche, während sich durch den gewaltsamen Kampf eine stärkere gemeinsame tamilisch-nationale Identität und Zusammengehörigkeit entwickeln sollte.

Die Guerilla rebellierte damit nicht nur gegen die ethnische Zurücksetzung, sondern auch gegen die bestehenden Herrschafts- und Ordnungsstrukturen. Die traditionelle Elite konnte den Widerstand nicht länger kanalisieren. Die tamilisch-parlamentarischen Vertreter (ab 1976 Tamil United Liberation Front TULF) sahen sich unter Zugzwang: Sie mussten sich selbst radikalisieren, wollten sie nicht einen großen Teil ihrer Klientel/Wähler verlieren. So schlossen sie sich den Forderungen der militanten Jugend an, in der Hoffnung, die Radikalen inkorporieren und später neutralisieren zu können. Die separatistische Rhetorik der Elite[65] diente aber mehr als Druckmittel der Durchsetzung föderaler Reformen, als dass sie einer tatsächlichen separatistischen Überzeugung entsprang. Nachdem die Gewalteskalation zwischen Staat und Guerilla begonnen und die Rebellen eigene Interessen entwickelt hatten, war es der tamilischen Elite nicht mehr möglich den Konflikt zu kontrollieren (vgl. Sumathy 2001 und Nesiah 2001). Der Gegennationalismus bzw. die Imagination einer tamilischen Ethnie, welche die tamilische Elite forciert hatte, fand in der Guerilla eine neue Gestalt. Interessen sollten nicht friedlich durch Verhandlungen, sondern mit Gewalt durchgesetzt wurden.[66] Das Projekt der gewaltlosen Durchsetzung tamilischer Interessen fand damit Mitte der 1970er Jahre sein Ende.

seinem Segen“ (vgl. Swamy 1995: 30. Ferner vgl. außerdem unter Sangam.org 2003 und Amirthalingam.com 2003).

64 „The LTTE articulate their drive for the separate state of Tamil Eelam in political and linguistic, but not in religious terms, clearly separating religion and the secular Tamil community“ (Lawrence 1997: 217).

65 Vaddukoddai Resolution unter EelamWeb 2004a. Zwischen den Parteien war bereits zuvor über eine Teilautonomie gesprochen worden; die endgültige und öffentliche Formulierung dieser Idee tritt in den 1970er Jahren auf. Die Systematisierung der Forderung erscheint 1985 in Thimpu (vgl. Edrisinha 1999: 181).

66 Die LTTE versuchte eine symbolische Verbindung zu vergangenen glorreichen süd-indischen Dynastien (Chola, Pandiya, Chera) und ihrem Befreiungskampf für ein unabhängiges Eelam herzustellen. Der Löwe der tamilischen „Nationalflagge“ stammte aus der Chola-Zeit. Das Tigersymbol zeigt nach Auskunft der LTTE die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen dravidischen Zivilisation, der kriegerischen Tradition.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Liberation Tigers of Tamil Eelam LTTE setzten sich in den 1980er Jahren als stärkste Guerilla-Gruppe durch: Mitglieder und Sympathisanten anderer tamilischer Gruppen wurden von ihr ermordet oder eingeschüchtert. Der Führer der LTTE, Prabhakaran, kam nicht aus den Elitezirkeln der Tamilen, sondern aus einer niederen Kaste. Er war nicht wie die tamilische Elite dem Liberalismus verpflichtet, sondern propagierte revolutionäre Konzepte und eine gewaltsame Interessendurchsetzung, was eine Einigung mit den parlamentarischen Tamilen und eine föderale Lösung erschwerte. Der Widerstand der LTTE war aber nicht nur gegen den singhalesischen Staat gerichtet, sondern auch gegen die eigene Elite, welche die Macht in bestimmten Kasten und Familien monopolisierte. Die Führung der Bewegung durch die LTTE widersprach den traditionellen Konzepten, die sich an den Prinzipien Kaste, Alter und Geschlecht orientierten.[67] Die LTTE mit ihren niedrig-kastigen, jungen Kämpfern durchbrach diese Prinzipien und propagierte ein neues Modell von Gesellschaft. Aufstieg war nicht durch Kaste, sondern durch individuelle Leistung zu erreichen (vgl. Fuglerud 1999). Die Rebellion gegen den Staat war damit Ausdruck eines inter- *und* innerethnischen Konfliktes. Gewalt war auch die Folge der fehlenden Bereitschaft der sri-lankanischen Elite, den formellen Systemrahmen tatsächlich mit demokratischen Praktiken zu füllen. Die parlamentarischen Vertreter der Tamilen verloren an Bedeutung. Nicht zuletzt ihre interne Zersplitterung und Unfähigkeit, in diversen Koalitionen und Absprachevesuchen mit den singhalesischen Großparteien eine Lösung auf dem Verhandlungsweg zu erreichen, gaben der militanten Guerilla und gewaltsamen Lösungsstrategien Auftrieb.

Die Akzeptanz der LTTE und ihrer Ziele wuchsen unter der Repression des Militärs und der Frustration tamilischer Jugendlicher über ihre schlechte wirtschaftliche Lage zusammen mit nationalistischen Gefühlen.[68] Ende 1983 stellte die Regierung die *„Special Task Force"* auf, die speziell zur Terrorbekämpfung in der Nord-Ost-Provinz eingesetzt wurde. Im Plantagensektor überwachte eine *„Special Operation Unit"*, die dem Geheimdienst unterstand die Plantagen-Tamilen. Aber auch die regulären Streitkräfte konnten dank Notstandsgesetzen und *„Prevention of Terrorism Act (PTA)"* quasi autonom agieren.[69] Während vordergründig der Rechtsstaat fortbestand, machte es u.a.

67 Zur sozialen und kastenspezifischen Stratifikation der Tamilen vgl. David 1976 und Nithiyanandam 2001. Für die Tamilen im Osten vgl. Sathiyasegar 2004.

68 Die Verankerung und Verbreitung des tamilischen Nationalismus von der Intelligentsia bzw. Mittelschicht zu den unteren Bevölkerungsschichten ist dabei nicht zuletzt der Verbindung von Sozialismus und Nationalismus geschuldet, die in der Folge eine Eigendynamik gewann und durch halbherzige Konzessionen der Regierung nicht mehr zu unterbinden war. Die Lösung der Probleme der Minderheitengruppe lag dann allein in der Gründung eines eigenen Staates.

69 Seit 1971 war die Emergency Rule fast ununterbrochen in Kraft. Der Prevention of Terrorism Act (PTA) (seit 1979 in Kraft) erlaubte u.a. die Inhaftierung bis zu

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses rechtliche Instrumentarium möglich in den kommenden Jahren eine große Anzahl von Tamilen „verschwinden zu lassen". Jede Eskalation der Gewalt kam der LTTE zugute, sie zwang die Mehrheit der tamilischen Bevölkerung auf ihre Seite und sicherte der LTTE ein entscheidendes Mitspracherecht bei eventuellen Friedensverhandlungen. Heldenlegenden und Märtyrertum umgaben ferner die im „Freiheitskampf" Gefallenen. An bestimmten „Heldentagen" wurde eifrig am Bild des unterdrückten Volkes und dem des heldenhaften Freiheitskämpfers gewoben. Die marxistische Orientierung der LTTE erleichterte es ihr, vor allem zu den „vernachlässigten" und enttäuschten Jugendlichen der unteren Gesellschaftsschicht und den niedrig-kastigen Arbeitern Zugang zu finden, welche von der alten parlamentarischen Tamilen-Elite vernachlässigt worden waren.[70] Tamil Eelam sollte erklärtermaßen ein „independent sovereign socialist State of Tamil Eelam" werden.[71]

Von der Elite-Kooperation zum Ethnic Outbidding und zur ethnischen Zentralisierung der politischen Macht

Insgesamt wirkt sich neben den sozioökonomischen Strukturen auch die politische Formation der Akteure konflikt- und gewaltverschärfend aus. In den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit wurde das säkulare, auf Gleichberechtigung der Bevölkerungsgruppen angelegte Staatskonzept immer weiter in den Hintergrund gedrängt. Verfassungsänderungen, allgemeine Gesetze, ökonomische Maßnahmen, Siedlungspolitik und kulturelle Programme machten Sri Lanka zur Insel der Singhalesen, auf der andere Bevölkerungsgruppen bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielen konnten. Dem entstehenden buddhistisch-singhalesischen Nationalismus hatten die Minderheiten nur wenig entgegen zu setzen. Versuchten sie zuerst noch, über Vereinbarungen mit den singhalesischen Großparteien (vgl. z.B. Bandaranaike-Chelvanayakam 1957,

18 Monaten ohne Gerichtstermin und Angabe von Gründen. Die Armee erhielt das Recht Räumlichkeiten zu durchsuchen, Beweismittel zu beschlagnahmen, Verdächtige zu verhaften und zu deportieren. Zur Unterstützung der Armee durften diese Aufgaben auch von der Polizei ausgeübt werden. Zur PTA detailliert vgl. Tamil Nation & Beyond online (2004).

70 Zu den Beweggründen tamilischer Jugendlicher in die LTTE einzutreten (vgl. auch Trawick 2002).

71 LTTE-Aklamation: „We have a homeland, a historically constituted habitation with a well defined territory embracing the Northern and Eastern provinces, distinct language, a rich culture and tradition, a unique economic life and a lengthy history extending to over three thousand years. As a nation, we have the inalienable right of self-determination […] The independent State of Eelam as envisioned by the LTTE shall be a peoples State, a secular democratic, socialist State created by the will of the People, administered by the people; a State that will guarantee all democratic liberties and freedom of its citizens" (Ahmed 1996: 265).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Senanayake-Chelvanayakam 1965) parlamentarisch ihre Rechte zu wahren, mussten sie bald einsehen, dass Konzessionen zu ihren Gunsten fast unmöglich geworden waren. Der interethnische Elitekonsens der Anfangsjahre schien aufgekündigt. Politisch machtlos und ökonomisch zurückgesetzt blieb schließlich nur der bewaffnete Kampf. Mitte der 1970er formierte sich eine tamilische Guerillabewegung mit der Forderung nach einem tamilischen Separatstaat, die auch von den parlamentarischen Tamilen unterstützt wurde. Aufgrund der Minderheitsposition und der damit verbundenen Wehrlosigkeit war, gerade auch vor den dauerhaft negativen Erfahrungen offensichtlich geworden, dass mit friedlichen Protesten an den untragbaren Zuständen nichts zu ändern war.[72] Einzelattacken der tamilischen Militanten weiteten sich ab 1983, nach Pogromen an Tamilen, zu einem Bürgerkrieg aus. Die LTTE rechtfertigte den Bürgerkrieg nicht allein mit der Befreiung von singhalesischer Unterdrückung, sondern sah diesen auch als Befreiung der eigenen tamilischen Gesellschaft von z.B. Kastendiskriminierung und sozialer Unterdrückung. Sie konstituierte ihre Kämpfer als Gegenbild zum gemeinen singhalesischen Soldaten.[73]

Die Rückkehr zu einem friedlichen Zusammenleben gleichberechtigter Bevölkerungsgruppen und damit die Abkehr von der singhalesischen Ideologie war für die singhalesische politische Elite nun kaum noch möglich, da die Mehrheit der Singhalesen mittlerweile überzeugt war, dass die Zurücksetzung der Tamilen die Vergeltung Jahrhunderte langer kolonialer Bevorzugung darstellte. Gestützt wurde diese Meinung vom buddhistischen Klerus, der seine Aufgabe in der Bewahrung des Buddhismus sah. Zugeständnisse gegenüber den Tamilen konnten die singhalesischen Parteien nur insoweit machen, wie die Ideologie und die Privilegien der singhalesischen Mehrheitswähler unangetastet blieben. Die Beilegung des Konfliktes und später der Frieden waren an sich wünschenswert – aber die Höhe der Zugeständnisse war durch ökonomische Erwägungen, politische Machtinteressen und die herrschende Ideologie begrenzt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Verschränkung folgender Faktoren die Basis der ausbrechenden Gewalt bildete:

- Die demographische und sozioökonomische Marginalisierung der Tamilen in ihrem deklarierten „Homeland“ im Nord-Osten Sri Lankas.

72 Das Festhalten an der Gewalt wird gerechtfertigt mit der „experience of several decades“. Mit dieser Begründung wird das politische Bemühen der TULF als vergeblich und einhergehend damit als „hinderlich“ für den Befreiungskampf der Tamilen gedeutet (vgl. Velupillai Pirabaharans Interview, März 1984, unter EelamWeb 2004b).

73 „We are fighting so that the next generation won´t have to fight“ - Zitat eines Tigers (zit. nach Trawick 1997: 165).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Die Etablierung eines starken Nationalstaates, der zum zentralen Anbieter von Ressourcen auf dem politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Markt wird. Die Eroberung des Staates durch die Vertreter der Mehrheitsethnie garantiert, dass dessen Ressourcen zur Befriedigung der singhalesischen Mehrheit dienen.
- Die Zentralisierung des politischen Systems und die kaum begrenzte Machtfülle der nationalen Parlamentarier, die dazu führte, dass die politischen Akteure das System zu manipulieren oder über Gewalt zu ihren Gunsten zu verändern und festzuschreiben versuchten.
- Die interne Konkurrenz der Eliten (auf singhalesischer wie tamilischer Seite) und ihre Praxis der Herrschaftsmonopolisierung, die trotz demokratischen Systemtyps weite Teile der Bevölkerung von der Macht und dem Zugang zu Ressourcen ausschloss. Dies führte zum Ausbruch von Aufständen (JVP auf Seite der Singhalesen) und Rebellion (LTTE auf Seite der Tamilen), bei denen in Ermangelung anderer Alternativen radikale Mittel (Gewalt) zur Interessendurchsetzung gewählt wurden.
- Eine Herrschaftspraxis, die auf Loyalität und Patronage verpflichtet ist, setzt allgemeinwohlorientierte Konzepte außer Kraft. Gegenseitige Exklusion auf inner- wie interethnischer Ebene wird zum obersten Gebot.

3.3.3 Tamilische Rebellion und Versuche der Konfliktbeilegung

Während die Machtlosigkeit der parlamentarischen Moro-Vertreter auf den Philippinen in den 1960er Jahren augenscheinlich wurde, geschieht dies in Sri Lanka in den 1970er Jahren. Für die Tamilen wurden innerhalb des politischen Systems, im Rahmen lokaler, regionaler und nationaler politischer Institutionen keine positiven Ergebnisse erreicht. Weder mit Appellen und Drohungen noch mit Streiks konnte der Marginalisierungsprozess aufgehalten werden. Die interne Zersplitterung der tamilischen Parlamentarier, ihre Anbiederung bei der singhalesischen Elite und ihre Entfremdung von den niedrig-kastigen und verarmten Massen setzten den Schlusspunkt einer Entwicklung der „wahrgenommenen Machtlosigkeit“ tamilischer Politik und führte zur Bildung von tamilischen „militanten Gegeneliten“, die sich sowohl gegen die tamilische Marginalisierung durch die Singhalesen wie gegen die feudale Herrschaft der traditionellen tamilischen Eliten richteten. Die Ideengeber der Rebellen waren die hochschulgebildeten Söhne der oberen Mittelschicht, welche durch die Quotenregelungen und Gesetzesänderungen am stärksten betroffen waren. Den Korpus der entstehenden Rebellenbewegung bildete aber die untere Mittelschicht, die durch das starre Kastensystem, die geringen Möglichkeiten sozialer Mobilität und der fehlenden Patronage erfolgreicher tamilischer Honoratioren keinerlei Zukunftsaussichten besaßen. Bis Ende der 1970er Jahre arbeiteten die verschiedenen kleinen Guerillagruppen noch im

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geheimen und überließen den traditionellen Eliten die offizielle politische Bühne. Dass sie mittelfristig in Konflikt mit den etablierten Eliten geraten würden, war absehbar, da sich ihre Ziele diametral gegenüber standen. Vergleichbar mit der MNLF auf den Philippinen forderten die tamilischen Rebellen letztendlich einen unabhängigen (hier freilich sozialistischen) Staat und die revolutionäre Veränderung der Sozialordnung; die alten Eliten wären mit einer Föderationsregelung zufrieden gewesen und strebten nach dem Erhalt ihrer traditionellen Position.

Die historische Betrachtung zeigt, dass die traditionellen tamilischen Eliten zwar ethnokulturell begründeten politischen Widerstand gegen die Marginalisierung ihrer Gruppe leisteten, dies aber in einem traditionsgebundenen Rahmen taten. Ihr Handeln bewegte sich ausschließlich auf der Eliteebene und eine übergreifende Organisation der Interessen erfolgte erst 1976 mit Gründung der Tamil United Liberation Front (TULF). Auch die TULF war eher ein lockerer Zusammenschluss von Honoratioren als eine straff organisierte Partei. Die Struktur und die Mittel der Interessendurchsetzung der Rebellen standen dem konträr gegenüber: die LTTE entwickelte sich in den 1980er Jahren unter ihrem Führer Prabhakaran zu einer äußerst brutalen und dabei flexiblen, lernfähigen und extrem kohärenten Guerilla. Mit ihren Attentaten und der Forderung nach einem tamilischen *Homeland* wurde sie zu einer gefährlichen Gegenmacht des singhalesischen Staates.

Der bewaffnete Widerstand wurde aber erst möglich als sich auf Seite der Minderheit eine neue Elite herausbildete. Ihr gelang es das Volk zu mobilisieren und unter einer gemeinsamen Ideologie zu vereinen. Die Macht der LTTE beruhte auf ihrem militärischen Potenzial und Kohärenz. Die Interessenzersplitterung tamilischer Elitepolitiker wurde ersetzt durch den Alleinvertretungsanspruch der LTTE. Sie bildete das informelle Kräftegleichgewicht zum bis dato übermächtigen singhalesischen Staat. Die tamilische Homeland und Besiedlungsgeschichte des Nord-Ostens entwickelte sich zu einem Gegennationalismus, der konträr zum Konzept der Singhalesen stand. Nach 1980 wurden das Parlament und seine Akteure dementsprechend zu einem Nebenschauplatz des Konfliktes. Nachdem 1983 brach nach Pogromen an Tamilen der Bürgerkrieg ausgebrochen war, wurden die staatlichen Sicherheitskräfte und die tamilische Guerilla endgültig zu den entscheidenden Akteuren des Konfliktes. Auf Grund ihrer Funktion als „Schutzmacht der Tamilen“ machte die LTTE seither einen eigenen Führungsanspruch geltend und forderte seit Ende der 1980er Jahre sogar den Alleinvertretungsanspruch der tamilischen Gruppe auch auf der politischen Ebene.

Dieser Anspruch wurde nicht nur von den traditionellen tamilischen Eliten abgelehnt, sondern, wie kaum anders zu erwarten auch von der singhalesischen politischen Elite, die weiterhin darauf abzielte, das Tamilenproblem intra-elitär, durch Arrangements mit der tamilischen Elite und kleinere Zuge-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ständnisse, lösen zu können. Aus Sicht der singhalesischen Elite ist die LTTE nicht mehr als ein terroristischer Zusammenschluss unterpriviligierter Jugendlicher. Weder nach traditionellen (Seniorität, Kaste, Familie) noch nach modernen (Demokratie) Maßstäben konnte sie als adäquater Partner für Friedensgespräche akzeptiert werden. So war es denn auch nur konsequent der LTTE die politische und gesellschaftliche Anerkennung durch Nicht-Verhandeln zu verweigern, eine Position, die erst 2002 unter massivem äußeren Druck ins Wanken geriet. So ist es auch wenig verwunderlich, dass die Vermittlungsgespräche der letzten Jahrzehnte, wie das anschließende Kapitel zeigt, immer wieder scheiterten.

Die Entwicklung der tamilischen Rebellion und die Reziprozität von Gewalt und Verhandlungen

Die Eskalation der interethnischen Gewalt erfolgte in den Jahren bis 1980 zunächst als Erweiterung eines weitgehend traditionellen Rahmens. Die alten tamilischen Eliten glaubten zunächst noch die LTTE für ihre Zwecke instrumentalisieren zu können, um Druck auf die singhalesische Regierung auszuüben. Schnell mussten sie aber feststellen, dass die LTTE eigene Ziele verfolgte und ihre bisherige unbeschränkte politische Hegemonie nicht nur in Frage stellte, sondern negierte. Die Ideologie, Organisationsstruktur und internationale Vernetzung der Rebellen schien zudem moderner und besser geeignet einen interethnischen Konflikt zu gewinnen oder die singhalesische Regierung zumindest an den Verhandlungstisch zu zwingen:

Ab 1983 kam es unter der Vermittlung Indiens zu ersten Verhandlungen zwischen parlamentarischen Vertretern der Tamilen und der singhalesischen Regierung, wobei primär Indien die Interessen der Tamilen vertrat,[74] weil sich die parlamentarischen Interessenvertreter der Tamil United Liberation Front (TULF) und die Rebellen nicht auf eine gemeinsame Vertretung einigen konnten. Eine Lösung war zu diesem Zeitpunkt nicht möglich, da die singhalesische Seite auf einen buddhistischen Einheitsstaat bestand und nur zentral gesteuerte District Development Councils (DDC) statt einer Föderation anbot. Sie hatte ein festes Konzept, in dem nur wenig Verhandlungsspielraum blieb, die Tamilen forderten hingegen quasi einen unabhängigen Staat. So standen sich einander ausschließende Positionen gegenüber (singhalesischer Einheitsstaat vs. tamilischer Separatstaat) (vgl. Wilson, J. 1993 und Coakley 1993). Hinter diese Positionen ging keine der Seiten zurück. Für die Tamilen war die Frage nach einem eigenen Staat inzwischen nicht mehr nur die Forderung nach der Gewährung von politischen Rechten durch den singhalesischen

74 Zur Rolle des Mediators vgl. auch Francis 1998. Zur Unterstützung der LTTE durch Tamil Nadu vgl. Kodikara 1991: 107ff.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zentralstaat, sondern nach fundamentalen Rechten (wie Selbstbestimmung, Identität und Sicherheit), die nur in einem tamilischen Nationalstaat verwirklicht werden konnten.[75] Die Gesprächs- und Konzessionsbereitschaft war aber auf beiden Seiten nur vordergründig. So erhielt man sich die Verhandlungsoption, die Rechtfertigung weiterhin militärisch zu agieren und die Möglichkeit die Schuld der anderen Seite anzulasten. Für die LTTE wie für die singhalesische Regierung war eine friedliche Einigung unkomfortabel und kostenträchtig. Einer Teilung der Insel konnte und wollte die UNP-Regierung nicht zustimmen, das wusste auch die LTTE. Überdies agitierte die Opposition der SLFP unter Sirimavo Bandaranaike im Verbund mit dem buddhistischen Klerus gegen jegliche Zugeständnisse der damaligen Regierung von Jayewardene. Die Verhandlungen waren von Beginn an an einem Punkt festgefahren, dessen Überwindung höhere Kosten verursacht hätte als eine militärischen Lösung. Eine win-win Option war damit aus Sicht beider Seiten ausgeschlossen.

Mitte 1987 unterschrieben Indien und die sri-lankanische Regierung ein Friedensabkommen, das auch die Entwaffnung der LTTE (durch Indien) vorsah. Die LTTE hatte dem Abkommen unter Druck Indien zunächst zugestimmt, brach dann aber unter einem Vorwand (Inhaftierung von LTTE-Schmugglern) kurze Zeit später demonstrativ den Vertrag und massakrierte zwischen 150-200 singhalesische Zivilisten und gefangengenommene Soldaten. Damit verlagerte sich der Konflikt wieder auf die militärische Ebene. Der Vertragsbruch der LTTE zwang die indische Armee zur Intervention. Sie eroberte unter schweren Verlusten Jaffna und drängte die LTTE in die Dschungelgebiete ab – die Autorität und militärische Stärke der LTTE blieb aber weitgehend ungebrochen. Als die Inder 1990 schließlich den Nord-Osten verließen, erlangte die LTTE die vollständige Kontrolle über die Nord- und weite Teile der Ostprovinz und nahm den Kampf gegen die Regierung wieder auf. Dabei zeigte auch die LTTE von Beginn an die Tendenz Zivilisten nicht anders als Armeeangehörige brutal zu attackieren bzw. zu ermorden, um die ethnische Säuberung ihres Gebietes voranzutreiben. Ferner setzte sie Selbstmordattentäter und Autobomben ein. Dieser Terror sollte die die Führung des singhalesischen Staates schwächen. Auf diese Taktik reagierte die Armee mit hoher Brutalität: Bombardements ganzer Dörfer, der Einsatz von Paramilitärs, der Deportation von Zivilisten einschließlich Frauen und Kinder und dem „Aushungern" LTTE-kontrollierter Gebiete.

Der zweite große Versuch, den Konflikt über Verhandlungen beizulegen wurde 1994 von der damaligen und heutigen Peoples Alliance-Präsidentin,[76]

75 Zur Entwicklung des Konzeptes eines tamilischen Homelands vgl. Hellmann-Rajanayagam 1990.

76 Die Peoples Alliance (PA) ist eine Koalitionregierung der SLFP und mehrerer kleinerer Partner.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Chandrika Kumaratunga, einer Tochter Sirimavo Banaranaikes, begonnen. Aber auch sie scheiterte (vgl. Schaefer 1995: 409ff.). Bis zum Ende ihrer ersten Amtszeit 2001 setzte sie auf eine Doppelstrategie: Forcierung der militärischen Offensive bei gleichzeitigem Gesprächsangebot an die Guerilla. Gesprächsangebot bedeutete: Entweder die LTTE nahm den Dezentralisierungsplan der Regierung an oder riskierte die militärische Vernichtung. Die Machtteilungsvorschläge von 1995 und ihre Überarbeitungen 1996 und 1998 überließen dem Zentrum wesentliche Zugriffsrechte auf das politische und wirtschaftliche System der geplanten föderalen Einheiten im Nord-Osten.[77] Die Schritte der singhalesischen Regierung wurden von der Guerilla als Diktat gesehen und nicht als Bereitschaft, gemeinsam eine tragfähige Lösung zu finden. Die LTTE lieferte ihrerseits keine konstruktiven Vorschläge, sondern versuchte über die Verhandlungen vorwiegend ihren Einfluss im Nord-Osten zu festigen (vgl. Philipson 1999). Mit der Forderung nach weiteren ökonomischen und militärischen Zugeständnissen hatte die LTTE schon frühzeitig die Verhandlungen erschwert (vgl. Singer 1996: 1150). Wachsendes Misstrauen gegenüber den Motiven der anderen Seite führte schon nach wenigen Monaten zu einem Abbruch der Verhandlungen. Zwar wurde 1995 ein Waffenstillstand vereinbart – dieser hielt aber nur 100 Tage. Beide Seiten nutzten die Feuerpause, um ihre Reihen zu ordnen und die militärische Ausrüstung aufzustocken. Trotz der Zusagen der Regierung und des Waffenstillstandes brach die LTTE im April 1995 aus den Verhandlungen aus, um eine Serie von Anschlägen gegen militärische Einrichtungen im Osten und Norden des Landes zu verüben. Die Regierung begann ihrerseits eine „Krieg-für-den-Frieden-Strategie", bei der sie militärisch gegen LTTE und tamilische Bevölkerung vorging. Regierung und LTTE glaubten, militärisch einen Sieg erringen zu können. Noch 1995 eroberten Regierungstruppen Jaffna. Die LTTE wurde in die Dschungelgebiete des Vanni abgedrängt und verfolgte in dieser Zeit primär eine Taktik der Nadelstiche: sie verübte spektakuläre Attentate, z.B. auf das Öllager bei Colombo, die Zentralbank und den Hafen, war grundsätzlich aber militärisch gelähmt. Die Regierung versuchte nach der Eroberung Jaffnas (zumindest rhetorisch), die tamilische Bevölkerung mit Wiederaufbau- und Hilfsprogrammen für sich zu gewinnen und ihr das Gefühl zu geben, kein okkupiertes Volk, sondern gleichwertige Staatsbürger zu sein. Die Anschläge und die Infiltration der besetzten Gebiete mit LTTE-Kämpfern untergruben diese Strategie, so dass sich die Regierung gezwungen sah, auf Jaffna die Militärverwaltung beizubehalten,[78] eine Pressezensur zu verhängen und dem Militär mehr Handlungsspielraum zuzugestehen.

77 Einen Überblick über die verschiedenen Devolutionsvorschläge bietet: Centre for Policy Alternatives 2000. Zu den Friedensinitiativen vgl. Hellman-Rajanayagam 2001.

78 Angekündigt war, möglichst bald zivile Verwaltungsstrukturen aufzubauen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Militär agierte nun seinerseits mit großer Brutalität und Härte, die vielfach zwar nicht direkt von höheren Kommandoebenen befohlen worden waren, aber von ihnen gebilligt und gedeckt worden. Die Rekrutierten wurden zunehmend jünger und unerfahrener, ihre Ausbildung dauerte im besten Fall wenige Monate, oft nur Wochen oder Tage, so dass sie mit der Situation, die sie im tamilischen Norden vorfanden, völlig überfordert waren. Dass es sich bei den Soldaten häufig um unterprivilegierte Süd-Singhalesen handelte, in deren Augen die Tamilen bestenfalls Konkurrenten um begrenzte Ressourcen (Ausbildung, Arbeitsplätze usw.) waren, verschlimmerte die Lage. Kaum einer dieser Jugendlichen sprach Tamil (dank der erfolgreichen Sprachenpolitik der SLFP in den 1950er Jahren!). Die meisten hatten das Wissen über die ethnischen Gruppen und den Konflikt aus Geschichtsbüchern, die die Singhalesen zur überlegenen Rasse erklärten und die Tamilen zu traditionellen Feinden und Aggressoren abstempelten. Wo schon eine sprachliche Verständigung bei den Verhören fehlschlug, musste ein Gespräch oder Austausch von Meinungen gänzlich scheitern. Für die alten Kader hingegen war der nicht endende „non winable war" längst zu einer Quelle der Frustration geworden, die sich regelmäßig an den Tamilen entlud. Die Korruption tat ein Übriges. Das verschärfte Vorgehen der Sicherheitskräfte führte seinerseits zu einer Bestätigung der unter Tamilen herrschenden Meinung, dass der singhalesische Staat sie nicht schützen konnte und wollte. Er machte Versprechungen, die er nicht einhielt und folglich war die LTTE die einzige Organisation, die für die Durchsetzung ihrer Interessen blieb.

Zur interethnischen Konfliktarena trat das seit Jahrzehnten bestehende Problem jedes Einigungsversuches: Die Konkurrenz zwischen UNP und SLFP, welche über *ethnic outbidding* den Konflikt instrumentalisierten und eine Lösung verhinderten.[79] Der „demokratische Wettbewerb" der singhalesischen Großparteien und die exklusive singhalesische Ideologie blieben eine negative Grundkonstante. Denn selbst gesetzt den Fall, Regierung und Guerilla wären zu einem tragbaren Ergebnis gelangt: Für die Umsetzung der Vorschläge über eine Verfassungsänderung war und ist eine Zweidrittelmehrheit im Parlament notwendig, welche keine der großen singhalesischen Parteien in den letzten Wahlen erreichen konnte. Eine Kooperation zwischen beiden existierte jedoch weder in den Friedensgesprächen noch bezüglich der parlamentarischen Implementation. Im Gegenteil, so, wie die SLFP in den 1980er gegen die UNP-Regierung arbeitete, agitierte in den 1990er die UNP gegen Kumaratunga. Da beide Parteien nach der Regel „the winner takes it all" spielen, sah die UNP keinen politischen Nutzen darin, die Regierung zu unterstützen. Die UNP war sich dabei der Unterstützung eines nicht unwesentlichen Teils der Bevölkerung, insbesondere radikaler singhalesischer Gruppen

79 Zum Scheitern der Verhandlungen vgl. Rotberg 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und des buddhistischen Klerus, gewiss, denen die Vorschläge der Regierung bereits viel zu weit gingen.

„Having achieved military victory in Jaffna, large numbers of Sinhalese, as well as the army and the Buddhist clergy, are now saying: ‚Why compromise? We have them on the run, there is no need to compromise.' Since the bombing of the Central Bank and the commuter trains, increasing numbers of Sinhalese are asking: 'See what terrorists they are? How can we negotiate with them?' For there part, the Tigers and their supporters say: 'You took Jaffna, but we have now shown you that you can not put a stop to our movement. We will continue fighting until you grant us Eelam'" (Singer 1996: 1154).

Folgende Inhalte und Vorgehensweise strukturierten die Verhandlungen seit den 1980er Jahren:

- Singhalesische Seite: Die Zentralität des Staates. In ihr verbinden sich Machterhaltungsinteressen der Colombo-Elite mit der ideologischen Rahmung eines buddhistischen Einheitsstaates zur Bewahrung der Vorherrschaft des Buddhismus und des singhalesischen Volkes.
- Tamilische Seite: Anerkennung der Tamilen als eigene Nation mit autonomen Territorium im Nord-Osten sowie die Garantierung der vollen Bürger- und Menschenrechte.
- Beide: Die Lösung von Konflikten durch militärische Gewalt anstelle von Verhandlungen. Vom Zielpunkt aus werden die Mittel (Gewalt) zur Erreichung des Ziels gerechtfertigt.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Regierung und Rebellen bis 2001 an ihren gewaltorientierten und konfrontativen Strategien festhielten und auf eine militärische Lösung setzten. Die singhalesische Seite zog es weiterhin vor, den Konflikt mit der LTTE fortzusetzen, statt in ihrem eigenen Binnenraum einen Konflikt zu riskieren. Erst nachdem das Land 2001 in eine schwere wirtschaftliche Schieflage geriet und der internationale Druck sich verstärkte, wurde ein neuer Versuch der Konfliktbeilegung über Verhandlungen in Angriff genommen. Erstmals konnte sich auch die singhalesische Elite dazu durchringen, die Guerilla zum offiziellen Verhandlungspartner zu erklären. Die tamilischen Politiker waren ein Bündnis mit der LTTE eingegangen und bestätigten deren Alleinvertretungsanspruch.

Neben der Zentralisierung und Personalisierung der Macht wirkte sich auch die Konkurrenzsituation der singhalesischen Großparteien negativ auf den Konflikt aus. Trotz verschiedener struktureller Veränderungen des politischen Systems blieb die traditionelle Patronagestruktur erhalten. Erst 1987 wurden auf lokaler Ebene Provinzräte mit begrenzter Machtbefugnis unter Kontrolle des Zentrums eingerichtet (vgl. Tressie Leitan 1979 und Wiswa

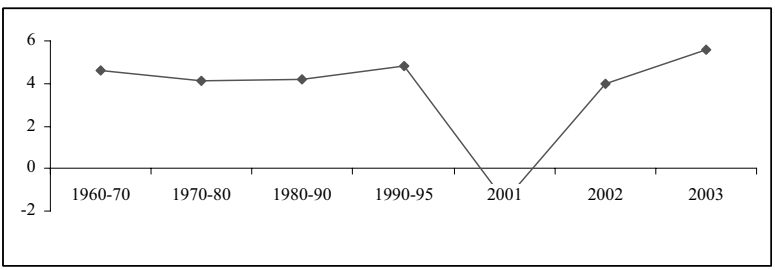
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Warnapala 1993). Solange die beiden singhalesischen Großparteien mit einem regelmäßigen Wechsel an der Macht rechnen mussten, gab es für die unterlegene Partei die Möglichkeit, durch Wohlwollen des Siegers an der Patronagekultur zu partizipieren. Dies war aber nur solange denkbar, wie die zu verteilenden Ressourcen ausreichend vorhanden waren. Als die Ressourcen schwanden und die Parteien versuchten, das System dauerhaft zu ihren Gunsten zu verändern, wurde dieser Konsens aufgekündigt. Neben dem ethnischen Gegensatz zwischen Singhalesen und Tamilen existierte also eine zweite innerethnische Arena der Parteienpolitik, in der nach der Regel „the-winner-takes-it-all" gespielt wurde.

Die Friedensverhandlungen seit 2001: Kontinuität oder Strukturbruch der ethnischen Konfrontation?

Mit den Verhandlungen 2001 schien sich daher eine auf verschiedenen Ebenen verbesserte Konstellation anzubahnen. Nach dem Sieg der UNP bei den Parlamentswahlen 2001 erklärte Premier Wickremasinghe seine Bereitschaft zu Friedensgesprächen ohne Vorbedingungen. Die Kosten des Krieges – wirtschaftliche Rezession, hohe Arbeitslosigkeit, Zerstörung der Infrastruktur und Demoralisierung der Armee – schienen die Grenze des Tragbaren überschritten zu haben. Das Wirtschaftswachstum erreichte 2001 unter den Kriegbelastungen einen historischen Tiefpunkt.

Abbildung 17: Wirtschaftswachstum Sri Lanka 1960-2003 in Prozent



Quellen: Lachmann 1998: 173, Department of Census and Statistics Sri Lanka online.

Die LTTE konnte zwar ihre Macht konsolidieren, sah sich nach dem 9. September 2001 aber erheblichem internationalen Druck ausgesetzt und hatte

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schwierigkeiten neue Kader zu rekrutieren.[80] Unter norwegischer Vermittlung konnte ein formaler Waffenstillstand, das „Memorandum of Understanding" (MOU), unterzeichnet werden. Anders als unter Kumaratunga Mitte der 1990er Jahre wurden die militärischen Operationen auf beiden Seiten eingestellt, um den Gesprächen Priorität einzuräumen. Zielvorstellung war eine föderale Neuordnung – das hieß eine „interne Selbstbestimmung" der Tamilen, eine föderale Struktur innerhalb eines geeinten Sri Lanka. Die Entscheidung sollte über eine neue Verfassung und ein Referendum der Bevölkerung bestätigt werden (vgl. Daily News 2002). Für die Ernsthaftigkeit der Verhandlungen sprach, dass beide Seiten eine Rückkehr zum Krieg quasi ausschlossen und den Friedensprozess als „irreversibel" betrachteten. Die Verhandlungen erleichterten, dass die LTTE erklärte, sich von einer militärischen in eine politische Organisation umwandeln zu wollen. Ebenso sollte zukünftig auch anderen Parteien die politische Betätigung im Nordosten erlaubt sein.[81] Damit ließe die LTTE (neben dem Abrücken von einem separaten Eelam) ihren zweiten Anspruch fallen: das Alleinvertretungsrecht der Tamilen. Für die Regierung boten diese Veränderungen innerhalb der LTTE die Möglichkeit, sich gegen Vorwürfe der Opposition zu schützen, dass man mit Terroristen nicht verhandeln könne, sondern sie militärisch bekämpfen müsse. Bei den Verhandlungen saß, wie von den Rebellen gefordert, allein die LTTE als Vertretung der Tamilen am Tisch. Von Regierungsseite wurde sie erstmalig als legitimer Verhandlungspartner anerkannt. Im Vergleich zu früheren Versuchen waren diesmal günstige Voraussetzungen für einen positiven Verhandlungsverlauf gegeben. Alle Vereinbarungen wurden von den Parteien gemeinsam erarbeitet. So konnte sichergestellt werden, dass keiner sich ausgegrenzt oder benachteiligt fühlte. Beide Seiten zogen erhebliche Vorteile aus den fortdauernden Gesprächen. Der LTTE gelang es, ihren de-facto Staat weiter auszubauen, wie die Errichtung neuer Polizeistationen, Verwaltungseinheiten und Gerichte zeigte. Die UNP-Regierung profitierte von der Stabilität und Beruhigung der allgemeinen Lage. Einerseits erholte sich die Wirtschaft (u.a. die Tourismusbranche), und ein Zurückfahren der hohen Verteidigungsausgaben wurde möglich. Andererseits verbesserte die UNP ihr Image als Friedensbringer unter den Wählern und in der internationalen Öffentlichkeit. Ein gewisser Erfolgsdruck der Verhandlungen bestand ferner,

80 Die USA konstatierten zumindest ein regional sich stetig verschärfendes Terrorproblem. Sicherheitsdienste und Terrorismusexperten wiesen zudem auf die Verbindungen der LTTE mit Organisationen in anderen Ländern und ihr weltweites Spenden- und Unterstützernetz in westlichen Ländern hin. Dementsprechend stand die LTTE in Großbritannien, den USA, Australien und Kanada auf der Liste der verbotenen Organisationen.

81 Balasingham zur „Politisierung" der LTTE vgl. OneWorld.net 2004. Zur Stellungnahme Prabhakarans vgl. Sunday Times 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weil die internationalen Geberländer ihre Mittelzuweisung für Sri Lanka von einer Fortführung des Friedensprozesses abhängig machten. Unterstützt wurden die Verhandlungen durch die Mediation der Norweger und ein internationales Monitoring Team.

Erhebliche Schwierigkeiten bestanden aber auch während der Wickremasinghe-Friedensinitiative fort. Die LTTE hatte zwar die Bereitschaft erklärt, sich politisch zu öffnen, tatsächlich monopolisierte sie aber weiterhin die Macht und setzten die Einschüchterung politischer Opponenten fort. Der von ihr vorgelegte föderale Entwurf ging zudem weit über das hinaus, was die Regierung anbot. Es standen sich ein konföderaler Entwurf (LTTE) und ein föderaler Dezentralisierungsplan (UNP) gegenüber.[82] Um Druck auf die Regierung auszuüben und die geforderte Demilitarisierung der Guerilla hinauszuzögern, zog sich die LTTE im April 2003 aus den direkten Verhandlungen zurück – jedoch ohne das Waffenstillstandsabkommen aufzukündigen. Zudem opponierten auf der anderen Seite radikale Gruppierungen und ein Teil des buddhistischen Klerus gegen eine wie auch immer geartete Teilung des Staates. Föderation wurde hier als Vorstufe zur Sezession gewertet. Seither gab es keine weiteren direkten Gespräche über einen Friedensvertrag. Der Kontakt zwischen LTTE und Regierung wurde zwar durch den Vermittler aufrechterhalten, er konnte aber ein beständig steigendes Level an Gewalt in den betroffenen Bürgerkriegsgebieten im Nord-Osten nicht verhindern. Das Abkommen war zwar formell bis Oktober 2006 immer noch gültig, de facto stand das Land aber wieder kurz vor dem Bürgerkrieg, der Waffenstillstand war in weiten Teilen nur noch Makulatur.

Das Zusammenspiel von intra- und interethnische Kosten des Krieges

Das Scheitern der Friedensverhandlungen lässt sich aus der Konkurrenz der Eliten erklären wie auch aus einer ökonomischer Perspektive. Würde der Krieg nur Verlierer produzieren, er wäre bereits beendet. Unglücklicherweise kreiert er eine Reihe von Kriegsgewinnern, deren Profit und Macht mit dem Krieg steht und fällt. Auch auf Sri Lanka war eine neue Elite von Händlern, Kämpfern, Militärs, Paramilitärs, korrupten Politikern und deren Angehörigen gewachsen: Auf Seiten der Singhalesen setzte in den 1950er Jahren ein Landnahmekrieg ein. Armee und Homeguards griffen nicht selten präventiv tamilische Siedlungen an, vertrieben die tamilischen Bewohner und bemächtigten sich ihres Landes. Auch „normalen“ singhalesischen Zivilisten fiel es unter diesen Umständen leichter, sich an Plünderungen zu beteiligen bzw. „in

82 Immerhin wurden die Entwürfe aber von beiden Seiten als Verhandlungsgrundlage gesehen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstverteidigung“ Tamilen anzugreifen. Die zahlreichen Sicherheitskontrollen im Nord-Osten und Colombo dienten zudem nicht allein dazu Mitglieder der Guerilla aufzuspüren, sondern waren eine ergiebige Einnahmequelle für die Soldaten. Verschleppte Tamilen mussten von ihren Familien freigekauft werden. Um Kompensationszahlungen für verschwundene Angehörige von der singhalesischen Regierung zu erhalten, galt es die singhalesischen Beamten vor Ort zu bestechen. Durch die Vertreibungen und Fluchtbewegungen wurden ganze Bezirke frei, deren Wohn- und Siedlungsrechte gegen Bezahlung an das Militär oder Beamte gingen. Diese ökonomischen Aspekte förderten die Bereitschaft der Sicherheitskräfte und Paramilitärs Festnahmen und Deportationen auszuweiten. Die Guerilla führte ihrerseits Besteuerungssysteme für den Warenverkehr in ihre Gebiete und Abgaben für die ansässige Bevölkerung ein (vgl. Rajasingham-Senanayake 1999).[83] Daneben betrieb sie einen lukrativen Personenbeförderungsverkehr nach Jaffna und kontrollierte den Warenschmuggel in den Norden.[84] Eine einträchtige Einkommensquelle bot auch die Rekrutierung der Kader. Jede Familie wurde „aufgefordert“, mindestens eines ihrer Kinder für den Freiheitskampf zur Verfügung zu stellen. Überwiegend fand die LTTE ihre Kämpfer in den niederen oder verarmten Kasten, während die obere Kaste der Vellala, die immer noch die Beamten-, Bildungs-, und Politikerelite stellte, ihre Kinder freikaufen konnte oder musste.

Dass ökonomische Greed-and-Grievances-Modelle (vgl. Collier/Hoeffler 2001 und Jean/Rufin 1999) zur Erklärung von ethnischen Bürgerkriegen allerdings nur begrenzt tragen, zeigt ein Blick auf die gesamtwirtschaftliche Lage Sri Lankas. Ökonomisch gesehen ist der Bürgerkrieg längst zu einem Desaster für die Insel geworden. Selbst gesetzt den Fall, der Krieg würde heute beendet, die Folgen wirkten noch bis weit in die Zukunft fort. Die Kosten des Krieges, das implizierte nicht allein die ungeheure Verschwendung von Ressourcen für den Militärapparat und die unterlassenen Investitionen – die Kosten des Krieges sind vor allem die immateriellen Kosten: Das Ausbluten an wirtschaftlichem Humankapital, die Zerstörung jeglicher Zukunftsperspektiven eines ganzen Bevölkerungsteiles, die Verrohung der Kriegsgegner, und der Niedergang eines Restes an politisch demokratischer Kultur.

Ökonomisch ist der Krieg zuvorderst die Quelle eines Verlustes an Investitionen, Produktivität und Ressourcen, in dessen Folge Arbeitslosigkeit, Armut und sinkender Lebensstandard standen. In den Jahren nach 1983 (Ausbruch des Bürgerkrieges und JVP-Aufstand) sank das Wirtschaftswachstum;

83 Zum Netzwerk der LTTE vgl. Chalk 1999 sowie Gunaratne 2004.

84 Gerüchten zufolge müssen Tamilen, die im Ausland leben bei ihren Besuchen im Nord-Osten jeweils einen Euro oder Dollar pro Tag entrichten. Einheimische Tamilen müssen ebenfalls für das Passieren von Checkpoints bzw. für die Ausstellung von Pässen bezahlen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Anfang bis Mitte der 1990er Jahre (Verhandlungen unter Premadasa und Kumaratunga) stieg es wieder. 1996 brach der sogenannte dritte Eelam-Krieg aus und das Wirtschaftswachstum sank erneut.[85] 2001 erreichte es mit -1,4 einen historischen Tiefstand; seither (erneute Friedensverhandlungen steigt das GDP wieder an.[86] Für das wiederholte Absinken waren u.a. auch die massiv ansteigenden Ausgaben des Verteidigungshaushaltes verantwortlich. Schätzungen sprechen von insgesamt ca. zwölf Mrd. Dollar ökonomischer Kosten des ethnischen Krieges bis 1994 (unter Berücksichtigung des verlorenen Outputs und Einkommens, dem Wegfall von Investitionen, Infrastrukturschäden, Rehabilitationsmaßnahmen). Die Ausgaben für den Militärhaushalt stiegen von 3,5 Prozent (1985) auf acht Prozent (2000) des Sozialproduktes – mehr als doppelt so viel wie in entwickelten Ländern für diesen Sektor ausgegeben wird. Insgesamt verursachte der Krieg bei der physischen Infrastruktur bis Ende der 1990er Jahre einen Schaden von 41,4 Mrd. Rupien (Rs), bei der sozialen Infrastruktur von 56,6 Mrd. Rs (alle Zahlen Kelegama 1999).

Tabelle 9: Geschätzte Kosten des Krieges in Sri Lanka 1995 in Mrd. Rupien

Physikalische Infrastruktur	
Energie	2,8
Telekommunikation	3,0
Schienenwesen	5,0
Öffentlicher Verkehr	0,6
Straßen und Brücken	5,0
Bewässerung	9,5
Fischerei	3,2
Forstwirtschaft	1,5
Landwirtschaft	1,6
Viehwirtschaft	0,8
Industrie	7,8
Post, Administration, Kooperativen, Nahrungsmittel, Häfen, Öl usw.	0,6

Soziale Infrastruktur	
Gesundheit	0,6
Erziehung	1,4
Kreisverwaltung	1,8
Wohnungswesen	11,3

Quelle: Rotberg 1999: 78

85 Wirtschaftswachtum: 1980 5,5 Prozent; 1981 6,1 Prozent; 1982 5,1 Prozent; 1983 5,0 Prozent; 1984 5,1 Prozent; 1985 5,0 Prozent; 1986 4,3 Prozent; 1987 1,5 Prozent; 1988 2,7 Prozent; 1989 2,3 Prozent; 1990 6,2 Prozent; 1991 4,6 Prozent; 1992 4,3 Prozent; 1993 6,9 Prozent; 1994 5,6 Prozent; 1995 5,5 Prozent; 1996 3,8 Prozent (Kelegama 1999: 73).

86 Department of Census and Statistic Sri Lanka 2002, sowie Department of Census and Statistic Sri Lanka 2005a und dies. 2005b.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Finanzierung des Krieges war ohnedies nur möglich, weil die Wirtschaft trotzdem pro Dekade ein durchschnittliches Wachstum von knapp vier bis fünf Prozent erreichte.[87] Ohne die Militärausgaben und Kriegkosten hätte Sri Lankas Wirtschaft ein deutlich höheres Wachstumspotenzial gehabt.

Jeder militärische Zyklus zog zudem einen Rückgang der Touristenzahlen nach sich bzw. verhinderte, dass Sri Lanka den Tourismussektor ausbauen konnte. Seit Mitte der 1980er Jahre sanken die Touristenzahlen, erst ab Mitte der 1990er (Friedensverhandlungen) beginnen sie wieder zu steigen (vgl. Kelegama 1999: 76). Ganze Abschnitte der Küste im Osten sind ferner wegen des Krieges nicht zugänglich. Der Tourismus ist einer der wichtigsten Wirtschaftszweige Sri Lankas, seit die Preise für Tee gefallen und die Textilbranche mit Quoten belegt wurde.

Ohne auf die Probleme der für die Nord-Ost-Provinz fehlenden Datenbasis und die Zugrundelegung z.B. verschiedener Wachstumsmodelle und Indikatoren einzugehen, kann generell festgestellt werden, dass durch den Krieg und die mangelhafte Politik der Regierung ungeheure Summen verschwendet wurden, die anderenfalls für Konsum oder Investitionen hätten verwendet werden können. Die Finanzierung des Krieges war ohnedies nur möglich, weil die Wirtschaft trotzdem ein durchschnittliches Wachstum von knapp ca. fünf Prozent erreichte.[88] Dank der Privatisierungsmaßnahmen, der Öffnung zum internationalen Markt und vor allem der großzügigen Unterstützung und Kreditvergabe westlicher Länder konnte die Insel bis heute ihren Bürgerkrieg finanzieren, ohne ernsthaft über einen Frieden nachdenken zu müssen. Solange die wirtschaftliche Lage derart „gut" bleibt, spricht alles für die Weiterführung des Krieges. Ein Absenken der Verteidigungsausgaben und der Rückbau der Armee würde zwar auf der einen Seite Investitionskapazitäten freisetzten auf der anderen aber auch ein Potenzial an schlecht ausgebildeten Jugendlichen, deren einzige ökonomische Zukunftsperspektive das Militär ist. Demobilisierte Soldaten stellen im Falle einer Friedenslösung dementsprechend ein Gewaltpotential auf der Mikroebene dar, das nicht unterschätzt werden darf. Ohne weiteres Wirtschaftswachstum steigt ferner die Gefahr eines erneuten Jugendaufstandes im Süden des Landes (wie bereits unter der JVP 1971 und 1987-89).

Besonders dramatisch sind die Kriegkosten im Nord-Osten: Durch die kriegerischen Auseinandersetzungen war es dort einer erheblichen Anzahl Jugendlicher nicht möglich, eine Ausbildung zu absolvieren bzw. einen

87 Im Durchschnitt hatte Sri Lanka ein reales Wachstum von 4,6% (Snodgrass 1999: 90).

88 GDP-Wachstum 1960-70: 4,6 Prozent; 1970-80: 4,1 Prozent; 1980-90: 4,2 Prozent; 1990-95: 4.8 Prozent; 2001: 1,5 Prozent; 2002: 4,0 Prozent.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeitsplatz zu erhalten.[89] Viele leben seit Jahren in unterversorgten Flüchtlingslagern ohne die Hoffnung, in ihr altes oder irgendein geregeltes Leben zurückkehren zu können. Nach dem Waffenstillstand 2002 verbesserte sich zwar die Versorgung mit Alltagsgütern im Nord-Ostens, die Arbeitsplatzsituation blieb aber schlecht (vgl. Sarvananthan 2003). Der Krieg produzierte damit eine ganze Generation deplazierter und desillusionierter Jugendlicher, die nichts kennen außer dem Krieg – eine Hypothek, die in Friedenszeiten schwer zu integrieren sein wird. Insgesamt spricht man von etwa 1.000.000 Vertriebenen (IDPs).

3.3.4 Strukturen, Akteure und Prozesse in der Genese und Aufrechterhaltung der interethnischen Gewalt im Norden Sri Lankas

Am Fall der Tamilen im Norden Sri Lankas wird deutlich, dass auch prinzipiell demokratische Systeme nicht unbedingt besser geeignet sind ethnische Heterogenität zu bearbeiten als nicht-demokratische. Weder den Eigeninteressen der Eliten noch dem kollektiven Egoismus der Mehrheitsgruppe standen in Sri Lanka wirksame politische Mechanismen gegenüber. Die gewaltsame Eskalation wurde bis 1983 weniger durch systemische Schutzmechanismen als durch intra-elitäre Kooptationspolitik verhindert. Die neue „Gegenelite" der LTTE ließ sich aber weder in traditionelle Patronagenetzwerke noch in die moderne Elitedemokratie eingliedern. Für den singhalesischen Staat blieb die Vernichtung der „Terroristen" damit der einzig gangbare Weg, um den Status quo zu sichern. Verhandlungen waren lange Zeit nur eine Ergänzung zur militärischen Option.

Deutlich wurde, dass eine Beilegung des Konfliktes zwischen Singhalesen und Tamilen nur teilweise von den interethnischen Differenzen zwischen diesen zwei Gruppen abhängig war. Eine ausschlaggebende Konstante blieb die *intra*ethnische Konkurrenz der beiden singhalesischen Großparteien und der Rekurs auf die singhalesische Ideologie eines ungeteilten Staates mit singhalesischer Vorherrschaft, der innerhalb der Bevölkerung immer populär war. Mit Blick auf die hohe Jugend-Arbeitslosigkeit im Süden und die Stimmengewinne radikal-singhalesischer Parteien in den letzten Wahlen war eine neue nationalistische Radikalisierung zu befürchten. Der Krieg band und bindet diese Tendenzen, sei es durch den Arbeitgeber Armee, der eine große Zahl randständiger singhalesischer Jugendlicher „von der Straße holt", oder aber

89 Vielen Kindern und Jugendlichen ist es nicht einmal möglich, überhaupt die Schule zu besuchen. Daneben ist auch das Schulsystem (Lehrkörper, Lehrstoff, Lehrmaterial) durch den ethnischen Konflikt geprägt. Die Kinder lernen auf dem Hintergrund von Feindbildern und Stereotypen. Auch das macht einen späteren Frieden zwischen den Ethnien nicht wahrscheinlicher.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch das vordergründige Eintreten für die buddhistisch-nationalistische Sache und die Integration in eine scheinbar exklusive singhalesische Gemeinschaft. Der Frieden würde ein schwer zu steuerndes Potenzial freisetzen, dem die Regierung keine Alternativen bieten kann. Wegen des unzureichenden Wirtschaftswachstums sind neue Arbeits- und Aufstiegsmöglichkeiten nicht vorhanden. Auf Grund fehlender Investitionen der Regierung in der Bildungspolitik sind weiterführende Ausbildungsstätten in nur unzureichender Menge präsent. Für die Regierung stellte sich so gesehen die Wahl zwischen einem *inter*ethnischen Bürgerkrieg oder der Gefahr *inner*ethnischen Unruhen.

Auf der tamilischen Seite hatten die parlamentarischen Vertreter die Kontrolle über den Konflikt verloren, sie mussten sich von der Guerilla das Programm diktieren lassen. Diese wiederum hatte kein Interesse an einem Friedenschluss, solange sie ihre eigene Position nicht konsolidierten konnte. Die LTTE brauchte die Gewalt um die Kohärenz in der tamilischen Bevölkerungsgruppe aufrechtzuerhalten und sich zu legitimieren. Der Krieg verschaffte ihr eine stetige Einnahmequelle an Steuern und Abgaben. An einem Friedenschluss, der sie entwaffnet und ihrer Ressourcen beraubt kann der Guerilla nicht gelegen sein.

Der sri lankanische Fall zeigt ebenso wie der der Philippinen, dass der Antagonismus zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen stark von einer multidimensionalen Marginalisierung der Minderheitengruppe katalysiert wurde. Voraussetzung der Marginalisierung ist in Sri Lanka eine Struktur, die sich schon zu Kolonialzeiten gebildet hat: Innerhalb des ceylonesischen Staates bildeten sich zwei Gruppen heraus (Tamilen in der kolonialen Administration und den akademischen Berufen und Singhalesen im Plantagensektor), die in ökonomisch segmentierten Räumen und Rollen nebeneinander lebten. Die mit der Unabhängigkeit erforderlich werdende Inklusion in ein gemeinsames politisches und ökonomisches Gefüge wurde nie vollzogen. Statt dessen folgte eine hierarchische und asymmetrische Inkorporation der beiden ethnischen „Gesellschaften“ in den neuen Staat, bei dem die Minderheit politisch, ökonomisch und kulturell ausgegrenzt wurde. Die Marginalisierung lässt sich in Teilen mit einer neo-marxistischen Perspektive beschreiben, welche die Konkurrenz verschiedener Gruppen um beschränkte Güter zur Ursache von Konflikten erklärt: Die Gruppe der Mehrheitsbevölkerung versucht den Zugang zu Ressourcen zu monopolisieren z.B. durch Festlegung der Staatssprache, Quotenregelungen im Erziehungssektor und auf dem Arbeitsmarkt und entwicklungspolitischer Vernachlässigung der Peripherie. Der Ausschluss der Tamilen setzte einerseits Ressourcen frei, die an Mitglieder der eigenen ethnischen Gruppe verteilt werden konnten, wie er andererseits die Bildung eines übergeordneten Klasseninteresses (z.B. zwischen niedrigkastigen Singhalesen und Tamilen) erschwerte. Die Dominanz der Mehrheitsgruppe wurde von den Minderheiten als interne Kolonialisierung empfunden,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

insbesondere als die Regierung begann, tamilische Siedlungsgebiete (und zugehörige Parlamentssitze) an Singhalesen zu vergeben. Die Tamilen reagierten auf die Zurücksetzung die ersten Jahrzehnte noch mit gewaltfreien Strategien (Verhandlungen, Streiks, Kompromissangebote). Diese Machtlosigkeit der tamilischen Parteien und die fortgesetzte Zurückdrängung der Tamilen, die von ihnen als existenz- und identitätsbedrohend erlebt wurde, trieb die Bevölkerungsminderheit Ende der 1970er jedoch zu einer neuen Strategie der Interessendurchsetzung: Dem bewaffneten Kampf der LTTE.

Ethnizität ist auf beiden Seiten ein Instrument, um Interessen durchzusetzen und Mittel, um Ressourcen für die eigene ethnische Gruppe zu sichern. Marginalisierung und ungleiche Inkorporation waren die Grundlage ethnischer Mobilisierung, die zurückging auf Strukturen, die bereits während der Kolonialzeit geschaffen worden waren. Insbesondere an der Rolle der Eliten wird die Instrumentalisierung von Ethnizität für bestimmte Zwecke deutlich: Traditionelle Eliten, die z.T. seit Jahrhunderten führende Positionen einnahmen, mussten sich nun über demokratische Wahlen durch die Bevölkerung legitimieren lassen. Um die eigene Machtposition zu festigen, griffen die Akteure der Elite nach einer Strategie der Ethnisierung der Politik. Die Konkurrenz der einzelnen Honoratioren (später der Parteien) um dieselbe Wählerklientel führte zu einem gegen die Tamilen gerichteten „ethnic outbidding" zwischen den Repräsentanten der singhalesischen politischen Parteien. Ethnizität wurde zur entscheidenden Ressource im Kampf um die Macht. Ethnisierung diente dabei der Nutzenmaximierung einer Vielzahl individueller Akteure. Die Eliten, die die eigene Position stabilisierten profitierten, doch auch Mitglieder der singhalesischen Massen, die von diesen Eliten kontrolliert und manipuliert werden, konnten von dieser Strategie profitieren, wenn es ihnen gelang, einen Arbeitsplätzen, eigenen Grund und Boden oder eine bessere Schuldbildung zu gewinnen. Aus kulturellen Traditionsbeständen schuf die Elite eine neue, massengängige Ideologie, die ihr die notwendige Gefolgschaft sicherte. Ethnizität war dabei keine natürliche Variable, sie war ein politisch-soziales Konstrukt, das sich hinter Ursprünglichkeit und Naturgegebenheit versteckt.

Keine der großen Parteien sah sich aufgrund der Ethnisierung in der Lage, einen Kompromiss vorzuschlagen, ohne Gefahr zu laufen, die eigene Machtbasis zu erodieren und eine innenpolitische Zerreißprobe auszulösen. Trotz der Manipulation der Elite sind deren Aktionen enge Grenzen gesetzt und die Folgen der Manipulation entziehen sich ihrer Kontrolle. Der Diskurs von der Überlegenheit und dem Recht der Vorherrschaft der singhalesischen Ethnie kann nur dann dauerhaft erfolgreich eingesetzt werden, wenn er auch geglaubt wird, dann aber bindet er seine eigenen Erfinder an die erfundene „Botschaft". Instrumentalisierung und der Glauben an eine grundsätzliche Gültig-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit der ethnischen Konstruktionen schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich.

Marxistische und instrumentalistisch-rationale Theorien können somit hilfreich sein für die Analyse der Handlungsweise von Akteuren in Ethnisierungsprozessen sowie für bestimmte strukturelle Konfigurationen, unter denen Konflikte und der Einsatz von Gewalt wahrscheinlicher werden. Nicht adressiert werden aber die komplexen kognitiven Prozesse und kulturellen Praxen, die Anwendung von Gewalt nicht nur wahrscheinlicher machen, sondern sie legitimieren und dynamisieren. Erklärungsdefizite ergeben sich bei der Erklärung der Formen der Gewalt und der Langlebigkeit eines Bürgerkrieges. Wie der sri lankanische Fall zeigt, ist die gesamtgesellschaftliche Kosten-Nutzen-Relation schon nach kurzer Zeit negativ. Die realen ökonomischen Verluste des Krieges werden aber überdeterminiert von einem perzipierten Gewinn beider Seiten. Auf längere Sicht führt der Krieg jedoch auch zu einer Destabilisierung der Eliten, da diese auf Grund mangelnder Ressourcen ihre Klientel nicht entsprechend deren Erwartungshaltung bedienen können. Die Stimmgewinne der marxistischen JVP, die sich bei den letzten drei Wahlen verdoppelt haben zeigen dies sehr deutlich.

Wie die Analyse der kulturellen Fundamente der Gewaltstrukturen im folgenden Kapitel zeigen wird verdeckt der ethnische Konflikt eine brisante Zerklüftung der Gesellschaft. Der ethnische Konflikt ermöglicht es diese soziale Zerklüftung, die in inklusiven Gesellschaften/Staaten durch Kooperation und Kompromiss bearbeitet werden kann, unter dem Deckmantel der Ethnizität gewaltsam auszuagieren. Konflikt und Gewalt werden so zu einem konstitutiven Element der Gesellschaft. Damit steckt man in einem Dilemma: Innerhalb entwickelter, moderner Gesellschaften kann Konflikt eine Form des Integrationsmodus sein, weil hier relativ lose strukturierte Gruppen in einer relativ offenen Gesellschaft aufeinandertreffen; in stark ethnisch strukturierten Gesellschaften mit differenzbetonten Identitäten und starren Politikpraktiken wirkt Konflikt jedoch schnell desintegrativ.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.4 Eskalation und Deeskalation von Intergruppenkonflikten in Sabah

> „In every country violence will take place if one section of the community feels that they have been marginalized, or feels that they have been victimized. Or members of one political party feel they have been victimized. So it is important to manage the economic, political and social […] in such a way that everybody feels that they have a fair stake of everything.“[90]
>
> Hochrangiger Regierungsbeamter, Sabah

Die zwei gerade besprochenen Fälle gescheiterter Integration ethno-kultureller Minderheiten in einem multiethnischen demokratischen System legen die Annahme nahe, dass Multiethnizität unter den Bedingungen von Unterentwicklung und massiver ethnischer Konkurrenz um Land und Posten, um ökonomische, politische und soziale Macht und Status mit hoher Wahrscheinlichkeit in gewaltförmig ausgetragene interethnische Konfrontation mündet. Dies legen nicht nur die hier im Detail untersuchten Fälle Sri Lanka und die Philippinen nahe. Auch viele andere mehr oder weniger stabile multiethnischen „Demokratien“ jenseits der ersten Welt haben immer wieder mit dem Problem ethnisch strukturierter Gewalt zu kämpfen, wie schon in der Einleitung ausgeführt wurde. Malaysia ist da keine Ausnahme, gab es doch auch hier nach den Wahlen von 1969 interethnische Unruhen. Was Malaysia anders macht, ist, dass diese Unruhen seither keinerlei Wiederholung fanden, dass mithin dem malaysischen Staat etwas gelungen zu sein scheint, was keinem seiner Nachbarn, mit der Ausnahme des Stadtstaates Singapur, auch nur annähernd gelang – die Kanalisierung interethnischen Konfliktpotenzials in parlamentarische Bahnen des Interessenausgleichs.

Eine erste fundamentale Differenz zwischen Malaysia und den anderen beiden Untersuchungsfällen wurde schon im vorangegangenen Kapitel herausgearbeitet: die politische Vision von Staats- und Nationsbildung und die Imagination des asymmetrischen Verhältnisses zwischen beiden. Es wurde gezeigt, dass aus unterschiedlichen Imaginationen von Staat und Nation unterschiedliche Handlungsstrategien resultierten.

In den beiden vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels wurden für die Philippinen und Sri Lanka die konkreten Prozesse der Marginalisierung, die Wege in den Konflikt und die Interaktionen verschiedener Akteursgruppen in der Gewalt- und Verhandlungsarena herausgearbeitet. Im folgenden Abschnitt werden die entsprechenden Interdependenzmuster darge-

90 Interview mit einem hochrangigen Regierungsbeamten, Kota Kinabalu, 2004, anonymisiert.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt, die im malaysischen Gliedstaat Sabah ethnische Marginalisierung verhinderten und politische Repräsentation sowie integrative Konfliktbearbeitung zwischen Föderationsebene und Gliedstaat, aber auch innerhalb der multiethnischen Allianzen auf Gliedstaatsebene ermöglichten.

Die Struktur der Darstellung folgt, soweit in Anbetracht der deutlich anderen Aufgabenstellung der Erklärung friedlicher, in parlamentarischen Bahnen verlaufender Politik möglich, dem Aufbau, der auch den zwei anderen Fällen zugrunde liegt. Weitgehend parallel lässt sich dies für die strukturelle Position Sabahs und seiner verschiedenen Bevölkerungsgruppen leisten. Die akteurs- und prozesszentrierten Kapitel müssen in Anbetracht der anders gearteten Politik (und der Fragestellung nach der *Abwesenheit* von Gewalt) notgedrungenerweise etwas anders aufgebaut werden.

Die vorangegangenen Kapitel zu den Philippinen und Sri Lanka konzentrierten sich analytisch auf die Rolle unterschiedlicher Akteure in den gewaltsam ausgetragenen Konflikten und zeichneten in einem zweiten Schritt die Dynamiken der Konfliktbearbeitung, insbesondere das Zusammenspiel der zwei zentralen Konfliktarenen (Verhandlungs- und Gewaltarena) nach, um vor dem Hintergrund der konkreten Ausprägungen der strukturellen Determinanten ein umfassendes Bild der den Konflikt prägenden Dynamiken auf der politischen Makro-Ebene zu erstellen.

Eine parallele Analyse ist hier nicht möglich. In der Studie zu Sabah liegt der Fokus auf der Analyse von Krisensituationen, die hätten eskalieren können, bzw. auf mittleren Eskalationsniveaus noch deeskaliert werden konnten. Konkret gilt es in der Analyse des politischen Verhaltens der lokalen, ethnischen Eliten, aber auch der nationalen politischen Elite in Kuala Lumpur, die Interaktionsmuster zwischen den Ebenen und die darin eingeschriebenen typischen Eskalationsdynamiken, aber auch die zur Anwendung kommenden konfliktbeschränkenden und entschärfenden Praktiken herauszuarbeiten, denen es letztlich immer wieder zu verdanken ist, dass auch gewaltträchtige Situationen im Rahmen parlamentarischer und weitgehend rechtsstaatlicher Verfahrensweisen verhandelt und bearbeitet wurden.

3.4.1 Kontinuität und Wandel der ethnischen und sozioökonomischen Struktur Sabahs

Sabah ist seit nunmehr weit über einhundert Jahren eine multiethnische Gesellschaft, in der nicht nur indigene Gruppen wie die Kadazandusun, die Murut und Bajao, sondern auch eingewandertee Malaien und Chinesen und eine Vielzahl von anderen kleineren ethnischen Gruppen miteinander leben. Als Ganzes gesehen ist die Bevölkerungsverteilung seit den ersten quantitativen Erhebungen von 1911 vergleichsweise stabil.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 11: Anteil der ethnischen Gruppen an der Gesamtbevölkerung Sabahs 1911-1991 (in Prozent)

Zensus	1911	1921	1931	1951	1960	1970	1980	1991
Kadazan/Dusun	42,0	39,8	39,8	35,2	32,0	29,9	28,2	19,6
Murut	12,7	11,5	8,8	5,6	4,9	4,8	4,8	2,9
Bajau	11,3	12,7	12,3	13,4	13,1	11,8	11,8	11,7
Malaiien	2,9	2,3	2,1	0,6	0,4	2,8	2,8	6,2
Andere Muslime	14,4	13,2	13,0	16,5	15,8	13,5	19,2	13,6
Chinesen	12,9	14,9	18,0	22,3	23,0	21,4	21,4	11,5
Indonesier	2,6	4,3	3,6	2,4	5,5	6,1	6,1	24,3
Filipinos	0,1	0,2	1,3	0,6	1,6	3,1		8,2
Andere (v.a. Filipinos)							5,7	
Bevölkerung total (in Tausend)	215	263	277	334	454	653	956	1735

Quellen für 1980: Loh/Wah 1997: 1ff; alle anderen: Reid 1997: 124.

Tabelle 12: Anteil der ethnischen Gruppen an der Gesamtbevölkerung Sabahs 2000 und 2004 (in Prozent)

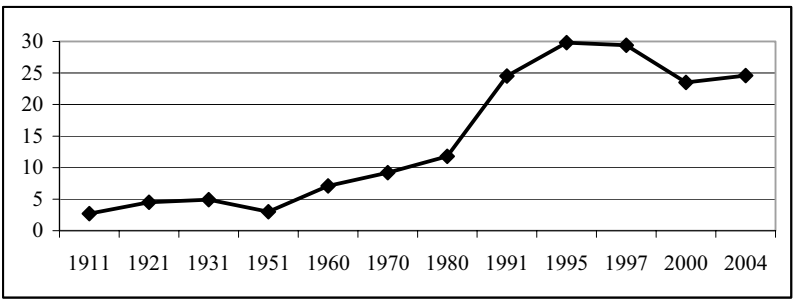
	2000	2004
Kadazan/Dusun	18,1	17,7
Murut	3,2	3,2
Bajau	13	13,1
Malaien	12,4	12,2
andere Bumiputera	14,9	14,7
Chinesen	10,1	9,8
andere	4,8	4,8
nicht-malaysische Bevölkerung, d.h. vor allem Indonesier, Filipinos	23,5	24,6

Quelle: IDS online 2006; in Prozentuale Anteile umgewandelt aus absoluten Zahlen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einige wichtige Trends sind tortzdem unübersehbar. Hier fällt in Bezug auf die malaysische Bevölkerung der kontinuierliche Rückgang der indigenen Kadazandusun auf, deren Bevölkerungsanteil im Laufe von sieben Jahrzehnten von über vierzig Prozent auf knapp unter dreißig Prozent im Jahr 1980 und ganze 19,6 Prozent im Jahr 1991und 17,7 Prozent im Jahr 2004 gesunken ist. Diese auf den ersten Blick dramatische Entwicklung ist jedoch nur zum Teil auf Bevölkerungsverschiebungen innerhalb der indigenen Bevölkerung zurückzuführen. Auch ist sie keiner Immigration aus anderen Regionen Malaysias geschuldet, sondern resultiert zu großen Teilen aus der massiven Immigration von muslimischen Filipinos und Indonesiern, die im Laufe von wenigen Jahrzehnten zur mit großem Abstand größten Bevölkerungsgruppe avancierten. Der Anteil der Filipinos und Indonesier stieg zwischen 1980 und 1991 dramatisch von knapp zwölf Prozent auf über dreißig Prozent. Erst seit Mitte der 1990er Jahre ist ein leichter Rückgang zu beobachten[91]

Abbildung 18: Anteil der Nicht-Malaysier an der Bevölkerung Sabahs 1911-2004 (in Prozent)



Quellen von 1911-1970: Reid 1997: 124, von 1980: Loh/Wah 1997: 1ff., von 1991 und 1997: Kurus et al.: 161, von 1995: Johari 2001: 106, von 2000 und 2004: IDS online 2006.

Bei diesen zwei Personengruppen handelt es sich überwiegend um Bürgerkriegs- und Wirtschaftsflüchtlinge, Personengruppen, die also in direkter

91 Diese Zahlen sind nicht unumstritten. Andere Berechnungen geben für 1991 lediglich 25 Prozent an. Selbst wenn man die niedrigeren Werte zugrunde legen würde, wäre der Anstieg, der sich ja bis Mitte der 1990er Jahre fortsetzte, dramatisch.
Der Anstieg der indonesischen Arbeitsmigranten ist nicht auf Sabah beschränkt, sondern lässt sich für ganz Malaysia beobachten. Insgesamt sollen derzeit ca. 818.000 Indonesier in Malaysia leben, davon ca. 270.000 in den vier Staaten von Negri Sembilan, Malacca, Pahang und Johor (vgl. Star online 2004a).

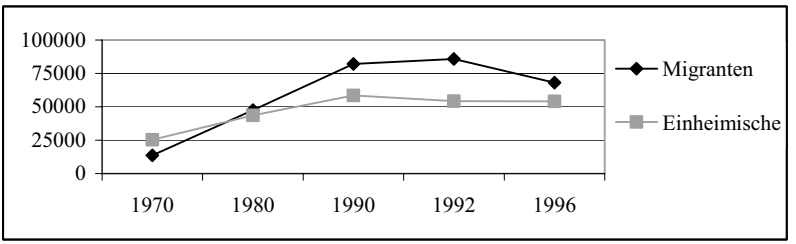
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konkurrenz zu den ärmeren und schlechter gestellten Personengruppen der einheimischen Bevölkerung stehen, was zu einer wachsenden Konfrontation zwischen den Einheimischen und den Immigranten geführt hat, die jedoch bislang zu keinem Zeitpunkt in Gefahr geriet in interethnische Gewalt umzuschlagen.

Die relativ stabile ethnische Verteilung resultiert aus einer, seit Gründung Malaysias bestehenden staatlichen Politik, die darauf abzielt Transmigration von West- nach Ost-Malaysia zu verhindern. Diesem Ziel dienten entsprechende Klauseln im Einigungsvertrag, die bis heute wirksam sind und es der Gliedstaatsregierung ermöglichen, Immigration je nach Bedarf zu steuern.

Ein kurzer Blick auf den lokalen Arbeitsmarkt in Sabah verdeutlicht die ökonomische Bedeutung der massiven Immigration. Trotz deutlicher Schwankungen lässt sich festhalten, dass seit Jahrzehnten mehr als die Hälfte aller Arbeitsplätze von indonesischen[92] oder philippinischen Arbeitsmigranten besetzt werden.

Abbildung 19: Gesamtzahl malaysischer und nicht-malaysischer Arbeitskräfte 1970-1996



Quelle: Kurus et al. 1998: 166

Differenziert man die Daten nach Sektoren, so wird deutlich, dass ausländische Arbeiter vor allem auf den Plantagen arbeiten, wo sie 1996 vier von fünf Arbeitskräften stellten (80,5 Prozent), demgegenüber stellen sie in den Industriebetrieben nur 21,6 Prozent der Beschäftigten. Im Staatssektor sind sie mit fast zwanzig Prozent vertreten (vgl. Kurus et al. 1998: 168). Allerdings muss betont werden, dass insgesamt gesehen die Arbeitsmigranten positiv zur Entwicklung der Region beigetragen haben und ohne sie der schnelle Ausbau der Plantagenwirtschaft nicht möglich gewesen wäre (vgl. ebd.: 164). Bis weit in die 1980er Jahre herrschte in Sabah ein relativer Arbeitskräftemangel, so dass

92 Ca. 75 Prozent der indonesischen Immigranten sollen im Plantagen-Sektor arbeiten. Die restlichen arbeiten als Hausbedienstete und auf dem Bau (vgl. Star online 2004a).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die damals noch vergleichsweise beschränkte Zahl der Immigranten nicht als direkte Konkurrenten der einheimischen Bevölkerung auftraten. Dieses Bild hat sich jedoch mit der Zuwanderung der 1980er und frühen 1990er Jahre deutlich verändert. Die Zahl der illegalen Einwanderer scheint im Vergleich zu der der legalen deutlich gewachsen und mit ihr eine Vielzahl von Problemen, die sich aus der Illegalität einer mehrere hunderttausend Menschen umfassenden Gruppe ergeben.[93] Die Resultate der massiven Immigration und der Verdrängung der einheimischen Bevölkerung aus manchen angestammten Räumen, führte in den letzten Jahren zu deutlichen Ressentiments. Ganze Berufsgruppen sind inzwischen weitgehend in der Hand von Immigranten (Kleinhandel, Gemüsegroßhandel, Nachtmärkte, illegales Hausieren, Haustürgeschäfte mit Kleidung, illegaler Geldverleih). Auch werden illegale Immigranten ob zu Recht oder zu Unrecht immer wieder mit Kleinkriminalität, aber auch Raub und Mord, in Zusammenhang gebracht, so dass sich für die Gruppe als solche das soziale Klima deutlich zum Schlechteren verändert hat.

Ähnlich bedeutsam ist die wachsende Konkurrenz zwischen einheimischer (malaysischer) Bevölkerung und Immigranten um die knappen Güter des sozialen und des Bildungssektors. So wurden während der 1980er und 1990er Jahre in einzelnen Regionen bis zu fünfzig Prozent der Krankenhausbetten von Immigranten belegt, die auch einen ähnlich hohen Prozentsatz bei der ambulanten Versorgung hatten. Nicht ganz so dramatisch, aber ebenfalls Konkurrenzangst auslösend war der Anteil der Immigranten am Bildungssystem: 1987 waren 12,7 Prozent der Schüler Nicht-Malaysier (vgl. Kurus et al. 1998: 168ff.).

Sabah, ein im inner-malaysischen Vergleich eindeutig als rückständig zu kategorisierender Staat, ist damit gleichzeitig in Südostasien die Region mit dem höchsten Anteil ausländischer Migranten. Da das Gros der Migranten mit ihrer Arbeit in Sabah auch Verwandte in ihren Herkunftsgebieten unterstützen, ergibt sich ein signifikanter Kapitalabfluss. Von den ca. fünf Mrd. malaysischen Ringgit, die Mitte der 1990er Jahre jährlich aus Malaysia in die Herkunftsländer der Gastarbeiter überwiesen wurden, stammten immerhin ca. zehn Prozent aus Sabah. Ihr Anteil am BIP des Gliedstaates betrug ganze 5,7 Prozent (vgl. Johari 2001: 110).

Die wachsende Sprengkraft der Problematik der Immigranten ist sicherlich zum einen durch ihre schiere Zahl begründet – ein Immigrantenanteil von dreißig Prozent der Bevölkerung wäre selbst für alle entwickelten Länder der sog. Ersten Welt ein Schreckenszenario, wogegen sie sich, wie die Festigung der EU-Außengrenzen oder der mexikanisch-amerikanischen Grenze zeigen,

93 Dies ergibt sich aus der Zahl der im Rahmen eines Regulierungsprogramms, das illegalen Immigranten die Rückkehr zur Legalität gestattete, neu registrierten 413.832 Immigranten (s.o.).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entschieden zur Wehr setzen. Ein weiterer Grund für die Verschärfung des Protestes liegt aber auch in der relativ schlechten sozioökonomischen Entwicklung Sabahs während der letzten zwei Jahrzehnte. Zwar lässt sich festhalten, dass Sabah mit den anderen Staaten Malaysias enorme Entwicklungsgewinne aufzuweisen hat, im Vergleich zum Nachbarstaat Sarawak ist jedoch ein deutliches Abflachen seit Mitte der 1980er Jahre zu konstatieren. Auch im Vergleich zu den anderen Staaten Malaysias ist es Sabah, anders als Sarawak, nicht gelungen Boden gut zu machen. Sabah gehört immer noch zu den am wenigsten entwickelten Gliedstaaten. Die Ursache hierfür wird vielfach in der sehr spezifischen Problematik der massiven Immigration gesucht, die aus Sicht der Kritiker, zu sozialen Schieflagen führt, hohe zusätzliche Kosten bei der Versorgung der Immigranten mit staatlichen Leistungen mit sich bringt und politischen Sprengstoff für das Verhältnis zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen darstellt.[94]

Wie also stellen sich die sozioökonomische Position Sabahs in Malaysia und der verschiedenen in Sabah lebenden ethnischen Gruppen im Rahmen des Gliedstaates dar.

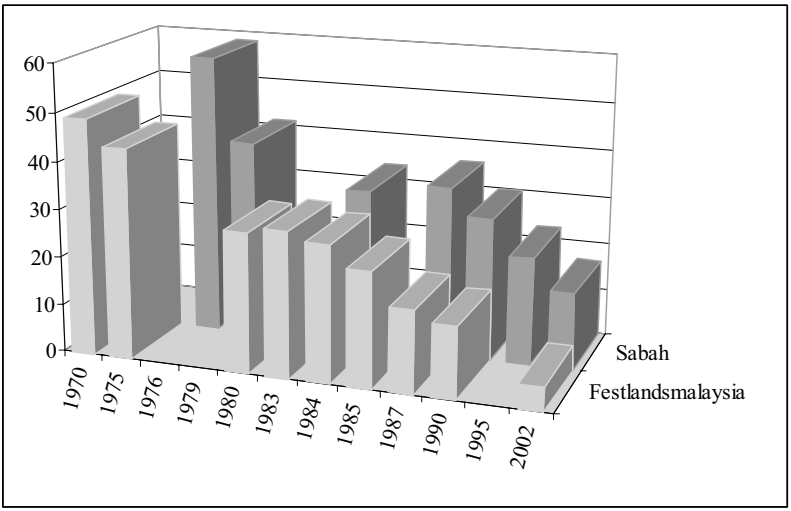
Allgemein lässt sich zweierlei sagen: zum einen, dass Sabah durchgängig weit hinter dem nationalen Durchschnitt hinterherhinkt, zum zweiten, dass sich Sabah parallel zu den anderen Regionen Malaysias entwickelte, also keine dauerhafte Stagnation konstatiert werden kann. Freilich muten die absoluten Armutsraten mit 16 Prozent im Jahr 2002 gegenüber dem malaysischen Durchschnitt von 5,1 Prozent dramatisch an. Festzuhalten ist auch, dass die zweite Hälfte der 1980er Jahre für Sabah, anders als für den Rest von Malaysia, eine signifikante Verschlechterung der Lage brachte. Während im malaysischen Durchschnitt die Armut kontinuierlich reduziert werden konnte, stieg sie in Sabah zwischen 1984 und 1987 um über zwei Prozent auf mehr als 35 Prozent an. Seitdem ist die Armutsrate auch hier rückläufig, wenngleich der Rückgang im Vergleich zu anderen ähnlich armen Gliedstaaten (wie z.B. Kelantan) relativ langsam verläuft, so dass Sabah inzwischen die national höchste Armutsquote hat (siehe Abbildung auf folgender Seite).[95]

94 Hier sei nur darauf hingewiesen, dass insbesondere illegale philippinische Immigranten, die durchgängig muslimischen Glaubens sind, von muslimischen Politikern z.T. zu politischen Zwecken ge- und missbraucht werden, was die interethnische Konkurrenzsituation deutlich verschärft. Hierauf wird an späterer Stelle noch genauer eingegangen.

95 Die nächstärmsten Staaten im Jahr 2002 waren die nordmalaysischen Staaten Kelantan mit einer Quote von 12,4 Prozent, Kedah und Terengganu mit jeweils 10,7 Prozent sowie Perlis mit 10,1 Prozent.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 20: Armut in Sabah und Festlands-Malaysia 1970-2002 (in Prozent der Haushalte)



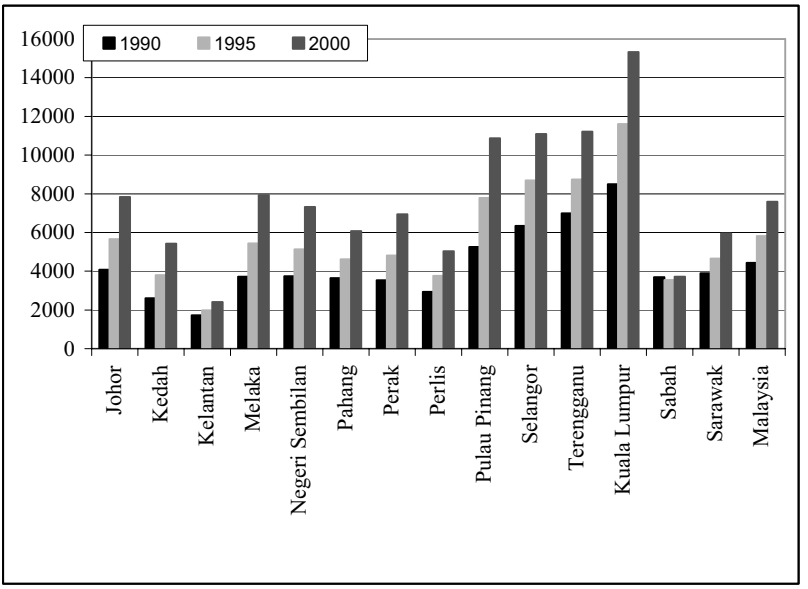
Quellen: Hashim 1998: 49f., Leete 2005.

Diese ungünstige Armutssituation spiegelt sich auch in einer Vielzahl von sozioökonomischen Entwicklungsindikatoren. In Bezug auf die meisten Indikatoren, von Kindersterblichkeit über Zugang zu Leitungswasser und Schulbildung oder aber die Verfügbarkeit moderner Medien, wie Fernseher etc. liegt Sabah auf einem der hinteren Plätze im malaysischen Vergleich.

Als einziger Staat sticht Sabah auch in Bezug auf das Wachstum des Bruttoinlandproduktes relativ negativ heraus. Anders als in allen anderen Gliedstaaten kann man für Sabah die 1990er Jahre in dieser Hinsicht als verlorenes Jahrzehnt bezeichnen, da das BIP am Ende des Jahrzehnts gegenüber dem Anfang praktisch unverändert geblieben war.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 21: BIP der malaysischen Gliedstaaten pro Kopf (in konstanten Preisen von 1978)



Quelle: Prime Minister's Department, Economic Planning Unit 1996: 142

Deutlich ist, dass Sabah nicht zu den Regionen gehört, die als ökonomische Musterstaaten von sich Rede machen können. Es hat Erfolge aufzuweisen, gehört im intra-malaysischen Vergleich jedoch zu den Nachzüglern. Hinzu kommt, dass die auf nationaler Ebene größte ethnische Gruppe der Malaiien in Sabah zum einen durchgängig nur eine kleine Minderheit darstellte, obgleich diese Personengruppe in den letzten zwei Jahrzehnten prozentual zur Gesamtbevölkerung relativ dramatisch angewachsen ist von 2,8 Prozent 1980 über 6,2 Prozent 1991 auf 12,4 Prozent im Jahr 2000. D.h. die Region Sabah ist gegenüber Malaysia also ethnisch distinkt in dem Sinne, dass die meisten der hier lebenden Gruppen in keiner der anderen Regionen Malaysias in größerer Zahl leben und umgekehrt die nationale Mehrheitsbevölkerung der Malaiien in dieser Region nur eine kleine Minderheit ausmacht. Eine derartige Kombination von relativem Entwicklungsversagen im Vergleich zu vielen anderen Regionen Malaysias, relativ inegalitärer Einkommensstruktur, einer indigenen Bevölkerung, die sich kulturell, religiös und in Bezug auf die imaginierte Geschichte fundamental von der Mehrheitsethnie in Festlands-Malaysia unterscheidet bei gleichzeitigem Anwachsen der Bevölkerungsgruppe, die auch das Festland dominiert – all dies könnte die Mobilisierung von Protest

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf regionalistischer oder ethnischer Basis erfolgversprechend erscheinen lassen.

3.4.2 Das Verhältnis zwischen Föderation und Gliedstaatsebene in Krisensituationen

Drei Zeiträume stechen in der modernen Geschichte Sabahs als Krisen heraus:

- 1965-1967, als die Kadazandusun unter ihrem Führer Donald Stephens in einer konzertierten Aktion der muslimisch- und chinesisch basierten Parteien politisch marginalisiert wurden;
- 1975, als in einer konzertierten Aktion von Zentralregierung in Kuala Lumpur und einer multiethnischen Allianz, dominiert von Kadazandusun und Chinesen die autokratische Herrschaft Tun Mustaphas durch einen „konstitutionellen Coup d'etat" an den Wahlurnen beendet wurde;
- 1985-1986; als es im Gefolge der Wahlen zu einem Machtkampf zwischen der von Kadazandusun dominierten aber multiethnischen PBS und einer Allianz von muslimischer USNO und weitgehend muslimischer Berjaya kam, der schließlich durch die Neuwahlen von 1986 zugunsten der PBS entschieden wurde.

In allen drei Zeiträumen gingen die Konflikte von der lokalen, d.h. Gliedstaatsebene aus; in allen Fällen wurde die Föderationsregierung in die Konflikte involviert; in allen drei Fällen agierte sie auf der Basis zweier partiell inkompatibler Handlungsrationalen: a) der Sicherstellung von Stabilität und Ordnung sowie b) der Angleichung der lokalen Herrschaftsmuster an die nationalen, so dass ein größtmögliches Maß an struktureller Kompatibilität und inhaltlicher Übereinstimmung erreicht werden konnte. Wenn diese zwei Rationalen in Konflikt gerieten, wurde durchgängig dem Ziel der Stabilisierung der lokalen Ordnung der Vorrang gegeben. In keinem der Fälle gab es eine klare Konfliktlinie zwischen Föderation und Gliedstaatsregierung, vielmehr wurde die Föderationsregierung durchgängig als Ressource in lokalen Machtkämpfen eingesetzt. Sie versuchte ihrerseits in diesen Konflikten Ergebnisse herbeizuführen, die die Doppelinteressen von Stabilität und Kompatibilität bestmöglich garantierten.

In allen drei Konflikten bildete das Verhältnis von Gliedstaatsnationalismus und Föderations-Nationalismus einen zentralen Fokus, ein anderer lag in dem Konflikt zwischen muslimischer und nicht-muslimischer indigener Bevölkerung.

Eine vierte Krisensituation muss noch genannt werden, die Jahre zwischen 1990 und 1994, als das Malaysia-Modell, der politischen Herrschaft einer multiethnischen Allianz unter Führung der malaiischen UMNO nach großen Querelen zwischen Gliedstaatsregierung und Föderationsregierung auf

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sabah ausgeweitet und damit die de facto Autonomie der Gliedstaatsregierung drastisch zurückgeschnitten wurde.

Die strukturellen Konfigurationen dieser vier Krisen, die Perzeptions- und Handlungsmuster der Akteure und die Dynamiken der Eskalation und Deeskalation werden auf den folgenden Seiten analysiert.

Die politische Marginalisierung der Kadazandusun als politisch eigenständig organisierte ethnische Gruppe 1965-1967

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts gehörten die Territorien Sabahs und seines Nachbarn Sarawak zu den Sultanaten von Sulu bzw. Brunei. Das heißt nicht, dass diese tatsächlich in einem signifikanten Maße diese Territorien kontrolliert hätten, sondern nur, dass sie die Oberhoheit beanspruchten und in begrenztem Maß die an den Flussmündungen situierten und in den internationalen Handel eingebundenen Städte und Regionen dominierten. Grundsätzlich handelt es sich hier um sog. „rivermouth societies", d.h. kleinräumige Regionen der Verdichtung, die ansonsten weitgehend menschenleeren, bzw. äußerst spärlich besiedelten Gebieten gegenüberstehen. Die Eingliederung dieser Territorien in die Sultanate beschränkte sich in Bezug auf Handel, soziale und politische Ordnung, wie auch die Religion (Islamisierung) ausschließlich auf diese kleinen Territorien an den Mündungen der großen Flüsse, wohingegen das Landesinnere strukturell kaum an die Handelsökonomien und die sie tragenden politischen Ordnungen angebunden war. In den Handelszentren bildete sich nichtsdestoweniger schon sehr früh eine multiethnische und multireligiöse Gesellschaft heraus, deren Zusammensetzung ein Resultat der Beteiligung unterschiedlicher „Nationen" am internationalen Seehandel zwischen dem Nahen Osten und Südasien auf der einen und China auf der anderen Seite war. Konkret fanden sich kleinere Gruppen von Malaien unterschiedlicher ethnischer Herkunft und ein Konglomerat ethnischer Chinesen, die aber wiederum in eine große Zahl von Sprach- und Dialektgruppen zerfielen und sich auch selbst entlang ihrer Herkunftsgebiete in Landsmannschaften organisierten.

Im 19. Jahrhundert kamen beide Territorien in britische Hände. Im Falle Sarawaks in die Hände eines Abenteurers, der dem Sultan von Brunei in einer bewaffneten Auseinandersetzung geholfen hatte und zum Dank mit großen Territorien um die Region von Kuching beschenkt wurde. Im Falle Sabahs gelang es einer britischen Handelsgesellschaft in einem Vertrag mit dem Sultan von Sulu die Kontrolle über diese Territorien zu erkaufen. Nachdem die Japaner beide Territorien im Zweiten Weltkrieg besetzt hatten, gaben die geflohenen Kolonialherren nach dem Abzug der japanischen Truppen ihre Gebiete an die britische Krone ab, die sie bis zur Vereinigung mit Singapur und Malaya 1963 verwaltete.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als 1963 Malaysia aus der Taufe gehoben wurde, war das erst wenige Jahre alte Parteiensystem in Sabah auf den ersten Blick analog zu der in der Föderation praktizierten Kooperation ethnischer Parteien organisiert. Mit USNO, UPKO (bzw. UNKO) und SCA (bzw. SANAP)[96] regierte eine Allianz, die ähnlich wie die Allianz auf Föderationsebene die wichtigsten ethnischen Gruppen des Landes in sich vereinigte. Anders als auf dem Festland waren jedoch die Klientel der verschiedenen Parteien *formal* nicht einander ausschließend. USNO trat nicht als Repräsentantin der Muslime auf, sondern gab vor, für alle indigenen Gruppen (Bumiputera) zu stehen. UPKO, die vor der Abspaltung von Pasok Momogun unter dem Namen UNKO eine ethnisch geschlossene Partei gewesen war, öffnete sich nach der Wiedervereinigung unter dem Namen UPKO grundsätzlich allen indigenen Bevölkerungsgruppen, auch wenn sie in der Praxis weitestgehend als Interessenvertretung der nicht-muslimischen Kadazandusun gelten konnte. Während die Kategorie der Bumiputera auf dem Festland identisch war mit der Vertretung der Malaien/Muslime, zerfielen die Bumiputera in Sabah in zwei konkurrierende Gruppen – die muslimischen und nicht-muslimischen indigenen Gruppen, um die zwei Parteien mit unterschiedlicher Klientelbasis innerhalb der Allianz konkurrierten. Während auf dem Festland die politische Führungsrolle der Malaien (i.e. Bumiputera) unumstritten war, war es auf Sabah unklar, welcher der indigenen Gruppe die politische Führungsrolle zukommen sollte.

Die erste politische Auseinandersetzung fand sich direkt 1963, schon im ersten Jahr der Regierung unter Chief Minister Donald Stephen, der auf eine drastische Veränderung der Vergabe von Einschlags-Konzessionen für Holz abzielte. Diese waren bis dato von der britischen Kolonialmacht seit den frühen 1950er Jahren in Form kurzfristiger Konzessionen an kleinere vor allem von chinesischen Geschäftsleuten geleitete Unternehmen vergeben worden. Stephen wollte die Konzessionen in der Zukunft langfristig an große Unternehmen vergeben, die über genug Kapital verfügten, um auch die im Landesinneren gelegenen Regionen auszubeuten. Ziel war es bestimmte Regionen freizugeben, die nach der Abholzung in Ackerland umgewandelt werden sollten, das dann wiederum die dort lebenden Kadazandusun nutzen hätten können. Die Einnahmen aus den Konzessionen sollten vor allem für die Entwicklung dieser rückständigsten Gebiete Sabahs Verwendung finden. Diese vor allem an den Entwicklungsinteressen der Inland-Kadazan orientierte Strategie traf auf den erbitterten Widerstand der chinesischen Unternehmer, die bis dato die vor allem küstennah gelegenen und mehrheitlich von Muslimen bewohnten Regionen ausgebeutet hatten. Genau deshalb, weil ihre mus-

96 USNO – United Sabah National Organisation; UPKO/UNKO – United Pasok-momogun Kadazandusun Murut Organisation/United National Kadazan Organization; SCA/SANAP – Sabah Chinese Association/Sabah National Party.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

limische Klientel von den Verträgen mit den chinesischen Unternehmern profitierte, stellte sich auch USNO gegen Stephens Pläne. „Stephens' vision of opening up the Interior and benefiting the most economically disadvantaged people in the state ran strictly counter to the interests of both USNO (whose support came mainly from coastal people) and the SCA (whose leader had profited personally to a considerable degree from the system of annual licenses, minimal investment, and rapid profit)" (Clark Roff 1974: 95). Schließlich gab Donald Stephens seine Versuche der Umsteuerung auf; es blieb bei den kurzfristigen, vor allem den Chinesen und küstennahen Gemeinschaften zu Gute kommenden Holzeinschlagskonzessionen. An diesem Themenkomplex bildete sich erstmalig eine auf gemeinsamen Interessen begründete Allianz von Chinesen und USNO heraus, die sich in kürzester Zeit verfestigen sollte.

Die hier sichtbar gewordene Bruchlinie vertiefte sich innerhalb der nächsten Monate, als deutlich wurde, dass Donald Stephens mit großem Verve die Interessen des Gliedstaates, wie sie im „Malaysia Agreement" und insbesondere dem „Report of the Inter-governmental Committee" niedergeschrieben waren, verteidigte und dafür auf Konfrontationskurs mit der Föderationsregierung zu gehen bereit war. Die Kadazandusun waren die Gruppe, die am stärksten auf die Einhaltung der von der Zentralregierung 1963 gegebenen Versprechen angewiesen war. Während die Chinesen beispielsweise ohnehin nicht erwarten konnten, bei der geplanten Borneanisierung des Staatsdienstes in Sabah berücksichtigt zu werden, bedeutete diese Politik für die Kadazandusun eine realistische Chance auf Teilhabe an Modernisierung und Entwicklung. Da sie ökonomisch die schwächste Gruppe darstellten, würde eine starke Repräsentanz in der Staatsverwaltung hierfür auch ein gewisses Gegengewicht darstellen. Borneanisierung könnte, so die Idee, den Aufbau einer Balance zwischen den Gruppen nach einem im wesentlichen pluralen Ordnungsmodell ermöglichen. Gleichzeitig könnte sie helfen, eine Verschränkung der Interessen von Politik, Administration und Ökonomie herbeizuführen, da die Eliten aller drei Bereiche als Sabaher unterschiedlicher Ethnizität gemeinsam die Interessen des Gliedstaates gegen die Föderation verteidigten. Ähnlich wichtig war den Kadazandusun die Sprachenfrage, d.h. der Erhalt des Englischen als Amtssprache und die Verhinderung der Ausdehnung des Islam als Staatsreligion auf Sabah. Gerade diese Aspekte der Sonderstellung Sabahs (und Sarawaks) im malaysischen Staatsverband waren der kleinen malaiischen Minderheit, sowie bis zu einem gewissen Grad auch den anderen muslimischen Gruppen, ein Dorn im Auge, zielten sie doch auf eine bestmögliche Anpassung an das festlandsmalaysische Modell, das die Prädominanz des Islam festschrieb. Eine Stärkung des Islam in Sabah hätte ihre Position als

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„first-class Bumiputera“ gestärkt.[97] Die Chinesen wiederum glaubten, dass ihre (vor allem ökonomischen) Interessen im Bund mit den muslimischen Gruppen, die über beste Beziehungen zur Föderationsebene verfügten, besser gesichert seien, als im Falle einer Unterstützung der „rebellischen“ Kadazandusun.

Vor diesen inhaltlichen Differenzen kam es 1964 zum Machtkampf zwischen dem Vertreter der Kadazandusun Donald Stephens, dem damaligen Chief Minister, und seinem Konkurrenten, dem Vertreter der muslimischen Bevölkerungsgruppen, Tun Mustapha, der zu dieser Zeit den Posten des Gouverneurs inne hatte. Signifikant ist, dass dieser Konflikt, bei dem es um die relative Machtverteilung zwischen nicht-muslimischen Kadazandusun und Muslimen ging, nicht in der Hauptstadt Sabahs, Kota Kinabalu, gelöst, sondern Tunku Abdul Rahman vorgelegt wurden, dem damaligen Premierminister, der gleichzeitig noch die Posten des Vorsitzenden von UMNO und der nationalen Allianz auf sich vereinigte. Tunku Abdul Rahman erzwang einen Kompromiss, der die Position der Kadazan schwächte. Donald Stephens verzichtete auf das Amt des Chief Minister, das mit Peter Lo an einen Vertreter der chinesischen Bevölkerungsgruppe ging. Stephens wurde als Minister ohne Amtsbereich in die Föderationsregierung aufgenommen, einer seiner Vertreter in der UPKO, G.S. Sundang, vertrat als stellvertretender Chief Minister die Interessen der Kadazan in der Gliedstaatsregierung. Damit schienen zumindest kurzfristig die Chinesen die Gewinner in diesem Machtkampf zwischen den unterschiedlich positionierten indigenen Bevölkerungsgruppen.

Der lokale Machtkampf bekam eine fundamental andere Wendung, als die Kadazan-Partei UPKO nach dem Hinauswurf Singapurs aus der Föderation Malaysia 1965 eine Neuverhandlung über die Bedingungen für eine weitere Zugehörigkeit Sabahs zu Malaysia einforderte und laut über die Möglichkeit eines neuen Referendums über den zukünftigen Status Sabahs nachdachte. Mit dieser Infragestellung der territorialen Integrität Malaysias hatten Stephens und die UPKO aus Sicht der Föderationsregierung eine rote Linie überschritten. Einerseits wurde Stephens gezwungen auf seinen Posten in der Fö-

97 Diese inoffizielle Klassifizierung strukturiert die Bevölkerung Malaysias im wesentlichen entlang der Kriterien Indigenität, Glauben und ethnischer Herkunft. „First-class“ sind indigene Bevölkerungsgruppen, die indigen sind und dem muslimischen Glauben anhängen. Dabei findet sich noch einmal eine tendenzielle Unterscheidung zwischen den malaiischen und den nicht-malaiischen Gruppen, die jedoch im Kategoriensystem nicht mehr sichbar wird. „Second-class“ sind die Gruppen, die indigen sind, jedoch nicht dem muslimischen Glauben anhängen. Beide, first und second class, sind Bumiputera und bilden damit die durch affirmative Action bevorzugten Bevölkerungssegmente. Daneben finden sich dann die Gruppen, zumeist Chinesen und Inder, die als Nachfahren von Immigranten als nicht-indigen gelten, aber volle staatsbürgerliche Rechte besitzen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

derationsregierung zu verzichten. Andererseits reiste eine große Zahl von Politikern aus Kuala Lumpur nach Sabah, um dort eine politische Mehrheit für den Verbleib in Malaysia zu sichern. Im Gepäck hatten sie Entwicklungsprojekte. Ihre lokalen Verbündeten in USNO forderten zunächst die Selbstauflösung von UPKO und, als dies abgelehnt wurde, den Rückzug des Vorsitzenden Donald Stephens und des Generalsekretärs von ihren Ämtern. Politisch isoliert gaben die beiden nach kurzem auf. Ihre Partei verblieb unter neuer Führung in der Sabah Allianz, wurde von nun an jedoch aus der immer engeren Kooperation zwischen USNO und der Vertretung der Chinesen, der SCA, ausgeschlossen. Gleichzeitig betrieb die UPKO ein weiteres gefährliches politisches Vabanquespiel, als sie klarstellte, dass sie in den nächsten Wahlen als multiethnische, sozialdemokratische Partei antreten wollte und folgerichtig die Parteimitgliedschaft allen ethnischen Gruppen einschließlich der Chinesen öffnete. Parallel dazu ließ Donald Stephens immer wieder verlauten, dass die Zukunftsvision Lee Kuan Yews auch ein Modell für Sabah sein könnte. Die mit Verve von Lee vertretene Vision eines malaysischen Malaysia, das von der Gleichheit aller Gruppen und ihrer Sprachen ausging und argumentierte, dass die Sonderstellung der indigenen Bevölkerung einer einheitlichen Nation wie auch einer funktionierenden Demokratie entgegenstehe, war der zentrale auslösende Faktor für den Hinauswurf Singapurs gewesen. Aus Sicht der festlandsmalaysischen politischen Elite hatten die vergangenen zwei Jahre zur Genüge bewiesen, dass Lee Kuan Yews Position mit der malaysischen Praxis nicht vereinbar war. Während Lee auf der Gleichheit aller einzelnen Staatsbürger beharrte, bildeten gerade die Differenzierung zwischen indigener und nicht-indigener Bevölkerung und die Vorrangstellung kollektiver Rechte und Pflichten die Grundlage der politischen Vision der Eliten der früheren Föderation Malaya.

Lees Linie nun noch einmal aus Sabah hören zu müssen, wurde im politischen Kontext der Zeit als direkte Bedrohung der nationalen Integrität interpretiert. Mit dieser radikalen Infragestellung des politischen Status quo hatte sich UPKO nicht nur von der Föderationsregierung, sondern auch von den zwei eindeutig pro-malaysischen Parteien USNO und SCA entfernt. Die Öffnung der Mitgliedschaft von UPKO für Vertreter der beiden anderen großen ethnischen/ religiösen Gruppen und damit die Etablierung als direkter Konkurrent von UNKO und SCA tat ein übriges, um UPKO zu isolieren. In einem politischen Machtkartell kann keiner der Teilnehmer nach den Marktanteilen der Partner (d.h. deren Wählerstimmen) greifen, ohne seine Position im Kartell selbst zu riskieren. Genau das aber drohte UPKO zu tun.

Gerade für die chinesische SCA erwies sich die Öffnung UPKOs als gefährlich. Zwar hatte Sabah, anders als Sarawak, nicht mit radikalisierten Chinesen zu kämpfen, die der Linie Mao Zedongs folgen wollten und eine kommunistische Revolution anstrebten, doch spaltete sich die Gruppe der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Chinesen in zwei konkurrierende Stränge. Auf der einen Seite fanden sich die „Alten“ und Konservativen, die ihr „Chinesentum“ in der chinesischen Tradition verankerten und mit der Republik China unter Chiang Kai-shek sympathisierten. Ihnen entgegen standen die „Jungen“, die in der revolutionären Linie der kommunistischen Partei unter Mao Zedong ein wichtiges Vorbild sahen. Man sollte nicht vergessen, dass sich gerade zu jener Zeit die schließlich 1966 ausgebrochene Kulturrevolution vorbereitete, ein Ereignis, das die chinesische Gemeinschaft in Südostasien in einem Maß politisierte und spaltete, wie allenfalls der Sieg der Kommunisten 1949. Für viele jüngere Chinesen, die in der hierarchie-orientierten, von Geschäftsleuten dominierten und primär an deren Interessen orientierten SCA ein Relikt undemokratischer, visionsloser und rein machtstrategischer Politik sahen, bot die allen ethnischen Gruppen offene UPKO eine moderne, bessere, weil politisch-ideologisch und nicht askriptiv durch ethnische Zugehörigkeit oder sozialen Status bestimmte Alternative politischer Organisation. Die auch von Stephens propagierte Idee Lee Kuan Yews, dass es an der Zeit sei, die ethnisch basierte Politik abzulösen und durch die Idee der Gleichheit aller Malaysier zu ersetzen, dass es darum gehe ein malaysisches Malaysia zu schaffen und nicht eines der Chinesen, Malaien, Inder, Kadazandusun, Iban usw., erschien ihnen vielversprechend gegenüber der Gegenwart, in der die Chinesen im Austausch für die fortgesetzte Garantie ihrer ökonomisch dominierenden Stellung den politischen Primat der Malaien/indigenen Bevölkerung akzeptieren mussten. Für die im alten Paradigma der Kooperation ethnisch basierter Parteien denkende und handelnde konservative chinesische politisch-ökonomische Elite war daher die Öffnung von UPKO eine existenzielle Bedrohung, drohte ihnen dadurch doch ein spürbarer Kontrollverlust über die eigene chinesische Jugend.

USNO wie auch die SCA stellten UPKO ein Ultimatum die Öffnung wieder zurückzunehmen, was diese dann auch unter Bedauern auf einem Parteitag im Dezember 1966 tat. Die Rückkehr von UPKO zum ethnischen Design erfolgte wegen „the need to comply with the Alliance pattern of having racial parties working within a multi-racial framework“, wie Donald Stephens auf dem Parteitag äußerte (zit. nach Clark Roff 1974: 99). Obgleich Stephens nun öffentlich wiederholt die politische Formel multiethnischer Kooperation ethnischer Parteien lobte und als sinnvoll charakterisierte, war es für eine Rückkehr zur Kooperation zu spät.

Dies trat in den Wahlen von 1967 offen zutage, als USNO und SCA gemeinsam die weit überwiegende Zahl der Kandidatenplätze für sich beanspruchten und UPKO mit lediglich acht der insgesamt 32 Plätze abspeisen wollten. Im Ergebnis traten in einem unter Mobilisierung vieler ethnischer und religiöser Vorurteile geführten Wahlkampf vieler Orts Mitglieder der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sabah Allianz gegeneinander an.[98] In 21 Wahlkreisen standen USNO gegen UPKO und in zwei Wahlkreisen SCA gegen UPKO-Kandidaten, wohingegen in keinem Fall USNO und SCA-Kandidaten gegeneinander antraten, sondern sich wechselseitig unterstützten.[99] Das Wahlergebnis brachte eine, in Anbetracht der medialen und politischen Stärke schwere Niederlage für die vereinten Kräfte von USNO und SCA, die zwar die Mehrheit der Sitze errangen, aber nicht verhindern konnten, dass UPKO nicht nur 13 Sitze im Gliedstaatsparlament gewann, sondern mit 40,83 Prozent die größte Zahl der Wählerstimmen auf sich vereinen konnte.[100] Trotz dieser Entwicklungen waren die Würfel für die politische Marginalisierung von UPKO schon gefallen. USNO und SCA einigten sich mit der Föderationsregierung darauf eine Regierung ohne Beteiligung von UPKO zu bilden und damit in Sabah nicht dem festlandsmalaysischen Modell der „übergroßen Regierungs- und Gesetzgebungskoalition" im Rahmen einer „supermajoritären Demokratie" (vgl. Ganghof 2005) zu folgen. Dieser Bruch mit dem dominanten Politikmodell der supermajoritären Demokratie diente letztlich der Aufrechterhaltung des zweiten und aus Sicht der nationalen BN fundamentaleren politischen Strukturelement: der Organisation von Politik als elitefokussierter Kooperation ethnischer Parteien. Hierfür wurde temporär der Aspekt der Supermajorität geopfert, da die durch UPKO repräsentierte multiethnische Alternative das ethnische Fundament der Politik an sich negierte.

Die Entwicklungen zwischen 1965 und 1967 stellen sich als eine erste Etappe in der Entwicklung eines normativen und ordnungspolitischen Fundaments sabahischer Politik dar. Anders als in der Föderation Malaya, wo die zwei zentralen Strukturelemente – elitezentrierte Kooperation ethnischer Parteien und Supermajorität – seit den frühen 1950er Jahren von allen politischen Akteuren eingeübt und inzwischen habitualisiert waren, bildeten sie in Sabah eine von mehreren gleichermaßen neuen Alternativen politischer Organisation. Anders als für die Muslime und Chinesen, war Multiethnizität für die Elite der Kadazan offensichtlich ein durchaus attraktives Politikmodell. Die

98 Dies war möglich, weil jeder der drei Parteien eine „eigene" Zeitung zur Verfügung stand. Die von Donald Stephens herausgegebene Sabah Times der UPKO, die Kinabalu Times der USNO und der Daily Express der SCA.

99 Zwei Gemeinsamkeiten verblieben, auf die sich alle drei Parteien der formal noch bestehenden Allianz einigen konnten: a) das sie für den Verbleib in Malaysia waren und b) eindeutig den Anspruch der Philippinen auf Sabah ablehnten.

100 Ob die Stimmen für die eine oder die andere Seite echte politische Meinungsäußerungen waren darf in Anbetracht der riesigen Geldsummen, die für den Kauf von Wählerstimmen von allen Seiten ausgegeben worden zu sein scheinen, bezweifelt werden. Roff konstatierte „real confusion about which way to vote and why" (Clark Roff 1974: 103). Ausschlaggebend können daher durchaus die Geldzahlungen gewesen sein, die in die Millionen gingen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muslimischen und chinesischen Partner der Allianz reagierten schnell und extrem scharf, sie zwangen UPKO letztlich zur Rekonstituierung als ethnische Partei und verfestigten damit den bis dato nur informellen und prekären Konsens auch im Sinne der Regierung auf Föderationsebene.

In dem zwischen 1964 und 1967 ausgetragenen Konflikt tauchte zum ersten Mal eine Konfliktlinie auf, die es auf dem Festland in dieser Form nicht gab und die die Übertragung des Festlandsmodells auf Sabah massiv erschwerte. Während auf dem Festland die Kategorie der Bumiputera praktisch identisch war mit der der Malaiien, umfasste sie auf Sabah mehrere miteinander konkurrierende Gruppen. Während auf dem Festland die Kriterien der Differenz de facto weitestgehend miteinander identisch waren – Sprachgrenzen, Kulturgrenzen, Religionsgrenzen – fielen sie auf Sabah auseinander. Während auf Festlands-Malaysia die indigene Bevölkerung im Wesentlichen als eine Gruppe politisch plausibel imaginiert werden konnte, gelang das nicht auf Sabah. Der politische Begriff der Bumiputera bildete auf Sabah eine künstliche Makrokategorie, unter der widersprüchliche Identitäten zusammengezwungen wurden. Dies galt schon auf der Ebene der Muslime selbst, die sich nur zu einem kleinen Teil als Malaiien definierten. Die meisten waren ethnisch deutlich anderer Herkunft. Bajao, Iranun oder Sulu, um nur drei wichtige muslimische ethnische Gruppen zu nennen, fühlten sich zwar als Muslime von USNO repräsentiert, beharrten aber in vielerlei Hinsicht auf der ethnischen Dimension der sozialen und politischen Identität, durch die sie als Nicht-Malaien bestimmt wurden. Mit den nicht-muslimischen Kadazandusun war für praktisch keine dieser Gruppen ein gemeinsames Identitätsmerkmal konstruierbar. Selbst das der indigenen Bevölkerung taugte nicht, da viele muslimische Gruppen aus Sicht der Kadazan „weniger" indigen waren als sie selbst. Die Heimat der Iranun liegt historisch betrachtet im philippinischen Mindanao, die Sulu entstammen der gleichnamigen Hauptinsel des Sulu-Archipels. Sie erweisen sich historisch als Repräsentanten der Macht des Sultanats von Sulu, das über Jahrhunderte die Kontrolle über die Küstenregionen Sabahs ausgeübt hatte. Aus Sicht der Kadazandusun sind all diese Gruppen de facto Immigranten.

Während also auf dem Festland die Kategorie der Bumiputera als identisch mit der der Malaien und Muslime begriffen wurde und damit an die „natürlichen" kollektiven Identitäten anschlussfähig war,[101] galt dies nicht auf

101 Auch hier waren die Kategorien durchaus nicht deckungsgleich. Dies wurde zwei Gruppen in gewissem Maß zum Verhängnis – den Orang Asli, die als Bumiputera verstanden wurden, denen aber genau aus diesem Grund viele Rechte de facto verweigert wurden, wie im vorangegangenen Kapitel schon ausführlich dargestellte worden ist, und den zum Islam übergetretenen Chinesen, die durchgängig nicht in die Kategorie der Bumiputera aufgenommen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sabah, wo Bumiputera von den nicht-muslimischen indigenen Gruppen als „Zwangsbegriff" verstanden wurde, mit dem die Hegemonie der Malaien/Muslime begründet und legitimiert werden sollte. Die Problematik der fehlenden Passgenauigkeit des nationalen Modells auf die konkreten Umstände in Sabah sollte noch mehrere Jahrzehnte fundamentale Probleme aufwerfen und zu immer neuen Restrukturierungen der Parteienlandschaft führen, bevor schließlich im Jahr 2002 mit dem Beitritt der PBS zur von UMNO geführten Mehrparteienallianz eine funktionsfähige, strukturadäquat vermachtete[102] und konfliktarme Anpassung an das nationale Modell gelungen erschien.

Die Bereitwilligkeit der Föderationsebene UPKO sich aus der Regierungsallianz in Sabah ausschließen zu lassen und damit das dominante Politikmodell der supermajoritären Demokratie temporär zu verlassen illustriert die ordnungspolitische Wertehierarchie: die ethnische Strukturierung der Polity steht über dem Anspruch auf größtmögliche Inklusion von Gruppen in die Exekutive. Fundamentalstes Politikziel ist jedoch die Sicherung der territorialen Integrität des Landes.

UPKOs Positionen schienen die zwei wichtigsten Ziele nationaler Politik in Frage zu stellen. Sie problematisierten gleichermaßen die territoriale Integrität des Landes und die ethnische Strukturierung der Polity.

Ein zentraler Grund für das Einverständnis der Föderationsregierung zur temporären politischen Vernichtung von UPKO war, dass die politischen Positionen UPKOs die territoriale Integrität Malaysias in Frage zu stellen schienen, was als durchaus begründete Sorge gesehen werden muss. Es sollte nicht vergessen werden, dass sich Malaysia in den ersten Jahren seiner Existenz gegen die aggressive indonesische Konfrontasi-Politik wehren musste, die das explizite Ziel propagierte Malaysia zu vernichten und hierzu umfassende Infiltrationsmaßnahmen in Sabah und Sarawak vornahm und versuchte Minderheiten zur Rebellion zu mobilisieren und Waffen lieferte. Parallel hierzu forderten die Philippinen Sabah zurück, das aus ihrer Sicht Teil der Philippinen war und 1963 kein Recht gehabt habe sich für den Beitritt zu Malaysia zu entscheiden. So war die territoriale Integrität Malaysias gleich durch zwei seiner direkten Nachbarn offensichtlich in Frage gestellt. Darüber hinaus hatte

wurden, sich aber de facto aus der Kategorie der Chinesen ausgeschlossen fanden und so ohne institutionalisierte Interessenvertretung blieben.

102 Mit strukturadäquater Vermachtung ist eine Situation gemeint, in der die tatsächlichen politisch-institutionellen Machtrelationen denen zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen entsprechen und auch von allen Gruppen als adäquat anerkannt sind. In seinem solchen Kontext zielt Streben nach Macht, sei es von Individuen oder auch Gruppen auf eine relative Verbesserung der Position innerhalb eines grundsätzlich anerkannten Rahmens der Vermachtung. Ist demgegenüber die politische Vermachtung nicht strukturadäquat, werden die sich benachteiligt fühlenden Gruppen versuchen die strukturellen Grundlagen der konkreten Machtrelationen zu verändern.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der von der Föderationsregierung initiierte Hinauswurf Singapurs mehr als deutlich gezeigt, dass die Grenzen Malaysias auch „von innen“ noch nicht unantastbar waren. UPKOs Vorschlag der erneuten Debatte des Zusammenschlusses musste vor diesem Hintergrund gesehen als eminent bedrohlich interpretiert werden.

Ähnlich verhielt es sich mit dem Versuch die UPKO als multiethnische Partei zu etablieren. Damit wurden die Fundamente einer ethnisch strukturierten und auf Elitekooperation basierenden Politik in Frage gestellt. Die Öffnung der Parteien für alle ethnischen Gruppen hätte zu einer direkten Konkurrenz untereinander um die gleiche Klientel geführt und genau das sollte im malaysischen Modell ja gerade ausgeschlossen werden.

Nicht zuletzt versuchte die Föderationsregierung in diesem, wie auch in einer Vielzahl späterer Konflikte, die Politik des Gliedstaates im Sinne der Föderation „stromlinienförmiger“ zu machen. UPKO war in den frühen Jahren Malaysias die Partei die am schärfsten auf den Sabah zugestandenen Sonderrechten pochte und sie am extensivsten auslegte. Nach dem Austritt aus der Allianz forderte UPKO im Juni 1967 sogar, dass es in Sabah ein von den Vereinten Nationen überwachtes Referendum darüber geben solle, ob die Bevölkerung über die von Malaysia praktizierte neue Form des Kolonialismus und die Aufgabe der Sonderrechte durch die Regierung Sabahs besorgt sei (vgl. Means 1968: 299). In dieser Situation unterstützte die Föderationsregierung aktiv die Bestrebungen der zwei anderen Parteien der Allianz, UPKO politisch zu marginalisieren. Sie machte auch klar, dass sie manche Forderungen von UPKO als Angriffe auf die nationale Sicherheit verstand – was die Anwendung des Internal Security Act ermöglicht hätte.

Nichtsdestoweniger schien nach den Wahlen von 1967, durch die die UPKO in die Opposition getrieben worden ist, allen Akteuren die Gefahr einer weiteren Eskalation des Konfliktes klar geworden zu sein, da deutlich zutage trat, dass mit der Abdrängung der UPKO in die Opposition eine zentrale Grundlage des multiethnischen Verhandlungssystems – die politische Vertretung *aller* Gruppen in der Regierung – ausgehebelt worden war. Dies resultierte, für alle sichtbar, in einer wachsenden Konfrontation zwischen den ethnischen Gruppen. Die destruktiven Effekte fortgesetzter politischer Mobilisierung konnten im Nachbarland Indonesien besichtigt werden, das seit der Unabhängigkeit nicht zur Ruhe gekommen war und eine Vielzahl von ethnokulturell und -religiös fundierten Rebellionen überstehen musste. In den Jahren der hier analysierten Sabah-Krise waren dort gerade im Rahmen einer „Endabrechnung“ mit den Kommunisten mehr als 500.000 Kommunisten und deren Sympathisanten umgebracht worden. Die Angst vor der Eskalation dürfte ein zentraler Beweggrund für eine Wiederannäherung gewesen sein.

In der Auseinandersetzung von 1965 bis 1967 war deutlich geworden, dass das malay(si)sche Modell zwar einerseits auf dem Prinzip größtmög-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

licher Inklusion beruhte, andererseits aber weitgehend unfähig war, Opposition zu tolerieren. Diese scharf exklusiven, durchaus auf die *politische* Vernichtung des Gegners abzielenden Tendenzen traten hier erstmals sichtbar, als die andere Seite des inklusiven, supermajoritären Systems zutage. Die Fortsetzung der Opposition in der damaligen gespannten Situation hätte durchaus zu einer ethnischen Radikalisierung und zur Gefahr des Auseinanderbrechens Malaysias wie auch evtl. der Gesellschaft Sabahs entlang der ethno-religiösen Linien führen können. Der Führer der Kadazan, Donald Stephens, gab letztlich nach, da er dieses Risiko nicht eingehen wollte. Stephens selber zeichnet seine Handlungslogik in einem Brief an James Ongkili folgendermaßen nach:

„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 purley for the sake of opposing would only end in disaster“ (zit. nach Ongkili 1989: 69f.).

Vor diesem Hintergrund entschied die UPKO-Führung die Partei aufzulösen und den Mitgliedern nahe zu legen USNO beizutreten, da diese formal als Interessenvertreterin aller indigener Gruppen auftrat. Neben der Angst vor der Eskalation gibt es freilich noch andere Gründe, die Stephens Entscheidung plausibel machen. Zum einen konnte er hoffen durch den Versuch die ganze UPKO in die USNO einzugliedern diese Partei selbst zu reformieren, so dass sie zukünftig nicht mehr als „verlängerter Arm der Föderation“ und exklusive Interessenvertretung der Muslime agierte. Auch schien dies die einzige Chance kurzfristig wieder Einfluss auf die Regierungspolitik nehmen zu können. Schließlich war klar, dass die chinesische SCA zwar im übergeordneten Konflikt um die Stellung Sabahs in Malaysia eindeutig auf Seiten von USNO und der Föderationsregierung stand, dass sie aber in einer ganzen Reihe von Politikfeldern durchaus inhaltliche Übereinstimmungen mit den Kadazan aufwies. Die Kadazan hofften, dass ihre Wiedereingliederung eine themenfokussierte Allianz zwischen Kadazan und Chinesen möglich machen könnte, so dass Kadazan-Interessen auch ohne Kadazan-Partei in die Politik eingingen.

Als mittelfristig problematisch erwies sich weniger das Festhalten der Föderations-Führung am Festlandsmodell, als vielmehr dessen defizitäre Umsetzung unter Tun Mustapha, der die politische Macht immer mehr in den

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen Händen monopolisierte und die dem System eigenen Verhandlungsstrukturen, durch die Minderheitenmeinungen in die Politik einflossen, unterminierte. Kurzfristig erschien das Ergebnis aus Föderationssicht nur vorteilhaft:

„the dangers of Kadazan nationalism and the ideal of multi-racial politics […] had been 'dealt with'. Federal Ministers marvelled at Mustapha's […] strong leadership and use of resource allocation to further political institutionalization along lines that he favoured. The non-Muslim Natives were chastened, and being leaderless and denied access to the power to disburse spoils were politically inactive. The Chinese had, with the dissolution of UPKO, lost their precious role of political balancer between opposing blocs of Natives, and being anxious to retain their timber licences, and to secure other favours, danced unquestioningly to Mustapha's tune" (Clark Roff 1974: 109f.).

Mittelfristig resultierte der Verlust der Balance zwischen gleichermaßen mit politischen Ressourcen ausgestatteten Gruppen in einer signifikanten Schwächung der dem System eigenen Checks and Balances. Es zeigte sich, dass das System nur funktioniert, wenn alle Gruppen über effektive Veto-Macht verfügen. Die Muslime unter Mustapha oktroyierten immer offener ihre Politik auf die beiden anderen Gruppen. Diese waren immer weniger in der Lage Politik im Interesse ihrer Klientel mitzugestalten, woran auch der Föderationsregierung nichts liegen konnte. Dies war einer der Gründe, warum diese letztlich 1975 aktiv den „Sturz" ihres eigenen Partners in Sabah, der USNO Tun Mustaphas, betrieb.

Im Ergebnis zeigt die Krise von 1965 bis 1967 folgende zentrale Entwicklungen und Strukturierungen interethnischer Konfliktbearbeitung:

- Die Initiative zur Einbeziehung der Föderationsebene ging weitestgehend von lokalen Politikakteuren aus, die die Föderationsregierung als Ressource in lokalen Machtkämpfen nutzen wollten. Es waren lokale Akteure, die die lokale Konkurrenz zwischen muslimischen und nichtmuslimischen indigenen Gruppen verschärften, nicht die Föderationsebene. Clark Roff betont, dass: „[i]t seems clear that the central government was quite prepared, possibly anxious, to have a Kadazan voice (albeit a muffled one) within the Sabah Alliance, but equally clearly Mustapha was determined to smash UPKO completely" (Clark Roff 1974: 341).
- Einmal in den Konflikt hineingezogen, agierte die Föderationsregierung vor allem mit dem Interesse a) der Stabilisierung der Föderation und der territorialen Integrität Malaysias, b) der Verhinderung einer abweichenden politischen Strukturierung, durch die das ethnische Fundament der Politik

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

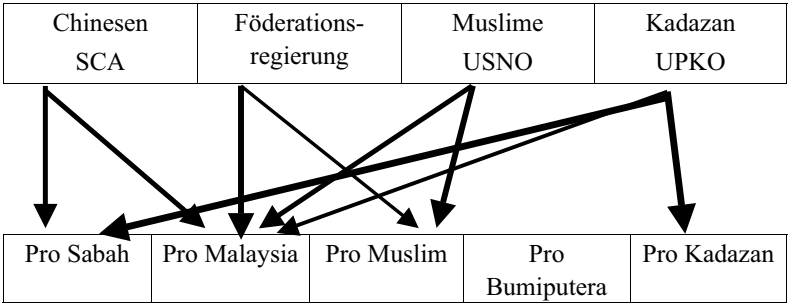
in Frage gestellt würde, c) der Förderung bzw. Sicherstellung der politisch dominanten Stellung der Muslime.

- Auf lokaler Ebene konkurrierten zwei politische Ordnungsmuster: das von Festlands-Malaysia importierte und von Muslimen wie auch Chinesen favorisierte Modell ethnischer Parteien mit dem von der Kadazan-Elite zunehmend befürworteten Modell eines, von einer oder mehreren multiethnischen Parteien dominierten politischen Systems.
- Das Festlands-System erwies sich insoweit als defizitär, als es auf der ethnischen Identität der Bumiputera (d.h. malaiisch, muslimisch) aufsaß, die auf Sabah nicht einfach repliziert werden konnte. Auf Sabah konkurrierten zwei unterschiedliche Konzepte von Indigenität, die von den muslimischen bzw. nicht-muslimischen Gruppen gehalten wurden, um Vorherrschaft.
- Obgleich die Föderationsebene durchgängig tendenziell zugunsten der Muslime (USNO) Partei ergriffen, agierte sie doch vielfach konfliktminimierend, insoweit als sie immer wieder auf die Notwendigkeit des Aufbaus eines funktionsfähigen interethnischen Verhandlungsregimes und soweit möglich auch auf supermajoritäre Arrangements abzielten.
- Analog gilt dies auch für die Kadazan-Elite, die Eskalationsprozesse wiederholt abbrach und eine Strategie des „ethnic outbidding“ durchgängig vermied.

In der Konfrontation der Jahre 1965 bis 1967 zeigte sich erstmals ein Muster, das auch später für Sabah-Politik prägend blieb. Die Kadazan legten ihrem Handeln als primäre politikrelevante Identität eine Mischung aus Kadazan-Nationalismus und Gliedstaatsidentität, die alle ethnischen Gruppen Sabahs hätte vereinigen können, zu Grunde. Demgegenüber beharrten die beiden anderen Gruppen deutlich stärker auf dem Primat der als einheitlich gedachten malaysischen Identität, maßen also den im Malaysia-Vertrag zugesicherten Sicherungen gliedstaatlicher Autonomie und Identität deutlich weniger Bedeutung zu. Sie versuchten nicht maximale politische Freiräume durch Berufung auf und Festhalten an zugesicherten Rechten zu sichern, sondern durch praktische, jeweils ad hoc und einzelfallbezogene Verhandlungsprozesse. So finden sich auf lokaler Ebene vier unterschiedliche, partiell überlappende, partiell aber auch konfligierende Identitäten und politische Orientierungen (siehe folgende Abbildung):

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 22: Politikrelevante kollektive Identitäten in der Krisensituation zwischen 1965 bis 1967



In dieser schematischen Darstellung der politisch relevanten kollektiven Identitäten und Loyalitäten wird deutlich, dass sich de facto keiner der Akteure die offizielle Kategorie der Bumiputera zu Eigen machte. Sichtbar ist gleichermaßen, dass alle Akteure die Kategorie Malaysia wenngleich mit unterschiedlicher Intensität politisch positiv aufgeladen haben. Eine starke Gliedstaatsorientierung findet sich bei den Kadazan und in verminderter Form bei den Chinesen, sie fehlt jedoch weitgehend bei den Muslimen und, wenig überraschend, bei der Föderationsregierung. Letztere sieht den Konflikt weitgehend unter der Brille der malaysischen Identität und extrapoliert die Muster der Föderationsebene als Zielvorstellung auf die Ebene der Gliedstaatspolitik. In Analogie zur föderalen Ebene zielt sie durchaus in begrenztem Maß auch auf eine Stärkung der Position der Muslime im multiethnischen Zusammenspiel. USNO versteht sich vor allem als muslimische Partei und instrumentalisiert die Malaysia-Orientierung zum Zweck der Stärkung der Stellung der Muslime im Konzert der in der Allianz zusammengeschlossenen ethnischen Parteien. Scheinbar fehlt eine pro chinesische Identitätsdimension, die auf den ersten Blick als die „natürlicher" Ankerpunkt der chinesischen SCA gelten könnte. Hier gilt es anzumerken, dass diese politisch nie sichtbar zum Tragen gekommen ist. Wenn und soweit die SCA pro-chinesische Politik verfocht, so tat sie dies durchgängig unter dem Deckmantel einer pro-Malaysia bzw. (in minderem Maß) einer pro-Sabah Politik. Anders als für die Muslime und die Kadazan spielte für die Chinesen die symbolische Ebene der kollektiven Identität niemals eine signifikante Rolle. Vielmehr folgte politisches Gruppenhandeln durchgängig ökonomisch motiviertem Maximierungsstrategien.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die politische Rückkehr der Kadazan im Rahmen einer multiethnischen Alternative zum Malaysia-Modell 1975

Im Jahr 1975 unterstützte die Föderationsregierung aktiv die Gründung einer multiethnischen „Einheitsfront des Volkes Sabahs" Berjayah (Bersatu Rakyat Jelata Sabah). Sie engagierte sich für deren Sieg in den wenige Monate später folgenden Wahlen vom 15. April 1976 die zum Sturz der Regierung Tun Mustaphas führte. Diese Ereignisse werden in der Literatur als „verfassungskonformer Staatsstreich" charakterisiert (vgl. Han 1979). Was war passiert und vor allem, warum war die Föderationsregierung Willens, die Bildung einer multiethnischen Partei und den Versuch des Sturzes der muslimisch dominierten Allianz-Regierung zu unterstützen?

Wie oben schon erwähnt, war die Herrschaft Tun Mustaphas in den frühen 1970er Jahren zunehmend autokratischer geworden. Sein Führungsstil widersprach in vielerlei Hinsicht dem, der der multiethnischen Allianz auf dem Festland zugrunde lag. Die auf dem Festland, trotz aller Dominanz der malaiischen UMNO, immer wieder sichtbare multiethnische Koordination, der durchgängig praktizierte konsensuale, auch die Interessen der kleineren Partner berücksichtigende und diesen Mitsprache einräumende Politikstil, fand in Sabah kein Pendant. Zum einen befand sich USNO, anders als UMNO auf dem Festland, in einer übermächtigen Position. Wichtiger war jedoch, dass die politischen Handlungspraktiken eine Marginalisierung all derer ermöglichte, die Mustapha nicht bedingungslos Gefolgschaft leisteten. Es gelang ihm in kurzer Zeit auch die eigene Partei dem Diktat einer kleinen, von ihm dominierten Personengruppe zu unterwerfen. Eine große Hilfe war ihm dabei die Verhängung des Notstandes durch die Föderationsregierung nach den Unruhen von 1969, durch die die Chief Minister mit zusätzlichen Vollmachten ausgestattet wurden. Diese wurden von Mustapha vom ersten Tag an dazu benutzt, politische Gegner mundtot zu machen und die Optionen autokratischer Willkür zu maximieren. Die chinesischen Geschäftsleute, die die SCA kontrollierten, begriffen sehr schnell, dass sie durch ihre Hilfe bei der Vernichtung UPKOs letztlich auch ihr eigenes politisches Grab geschaufelt hatten. Sie waren von diesem Zeitpunkt an, was ihre Geschäftsinteressen betraf, vollständig von den Entscheidungen des Chief Ministers abhängig und damit politisch erpressbar. Die SCA wurde in der Folge zu einem Anhängsel von USNO, das keinen eigenen Willen mehr kundtat, sondern sehr umsichtig immer einer von ökonomischen Opportunismus diktierten Linie folgte.

War UMNO anfänglich noch erfreut gewesen über die starke Stellung der Muslime in der Sabah Allianz und die durch die Parteiauflösung von UPKO scheinbar erreichte Integration der Kadazan in eine einzige Bumiputera-Partei, die von Muslimen kontrolliert wurde, so wich diese Freude schnell einer kritischen Distanz, als sichtbar wurde, dass die informellen, das malaysi-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Modell prägenden Checks-and-Balances in Sabah entweder nicht griffen, oder aber Schritt für Schritt ausgehebelt wurden. De facto etablierte sich Tun Mustapha immer offener als autokratischer Herrscher, der das Parlament nur noch als Akklamationsorgan missbrauchte. Ein erster Versuch seiner „Entmachtung" fand sich 1974, als Tun Mustapha von Premierminister Tun Razak der Posten des Verteidigungsministers angeboten wurde, den er jedoch ablehnte, da er begriff, dass er dadurch seiner unabhängigen Machtbasis beraubt und unter die direkte Kontrolle des Premierministers gestellt worden wäre. Auslöser für einen zweiten weitaus weitreichenderen und breiter angelegten Versuch der Entmachtung war ein Positionspapier, das Tun Mustapha im April 1975 erstellte. In diesem Papier kontemplierte er die Option eines Austritts Sabahs aus Malaysia im Zusammenhang mit Ideen das Sultanat von Sulu wiederzubeleben und sich selbst als Sultan zu installieren. Damit hatte er, ähnlich wie Stephens knapp ein Jahrzehnt früher, die territoriale Integrität der Föderation in Frage gestellt und eine rote Linie überschritten.

Die Föderationsregierung unter Premierminister Tun Razak handelte schnell und entschlossen. Tun Razak beschloss Mustapha auf verfassungskonformen Weg zu stürzen. Hierzu ermutigte er eine, wegen des autokratischen Führungsstils oder aber der Benachteiligung ihrer Klientel unzufriedene Gruppe von USNO-Politikern dazu, eine eigene *multiethnische* Partei aufzubauen, die bei den nächsten Wahlen gegen USNO antreten sollte. Führer dieser Gruppe war der frühere Finanzminister Datuk Harris Salleh, doch gehörten ihr auch eine Reihe von Kadazan-Politikern an, die z.T. Ministerposten im Kabinett von Mustapha innehatten. Den Chinesen kam eine Schlüsselrolle in der neuen Partei zu, da ihre Kontrolle über zwei in Sabah weit verbreitete Zeitschriften, die chinesischsprachige Chinese Daily News und der englischsprachige Daily Express, von herausragender Bedeutung für die Mobilisierung der Bevölkerung gegen die Regierung Mustapha werden sollte. Mit dem Tag der Gründung der neuen Partei Berjaya am 15. Juli 1975 starteten diese Zeitschriften eine intensive Medienkampagne gegen Mustapha, in der vor allem sein extravaganter Lebens-, aber auch sein autokratischer Politikstil angegriffen und eine Rückkehr zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit eingefordert wurde. Um alle Bevölkerungsgruppen gleichermaßen zu erreichen, druckten die beiden Blätter ihre Angriffe nicht nur in Chinesisch und Englisch, sondern auch auf Malaiisch und in Kadazan. Innerhalb weniger Wochen gelang es, eine von wichtigen Führern aller Bevölkerungsgruppen getragene Oppositionspartei aufzubauen[103] und damit einen zentralen Aspekt des inte-

103 Ihre Arbeit wurde gekrönt, als Tun Fuad (Donald) Stephens, der inzwischen zum Islam übergetretene oberste Führer der Kadazan, sein Amt als Staatsoberhaupt Sabahs niederlegte, um als Mitglied von Berjaya den Kampf gegen seinen alten Feind Tun Mustapha im Grunde dort wieder aufzunehmen, wo er 1967 als Unterlegener hatte aufgeben müssen. Es war Stephens, der dann der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grativen malaysischen Modells, nach dem alle Bevölkerungsgruppen in einer Allianz kooperieren sollten, wieder zum Tragen kommen zu lassen, allerdings im Rahmen einer multiethnischen Partei. Genau dieser Punkt, die Multiethnizität Berjayas, markiert die dramatische Abkehr von einem anderen zentralen Organisationsprinzip des Malaysia-Modells, der Organisation mono-ethnischer Parteien. In Anbetracht der institutionellen Übermacht der von Mustapha geführten Regierung erschien es vielen unwahrscheinlich, dass Berjaya die für April 1976 ausgerufenen Wahlen gewinnen würde. Nachdem jedoch die Stimmen bei den Wahlen zum Gliedstaatsparlament ausgezählt worden waren, war sofort klar, dass die neue Partei über eine sichere Mehrheit der Sitze verfügte und damit auch die Regierung stellen würde. Von den insgesamt 48 Parlamentssitzen gingen 28 an Berjaya, die anderen zwanzig an USNO. USNOs chinesischer Partner, die SCA gewann keinen einzigen Sitz (vgl. Han: 384). Während USNO trotz mancher Einbrüche ihre Position in den muslimisch dominierten Gebieten hatte halten können, verlor ihr Partner in den mehrheitlich chinesischen Gebieten praktisch seine ganze Wählerschaft. Berjaya siegte hier, wie auch in den Kadazan-Gebieten und den Regionen mit gemischt Kadazan-Chinesischer Bevölkerung. Bei diesen Wahlen holte die SCA ihre Vergangenheit als Partner der autokratischen Regierung Mustapha wieder ein. Nachdem nun mit Berjaya, die in den Wahldistrikten mit chinesischer Mehrheit auch chinesische Kandidaten aufstellte, erstmals eine Alternative zur SCA bestand, nutzte die chinesische Bevölkerungsgruppe ihre Position als Zünglein an der Waage zwischen den muslimischen und nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen, um einen Wechsel herbeizuführen. Die Berjaya Kandidaten siegten in allen Wahlkreisen, wo sie gegen SCA-Kandidaten antraten mit einer überragenden Mehrheit der Stimmen.[104]

Kampagne gegen Mustapha eine neue Richtung gab. Kritik an Korruption und autoritärem Politikstil trat gegenüber der Verurteilung des Sezessionsgedankens deutlich zurück. Dies war sicherlich strategisch klug, da Mustapha die Sezessionsgedanken im Kontext einer Wiederbelebung des Sultanats von Sulu eingebettet hatte. Daran konnte aber nur der personenmäßig kleinen ethnischen Gruppe der Sulu gelegen sein, der Mustapha selbst angehörte, wohingegen alle anderen, und das heißt auch die anderen muslimischen Gruppen, daran keinerlei Interesse haben konnten. Die Idee eines von Mustapha geleiteten Staates Sulu – Sabah – Mindanao war zwar durchaus kompatibel mit den Zielvorstellungen der muslimischen Revolutionäre, die im Süden der Philippinen mit aktiver Unterstützung Mustaphas 1972 den bewaffneten Kampf gegen die philippinische Regierung aufgenommen hatten, war aber auf Sabah für (fast) alle Bevölkerungssgruppen inakzeptabel, da die fortgesetzte Zugehörigkeit zu Malaysia allgemein als beste aller möglichen Optionen für die Zukunft Sabahs akzeptiert worden war.

104 Die Stimmenmehrheiten gingen von 60,8 Prozent bis 78,0 Prozent der Wählerstimmen (siehe Han 1979: 387).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie aber war dieser Wechsel überhaupt möglich, da doch Mustapha alle Fäden der Politik in den Händen hielt und auch in der Vergangenheit nicht davor zurückgeschreckt war, mit illegalen Mitteln den eigenen Wahlsieg sicherzustellen? Die Antwort hierauf findet sich in Kuala Lumpur, das, nachdem es über Jahre nur zugesehen hatte, nun aktiv in die lokalen Kräfteverhältnisse eingriff, so dass die Opposition eine reale Siegchance bekam. Zunächst entzog Tun Razak Mustapha die Sonderrechte, die er in der Folge der Verhängung des Notstandes nach den Unruhen von 1969, wie alle anderen Chief Minister erhalten hatte. Er ordnete gleichfalls die Entlassung aller unter Mustapha inhaftierten „politischen" Gefangenen an und ersetzte den alten durch einen neuen Polizeichef, der den klaren Auftrag hatte, die Neutralität der Polizei sicherzustellen.[105] Damit setzte die Föderationsregierung ihre Machtmittel ein, „to guarantee relative openness, while it stood aside to watch the election results" (Han 1979: 389). Hinzu kommt, dass Berjaya scheinbar über signifikante finanzielle Unterstützung durch die Föderationsregierung verfügen konnte, so dass sie einen für eine gerade gegründete Partei eminent aufwendigen Wahlkampf führen konnte (vgl. Kalimuthu 1986). Ohne Rekurs auf die in früheren Wahlen entscheidenden unsauberen Methoden verlor USNO in einem von der Föderation garantierten fairen Wettstreit mit der Opposition.

In der Krise agierte die Föderationsregierung auf der Grundlage einer primären Orientierung auf die Stabilisierung der Föderation und der territorialen Integrität Malaysias. Da erste Versuche zur politischen Beseitigung Tun Mustaphas allerdings schon vor der offenen Infragestellung der territorialen Integrität Malaysias initiiert wurden, wird deutlich, dass Mustaphas Verhalten auch vorher grundlegende Normen politischen Verhaltens verletzt hatte und als Bedrohung der Stabilität und Funktionsfähigkeit der politischen Einheit Malaysias begriffen worden war. Wie kaum anders zu erwarten, zielte die Strategie der Föderationsregierung darauf, das „Problem Tun Mustapha" hinter verschlossenen Türen zu lösen und einen offenen Konflikt, durch den größere Gruppen hätten mobilisiert werden können, zu vermeiden. Damit verbot sich auch der Weg über das Rechtssystem, was in Anbetracht der Verfehlungen Mustaphas durchaus möglich gewesen wäre. Dieser Weg hätte zum einen offen die „Einmischung" der Föderation in die Angelegenheiten Sabahs sicht-

105 Einer der politisch einflussreichsten Chinesen Sabahs, Dr. Chee Khoon Tan, der neun Jahre später bei der Gründung der Partei Bersatu Sabah, die die Berjaya-Herrschaft beendete, eine prominente Rolle spielte, beschreibt die Situation von 1975/76 folgendermaßen:
„I remember in 1975 the Federal Government appointed a CPO [Chief Police Officer; die Verf.] from Penang and gave orders that there should be no hanky-panky in the filling of nomination papers. I would say that in the 1976 State Elections the election officials were absolutely fair and if I am not mistaken, not a single nomination paper was rejected" (Tan, C.K. 1986: 21).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bar gemacht, zum anderen wäre durch eine öffentliche, auf seinen Verfehlungen basierende Entmachtung Mustaphas notgedrungenerweise seine Politik in Frage gestellt worden, die einem zweiten Anliegen der Föderationsregierung – der Stärkung der Position der Muslime – äußerst dienlich gewesen war. Genau das war ja auch der zentrale Grund gewesen, weshalb die Föderationsregierung so lange die Praktiken Mustaphas geduldet hatte. Letztlich machte aber die Initiative Tun Razaks, einzelne Führer von USNO zur Bildung einer multiethnischen Partei aufzufordern, die Prioritäten der Föderationsregierung mehr als deutlich: im Konfliktfall stand die territoriale Integrität Malaysias, eindeutig vor dem Interesse, die politische und gesellschaftliche Position der Muslime zu stärken. Darüber hinaus war das Prinzip der Kooperation ethnischer Parteien zwar ein fundamentales Strukturmuster nationaler Politik. Wenn es sich jedoch, wie offensichtlich im Falle Sabahs, als defizitär erwies, war aus Föderationssicht auch ein nicht-ethnisches Arrangement denk- und wünschbar. 1975 schien eine multiethnische Partei, die Führer aus allen ethnischen Gruppen in sich vereinigte, als adäquates Mittel der Umsteuerung. Damit akzeptierte die Föderationsregierung erstmalig die Idee, dass malaysische Politik auch anders als nach ethnischen Prinzipien strukturiert sein könnte, dass die Idee eines malaysischen Malaysia als Alternative zum Konzept des Malaysia der Malaien, Chinesen, Inder, Iban, Kadazan und anderer indigener Gruppen, denkbar und politisch formulierbar war, wenngleich vorläufig nur an der nationalen Peripherie.

Mit Berjaya kam eine Partei an die Macht, deren Organisationsstruktur und -ideologie sich deutlich von den Parteien unterschied, die in den anderen Gliedstaaten und auf der Föderationsebene an der Macht waren. Berjaya war keine ethnische Partei, sondern gegründet worden, weil das Modell der Kooperation ethnischer Parteien in Sabah versagt und zur Hegemonie einer Gruppe über die anderen und damit auch zu einer umfassenden Entfremdung der unterlegenen Gruppen geführt hatte. James Ongkili, einer ihrer Gründer, beschreibt das neue multiethnische Bewusstsein der Gründergeneration folgendermaßen:

„The unique feature of BERJAYA was that it was the first truly multiracial party to be established in Sabah since the state achieved independence through Malaysia in 1963. […] Instinctively, the members appeared to have taken for granted that they really belonged to one big family. BERJAYA was founded by them, belonged to them and depended upon them to be a success. There was little or no feeling of alienation or reserve among the multiracial members of BERJAYA from the start. A cooperative spirit existed, and that made it easier to mobilise them into leadership and organization which would spearhead and establish the party on a strong foundation. It was a unique experience to be able to work together as a squad or battalion with a sense of pride in what was being undertaken, irrespective of the racial, religious and cultural backgrounds of those involved in the venture“ (Ongkili 1989: 72f.).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freilich hieß Multiethnizität nicht eine ethnisch blinde Politik. Der neutrale Staat, bzw. die ethnisch neutrale, weil a-ethnische Partei war weder Grundlage, noch Zielvorstellung der Berjaya-Führung. Gerade die Selbstverpflichtung auf Fairness und Demokratie erforderte in den Augen der Berjaya-Politiker eine bewusst geschaffene innerparteiliche interethnische Balance. Um noch einmal Ongkili zu zitieren: „BERJAYA from the beginning was conscious of the imperative need to be fair and just to every one of the ethnic groups which joined the party. The bigger the ethnic group the bigger and wider should be the role of the leaders from that ethnic group. On the other hand, no matter how diminutive an ethnic group might be in BERJAYA some role must be given to it in the party" (ebd.: 73).

Folglich war wie im festlandsmalaysischen Modell auch bei Berjaya, Politik auf Ethnizität gegründet. Hier wie dort galten als Zielvorstellungen die Repräsentation ethnischer Interessen, die Integration aller ethnischen Gruppen in die Regierungsstrukturen und die systematische Schaffung von win-win-Situationen, durch die verhindert werden sollte, dass einzelne ethnische Gruppen zu strukturellen Verlierern im politischen Prozess werden können. Der zentrale Unterschied zum festlands-malaysischen Modell der Barisan Nasional lag in der informellen Internalisierung von ethnischer Balancepolitik in eine *einzige*, politisch als allumfassend gedachte Partei. Im Festlandsmodell war interethnische Kooperation „zweistufig" aufgebaut, als Zusammenarbeit ethnisch exklusiver Parteien im Rahmen einer multiethnischen Allianz, die als politischer Akteur jedoch nicht wie ein Bündnis, sondern wie eine einzige Partei funktionierte. Damit bestand eine starke, zweigliedrige formale Strukturierung und Institutionalisierung von Multiethnizität wie Kooperation.

Berjaya war als funktionales Pendant zur Barisan Nasional gedacht, insoweit als es das institutionelle Medium zur Verhandlung und zum Ausgleich ethnischer Interessen darstellte. Diese waren jedoch hier, anders als im Festlandsmodell, nicht in institutionalisierter Form repräsentiert, sondern lediglich in informeller Form. Damit aber waren auch die Verfahren der Formulierung und Verhandlung ethnischer Interessen deutlich weniger institutionalisiert und formalisiert. So konnte es beispielsweise eine den interethnischen Verhandlungen vorausgehende „ethnische" Interessenaggregation, wie sie in den Führungsgremien, Kongressen und Parteitagen der ethnischen Parteien stattfand, in einer Partei wie Berjaya, deren ethnische Komponenten formal nicht organisiert waren, nicht geben. Dies machte Politik deutlich stärker von Personen und von ethnische Zugehörigkeit überspannenden personenzentrierten Netzwerken abhängig, als im stärker institutionalisierten Fall der nationalen BN. Auch werden die interpretativen Freiräume der führenden Repräsentanten der ethnischen Gruppen erweitert. Eine Überprüfung ihrer Interpretation des Willens und der Interessen der von ihnen repräsentierten Gruppe fand de facto

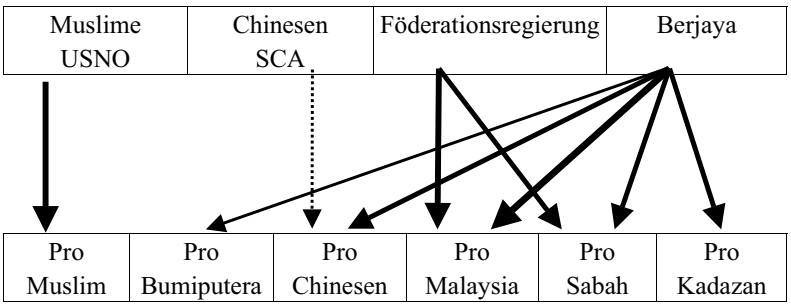
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht statt. Damit war die im malaysischen System ohnehin bestehende Tendenz zur Elitedominanz nochmals verstärkt.

Das Schicksal wollte es, dass die zentrale integrative Figur Berjayas, der Kadazandusun Politiker Donald Stephens kurz nach dem Wahlsieg bei einem Flugzeugabsturz ums Leben kam. So wurde dessen Stellvertreter im Amt des Chief Ministers Harris Salleh zu seinem Nachfolger nicht nur an der Spitze des Staates, sondern auch der Partei. Anders als Stephens, der seit Mitte der 1960er Jahre in der Zielvorstellung eines „Malaysian Malaysia" gedacht hatte, erwies sich Harris Salleh als ausgewiesener Protagonist der Interessen der Muslime, eine Position, die mit der sukzessiven Stärkung seiner individuellen Machtposition zu einer wachsenden Asymmetrie zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen und letztlich zum Sturz von Berjaya durch die ebenfalls multiethnische Parti Bersatu Sabah (PBS) im Jahr 1985 führte.

Fragen wir auch hier nach den zentralen politikrelevanten kollektiven Identitäten, die die politischen Akteure vertraten, so ergab sich Mitte der 1970er Jahre ein deutlich anderes Bild, als noch im Konflikt von 1967.

Abbildung 23: Politikrelevante kollektive Identitäten Mitte der 1970er Jahre



Sichtbar wird, dass die USNO als einzige Partei auf dem Muslim-Ticket agieren konnte, dass sie dadurch jedoch auch politisch isoliert wurde, weil sie aus eigener Kraft nicht in die anderen Gesellschaftssegmente ausgreifen konnte. Die SCA, ihre Partnerin, die für die zur politischen Macht notwendige Bereitstellung der entsprechenden Zahl chinesischer Stimmen (und Sitze) gesorgt hatte, war durch ihre lange Allianz mit USNO, die aus Sicht der chinesischen Bevölkerung für sie immer weniger Gewinne gebracht hatten, desavouiert worden. Ohne Alternative hätte die chinesische Bevölkerung wohl trotzdem die SCA-Kandidaten unterstützt. Da Berjaya jedoch als neue Kraft nicht nur für die indigenen Bevölkerungsgruppen, sondern gleichermaßen für die Chinesen auftrat und auch in ihrer Personalpolitik suggerierte, dass die Interessen der chinesischen Community hier mit mehr Erfolg vertreten werden konnten als in der bekannten Konstellation einer Allianz mit der dominanten USNO,

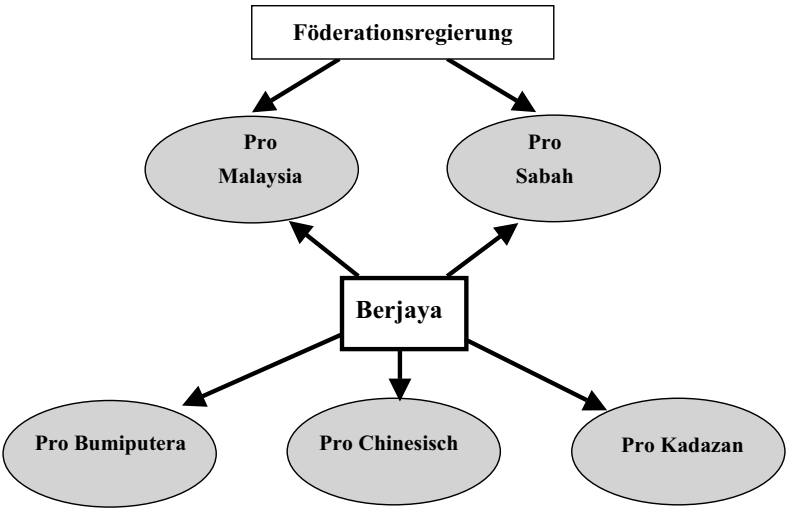
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gingen sie in großer Mehrheit zur neuen, auch von der Föderationsregierung unterstützten Alternative über.

Die Schwäche Berjayas war ihr muslimischer Arm, der in Abgrenzung zu USNO keine explizit pro-muslimische Strategie der Mobilisierung verfolgen konnte, sondern sich stärker auf die Kategorie der Bumiputera und der umfassenden Interessen Sabahs in Malaysia stützen musste. Der Anreiz für die Muslime Berjaya zu wählen, fokussierte auf die Sicherung ihrer Interessen in einer fortgesetzten Zugehörigkeit zu Malaysia und der Hervorhebung der sezessionistischen Absichten Tun Mustaphas, die letztlich bestenfalls der Gruppe der Sulu unter den Muslimen dienen würden, nicht aber der Vielzahl anderer ethnischer Gruppen muslimischen Glaubens.

In gewissem Sinne agierten Föderationsregierung und Berjaya, was die Mobilisierung kollektiver Identitäten angeht, in koordinierter Weise in dem Sinne, dass die Föderationsregierung auf die Makro-Identitäten (Malaysia, Sabah) fokussierte, während Berjayah diese Makro-Identitäten zusätzlich mit den lokalen ethnischen Identitäten verknüpfte (freilich mit Defiziten im Bereich der Muslime).

Abbildung 24: Föderationsregierung und Berjaya als integrierte Mobilisatoren kollektiver politisch relevanter Identitäten



https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Machtkampf in Kota Kinabalu: Mustaphas und Harris Spiel mit dem Feuer an der Grenze zur gewaltförmigen Politik 1985-1986

Die ersten Jahre unter der neuen multiethnischen Berjaya-Führung verliefen völlig problemlos. Kadazan, Chinesen und die muslimischen Gruppen agierten unter einem entwicklungsorientierten Programm durchaus als Einheit, so dass alle Gruppen für sich Gewinne verbuchen konnten. Da der Chief Minister Sabahs, Datuk Harris Salleh, auch alle möglichen Reibungsflächen mit der Föderationsregierung dadurch minimierte, dass er deren politischer Linie ohne jegliche Abstriche folgte, waren auch diese Beziehungen problemlos.

Während der zweiten Amtszeit von Harris Salleh entwickelten sich jedoch zwischen muslimischen und nicht-muslimischen indigenen Bevölkerungsgruppen die gleichen Frontlinien, die schon die 1960er Jahre gekennzeichnet hatten – diesmal allerdings innerhalb einer und nicht zwischen mehreren Parteien. Wie schon Mustapha vor ihm, scheint Datuk Harris die rechtlich extrem prekäre Situation der großen Zahl illegaler Immigranten aus den Philippinen zum eigenen Nutzen ausgenutzt zu haben. Er ließ vielen von ihnen blaue National Registration Identity Cards (NRIC) ausstellen, die ihnen das Wahlrecht einräumten. Im Gegenzug dafür schienen sie als Wähler für muslimische Kandidaten Stimmen geliefert zu haben. Symbolisch besonders schädlich erwies sich die neue, von Harris Salleh verantwortete Kategorisierung der indigenen Bevölkerung im Zensus von 1980. Die vorgenommene Anpassung an die aus dem Festland bekannten Kategorien (Pribumi, Chinesen, Inder, Sonstige) resultierte darin, dass die für die Bevölkerung bedeutsamen Kategorien (als Kadazan, Murut, Bajau, Malaie etc.) hinter der Makrokategorie unsichtbar wurden. Gleichzeitig wurden die mit der Blue-Card ausgestatteten, durchgängig muslimischen Filipinos (und Indonesier) als Teil der indigenen Bevölkerung kategorisiert. Die nicht-muslimische indigene Bevölkerung befürchtete nun, dass sie als eigenständige Volksgruppe mit dieser Maßnahme marginalisiert werden sollte, da rhetorisch der Begriff der Pribumi in Malaysia weitgehend mit dem der Muslime identifiziert wurde. Hierzu passte, dass Harris Salleh das zentrale Fest der Kadazan, das Ernte-Fest, zu einem Volksfest (*pesta rakyat*) erklärte und damit seines ethnischen, identitätsbildenden und -stabilisierenden Charakters entkleidete.

Hinzu kommt, dass sich auch unter Harris Salleh wieder die Vorwürfe erzwungener Konversion zum muslimischen Glauben fanden, die schon unter Tun Mustapha zur Entfremdung zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Religionsgruppen geführt hatten. Während die Föderationsregierung über die reibungslose Übergabe der zu Sabah gehörenden Insel Labuan an die Föderation sehr erfreut war, wurde dieser autokratische Akt Harris Sallehs von den Vertretern der Kadazan, aber auch den Chinesen, als Fortsetzung des Ausverkaufs der Rechte Sabahs interpretiert. Hinzu kamen vielfältige Vorwürfe von

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Korruption und Vetternwirtschaft, die schon 1992 einen der lautstärksten Kritiker Sallehs im Kabinett, Datuk Joseph Pairin Kitingan, seinen Ministerposten kosteten.

Kitingan baute daraufhin ein eigenes politisches Programm auf, mit dem er 1984 in einer Nachwahl gegen einen Vertreter von Berjaya antrat – und gewann.[106] Dieses Programm zielte explizit auf die Stärkung der Gliedstaatsrechte, transportierte jedoch auch die implizite Botschaft einer harten, gegen die Föderationsregierung gerichteten politischen Position. Pairin Kitingan forderte die Erhaltung und den Ausbau der in den zwanzig Punkten vorgetragenen und anschließend im IGC-Report und der Verfassung Malaysias teilweise verankerten Sonderrechte der ostmalaysischen Provinzen. Kurz vorher war er, nachdem die Position seit dem Tod Donald Stephens vacant gewesen war, von den Kadazandusun zu ihrem obersten Führer (*huguan hsiou*) gewählt worden, was seine Position als Sprecher der Kadazandusun immens stärkte.

Der Konflikt zwischen Pairin (i.e. den Kadazandusun) und der Berjaya-Führung verschärfte sich, als sich die Regierung nach der Wahlniederlage dadurch rächte, dass sie der Region, deren Bevölkerung Pairin gewählt hatte, den Distriktstatus aberkannten und deutlich machte, dass sie in absehbarer Zeit für ihr Handeln weiter bestraft werden würde. Der Stellvertreter von Chief Minister Harris äußerte öffentlich, dass die Kadazan „are now alone with their hero. Let them enjoy their chosen life and turn to their elected representative in times of difficulty“ (Tan Sri Suffian Koroh, zit. nach Kalimuthu 1986: 818) Was die Kadazan einschüchtern und sicherstellen sollte, dass dieses Wahlergebnis ein Einzelfall blieb, erwies sich jedoch als Bumerang für die Regierung. Kadazan-Führer, die in Berjaya verblieben waren, wurden nun gezwungen, Position zu beziehen. Diejenigen, die sich gegen Pairin stellten, verloren sichtlich an Einfluss auf ihre Bevölkerungsgruppe. Pairin reagierte auf das aggressive Handeln der Gliedstaatsregierung mit der Gründung einer neuen multiethnischen Partei, der Parti Bersatu Sabah (PBS), die in den gut ein Jahr später anstehenden Wahlen gegen Berjaya antreten sollte. Harris versuchte den Bemühungen Pairins um Organisation einer Opposition

106 Zu dieser Wahl war er durch eine in Sabah durchaus übliche Maßnahme des Chief Ministers gezwungen worden. Kitingan hatte wie alle anderen bei seinem Amtsantritt eine Blanko-Erklärung unterschrieben, worin er auf sein Abgeordnetenmandat verzichtet, wenn er die Regierungspartei verlässt. Nachdem er dies imAugust getan hatte, hat Harris Salleh die entsprechende Verzichtserklärung datiert und dem Sprecher des Parlaments übermittelt. Wollte Kitingan also im Gliedstaatsparlament weiter vertreten sein, musste er bei der notwendig gewordenen Nachwahl antreten. Die dramatischen Ereignisse der Jahre 1984 bis 1986 werden in der Studie von Tan Chee Khoon, einem der im Hintergrund agierenden Akteure, auf 250 Seiten detailliert und packend dargestellt (vgl. Tan 1986).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dadurch zuvorzukommen, dass er sofort das Parlament auflöste und Neuwahlen ausrief. Gut einen Monat nach der Gründung der PBS fanden die Wahlen statt, denen ein weitgehend einseitiger Wahlkampf vorausgegangen war, in dem Berjaya, deren Führung die lokalen Medien kontrollierte, im Tandem mit den von Kuala Lumpur aus kontrollierten Medien eine umfassende Kampagne für eine Fortsetzung der bestehenden Berjaya-Herrschaft entfachte. Dies führte sogar zu massiver Kritik des früheren langjährigen Premierministers Malaysias, Tunku Abdul Rahman, der einwandte dass „[n]othing is said about the opposition, nor are they given a chance to defend themselves. […] Democracy, as I understand it, is being severely mauled and mangled out of shape […] the Barisan Nasional has a right to lean towards a party that is affiliated to it. But to campaign and provide all amenities and information machinery for Berjaya is decidedly oppressive, unfair and unjust“ (zit. nach Kalimuthu 1986: 821).

Wie diese Kritik des ehemaligen Premierministers Tunku Abdul Rahman verdeutlicht, stand die Barisan Nasional fest auf der Seite Berjayas und warf ihr ganzes politisches Gewicht in die Waagschale, um deren Wahlsieg sicher zu stellen. Der damalige Premierminister Mahathir Mohamad betonte, dass „a vote against Berjaya is a vote against Barisan. We will sink or swim together“ (zit. nach Kalimuthu 1986: 822). Damit machte er klar, dass ein Wahlsieg der oppositionellen PBS zu einer deutlichen Verschlechterung der Beziehungen zwischen Föderations- und Gliedstaatsregierung führen würde.

PBS nahm all die Themen auf, die in den Jahren zuvor für Konfliktstoff zwischen den ethnischen Gruppen gesorgt hatten. An vorderster Stelle die Verwendung des Pribumi- statt des Bumiputera-Begriffs, die Toleranz gegenüber den philippinischen (und indonesischen) Immigranten und die Aktivitäten muslimischer Prediger und „Missionare“, die vielfach sogar mit staatlicher Unterstützung eine Politik der Islamisierung Sabahs betrieben. Daneben kritisierte die PBS Berjaya wegen einer unprofessionellen, vor allem auf Prestigeobjekte zielenden Entwicklungsstrategie, von der die armen Bevölkerungssegmente (weit überproportional Kadazandusun) nicht profitierten. Nicht zuletzt spielten die Beziehungen zwischen Föderation und Gliedstaat eine prominente Rolle im Wahlkampf, da PBS mit dem Anspruch auftrat die Rechte des Gliedstaates gegen die aus ihrer Sicht allenthalben zu konstatierenden Übergriffe der Föderation zu verteidigen.

Gegen alle Erwartungen gewann die gerade aus der Taufe gehobene Oppositionspartei PBS die Wahlen vom 22. April 1976 mit 25 der insgesamt 45 Sitze. Berjaya wurde auf ganze sechs Mandate reduziert. 16 Sitze gingen an USNO und einer an einen Kandidaten einer kleinen randständigen Partei (Pasok).

Nun überschlugen sich die Ereignisse. Der Führer von Berjaya telefonierte noch in der Wahlnacht mit dem amtierenden Premierminister und Vor-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sitzenden der Barisan Nasional, Datuk Musa Hitam, um von ihm die Genehmigung für eine Koalitionsregierung mit USNO zu bekommen, die im Parlament allerdings nur über 22 der Mandate hätte verfügen können. Er setzte offensichtlich darauf, eine ausreichende Zahl von PBS-Abgeordneten kaufen zu können. In der Zwischenzeit hätte der Führer von USNO, Tun Mustapha, der den Posten des Chief Ministers übernehmen sollte, eine knappe Mehrheit aufbauen können, da er als Chief Minister, wie seine Vorgänger auch, das verfassungsmäßige Recht gehabt hätte, sechs weitere Abgeordnete seiner Wahl zu ernennen. Datuk Musa lehnte Harris' Ansinnen glatt ab. Trotzdem erschienen Harris und Tun Mustapha wenig später beim Gouverneur und verlangten von ihm, Mustapha zum Chief Minister zu ernennen. Die Ratgeber des Gouverneurs lehnten eine Teilnahme in dem Palast-Coup ab, gleichwohl wurde Tun Mustapha noch in der Nacht vom Gouverneur zum neuen Chief Minister ernannt. Als der Führer der PBS, Pairin Kitingan davon informiert wurde, wandte er sich an Kuala Lumpur, wo ihm der Rat gegeben wurde, den Rechtsweg zu beschreiten. Datuk Musa Hitam engagierte sich, in seiner Funktion als amtierender Vorsitzender der Barisan Nasional, jedoch auch direkt, um Pairin zu helfen. Er veröffentlichte eine klare und eindeutige Stellungnahme, worin er betonte, dass „Whatever is happening in Sabah following the election results is not in the name of Barisan Nasional, as Berjaya which stood on the Barisan's ticket, only secured six of the 48 seats it contested […] I would like to stress that the Barisan Nasional will continue to respect the wishes of the majority based on the system of Parliamentary democracy" (zit. nach Kalimuthu 1986: 830f.).[107]

Wenige Stunden später nahm der Gouverneur von Sabah die Vereidigung Tun Mustaphas zurück und vereidigte Pairin Kitingan als neuen Chief Minister von Sabah.[108] Damit hätte die Wahlnacht als Farce in die Geschichte Sabahs eingehen können, doch bildete sie leider nur den Ausgangspunkt für ein Jahr der Konfrontation und Gewalt, die erst mit vorgezogenen Neuwahlen und einem Erdrutschsieg der PBS im Sommer 1986 ihr Ende fanden.

Bevor auf diese Ereignisse eingegangen wird, gilt es das Wahlergebnis von 1985 zu analysieren. Wie schon der Sturz Mustaphas 1975, war auch der Sturz von Harris durch eine „Wählerallianz" der chinesischen und Kadazan-Wähler zustande gekommen. Dies spiegelte sich auch in der ethnischen Herkunft der siegreichen Kandidaten der multiethnischen PBS. Von den insgesamt 25 Sitzen gingen 15 an Kadazan, acht an Chinesen und nur zwei an Muslime. Während die PBS in praktisch allen „typischen" Berjaya-Distrikten

107 Anzumerken ist, dass die PBS nur gemessen an Sitzen eine klare Mehrheit für sich verbuchen konnte. Gemessen an der reinen Stimmenzahl lag die „putschende" Allianz von USNO und Berjaya knapp vor der siegreichen PBS (vgl. Tan 1986: 94).

108 Eine detaillierte Darstellung dieser Stunden liefert Tan 1986: 67ff.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eindrucksvoll siegte, re-etablierte sich USNO in dem Wahlkampf als „einzige“ Kraft, die die Interessen der Muslime nachdrücklich vertritt. Von den 14 muslimisch dominierten Wahlbezirken gewann sie 13; ein genauso beeindruckendes Ergebnis wie das der PBS, die von den 15 Kadazan-dominierten 14 gewann. Den Ausschlag gaben die chinesisch dominierten Bezirke, in denen USNO gar nicht erst antrat und Berjaya gegenüber der PBS mit zwei zu sechs Sitzen klar verlor. Die relative Stärke USNOs ist auch deshalb so bedeutsam, weil sie wie die PBS in diesen Wahlen nicht von der Föderationsregierung unterstützt wurde, sondern, nachdem sie ein Jahr vor den Wahlen wegen massiver Unstimmigkeiten aus der Barisan Nasional hinausgeworfen worden war, gegen die in Sabah von Berjaya verkörperte BN-Politik antrat.

Tabelle 13: Gewonnene Sitze von PBS, USNO und Berjaya in Abhängigkeit von der ethnischen Zusammensetzung der Wahldistrikte

	Kadazan dominierte Distrikte	Chinesisch dominierte Distrikte	Muslimisch dominierte Distrikte	Ethnisch gemischte Distrikte
PBS	14	6		5
USNO			13	3
Berjaya	1	2	1	2

Quelle: Kalimuthu 1986: 834

Pairin war sich der ethnischen Asymmetrie in seiner Partei wohl bewusst und versuchte den Eindruck, dass die PBS für die Interessen der Kadazan und Chinesen, nicht aber die der Muslime stand, dadurch zu widerlegen, dass er zwei Muslime als Mitglieder des Parlaments ernannte (vgl. Tan 1986: 76). Trotz dieser Geste bleibt jedoch unübersehbar, dass in der PBS-Regierung die Kadazan, unterstützt von den Chinesen, den Ton angaben.

Analysiert man die Themen, die die PBS in ihrem Wahlkampf betonte, so fand sich zum einen eine Renaissance des Kadazan-Nationalismus, der jedoch bruchlos in ein starkes Votum für eine Stärkung der Rechte des Gliedstaates gegenüber der föderalen Ebene überging. Diese Linie wurde später expressis Verbis unter dem Slogan „Sabah for the Sabahans“ formuliert. Am klarsten fand sie ihren Ausdruck vier Jahre später im Wahlmanifest der PBS von 1990. Dort trat die PBS unmissverständlich ein für:

„a review of the Federal Constitution on matters related to Sabah, the Internal Security Act, the right for an equitable sharing of oil and to pursue the implementation of Borneonization as contained in the Inter-Governmental Report, and a review of the constitutional safeguards as contained in the 20 Points. These 20 Points refer to the

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

demands by Sabahans such as religion, education, language, constitution, Borneonization and the special position of indigenous races. All these demands have to do with special concessions that Sabah wanted when she entered Malaysia“ (Manifesto PBS 1990: 29, zit. nach Osman 1992: 380).

Diese auch in Kuala Lumpur bekannte politische Grundposition der PBS dürfte der Grund dafür gewesen sein, dass Harris und Mustapha den Palast-Putsch wagten. In Anbetracht der offenen Gegnerschaft der PBS zur Politik der Barisan Nasional und der fundamental konträren Zielvorstellungen der BN, die eine starke Föderationsregierung wollte, hofften die beiden „Putschisten“, dass „UMNO would simply not allow an anti-federal Christian [Pairin Kitingan, die Verf.] to take power in Kota Kinabalu“ (Chin 1999: 28). Für sie überraschend optierte die Föderationsregierung jedoch für die Aufrechterhaltung nicht nur des Buchstabens, sondern auch des Geistes der Verfassung und stellte demgegenüber die parteipolitischen Ziele hinten an.

Nachdem durch das energische Handeln der Föderationsregierung die Krise mit der Vereidigung Pairins beendet erschien und damit auch die politischen Machtverhältnisse vor Ort geklärt waren, traten mehrere Abgeordnete zur PBS über – der siegreiche Kandidat der Pasok und drei der sechs Abgeordneten von Berjaya, so dass die Regierungspartei nun eigentlich über eine komfortable Mehrheit verfügte.[109]

Tun Mustapha ging vor Gericht, verlor jedoch den Prozess, als das Gericht urteilte, dass die Ernennung Mustaphas zum Regierungschef null und nichtig gewesen sei. In etwa zeitgleich mit dem Gerichtsurteil fand sich in Kota Kinabalu etwas, für das es in der modernen Geschichte Malaysias keine Pendants findet: Bombenanschläge, denen mehrere Menschen zum Opfer fielen. Bis heute sind die Täter unbekannt, doch wird allgemein davon ausgegangen, dass die Attentate von radikalen Elementen in USNO und Berjaya orchestriert und von muslimischen Immigranten aus den Philippinen ausgeführt worden sind. Politisches Ziel soll es gewesen sein, eine Intervention der Föderationsregierung zu provozieren, die um Sicherheit und Ordnung in der weit entfernten Region besorgt sein musste. So argumentiert Tan Chee Khoon schon im März 1986: „What the opposition hoped to achieve was to create an atmosphere of unrest and instability to compel the Central Government to intervene, dissolve the State Assembly and then have direct rule from Kuala Lumpur as was done in the case of Kelantan in 1978“ (Tan 1986: 148).

Kuala Lumpur ging jedoch auf dieses „Angebot“ nicht ein, obgleich führende Föderationspolitiker durchgängig hinter den Kulissen und manchmal auch auf der offenen politischen Bühne versuchten, die PBS dazu zu überre-

109 All diese Kandidaten mussten anschließend in Nachwahlen antreten, da ihre Parteiführungen die undatierten Schreiben vorlegten, in dem sie ihren Rücktritt von ihren Mandaten als Parlamentsabgeordnete erklärten.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den, die anderen politischen Kräfte, womit wohl vor allem USNO als Vertreterin der muslimischen Interessen gemeint gewesen sein dürfte, in die Regierung mit aufzunehmen. Insbesondere Anwar Ibrahim betonte, dass in der Regierung von Sabah alle ethnischen Gruppen repräsentiert sein sollten (vgl. ebd.: 128). Um den Druck zu erhöhen, weigerte sich die nationale BN die PBS in ihre Reihen aufzunehmen und zeigte so, dass sie durchaus gewillt war, Sabah zu isolieren, wenn den Wünschen aus der Zentrale nicht entsprochen würde.

Nachdem es in diesem Klima der Unsicherheit der Opposition gelungen war, vier PBS-Abgeordnete abzuwerben, optierte Pairin für die Auflösung des Parlaments und Neuwahlen.

Der Wahlkampf war durch ein für Sabah ungekanntes Maß an Gewalt geprägt. Im März 1986 kam es wieder zu Bombenanschlägen, bei denen es Tote und Verletzte gab. Da zumindest ein Teil der Spannungen von offensichtlich gekauften illegalen philippinischen Immigranten herrührte, verschärften sich die interethnischen Konfliktlinien zwischen den Muslimen und den ohnehin stark anti-philippinisch eingestellten Kadazan. Die Gewalt stoppte abrupt, nachdem Premierminister Mahathir nach Kota Kinabalu gekommen und einen geheimen Pakt zwischen den politischen Parteien erzwungen hatte. Zwei, wahrscheinlich von den lokalen politischen Eliten von USNO und Berjaya vorgeschlagene,[110] Alternativen standen zur Wahl: Ausrufung des Notstands und direkte Regierung (direct rule) durch die Föderationsregierung oder die Rücknahme der Wahlen und die Einrichtung einer Koalitionsregierung, die allerdings weiterhin von Datuk Pairin geleitet werden sollte. Obgleich Pairin bei den Verhandlungen der zweiten Variante grundsätzlich zugestimmt hatte, wurde dieses Diktat vom Supreme Council der PBS abgelehnt und öffentlich gemacht. Die PBS betonte öffentlich, dass sie das Notstandsrecht einer erzwungenen Koalitition vorziehen würden, woraufhin die Föderationsregierung und die Oppositionsparteien einen Rückzieher machten: der Notstand wurde nicht ausgerufen, die Auflösung des Parlaments wurde akzeptiert und alle Akteure bereiteten sich auf Neuwahlen vor. Die Gewalt versiegte so schnell, wie sie vorher ausgebrochen war.

Die Wahlen waren eine offene und, nach dem Abklingen der Gewalt, faire Auseinandersetzung zwischen den durch die Parteien vertretenen politischen Alternativen. Insgesamt gab es für die 48 zu vergebenden Sitze 165 Kandidaten. Die PBS trat in 47 Wahlbezirken an, Berjaya in 37 und USNO in 27. Daneben fanden sich noch allenthalben Kandidaten politisch bedeutungsloser Parteien und insgesamt 39 unabhängige Kandidaten. Das Ergebnis war mehr

110 Dies zumindest behauptet Tan, der betont, dass die Führer von USNO und Berjaya „had, in the first instance, sold that idea to the Prime Minister“ (Tan 1986: 173).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als eindeutig. Die PBS gewann in 34 der 48 Bezirke und hatte diesmal auch gemessen an den Wählerstimmen die absolute Mehrheit hinter sich. USNO verlor vier Sitze und landete auf zwölf Mandaten und Berjaya wurde mit nur noch einem einzigen Abgeordneten politisch vollends marginalisiert. Mit den sechs nominierten Sitzen, die der Regierungspartei in Sabah immer zustanden, hatte die PBS jetzt also sogar die für Verfassungsänderungen notwendige 2/3 Mehrheit gewonnen. Diesmal konnte auch der Vorwurf, dass die PBS die Interessen der Muslime nicht repräsentiere, widerlegt werden, gewann sie doch immerhin in neun der 22 mehrheitlich muslimischen Wahlbezirke (vgl. Chin 1999: 29).

Tabelle 14: Ergebnisse der Wahlen von 1986

	Zahl der Sitze	Prozent der Wählerstimmen
PBS	34	53,16
USNO	12	20,05
Berjaya	1	17,32
PCBS	1	2,43

Quelle: NSTP Research and Information Services 1990: 29

Nach diesem Wahlsieg war von der Schaffung einer Regierungsallianz keine Rede mehr. Die PBS hatte sich mit ihrer Haltung durchgesetzt. Nachdem das neue Wahlergebnis eindeutig gezeigt hatte, dass die Position der PBS bei der Bevölkerung aller Gruppen ein hohes Maß an Popularität genoss, steuerte auch die Föderationsregierung um und nahm die PBS als Mitgliedspartei in die Barisan Nasional auf. Da die PBS ihre politische Linie der Stärkung der Rechte des Gliedstaats und der Beschränkung der Rechte der Föderation jedoch weiter verfolgte, konnten die Beziehungen zwischen ihr und den anderen BN-Parteien kaum anders als kühl sein. Die Föderationsregierung tolerierte die PBS, doch blieben der PBS die Zentren der Macht in Kuala Lumpur letztlich verschlossen. Es war und blieb ein gespanntes Verhältnis.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Wie schon im Konflikt von 1965 bis 1967 wurde auch dieser Konflikt von 1985-1986 von lokalen Akteuren ausgelöst und eskaliert. Die Föderationsregierung wurde erst involviert, als die Situation auf der lokalen Ebene schon extrem weit eskaliert war. Sie handelte im Angesicht des Palast-Putsches zunächst eindeutig deeskalierend. Sie zielte auf die Aufrechterhaltung der verfassungsgemäßen Ordnung und die Durchsetzung des durch demokratische Entscheidung herbeigeführten Wahlergebnisses. Demgegenüber trat das sonst oft vorfindbare Bestreben, die Stellung der Muslime zu stärken, eindeutig zurück. In der Phase der Eskala-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion zwischen den zwei Wahlen agierte die Föderationsregierung durchgängig im Sinn der Etablierung einer Mehrparteien-Allianz, durch die USNO als Vertreterin der Muslime wieder als Partner an die Schalthebel der Macht hätte zurückkehren können. Damit strebte sie, wie schon in früheren Jahren, nach einer Replikation des von der BN praktizierten Modells interethnischer Kooperation.

Die Existenz einer multiethnischen Partei an sich konnte für diese Versuche, die Inklusion von USNO zu erzwingen, nicht der Grund sein, war doch Berjaya ebenfalls multiethnisch gewesen. Und die Berjaya-Regierung hatte sich durchgängig der Unterstützung der Föderationsregierung sicher sein können. Zu keinem Zeitpunkt war sie gedrängt worden mit der oppositionellen USNO eine Allianz einzugehen.

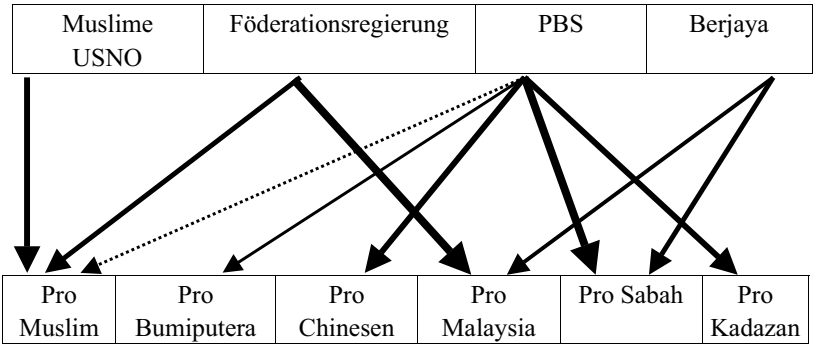
Der zentrale Unterschied zwischen Berjaya und der PBS war die relative Stellung der Muslime innerhalb der Parteien. Während sie in Berjaya (zumindest in den späteren Jahren) dominant waren, hatten sie in der PBS nach den Kadazan und Chinesen nur eine drittrangige Juniorposition inne. Dass dies im Kontext Sabahs, wo Malaien weniger als zehn Prozent der Bevölkerung stellten und Muslime als Gruppe ebenfalls deutlich unter fünfzig Prozent ausmachten, durchaus eine angemessene politische Position sein konnte, kam der politischen Elite auf der Föderationsebene nicht in den Sinn. Ihr kognitiver Rahmen basierte auf den Festlands-Verhältnissen, wo nicht nur die Kategorien Malaie und Muslime weitestgehend identisch waren, sondern diese Bevölkerungsgruppe auch noch die Mehrheit der Bevölkerung stellte und als Söhne der Erde unangefochten waren. In Sabah konnten die generell christlichen Kadazan sich demgegenüber als die eigentlichen Söhne der Erde, zumindest aber als die größte indigene Gruppe fühlen und folgerichtig eine entsprechende politische Position für sich beanspruchen.

Die „State-rights“ Debatte war aus Sicht der Föderation kaum nachvollziehbar, da Sabah, wie auch Sarawak, ohnehin über bedeutend mehr Rechte verfügten, als die anderen Gliedstaaten Malaysias. Von daher prallten in diesem Diskurs zwei unterschiedliche kognitive Rahmen aufeinander. Die PBS ging von den ursprünglichen Forderungen der „20 Punkte“ und deren Festschreibung im IGC-Bericht und der malaysischen Verfassung aus. Die malaysische Regierung interpretierte die „20 Punkte“ umgekehrt als temporär gedachte Vergünstigungen, die dazu dienen sollten, die zum Zeitpunkt der Vereinigung bestehenden strukturellen Nachteile Sabahs und Sarawaks auszugleichen und diesen Gebieten bessere Entwicklungsbedingungen zu geben. Letztlich aber sollten Sabah und Sarawak zu Gleichen unter Gleichen mutieren- und das hieß sich der stark zentralistischen Vision des malaysischen Föderalismus anzupassen. Die Forderung nach einer Stärkung der Rechte der Gliedstaaten und einer „Entmachtung“ der Föderation liegt in diesem Denk-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muster sehr nahe an der Infragestellung der staatlichen Einheit und Ordnung – und ist damit Anathema des politischen Diskurses.

Abbildung 25: Dominante Identitätsorientierungen der politischen Akteure 1985



Sichtbar wird hier, dass die Gruppen bevorzugt wurden, die eine glaubhafte Identitätsorientierung mit klaren Zielvorstellungen für einzelne Gruppen in Sabah und deren Interessen benannten. Demgegenüber verlor die Partei, die nicht klar definieren konnte für wessen Interessen sie eintrat – Berjaya. USNO, die eindeutig nur für die Interessen der Muslime stand, gelang es in den mehrheitlich muslimischen Gebieten einen hohen Prozentsatz der Stimmen zu gewinnen. Ähnlich konnte PBS, die eindeutig eine Pro-Sabah Position propagierte und daneben ebenso klar die Benachteiligung der Kadazan anprangerte und den Chinesen eine bessere Repräsentanz ihrer Interessen versprach, die absolute Mehrheit der Kadazan und Chinesen auf sich vereinen. Demgegenüber fehlten Berjaya nicht nur die emotional packenden Themen, sondern auch klare ethnos-basierte und interessenfokussierte Positionen durch die sie als Sachwalter der Interessen einzelner ethnischer Gruppen hätte hervortreten können.

Während die Föderationsregierung in der ersten kritischen Phase eine klare, an der fortgesetzten Stabilität Malaysias als demokratische Ordnung orientierte Politik verfolgte, wurde diese Position später immer mehr zugunsten einer Fokussierung auf die Repräsentanz muslimischer Interessen und die für wünschenswert erachtete Replikation des Malaysia-Modells der supermajoritären Herrschaft zurückgedrängt. Die Stärke USNOs ist, wie der Vergleich zu den Wahlen von 1975 zeigt, zu einem signifikanten Teil darauf zurückzuführen, dass sie von der Föderationsregierung unterstützt und damit als „direkter Draht" der Muslime zu den höchsten Ebenen der politischen Macht wahrgenommen wurde. USNO war aus Sicht von UMNO, der national hegemonialen Partei, ihr eigentlicher lokaler Counterpart, insofern als sich USNO

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Sabah in einer strukturell gleichen Position befand wie UMNO auf dem Festland und mit den Muslimen eine „ähnliche" Bevölkerungsgruppe repräsentierte. Beiden Parteien ging es an zentraler Stelle um die Besserstellung der Muslime gegenüber den anderen Gruppen. UMNOs Problem mit USNO war das hohe Maß an Eigenständigkeit der letzteren und deren Selbstbewusstsein als sabahische Partei. Die ethnische und historische Differenz zwischen den beiden Territorien Malaya und Sabah wie auch den beiden „Schwesterparteien" machte die Partnerschaft durchgängig schwierig.[111] Vor diesem Hintergrund erstaunt es, dass UMNO aber auch die anderen BN-Parteien bis 1986 noch keinen Gedanken darauf verwandt hatten, in Sabah Parteizweige zu errichten.

Die Etablierung des Malaysia-Modells in Sabah 1990-2004

Der prekäre Frieden zwischen der PBS-Regierung und der Barisan Nasional hielt bis wenige Tage vor den Wahlen von 1990, als die PBS-Führung einen, im Nachhinein betrachtet, dramatischen politischen Fehler machte. Wenig vorher hatte es einen Bruch in der UMNO gegeben. Einer ihrer politisch prominentesten Führer Tunku Razaleigh hatte sich mit dem Parteivorsitzenden und Premierminister Mahathir einen Machtkampf geliefert, aus dem beide als Verlierer hervorgingen. Mahathir reagierte aber schneller und gründete die neue UMNO (UMNO Baru), in die alle seine Unterstützer aufgenommen wurden. Die alte UMNO wurde deregistriert, worauf Tunku Razaleigh eine neue Partei, Semangat '46, ins Leben rief, die bei den Wahlen von 1990 gegen Mahathirs neue UMNO antrat.

Nun hatte Mahathir im Vorfeld der Wahlen mehrere Forderungen Pairins abgelehnt. Es sollte für Sabah keine Erhöhung des Anteils an den Einnahmen aus der Ölförderung geben, auch sollte es kein eigenes sabahisches Staatsfernsehen geben und auch der Vorschlag, in Sabah eine Universität zu errichten, trug keine Früchte. Da neben der PBS auch USNO auf nationaler Ebene Mitglied der Regierungsallianz war, obgleich sie in Sabah in der Opposition war, drängte Mahathir wie schon 1986, nicht gegeneinander zu kandidieren, sondern miteinander zu kooperieren.

In dieser Situation entschied sich die Führung der PBS nur wenige Tage vor der Wahl das Lager zu wechseln und als Verbündeter der von Semangat '46 geführten Oppositionsallianz (Gagasan Rakyat) anzutreten. Bei den Wahlen ging PBS gemeinsam mit Semangat '46 unter. Zwar gewannen sie mit großem Vorsprung die Wahlen in Sabah, da Semangat '46 jedoch in allen

111 In gewissem Sinn lässt sich durchaus eine Analogie zum Verhältnis der beiden deutschen Schwesterparteien CDU und CSU ziehen, deren Verhältnis ja auch nicht immer einfach gewesen ist und wo auch von Seiten der CDU zu Zeiten über eine Expansion nach Bayern nachgedacht worden ist.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderen Gliedstaaten, mit Ausnahme des Heimatstaates von Razaleigh, verlor, hatte die PBS sich nun die Föderationsregierung zum schlimmsten Feind gemacht.

Tabelle 15: Sitzverteilung nach den Wahlen zum Föderations- und Gliedstaatsparlament 1990

	Sabah (total 48)	Föderationsparlament (total: 20)
PBS	36	14
USNO	12	6
andere	0	0

Quelle: Osman 1992: 388

Hatte die Föderationsregierung schon vor den Wahlen, als die PBS noch im Regierungslager war, nur zähneknirschend deren Wahlprogramm toleriert, so kämpfte sie nun, nach dem Lagerwechsel der PBS, mit Verve gegen deren, aus Föderationssicht extravagante Forderungen. Schon lange hatten Mitglieder der Föderationsregierung das Gefühl, „that Sabah has often wanted things that other states do not even think of or dare to ask for" (Osman 1992: 387).

Was waren nun konkret die Positionen der PBS? Diese wurden im oben schon erwähnten Wahl-Manifest von 1990 präzise umrissen. Konkret handelt es sich um vier zentrale Punkte:

Erstens trat die PBS für eine Rückkehr zum ursprünglichen Malaysia Agreement in Bezug auf die Garantien in Fragen der Religion, Sprache und Bildung ein (i.e.: keine Staatsreligion, Erlaubnis für Englisch als die offizielle Sprache, Bildung unter Gliedstaatskontrolle). Alle drei Sonderrechte waren von Tun Mustapha aufgegeben worden, die Gliedstaatsverfassung entsprechend abgeändert worden. Die PBS forderte die Rückkehr zur alten Grundlage der Integration Sabahs in Malaysia. Diese „Sonderbehandlung" war aus ihrer Sicht gerechtfertigt, da Sabah, wie auch Sarawak insoweit anders als die Gliedstaaten auf dem Festland seien, weil sie als gleichberechtigte Gründungsmitglieder neben und nicht unter der Föderation von Malaya stünden. In dieser Interpretation ist die Gründung Malaysias im wesentlichen ein politischer Akt, in dem sich mehrere gleichberechtigte Parteien zu einem neuen Gebilde zusammenschlossen. Dies zeige sich auch daran, dass Sabah „has differed from the states in peninsular Malaysia in that it was allocated greater constitutional powers based on agreements in the IGC Report. […] the Ninth Schedule of the Constitution containing ‚Legislative Lists', had to be amended to include the lists of state powers that belonged only to Sabah and Sarawak and not to the other states" (ebd.: 383). Zweitens forderte die PBS seit

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer Gründung in allen Wahlmanifesten (1985, 1986, 1990) die Rückgabe von Labuan, das unter der Regierung von Datuk Harris Salleh 1983 an die Föderation abgetreten worden war (trat in Kraft am 1. April 1984), obgleich ein Teil der Führungsschicht der regierenden Berjaya dagegen gewesen war. Drittens versprach die PBS, dass alle philippinischen Flüchtlinge repatriiert werden würden. Viertens forderte die PBS, dass die Borneonisierungspolitik in der staatlichen Verwaltung auch von der Föderation ernst genommen und mehr höhere Verwaltungsstellen in den personell immer weiter ausgebauten lokalen Zweigen der nationalen Ministerien und Organe mit Einwohnern Borneos besetzt werden sollten und nicht mit Malaysiern vom Festland (vgl. ebd.: 381ff.).

Diese Forderungen stellten sich aus Sicht der Föderationsregierung als Verletzung der Rechte der Mehrheit durch überzogene Forderungen einer Minderheit dar.

Der „Verrat" der PBS durch ihren Wechsel ins Lager von Semangat '46, der so kurzfristig vor den Wahlen erfolgte, dass die BN keine Chance mehr hatte, eigene Kandidaten gegen die PBS-Kandidaten ins Rennen zu schicken, eskalierte den seit langem schwelenden Konflikt um das Verhalten von Gliedstaat und Föderation. UMNO schlug nun auf zweierlei Arenen gegen die PBS „zurück".

Kurzfristig unterstützte sie USNO, gleichzeitig bereitete sie jedoch die eigene Ausweitung nach Sabah vor, die innerhalb weniger Monate erfolgte. Aus Sicht von UMNO hatte die Geschichte gezeigt, dass USNO nicht fähig war, eine Mehrheit der Wähler hinter sich zu bringen oder aber eine stabile, mehrheitsfähige Koalition ethnischer Parteien zu etablieren. Berjaya war politisch in den Wahlen völlig vernichtet worden, so dass keine Alternative zum Sprung nach Ostmalaysia blieb. Da es aber klar war, dass das Konzept, wonach Sabah den Sabahern, in weiten, auch muslimischen Kreisen der Bevölkerung großen Widerhall fand, galt es die Ausweitung ohne den Import von festlandsmalaysischem Personal zu bewältigen. Die wichtigste Person hierfür war Tun Mustapha, der von der Zentralregierung zunächst zum lokalen Vorsitzenden von UMNO ernannt wurde und dafür USNO verließ. Wenig später erhielt er auch noch den Titel eines „Federal Minister for Sabah Affairs". Von da an wurden immer größere Teile der Finanzmittel der Föderation für Sabah an der Gliedstaatsregierung vorbei durch die Föderationsbehörden und Mustaphas Repräsentanz (Federal Development Office) in Kota Kinabalu geleitet.

Ein dramatischer Bruch mit vergangenen Praxen war UMNOs aktive Verwendung von Polizei und Gerichtsbarkeit zum Zweck der politischen Vernichtung der PBS. Kaum hatte Pairin die Wahlen gewonnen, wurde er wegen Korruption angeklagt. Sein Bruder und mehrere andere führende Politiker wurden unter dem Internal Security Act verhaftet und teilweise bis zu zwei

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jahre unter dem Vorwurf der Anstiftung zur Sezession in Gewahrsam gehalten, ohne dass die Vorwürfe auch nur in einem Fall belegt wurden oder vor Gericht hätten widerlegt werden können. Verhaftet wurden unter anderem Max Ongkili, ein Berater Pairins. Er wurde nach fünfzig Tagen wieder entlassen. Anders der Bruder Pairins, Datuk Dr. Jeffrey Kitingan, der volle zwei Jahre ohne Gerichtsverfahren inhaftiert blieb und erst Anfang 1994 wieder auf freien Fuß gesetzt wurde.

Etwa gleichzeitig war Pairin Kitingans Korruptionsprozess abgeschlossen worden. Zwar wurde er schuldig gesprochen, jedoch mit einer so niedrigen Strafe belegt, dass er auch zukünftig für politische Ämter kandidieren konnte – was allgemein als Bestätigung für den politischen Charakter der Anklage gedeutet wurde. Unter den gegebenen dramatischen Bedingungen schien aus Sicht Pairing Kitingans die Situation relativ günstig für vorgezogene Neuwahlen, insbesondere auch, weil es der PBS gelungen war USNO, die unter der Führung des Sohnes von Tun Mustapha stand, zu einer Allianz zu gewinnen, so dass die Regierung nun 41 der 48 Sitze kontrollierte.[112] Direkt nach der Ausrufung des Wahltermins gelang der PBS ein weiterer unglaublicher Etappensieg, als der langjährige Vorsitzende von USNO und offizielle Führer des Einstiegs von UMNO nach Sabah, Tun Mustapha, seinen UMNO-Posten aufgab und zur PBS wechselte.

Der Wahlkampf wurde von der PBS vollständig als Konflikt zwischen einer kolonisatorischen Zentralregierung und einer aufbegehrenden, auf die zugesicherten Rechte des Gliedstaates pochenden aufrechten Gliedstaatsregierung dargestellt. Der erneut im Zentrum stehende Slogan „Sabah for the Sabahans" zielte direkt auf die Mobilisierung der die ethnischen Grenzen überschreitenden kollektiven regionalen Identität. Auch die konkreten Forderungen erwiesen sich als déjà vue der letzten Jahre: Erhöhung der Einnahmen aus der Ölförderung (von fünf auf 15 Prozent), die Errichtung einer Universität und eines eigenen Fernsehsenders, die Rückgabe Labuans und eine drastische Politikänderung gegenüber den vielen illegalen Immigranten aus den Philippinen.

Demgegenüber entwickelte UMNO die „Gegenvision" eines „New Sabah", die sich vor allem als umfassende, großformatige Entwicklungsstrategie darstellte. UMNO und die inzwischen mit ihr in der Sabah Alliance zusammengeschlossenen kleineren, bis dato politisch weitgehend bedeutungslosen Parteien,[113] versprachen u.a. die Verwirklichung einer großen Zahl aufwändi-

112 Die Föderationsregierung schlug schnell zurück, indem sie den Registrar of Societies dazu veranlasste USNO als Partei zu deregistrieren. Sechs der USNO-Abgeordneten wechselten zur Sabah UMNO, während die anderen der PBS beitraten (vgl. Chin 1999: 31).

113 Politisch am wichtigsten sollte der Austritt Yong Teck Lees, des Vizepräsidenten der PBS sein. Lee gründete die auf die ethnische Klientel der Chinesen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ger Infrastrukturprojekte und die Errichtung der von der PBS schon lange geforderten Universität, wenn sie nur die Mehrheit der Sitze errängen. Um dem Vorwurf des politischen „Kolonialismus“ zu entgehen entwickelte Mahathir ein vollständig neues Konzept der BN-Führung. Während auf Föderationsebene unstrittig war, dass die BN wie auch die Föderation immer von einem Malaien (i.e. Muslim) geleitet werden würde, sollte dies in Sabah nicht gelten. Hier wurde ein turnusmäßiger Wechsel der Position des Chief Ministers zwischen den drei ethnischen Großgruppen – muslimischen Bumiputera, nichtmuslimischen Bumiputera und Chinesen – vereinbart. Alle zwei Jahre sollte der Vertreter einer anderen Gruppe den Posten des Regierungschefs übernehmen.

Damit standen in den Wahlen von 1994 zwei klar konturierte Modelle zur Auswahl – eine relativ kompromisslose „State rights“ Politik der multiethnischen PBS gegenüber einer de facto Übernahme des aus Festlands-Malaysia bekannten Modells der multiethnischen Kooperation ethnischer Parteien, die die Interessen Sabahs ohne Rekurs auf die emotional aufgeladenen „State-rights“ zu garantieren suchte.

Die Wahlen brachten ein überraschend gutes Abschneiden der noch jungen Sabah BN. Ein nicht unbeträchtlicher Teil ihrer Stimmen könnte der massiven finanziellen Verlockung geschuldet sein – hatte die BN doch nicht nur im Wahlkampf immense Geldsummen investiert, sondern auch für die kommende Zeit eine Vielzahl konkreter Versprechungen gemacht. Ein möglicherweise wichtigerer Grund für den Wechsel zur BN scheint jedoch in der relativ kompromisslosen „State rights“ Politik der PBS gelegen zu haben. Wie die letzten Jahre gezeigt hatten, brachte eine Konfrontationspolitik Sabah nur Nachteile – die PBS hatte keine einzige ihrer Forderungen durchgesetzt, noch dazu war die Gliedstaatsregierung finanziell ausgetrocknet und an wichtigen Entscheidungen, die auch die Zukunft Sabahs betrafen, nicht mehr beteiligt worden. Ein Regierungswechsel bedeutete zwar zum einen mehr Abhängigkeit von der Föderation, da die Sabah UMNO als Parteizweig in die UMNO-Parteidisziplin eingebunden war, ließ aber gleichzeitig ein wachsendes politisches Gewicht Sabahs auf der Föderationsebene erwarten – (1) innerhalb UMNOs, da die Sabah UMNO zu den stärksten Gliedstaatsverbänden gehörte, (2) innerhalb der BN, da Sabah einen überproportionalen Anteil der Parlamentarier stellte und damit innerhalb der BN ein gewichtiges Wort mitreden konnte sowie (3) letztlich evtl. sogar auf Gliedstaatsebene, da die Föderationsregierung zumindest auf absehbare Zeit demonstrieren musste, dass eine UMNO-geführte Allianz in Sabah ein Höchstmaß an Entwicklung garantieren konnte und ein Wechsel zurück nur Nachteile bringen würde.

abzielende Sabah Progressive Party (SAPP), die auch sofort in die Sabah BN aufgenommen wurde und bei den Wahlen unter diesem Ticket antrat.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Obgleich letztlich bei den Wahlen die multiethnische PBS noch einmal eine knappe Mehrheit der Sitze gewann (25 von 48 Sitzen), war klar, dass der Sabah-BN die politische Zukunft gehören würde. Von den 23 Sitzen der Sabah-BN hatte die Sabah-UMNO 18 gewonnen. Ihre Partner teilten sich die restlichen fünf. Die komplette Wählerschaft von USNO war zu UMNO gewechselt und hatte damit das kurz vorher von der USNO-Elite geschlossene Bündnis mit der PBS aufgekündigt. Im Ergebnis hieß dies, dass PBS nicht mehr als eine alle ethnischen Gruppen umfassende multiethnische Partei auftreten konnte, sondern in die Position einer politischen Vertretung der Interessen der Kadazan und Chinesen gedrängt wurde.

Tabelle 16: Ergebnisse der Wahlen zum Gliedstaatsparlament von Sabah 1994

	Sitze
PBS	25
BN	23
davon:	
Sabah UMNO	18
SAPP	3
LDP	1
AKAR	1
Sonstige:	0

Quelle: Chin 1999: 31

Pairin versuchte mit der sofortigen Ernennung von sechs weiteren Parlamentsabgeordneten die Mehrheit der PBS zu stabilisieren, doch gelang es der BN innerhalb weniger Tage mehrere PBS-Abgeordnete abzuwerben. Innerhalb weniger Wochen brach die PBS weitgehend in sich zusammen. Prominente PBS-Führer traten aus und gründeten eigene Parteien,[114] die dann in die Sabah BN aufgenommen wurden. Selbst Pairins Bruder Jeffrey, der erst kurz vorher aus der Haft entlassen worden war, verließ die PBS. Nach dem Ende der Neuordnung verblieben der PBS ganze fünf Sitze im Gliedstaatsparlament, die erstmalig angetretene Sabah BN war durch Übertritte und die Eingliederung neu gegründeter Parteien mit einem Schlag zur politisch hegemonialen Kraft in Sabah geworden.

114 So z.B. der PBS-Generalsekretär Joseph Kurus, der die Parti Bersatu Rakyat Sabah (PBRS) gründete und der frühere stellvertretende Chief Minister Bernard Dompok, der die Parti Demokratik Sabah (PDS) ins Leben rief.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die neue Sabah BN, die nun aus insgesamt neun Parteien bestand, hatte kaum die Macht im Land übernommen, als sie auch begann, die Versprechungen einzulösen, die ihr zu der überraschend hohen Stimmenzahl verholfen hatten. Die Föderationsregierung verlautbarte, dass Sabah seine erste Universität erhalten würde und dass nun mehr als sieben Milliarden Ringgit an Mitteln zur Entwicklungsförderung verfügbar seien.

Die Sabah-BN Regierung ist auch nach den Wahlen von 1999 und 2004 immer noch sicher im Amt. Damit hat sich in Sabah das festlandsmalaysische Modell einer multiethnischen Allianz unter Führung der UMNO durchgesetzt – in all seinen Dimensionen freilich erst 2002, als die Oppositionspartei PBS ins Regierungslager wechselte.

Die Wahlen von 1999 hatten einen weitgehend überzeugenden Sieg der BN gebracht, die 31 Sitze gewann, wohingegen die oppositionelle PBS mit 17 Sitzen vorlieb nehmen musste. Allerdings verloren alle Führer der Kadazandusun-Parteien, die 1994 zur BN übergeschwenkt waren, ihre Sitze an Kandidaten der PBS, so dass deutlich wurde, dass die BN zwar eine überragende Unterstützung in den Kreisen der Muslime und auch Chinesen hatte, aber nicht in den Reihen der nicht-muslimischen Kadazandusun. Die Kadazandusun hatten sich weitgehend mit der PBS solidarisiert. Damit war klar, dass die Sabah BN noch nicht dem Festlandsmodell entsprach, in dem es kaum denkbar ist, dass eine Partei, die eine so große, ethnisch „homogene" Klientel vertritt, nicht in der Regierung vertreten ist.

Tabelle 17: Ergebnisse der Wahlen zum Gliedstaatsparlament von Sabah 1999

	Sitze
BN 31	31
davon	
UMNO	24
LDP	2
SAPP	3
PDS	2
PBS	17

Quelle: Chin 1999: 34

Die Kadazandusun hatten mit ihren Stimmen für die PBS ein eindeutiges Zeichen an die UMNO-dominierte Regierung auf Gliedstaats- wie auch Föderationsebene gegeben. Die Kadazandusun-Politiker und Parteien, die dem Deal von 1994 zugestimmt hatten, hatten dies offensichtlich gegen den Willen der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mehrheit der Kadazan-Bevölkerung getan. Wollte die BN die Kadazandusun ins Boot der Allianz holen, so mussten sie sich mit der PBS einigen. Umgekehrt wurde der PBS-Führung klar, dass die Partei zwar eine starke Opposition stellen konnte, aber aufgrund der demographischen Gegebenheiten zur Position einer strukturellen Minderheit verdammt blieb, wenn sie nicht auf die BN zuging. Als Opposition konnte die PBS für ihre Klientel im malaysischen politischen System kaum Positives bewirken. So entschloss sich die Parteiführung nach langem Zögern im Jahr 2002 schließlich, der Sabah BN beizutreten. Da sich die nunmehr zehn Parteien der Sabah BN nicht einigen konnten, welche Partei wie viele Kandidaten für die nächsten Wahlen von 2004 aufstellen durfte, beschloss man die Entscheidung Kuala Lumpur zu überlassen. Ende Februar 2004 flogen die Spitzen der Parteien nach Kuala Lumpur, um gemeinsam den Beschluss der nationalen Führung der BN entgegenzunehmen. Als Prinzip war eine 3:2:1 Aufteilung beschlossen worden, wonach die Muslime drei, die Kadazandusun zwei und die Chinesen je einen Teil erhalten sollten.

Tabelle 18: Vereinbarte Verteilung der BN-Kandidaten für das Gliedstaats- und Föderationsparlament gemäß der Parteizugehörigkeit bei den Wahlen von 2004

Partei[115]	Geforderte „Sitze“		Erhaltene „Sitze“	
	Sabah Parlament	Föderation Parlament	Sabah Parlament	Föderation Parlament
UMNO	36	14	32	13
UPKO	22	5	6	4
LDP	?	?	3	1
PBRS	?	?	1	1
PBS	17-21	4	13	4
MCA	?	?	1	0
SAPP	?	?	4	2
Gerakan	2		0	0

Quelle: Star online 2004b

115 UMNO = United Malay National Organisation (Datuk Musa Aman), UPKO = United Pasok Momogun Kadazandusun Murut Organisation (Tan Sri Bernard Dompok), LDP = Liberal Democratic Party (Datuk Chong Kah Kiat), PBRS = Parti Bersatu Rakyat Sabah (Tan Sri Joseph Kurup), PBS = Parti Bersatu Sabah (Datuk Joseph Pairin Kitingan), MCA = Malaysian Chinese Association, SAPP = Sabah Progressive Party (Datuk Yong Teck Lee).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deutlich wird, dass die PBS zwar gegenüber den letzten Wahlergebnissen deutliche Verluste hinnehmen musste, dass sie aber nach UMNO als mit großem Abstand stärkste Partei in die Allianz aufgenommen worden war.

Mit dem Beitritt der PBS zur Sabah Allianz und der sicheren Etablierung einer klaren Verteilung der Kandidaten auf die Stimmbezirke, so dass pro Stimmbezirk immer nur ein BN-Kandidat antritt, sowie der gleichzeitigen Unfähigkeit der Opposition, sich auf eine Einheitsfront gegen die Regierung zu einigen, ist das malaysische Modell auch in Sabah angekommen. In vielen Wahlbezirken steht ein starker Regierungskandidat mehreren Oppositionskandidaten gegenüber, die sich gegenseitig schwächen und offensichtlich keine Vorteile im Falle ihrer Wahl bieten können. In anderen Bezirken findet sich kein einziger Oppositionskandidat. Das Ergebnis ist in Sabah, wie auch in Festlands-Malaysia voraussehbar: (1) eine weitgehende Abwesenheit von Opposition und (2) eine Regierung des Landes durch eine alle ethnischen Bevölkerungsgruppen umfassende Regierungsallianz.

Bei den Wahlen von 2004 gewann die Sabah BN 59 von sechzig Sitzen. Der einzige verbliebene Oppositionsabgeordnete gehörte nicht einmal zu einer der Oppositionsparteien, sondern war als Unabhängiger angetreten. Genauso überragend fiel der Sieg im Kampf um die Sabah zustehenden Plätze im nationalen Parlament aus – hier gewann die BN 25 von 26 Sitzen. Allerdings ist die Dominanz der BN gemessen an der Zahl der gewonnenen Stimmen deutlich weniger ausgeprägt als an der der gewonnenen Sitze. In beiden Wahlen stimmten „nur“ ca. 64 Prozent der Wähler für die BN. Die zerstrittenen Oppositionsparteien konnten nur ca. 14 Prozent auf sich vereinigen. Der Rest der Stimmen ging an unabhängige Kandidaten.

Tabelle 19: Prozentuale Verteilung der Wählerstimmen bei den Wahlen von 2004

	Gliedstaatsparlament	Föderationsparlament
BN	63,7	64,3
Unabhängige	22,6	21,2
Oppositionsparteien	13,7	14,5

Quelle: Lim 2004

Die inzwischen dominante Position von UMNO innerhalb der Sabah BN führte dazu, dass das 1994 eingeführte Rotationsprinzip nach den Wahlen von 2004 schweigend zu den Akten gelegt wurde. Der Posten des Chief Ministers geht von nun an wohl automatisch an einen Vertreter von UMNO.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Man sollte die Etablierung von UMNO als politisch dominante Kraft in Sabah nicht nur einseitig als Ausdehnung der Macht der Föderationsebene auf die Gliedstaatspolitik interpretieren. Im Gegenzug hat auch die politische Elite Sabahs an Einfluss auf der nationalen Ebene gewonnen. Darüber hinaus musste sich UMNO, um in Sabah erfolgreich zu sein, dort anders strukturieren als in den anderen Landesteilen. Während UMNO in Festlands-Malaysia die Interessen der Malaien/Muslime repräsentiert, gilt dies in Sabah nur eingeschränkt, da UMNO dort seine Mitgliedschaft notgedrungenerweise für Nicht-Malaien, wie auch Nicht-Muslime (!) geöffnet hat. De facto ist die Partei in Sabah eine zwar muslimisch dominierte, aber eben nicht exklusiv muslimische, eine zwar malaiische Interessen vertretende, aber gleichermaßen die Interessen der nicht-malaiischen indigenen Bevölkerungsteile repräsentierende politische Kraft. Als solche hat die Sabah-UMNO in Anlehnung an ihre Vorgänger eine starke Gliedstaatsidentität ausgeprägt und kann dank ihrer starken personellen Repräsentanz in den Zentralorganen der Partei auf deren Entscheidungsfindung sicherlich mehr Einfluss ausüben, als es den regionalen Vorgängerparteien möglich war. Gleichzeitig gelang es der UMNO geführten Koalitionsregierung den unter ihren Vorgängerregierungen immer wieder aufgeflammten Konfrontationskurs gegenüber der Föderationsregierung zu vermeiden und so im Effekt zumindest genauso viel für Sabah zu erreichen, wie die relativ erfolgreiche Berjaya.

3.4.3 Gewinne und Verluste sowie Strukturen der Interaktionsprozesse zwischen Föderation und Gliedstaat

Als Abfolge von Krisen analysiert zeigt sich Politik in Sabah als allmähliche Anpassung der politischen Strukturen aber auch der Handlungsmuster der lokalen politischen Akteure an die der Föderation und der meisten anderen Gliedstaaten.

Die beobachtbaren Handlungsmuster der Föderationsregierung speisen sich aus mehreren, in einer Wechselbeziehung stehenden Motivstrukturen, von denen je nach konkreter Situation der einen oder anderen das Primat zukommt. In der Alltagspolitik ist die Föderationsregierung vor allem an einem reibungslosen Funktionieren der Gliedstaatspolitik interessiert, weshalb durchaus Freiräume für autonomes, weitgehend selbstbestimmtes politisches Handeln bestehen – trotz der im Allgemeinen starken Tendenz zu einer immer ausgeprägteren Zentralisierung des Föderalismus. Gerade die spät der Föderation beigetretenen Gliedstaaten Sabah und Sarawak

„still enjoy a greater degree of operational autonomy than the other National Front-controlled states, barring possibly Penang. The federal ruling coalition has estab-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lished control over the Sabah and Sarawak state governments to prevent secession and achieve other objectives. However, this has not prevented greater operational autonomy for these two states compared to the Malayan states controlled by the National Front – so long as they meet the basic desiderata of the federal power-holders“ (Lim 1997: 50).

Die national führende Partei UMNO sieht Malaysia als Erweiterung Malayas und damit kognitiv als Land der Malaien/Muslime. Obgleich Malaien/Muslime in Sabah nicht die Mehrheit, sondern nur eine kleine/große Minderheit in einer multiethnischen Melange darstellen, nimmt dies die malaiische Föderationselite vielfach offensichtlich nicht war.

Das in Malaya entwickelte Bedeutungssystem einer asymmetrischen Inkorporation multipler Nationen, innerhalb derer der Malaiischen das Primat zukommt, da die Malaien (unter Ausklammerung der Orang Asli) den Status der indigenen Bevölkerung beanspruchen und deshalb das Land als Land der Malaien gilt, wird von der UMNO-Elite in Argumentation und Handeln analog auf die ostmalaysischen Gebiete übertragen. In Wahrnehmung und Handeln werden die verschiedenen ethnischen Gruppen muslimischen Glaubens als Pendant der malaiisch-muslimischen indigenen Bevölkerung auf dem Festland begriffen. Das auf dem Festland damit korrespondierende Muster als mit Sonderrechten ausgestattete „Besitzer des Landes“ wird analog auf die muslimischen indigenen Gruppen überragen, obgleich diese in Sabah nur einen Teil der indigenen Bevölkerung ausmachen. Zwei Faktoren bleiben im Regelfall im Handeln der Föderationselite unberücksichtigt: Zum einen, dass es sich bei den Muslimen um Angehörige unterschiedlicher ethnischer Gruppen handelt und damit ethnische und religiöse Identität, anders als auf dem Festland, nicht zusammenfallen. Zum anderen, dass die christlichen Kadazan mit gleichem Recht auf ihren Status als indigene Bevölkerung pochen können. Gefühlsmäßig bleiben sie für die nationale Elite jedoch Bumiputera zweiter Klasse.

Betrachtete man Sabah isoliert, so käme den Muslimen keine Führungsrolle zu, sie sind Gleiche unter Gleichen. Nähme man die ethnische Fundierung der Politik in ihren multiplen Ausprägungen ernst, so ließe sich sogar argumentieren, dass den Kadazan als mit Abstand größter ethnokulturellen Gruppe ein Anrecht auf die Rolle des Primus inter Pares zukommt, zerfällt doch die Gruppe der Muslime in mehrere ethnokulturell deutlich unterschiedene Gruppen, die nur vom gemeinsamen Glauben zusammengehalten werden. Da die Föderationselite jedoch vielfach ihre aus Malaya tradierten kognitiven Muster und politischen Praktiken auf die andersgearteten Strukturen der Multiethnizität in Sabah überträgt, wird die zentrale politische Leitlinie der Föderationselite, wonach Politik am besten als interethnische Kooperation ethnisch organisierter Interessen praktiziert werden sollte, asymmetrisch zu-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gunsten der Muslime verformt. Immer wieder intervenierte die Föderationselite zugunsten der muslimischen ethnischen Gruppen in den politischen Prozess, obgleich diesen in Sabah nicht der gleiche Status zukommt wie auf dem Festland.

Diese Tendenz zur Parteinahme wurde von den lokalen muslimischen Akteuren zielgerichtet genutzt, um die eigene Position gegenüber den anderen ethnischen Gruppen zu stärken und damit die interethnische Balance zu eigenen Gunsten zu verschieben. Wie das in hohem Maß autonome Handeln der beiden langjährigen Führer Tun Mustapha und Harris Salleh zeigt, heißt das nicht, dass sich diese Gruppe von der Föderationsregierung abhängig machte und als deren Verlängerung in den Gliedstaat hinein funktionierte. Vielmehr instrumentalisierten die lokalen muslimischen Führer die fundamentale Maxime UMNOs, Malay(si)a als Land der Malaien/Muslime zu erhalten, zum eigenen Nutzen. Obgleich gerade unter Tun Mustapha, aber auch unter Harris Salleh, einige der verfassungsmäßig garantierten Sonderrechten Sabahs, mit Billigung oder sogar auf Initiative der Gliedstaatsregierung aufgegeben oder zumindest unterminiert worden sind, kann man dies nicht einfach dahingehend interpretieren, dass sich die Föderation gegen den Gliedstaat durchgesetzt hätte. Die aufgegebenen bzw. eingeschränkten Sonderrechte im Bereich Sprache, Religion und Immigration waren aus Sicht der muslimischen Gruppen, zumindest der politisch führenden muslimischen Elite, keine Rechte, die ihre Position gestärkt hätten. Gerade die Übernahme der ursprünglich für Sabah nicht geltenden Verfassungsregelung, wonach der Islam Staatsreligion ist, war im Sinn der muslimischen Gruppen, stärkte er doch ihre Position in der lokalen Politik und ermöglichte umfassende staatlich geförderte Programme, die auf eine Islamisierung der lokalen Ordnung abzielten.

Allerdings erwies sich in Krisensituationen, dass innerhalb der Hierarchie der Identitäten der Malaiisch/Muslimischen nicht der höchste Status zukam. Gerade hier wird deutlich, dass die Föderationselite, die in der Alltagspolitik durchaus eine Stärkung der Stellung der Muslime zu unterstützen bereit war, diese politische Leitlinie in Krisen gegenüber der notwendigen interethnischen Kooperation und der alles überragenden Aufrechterhaltung der nationalen Integrität zurückstellte. Demgegenüber hielten die lokalen muslimischen Eliten jeweils „bis zuletzt“ an ihrer Fokussierung auf einen beständigen Ausbau der gesellschaftlichen und politischen Stellung der Muslime fest. Konkret führte dies 1975 beim „verfassungsmäßigen Coup“, mit dem Tun Mustapha gestürzt wurde, wie auch 1985/86, als sich Tun Mustapha zum Chief Minister hatte ernennen lassen, dazu, dass die Föderationsebene letztlich gegen die politischen Vertreter der Muslime Position bezog und deren Sturz und Entmachtung entweder initiierte oder aber nach einigem Zögern zumindest tolerierte, wohl wissend, dass damit die interethnische Machtbalance zugunsten der Kadazan und Chinesen verschoben würde.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwar war die Ausbreitung von UMNO und den anderen nationalen Parteien der Barisan Nasional nach Sabah Anfang der 1990er Jahre sicherlich primär eine Reaktion auf die aggressive State-rights Politik der PBS und deren Ausscheren aus der BN gewesen. Es sollte jedoch nicht übersehen werden, dass es auch aus dem Versagen von USNO resultierte. USNO, der politischen Vertretung der Muslime, war es weder gelungen Sabah enger an die nationale Politik anzubinden, noch hatten sie letztlich erfolgreich für eine Stabilisierung der politischen Ordnung Sabahs gewirkt. Vielmehr blieb Sabah aus Sicht der Föderationsregierung durch ein hohes Maß an Instabilität gekennzeichnet.

Die Ersetzung von USNO durch UMNO erwies sich als Kern einer dauerhaften Umstrukturierung des gesamten politischen Systems nach dem vom Festland bekannten Muster. Drei unterschiedliche Zielvorstellungen galt es aus Sicht von UMNO zu integrieren: zum einen die Stärkung der Position der Muslime, zum zweiten deren Disziplinierung, so dass sie nicht einseitig nach Interessenmaximierung strebten, weil dadurch die dritte Zielsetzung unterminiert würde, ein stabiles interethnisches Verhandlungsregime. Da die vergangenen Versuche der Unterstützung lokaler Parteien, die die Interessen der Muslime vertraten, gescheitert und deren politische Eliten weitgehend desavouiert waren, bot die Ausweitung UMNOs nach Sabah zumindest eine „gleichwertige" Chance, wie sie die fortgesetzte Unterstützung USNOs geboten hätte.

Sabah-UMNO ist, anders als USNO, als Gliederung in die klar hierarchische Ordnung der nationalen Partei und damit in die Parteidisziplin eingebunden. Sie scheint damit noch stärker als ihre „Vorgängerin" „Erfüllungsgehilfin" des Willens der Föderationsregierung. Diese Sicht ist sicherlich nicht falsch, jedoch einseitig. Sie berücksichtigt nicht, dass sich Sabah-UMNO im vergangenen Jahrzehnt als gemäßigte politische Partei etabliert hat, die, anders als USNO, keine aggressiv pro-muslimische Politiken verfolgt. Vielmehr spiegelt sich im Verhalten von Sabah-USNO die nationale Linie, wonach grundsätzlich der Status quo der interethnischen Beziehungen zu respektieren ist und Abänderungen nur in allseitigem Einvernehmen möglich sind. Letztlich lässt sich sogar sagen, dass die Ersetzung USNOs durch die UMNO Sabah ein deutlich stärkeres Gewicht auf der Föderationsebene beschert hat, da Sabah nun nicht mehr nur mit Parlamentariern im Föderationsparlament und mit verhältnismäßig schwachen Parteien in der Barisan Nasional vertreten ist, sondern auch mit einer großen Zahl von Abgeordneten in den Gremien von UMNO selbst Einfluss auf Personal- und politische Entscheidungen nehmen kann.

Politik in Sabah nahm wiederholt krisenhafte Züge an, eskalierte in den Jahren 1985 und 1986 gar bis zum selektiven Einsatz von Gewalt, trotzdem findet sich kein Umschlag in eine von dauerhafter Gewalt geprägte Politik

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und das Ausmaß der Gewalt blieb im regionalen Vergleich minimal. Das ist sicherlich auch dem, trotz aller Defekte, eminent funktionsfähigen politischen Institutionengeflecht geschuldet, das verhinderte, dass Sabah oder einzelne ethnische Gruppen in Sabah zu strukturellen, dauerhaften Verlierern im Prozess der Modernisierung wurden. Zwar gelang es nicht, Sabah in Bezug auf die wichtigsten sozioökonomischen Kenndaten näher an das malaysische Mittel heranzuführen – immer noch ist Sabah die rückständigste und ärmste Region des Landes –, doch stagniert Sabah eben auch nicht. Vielmehr finden sich Wachstums-Werte, die eine beständige Verbesserung der Lebenssituation für alle Teile der Bevölkerung sicherstellen. So gesehen haben auch die relativen Verlierer – und das ist vor allem die Landbevölkerung, d.h. die Kadazandusun – viel zu verlieren, wenn sie das System als solches in Frage stellen wollten.

Strukturell ist von immenser Bedeutung, dass alle, und das heißt auch die relativ benachteiligten ethnischen Gruppen, mit guter Aussicht auf eine zumindest partiell erfolgreiche Durchsetzung, ihre Interessen in die Regierungsarbeit einbringen können. Eine politische Marginalisierung findet sich nicht. Gerade das System ethnischer Repräsentation und die damit verknüpfte Praxis der supermajoritären Regierung garantieren, dass alle potenziellen „Opfergruppen" nicht nur politisch organisiert, sondern generell auch mit Vetorecht in der Regierung vertreten sind.

Ein Blick auf die oben skizzierten kollektiven Identitäten, denen sich die verschiedenen Gruppen verpflichtet fühlten, deckt eine fundamentale Differenz zu den philippinischen und sri lankanischen Fällen auf. In Sabah waren auch für die benachteiligten Gruppen umfassende kollektive Identitäten, die über die eigene Gruppe hinausgingen, durchgängig bedeutungsvoll. Der in den 1950er und frühen 1960er, wie auch in den 1980er und frühen 1990er Jahren zu beobachtende Kadazan-Nationalismus sah die Kadazan immer in einem multiethnischen Kontext der größeren Einheit Sabah. Die Kadazandusun-Elite imaginierte den Kadazan-Nationalismus in der Sprache der „State-rights", die bis zu einem gewissen Grad bei allen anderen Bürgern Sabahs eine positive Resonanz hervorrief. Hinzu kommt, dass auch die Kadazandusun niemals ernsthaft die Zugehörigkeit Sabahs zu Malaysia in Frage stellten. Bei den Versuchen der 1960er und 1980er Jahre eine Debatte über die „State-rights" anzustoßen, ging es ihnen um die konkrete Ausgestaltung der föderalen Ordnung, um eine stärkere Dezentralisierung und eine weitergehende Machtteilung zwischen Föderations- und Gliedstaatsebene, die letzterer ein deutlich größeres Gewicht und Eigenständigkeit gewährt.

Das wiederholte Muster von Opposition und Wiedereingliederung (i.e. Integration) zeigt, dass das malaysische Modell über ein hohes Maß an Kohäsion verfügt. Allerdings ist offene und dauerhafte Opposition im malaysischen System im Grunde nicht vorgesehen. Das Konzept der loyalen Opposition ist

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ebenso wie das des demokratischen Wechsels, durch den nach einem Wahlsieg die frühere Opposition die Regierungsmacht übernimmt, im malaysischen Modell kaum integrierbar, da es jenseits der BN im Grunde dauerhaft keine nennenswerte Opposition mehr geben kann, weil diese auf ein Versagen der inklusiven Strategie hinweisen würde. Genau deshalb sind Situationen immer prekär, in denen sich die eine oder andere Partei zu oppositionellem Verhalten gezwungen sieht, testen sie dadurch doch die normativen Fundamente der politischen Ordnung. Die Norm supermajoritärer Inklusion garantiert jedoch gleichzeitig, dass Konfrontationen immer von Versuchen des Ausgleichs und der Integration begleitet sind, die bislang letztlich wiederholt zur Reintegration der Opposition in die Regierung geführt haben. Diese wiederholte Erfahrung resultierte in einem hohen Grad sozialer Kohäsion, die sich freilich weniger auf eine von den Gruppen geteilte gemeinsame kollektive Identität begründete als vielmehr auf der Erfahrung, dass Sabah und im weiteren Sinne analog auch Malaysia alle Gruppen inkludiert - ökonomisch über den Markt und, wo nötig über „affirmative action", sowie über ein politisches System, das Teilhabe garantiert. Schließlich wird Malaysia klar und eindeutig von der Mehrheit aller ethnischen Gruppen Sabahs als die beste aller regional existierenden Welten begriffen. Die Ansprüche der Philippinen und die frühen Jahre der indonesischen Konfrontasi-Politik, aber auch die Analyse der ökonomischen, sozialen und politischen Stellung peripherer ethnischer Gruppen in den großen Nachbarländern verdeutlichen immer wieder, dass der malaysische Ansatz zu vergleichsweise gut funktionierenden Lösungen in Bezug auf Identität, Sicherheit und Wohlfahrt führt.

Als zentrales, konfliktverschärfendes Problem erwies sich, dass eine der konkurrierenden ethnischen Gruppen unter Berufung auf eine gemeinsame kollektive Identität die Föderationsregierung oft erfolgreich für ihre Interessen instrumentalisieren und deren Durchsetzung damit maximieren konnte. Wenn und soweit dies gelang, resultierte hieraus eine Eskalation der lokalen politischen Konfliktsituation. Es ist jedoch von grundlegender Bedeutung, dass die Föderationsregierung durch aktives Handeln mehrfach aus der entfachten Dynamik wieder ausbrach und aktiv vermittelnd die lokalen Akteure in den Rahmen der vorhandenen multiethnischen Verhandlungsstrukturen zurückdrängte. Wo dies nicht gelang, war sie auch bereit neue Strukturen zu akzeptieren, die den eigenen Vorstellungen widersprachen, solange sie davon ausging, dass diese fähig waren, die für ein friedliches Miteinander notwendige interethnische Kooperation sicherzustellen.

Betrachtet man das Handeln der lokalen und nationalen Akteure, so sticht heraus, dass Konfrontation und Gegnerschaft immer temporär blieben. Verlierer gingen niemals als dauerhaft unterlegen aus dem Rennen, sondern wurden durchgängig wieder in das System eingegliedert. Die Mechanismen hierzu reichten von der Aufnahme individueller Politiker aus unterlegenen Parteien

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in die Parteien der siegreichen Seite über die Aufnahme von Parteineugründungen in die Sabah BN, bis zur Einbindung alter Feinde, wie es 2002 geschah, als sich die PBS der von UMNO dominierten Sabah Barisan anschloss. Ähnliches gilt auf der Föderationsebe, wo die PBS 1986 ebenfalls in die Barisan Nasional aufgenommen worden war, obgleich ihr viele BN-Politiker die State-rights-Kampagne sehr übel genommen hatten.

Damit wird in Malaysia eine der strukturellen Stärken der Demokratie, die an besonderer Stelle der Gewalteinhegung dienlich ist, auf sehr eigene Art garantiert: das Wissen, das Niederlagen grundsätzlich nur temporär und partiell sind. Formal gesehen ist dieses Charakteristikum im dauerhaft von der Allianz bzw. der Barisan Nasional beherrschten Malaysia kaum gegeben, hat die Opposition doch faktisch keine Chance auf einen Wahlsieg: die BN steht als Siegerin in politischen Auseinandersetzungen praktisch immer fest, es ist nur eine Frage der Größe der Mehrheit. Damit könnte die BN theoretisch also durchaus eine Strategie der Marginalisierung der strukturellen Verlierer fahren, ohne Niederlagen bei zukünftigen Wahlen befürchten zu müssen. Um zu erklären, warum sie das nicht tut, gilt es auf einen Aspekt des politischen Prozesses zu verweisen, der in obiger Darstellung nur am Rande gestreift worden ist: das politische Lernen der Akteure. Dieses setzte für die spätere Elite der Föderation Malaya schon in den politischen Konfrontationen der späten 40er Jahre des 20. Jahrhunderts ein, als unter britischem Zwang Vertreter der malaiischen, chinesischen und indischen Bevölkerungsgruppen zumindest zu partieller Kooperation bereit sein mussten, um Erfolge für die eigene Bevölkerungsgruppe zu erzielen. Diese Erfahrung der Möglichkeit von win-win-Resultaten setzte sich in den Wahlen der frühen 1950er Jahre fort, als interethnische Allianzen praktisch alle Sitze in den zu besetzenden Gremien erkämpften. Eine ähnliche Erfahrung machten die politischen Eliten Sabahs in den drei Jahren zwischen der ersten Erwähnung der Malaysia-Idee und der Staatsgründung. Für sie zeigte sich in ihrer Arbeit in den Gremien, die den Zusammenschluss vorbereiteten, dass Kooperation zu Ergebnissen führen kann, die alle Gruppen zufriedenstellen. Im Vereinigungsprozess konnten sie nicht nur ihre Einwände und Bedingungen formulieren und vortragen, sondern am Ergebnis – im IGC Report und dem Malaysia-Vertrag – ablesen, dass ihnen weitgehend entsprochen worden war. Anders als auf dem Festland hatte der Modus der Kooperation – in Form ethnisch homogener Parteien – jedoch 1963 noch keine Geschichte; d.h. es waren alternative Formen kooperativer Politik denkbar. Berjaya und die PBS stellten genau solche Experimente dar. Sie zielten auf ein System ab, das von einer einzigen Partei dominiert wird, die den interethnischen Ausgleich innerhalb der eigenen Reihen vollzieht. Beide Alternativen zielten nicht auf ein „westliches" Modell, in dem in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen Opposition und Regierung die Rolle tauschen, sondern auf eine Form der supermajoritären,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

inklusiven Regierungsbildung, die danach strebt, alle gesellschaftlichen Gruppen an der Macht zu beteiligen und in die Verfahren der Entscheidungsfindung in einem solchen Maß einzubinden, dass sie ihre fundamentalen kollektiven Bedürfnisse wahren können und darüber hinaus zu grundsätzlich gleichen Teilen am kollektiven Wohlfahrtsgewinn teilhaben.

3.5 Strukturen, Akteure und Prozesse im Vergleich der drei Fälle

In der theoretischen Einleitung zu diesem Kapitel sind vier zentrale Punkte der Analyse vorgestellt worden:

- plurale Gesellschaft, d.h. die jeweils eigene Form der Strukturierung ethnischer Pluralität – von kulturellem über sozialen (segmentalen) zu strukturellem (hierarchischem) Pluralismus,
- interner Kolonialismus, d.h. die Einbindung der nationalen Peripherie nach kolonialem Muster,
- Ethnisierung als rationale Wahl; d.h. die Ethnisierung politischer Konflikte mit der Zielsetzung der Minimierung von Transaktionskosten bei gleichzeitiger Maximierung eigener Ressourcen.
- Ethnisierung als Mittel der Stabilisierung intra-ethnischer Hierarchien; d.h. die Verwendung ethnisierter Interpretations- und Handlungsrahmen, um den Elite-Status innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe zu stabilisieren bzw. auf dieser Basis einen solchen Anspruch aufzubauen.

Nun gilt es, die in den Studien erarbeiteten Ergebnisse zusammenfassend in den theoretischen Rahmen zu verorten und die daraus gewonnenen Profile miteinander zu vergleichen.

Der Vergleich der drei Fälle fördert vergleichbare wie unterschiedliche Ausprägungen in allen drei hier untersuchten Aspekten – Strukturen, Akteure und Prozesse – zu Tage. Deutlich wird, dass die Übereinstimmungen zwischen den Philippinen und Sri Lanka deutlich höher liegen, als die zwischen Malaysia und den beiden anderen Fällen.

3.5.1 Formen ethnischer Pluralität und ihrer Verarbeitung

Die in den Arbeiten zu pluralen Gesellschaften entwickelten Zusammenhänge konnten in den von uns bearbeiteten Fällen insgesamt bestätigt werden. Alle drei Gesellschaften hatten bzw. haben mit einem hohen Gewaltrisiko zu kämpfen. Trotzdem finden sich signifikante Unterschiede in Bezug auf die Fähigkeit mit diesen Risiken umzugehen. Obgleich in allen drei Fällen gesellschaftliche Pluralität weit über bloße kulturelle hinausgeht und stark strukturelle Züge aufweist, variieren sowohl Ausmaß als auch Formen interethnischer Gewalt.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Malaysia wies gegen Ende der Kolonialzeit am ausgeprägtesten die Charakteristika einer pluralen Gesellschaft auf. Hier waren die vielfältigen interethnischen Trennlinien weitestgehend deckungsgleich – die Grenzen der Sprachgruppen stimmten mit denen der Religionsgruppen und auch mit den scharf abgegrenzten, über ethnische Zugehörigkeit bestimmten Berufsfeldern überein. Inder, Chinesen und Malaien besaßen praktisch keinerlei gemeinsamen sozialen Raum, soziale Interaktion fand kaum statt. Insofern kann man auch nicht von einer malay(si)schen Gesellschaft, sondern nur von einer Pluralität mehrerer Parallelgesellschaften sprechen, die jeweils bestimmte Gruppen inkorporierten und sich weitestgehend gegen die anderen „Gesellschaften" abschotteten. In den inzwischen fünf Jahrzehnten seit der Unabhängigkeit hat sich an der Grundkonstellation mehrerer weitgehend paralleler Gesellschaften, die in einem Staatsgebilde verkoppelt sind, nur wenig geändert, auch wenn in vielen Details und in einzelnen Bereichen deutlich sichtbare Wandlungsprozesse konstatiert werden können. Festgehalten werden muss jedoch, dass mit der Segmentierung keine eindeutige Hierarchisierung einherging oder -geht. Vielmehr dienen die „Segmente" als Bausteine eines kooperativ angelegten und hoch institutionalisierten Systems der Eliten-Kooperation.

In Bezug auf den hier im Detail analysierten Fall Sabah lässt sich ein Nebeneinander von drei großen ethnokulturellen Gruppen konstatieren – die muslimischen indigenen Bevölkerungsgruppen, die mehrheitlich christlichen Kadazandusun und die Chinesen. Christliche und muslimische indigene Gruppen besiedeln zu einem bedeutsamen Teil territorial distinkte Regionen des Landes, Chinesen sind überproportional in der städtischen Bevölkerung repräsentiert, finden sich aber auch in verschiedenen ländlichen Räumen. Trotz der zu Zeiten konfliktträchtigen Interaktion zwischen den ethnischen Eliten lässt sich eine eindeutige Hierarchisierung nicht beobachten. Die aus dem Festland bekannte Form der Elitenkooperation findet sich, wenngleich in institutionell partiell anderer Form, auch hier und die ökonomischen Dominanz der Chinesen wird durch ihre politisch gegenüber den indigenen Gruppen sekundäre Rolle austariert. Der zentrale Unterschied zwischen Malaysia/Sabah und den beiden anderen Fällen in Bezug auf die plurale Struktur der Gesellschaft besteht in der in Malaysia/Sabah vorfindbaren aktiven Balancepolitik, die nach einem Ausgleich struktureller Defizite strebt. Vergleichbares gibt es in den anderen Untersuchungsländern nicht.

Für Sri Lanka lässt sich ebenfalls eine plurale Gesellschaft konstatieren. Anders als in Malaysia ist diese jedoch jenseits der religiös-kulturellen Dimension historisch nicht eindeutig ausgeprägt. Insbesondere bildeten die Tamilen gegenüber den Singhalesen historisch keine ökonomisch distinkte Gruppe, lediglich in der kolonialen Bürokratie waren sie massiv überrepräsentiert, so dass hier von einer hegemonialen Stellung gesprochen werden kann;

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und von einem Feld, dass von einer ethnisch formierten Gruppe dominiert wird. Hinzu kommt eine deutliche Überrepräsentanz der Tamilen in den freien Berufen. Beide Tendenzen wurden jedoch schon in den letzten Jahren der Kolonialzeit zunehmend schwächer, da jetzt auch Mitglieder der singhalesischen Elite in diese Bereiche vordrangen. In den Jahrzehnten seit der Unabhängigkeit kann dann von einer zunehmenden Hierarchisierung ethnischer Pluralität gesprochen werden, die von den singhalesischen Mehrheitspolitikern aktiv vorangetrieben worden ist und auch in der Gegenwart weiterhin unterstützt wird. Implementiert wurde diese Hierarchisierung auf allen Gebieten – von Quotensystemen in der Bildungspolitik bis hin zu den besonders symbolträchtigen Bereichen nationaler Identität, wie etwa der Staatssprache und -religion.

Die frühe Kolonisierung und Christianisierung der Bevölkerung Luzons und der Visayas und die aggressiven Versuche der Unterwerfung der muslimischen Herrscher auf Mindanao und dem Sulu-Archipel schufen in den späteren Philippinen schon im 18. Jahrhundert einen stabilen kognitiven Rahmen, in dem die Muslime im Süden zu „Gegenbildern" (bedeutsamen Anderen) der christlichen Filipinos wurden. Letztere übernahmen von den Spaniern die zentralen kognitiven Stereotypen, mit denen die Muslime als Moros, d.h. als Feinde des wahren Glaubens, als schmutzig, hinterhältig, gewalttätig u.v.m. charakterisiert wurden. Das während der Kolonialzeit entwickelte Nebeneinander beinhaltete damit von Anbeginn an ein scharfes Gegeneinander von Rechtgläubigen und Ungläubigen, von Zivilisierten und Rückständigen und damit eine ausgeprägte Hierarchie. Anders als in Sri Lanka und Malaysia wurde die Integration der ethno-religiösen Gruppen in eine gemeinsame Kolonialverwaltung in den Philippinen nicht auf (weitgehend) friedlichem Weg geleistet. Vielmehr wurden die Muslime und die christlichen Filipinos von den Amerikanern in einem immens gewaltsamen Krieg in *eine* koloniale Ordnung zusammengebunden, was den Muslimen auch ihre intensiven wirtschaftlichen Kontakte über die Sulu-See nach Kalimantan und Sulawesi nahm. Anders als in Sri Lanka findet sich in den Philippinen keine offene ideologisch untermauerte und mit sakraler Aura überhöhte Politik der Hierarchisierung ethnokultureller Differenz. Vielmehr werden die Moros „lediglich" als rückständige Minderheit definiert, die es zu assimilieren gilt. „Aufholen" wird damit zum einen als einseitiger Anpassungsprozess begriffen. Zum anderen werden die von den Moros besiedelten Gebiete als Verschiebemasse zur Lösung von Problemen in anderen Regionen der (christlichen) Philippinen benutzt. Während in Sri Lanka die Tamilen vor allem in den symbolträchtigen Bereichen kollektiver Identität zu Bürgern zweiter Klasse gemacht wurden, verhielten sich die christlichen philippinischen Eliten in diesen Feldern formal gesehen weitgehend neutral – hier erfolgte die Hierarchisierung im Feld der praktischen Politik durch umfassende Landnahme und Verdrängung der Min-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

derheit aus ihren Siedlungsgebieten. Die symbolische Hierarchisierung erfolgte nicht über offizielle staatliche Politik, sondern über die „Naturalisierung“ und die politische Tolerierung gesellschaftlicher Vorurteile.

Im Rückblick betrachtet werden Sri Lanka und die Philippinen durch mehrere Charakteristika geeint, die sie gleichermaßen von Festlands-Malaysia wie Sabah unterscheiden:

In beiden Fällen ist ethnische Pluralität auch territorial in der Form von ethnisch weitgehend homogenen Siedlungsgebieten bestimmbar, die traditionell einer ethnokulturell bestimmten Gruppe zugerechnet werden. Diese territoriale Dimension fehlt in Malaysia weitgehend. Hinzu kommt, dass in Malaysia nicht konkurrierende indigene Gruppen mit gleichermaßen historisch legitimierten Ansprüchen auf Besitz aufeinandertreffen, sondern die „Eigentümer“ des Landes (Westmalaysia: Malaien; Ostmalaysia: Iban, Kadazandusun, etc.) und von ihnen tolerierte und akzeptierte „Gäste“ (Chinesen, Inder), die inzwischen auch als weitestgehend gleichberechtigte Staatsbürger anerkannt sind. Räume ethnischer Dominanz lassen sich daher in den ersten zwei Fällen vielfach territorial bestimmen, auch wenn damit strukturelle Differenzierungen nicht in Abrede gestellt werden sollen. In Malaysia, wie auch in Sabah, ist die Dominanz demgegenüber weitgehend strukturell. Territorium wird lediglich in der Gegenüberstellung von städtischem und ländlichem Raum bedeutsam – hier dominieren die „Gäste“ schon im 19. Jahrhundert zahlenmäßig durchgängig die Städte, während „das Land“ weitestgehend von Einheimischen besiedelt blieb.

Aus diesen unterschiedlichen Strukturierungsformen der Pluralität ergaben sich jeweils eigene Modi ihrer Verarbeitung. Christen wie Muslime in den Philippinen konnten sich ebenso wie buddhistische Singhalesen und hinduistische Tamilen auf Sri Lanka gleichermaßen als indigene Gruppe fühlen, die ein natürliches Recht auf ihr Land hatte. Die größeren Gruppen interpretierten in beiden Fällen „ihr Land“ als äquivalent zum nationalen Territorium, die kleineren Gruppen als ihre traditionellen Siedlungsgebiete. In dem Maß, in dem die indigenen Gruppen „Miteigentümer“ des kolonialen Staates wurden, strebten die größeren danach, die kolonialen Arrangements zu ihren Gunsten entweder zu vertiefen oder aber umzuformen. In Sri Lanka fand sich offene und zunehmend aggressive politische Konkurrenz, in den Philippinen war die periphere Position der Muslime schon so ausgeprägt, dass ihre Territorien von Anfang an als Verschiebemasse zur Lösung von Problemen anderer Regionen des Landes genutzt wurden. Obgleich in den Details vielfach unterschiedlich, strebten die dominanten Gruppen jeweils nach dem Auf- bzw. Ausbau hierarchischer Pluralität und insbesondere nach der Gleichsetzung der eigenen kollektiven Identität mit der der Nation. Ziele waren ein singhalesisches (und damit buddhistisches) Sri Lanka ebenso wie christliche Philippinen. In Malay(si)a war, ebenso wie im Gliedstaat Sabah, die Frage der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indigenität und damit die Frage nach der symbolischen Eigentümerschaft über das Land weder während noch direkt nach der Kolonialzeit von politischer Brisanz. Zu offensichtlich war, dass die Chinesen und Inder keine entsprechenden Ansprüche erheben konnten, sondern Immigranten waren. Die Entwicklung eines Gegennationalismus, der die eigene Gruppe als Nation imaginierte und auf Eigentümerschaft über bestimmte traditionelle Siedlungsgebiete abhob, war den Chinesen wie Indern von Anfang an verschlossen, wäre freilich für die indigenen Gruppen Sabahs gegenüber den Festlandsmalaien ein durchaus gangbarer Weg gewesen. Während die dominanten Eliten in Sri Lanka wie auch den Philippinen die aus ihrer aggressiven Politik erwachsenden Gefahren einer gewaltsamen Eskalation ignorierten, schienen malay-(si)sche Politiker aller Couleur durchgängig darauf abzuzielen eine offene Konkurrenz der Gruppen um die knappen Ressourcen (Posten, Ämter, Kapital, Land, Lizenzen usw.) zu vermeiden. Diese schon in der Kolonialzeit aufzeigbare und später durchgängig vorfindbare Linie lässt sich aus den strukturellen Spezifika der ethnischen Pluralität allein nicht erklären. Sie verweist darauf, dass daneben noch weitere – kulturelle – Faktoren die tatsächlich zur Anwendung kommenden Interaktionsmodi beeinflussen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 20: Ethnische Pluralität während der Kolonialzeit

	Sri Lanka	Philippinen	Malaysia
politisch signifikante ethnische Pluralität	Kulturell, territorial, religiös, sprachlich	Territorial, religiös	Kulturell, religiös, sprachlich, Herkunft („Indigenität“)
Räume ethnischer Dominanz	Territorial (Siedlungsgebiete), strukturell (Staatsdienst, freie Berufe vor allem Tamilen, Plantagenwirtschaft vor allem Singhalesen)	Territorial (Siedlungsgebiete), Strukturell (politisch und ökonomisch Christen)	Strukturell (politisch Malaien, ökonomisch Chinesen)
Wahrnehmungsmodi	Konkurrierende Hochkulturen	Konkurrierende Hochreligionen	Indigene Bevölkerung - Gäste
Interaktionsdichte	gering	sehr gering	gering
Politische Interaktionsform	Politische Konkurrenz	Krieg, Elitenkooptation	Indirekt (über britische Kolonialmacht), lokale Verhandlungssysteme
Muster ethnischer Pluralität	Kulturell und religiös stark ausgeprägt, mit gegenläufigen Weltanschauungen, die die eigene Überlegenheit behaupten und sakral untermauern Streben nach umfassender ethnischer Hierarchisierung (religiös/historisch legitimiert) Regional distinkte Siedlungsgebiete	Religiös stark ausgeprägt, Behauptung christlicher Überlegenheit, aggressive christliche Weltanschauung und Handlungsmuster (Unterwerfung) Streben nach umfassender ethnischer Hierarchisierung (religiös legitimiert) Regional distinkte Siedlungsgebiete	In allen Dimensionen stark ausgeprägt, ohne Konkurrenzstreben und Überlegenheitsannahme kein Streben nach Hierarchisierung Keine distinkten Siedlungsgebiete, aber urbane Räume chinesisch dominiert, ländliche Räume indigen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.5.2 Der staatliche Umgang mit der Option der internen Kolonialisierung als Strategie zur nationalen Integration

Der Zusammenhang von Kognition und politischer Praxis wird in der Analyse der konkreten politischen Praktiken gegenüber den von Minderheiten besiedelten Gebieten deutlich. Auch hier sticht Malaysia deutlich von den anderen zwei Ländern ab.

Obgleich Sabah durchgängig als eines der armen und rückständigen Gebiete Malaysias gelten kann, partizipierte es während der inzwischen mehr als vier Jahrzehnte im malaysischen Staatsverband wie andere Regionen auch am Wohlfahrtsgewinn, den die schnelle ökonomische Entwicklung Malaysia brachte. Besonders erwähnenswert ist, dass eine verhältnismäßig große Menge an Rechten, durch die die Sabaher über ihre eigenes Schicksal entscheiden konnten, auf der Gliedstaatsebene verblieb – wie insbesondere die Kontrolle über die Immigration aus Westmalaysia und Sarawak. Auch fanden wichtige symbolischen Ressourcen kollektiver Identität (Sprache, Kultur etc.) Anerkennung. Eine Politik der Malaiisierung ist nur in geringem Maß nachweisbar. Eine systematische ökonomische Ausbeutung der Peripherie zugunsten der Metropole ist gleichfalls nicht erkennbar. Problematisch ist allenfalls der geringe Anteil an den Tantiemen aus dem Offshore-Ölgeschäft, die weitestgehend an Kuala Lumpur flossen. Die Ausbeutung der anderen Ressourcen des Landes blieb demgegenüber in der Hand von indigenen Geschäftsleuten. Es finden sich keine Hinweise auf eine kulturelle Form der Arbeitsteilung, durch die die peripheren Gruppen in hierarchisch untergeordneter Stelle in die nationale Ökonomie eingebunden wären. Nicht zuletzt liegt die Gliedstaatsadministration immer noch weitestgehend in den Händen lokaler Bürokraten und Politiker. Eine Durchdringung der lokalen Administration mit Kräften aus anderen Regionen des Landes findet sich nicht. Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass ein Prozess interner Kolonialisierung nicht nachweisbar ist, auch wenn sich das Machtgleichgewicht tendenziell zugunsten der Föderationsregierung verschoben hat.

Gänzlich andere Ergebnisse erbrachte die Analyse der Situation der Muslime in den Südphilippinen sowie der Tamilen in Sri Lanka. In beiden Fällen dominieren staatliche Politiken, die auf der Basis unserer Forschungsergebnisse als interne Kolonialisierung interpretiert werden müssen.

Die Entwicklung in den von Muslimen bewohnten Gebieten der Südphilippinen können als Paradebeispiele für Politiken gelten, die darauf abzielen, eine Bevölkerungsgruppe durch die Kumulation vieler kleiner Schritte letztendlich als Gruppe auszulöschen, obgleich den wenigsten der politischen Akteure diese Intention bewusst gewesen sein dürfte und sie ihr Handeln gänzlich anders begründeten. Massive staatlich geförderte Immigration durch

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

christliche Filipinos, die Einführung eines Landrechtes und eine Implementierung, die es den christlichen philippinischen Neusiedlern ermöglichte, große Territorien in ihren Besitz zu bringen, sowie vereinzelt auch die Anwendung gewaltsamer Strategien der Inbesitznahme sind die Kennzeichen einer staatlichen Politik der Vertreibung und Enteignung der ursprünglichen Landbesitzer. Die traditionellen Handelsbeziehungen der Muslime in der Sulu-Region wurden im Gefolge der Nationalstaatsbildung zerschlagen und Mindanao über Plantagenwirtschaft und Rohstoffabbau (beides in den Händen christlicher Unternehmer bzw. ausländischer Konzerne) an die nationale Ökonomie angekoppelt. Das führte zu einer Expansion der „christlichen" Wirtschaft auf Mindanao, ohne dass in den muslimischen Regionen Vergleichbares in Gang gesetzt worden wäre. Diese wurden nicht einmal an untergeordneter Stelle in die nationale Ökonomie eingebunden, sondern ihrer traditionellen ökonomischen Ressource (Überseeischer Handel) beraubt, ohne dass ihnen neue Optionen des Broterwerbs zur Verfügung gestellt worden wären.

Abbildung 26: Wandel der Beziehungen zwischen den muslimisch dominierten Regionen und den christlichen Philippinen

Deshalb handelt es sich im Falle der muslimischen Regionen der Philippinen nicht um einen „typischen" Fall von internem Kolonialismus, in dem eine kulturell/ethnisch bestimmte hierarchische Form der Arbeitsteilung und damit eine Form ethnizitätsbasierter Ausbeutung vorherrscht. Die gegenüber den Muslimen zum Tragen kommende Ausprägung innerer kolonialer Herrschaft weist vielmehr starke strukturelle Parallelen zum Siedlerkolonialismus auf. Dessen politische wie ökonomische Rationale unterscheidet sich fundamental von der des Eroberungskolonialismus. Der Eroberungskolonialismus zielt weitgehend auf die Ausbeutung der eroberten Territorien ab und bindet diese dazu in abhängiger Form in die eigene Ökonomie ein, was die kolonisierten

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Völker dann in eine Position ökonomischer Abhängigkeit bringt. Demgegenüber zielt der Siedlerkolonialismus nicht auf die einfache Ausbeutung der eroberten Territorien, sondern auf deren Besiedelung durch Siedler aus der Metropole. Das aber beinhaltet notwendigerweise die Inbesitznahme von Land und die zumindest teilweise Vertreibung oder Vernichtung der ursprünglichen Bevölkerung. Nimmt man sich klassische Siedlerkolonien wie die USA, Kanada oder Australien zum Maßstab, so sind die Chancen einer auch nur abhängigen Einbindung der ihres Landes enteigneten indigenen Gruppen in die koloniale Ökonomie gering. Siedlerkolonien bauen durch Immigration immer neuer Personengruppen eigene, vollständig von der indigenen Bevölkerung unabhängige soziale Ordnungen auf, die die ursprünglichen Einwohner des Landes nicht einmal in einer untergeordneten Position dulden, sondern weitgehend marginalisieren, wenn nicht sogar vernichten. Diese Strategie dient dazu, die eigene Gruppe an diesem Ort als legitimen Eigentümer zu verankern. Die Imagination dieser Länder folgt daher generell der Fiktion unbesiedelter Räume, der Vision einer *terra nullius*; d.h. eines leeren Landes, das in Besitz genommen werden kann, da es noch keinen anderen Besitzer hat. Wir argumentieren mit Dalsheim, dass Siedler-Gesellschaften „display a logic of elimination since the central conflict is a struggle over land in which the natives are superfluous to settler society. They are a hindrance, and over time, through state policies are subjected to various forms of ‚elimination'" (Dalsheim 2004: 153). Nur durch die Auslöschung oder völlige Marginalisierung der ursprünglichen Bewohner kann die Fiktion aufrechterhalten werden, dass das besiedelte Land den Siedlern gehört.

Genau deshalb setzt sich Siedlerkolonialismus sowohl als kognitive als auch als Handlungsstruktur dauerhaft fort. Wenn und soweit die Bevölkerung einer (inneren) Kolonie „nur" an asymmetrischer Stelle in die koloniale Ökonomie eingebunden worden ist, ist das grundsätzlich jederzeit auflösbar. Eroberungskolonialismus schafft eine temporäre Struktur, die grundsätzlich jederzeit beendet werden kann. Dann verwandelt sich dieser Kolonialismus in Vergangenheit, in die Erinnerung vergangenen Unrechts. Genau dieser Schritt ist im Fall von Siedlerkolonialismus nicht möglich, solange man nicht der indigenen Bevölkerung all ihre Rechte zurückgibt – und das sind vor allem das Recht auf das Land, aber auch das Recht auf die Bestimmung der für dieses Land und die darin lebenden Menschen gültigen sozialen, politischen und ökonomischen Ordnungen. Genau diese beiden Punkte – Kampf um Landrechte und das Recht auf die Bestimmung der Determinanten der lokalen sozialen und politischen Ordnung stehen im Zentrum des Konfliktes in den südlichen Philippinen.

Während man im Falle der Philippinen zumindest bis zum Beginn der gewaltsamen Rebellion Anfang der 1970er Jahre von einem in vielerlei Hinsicht beinahe reinen Siedlerkolonialismus sprechen kann, gilt dies für Sri

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lanka nur in eingeschränktem Maß. Immerhin waren auch hier staatlich initiierte oder geförderte Transmigrationsprogramme, mit denen Singhalesen in vormals tamilischen Regionen angesiedelt wurden, ein prominenter Bestandteil staatlicher Politik. Zwar blieb die Nordregion (d.h. die Jaffna-Halbinsel) von entsprechenden Programmen verschont, doch führten staatliche Entwicklungsprogramme in der nordöstlichen Trockenzone zu signifikanten Bevölkerungsverschiebungen. Der Aufbau einer Zement- und Chemie-Industrie brachte kaum Möglichkeiten für die ansässigen Tamilen, sondern ging mit einer massiven Immigration von Singhalesen einher, die die dort entstehenden Arbeitsplätze besetzten. Die oben aufgeführten Daten illustrieren, dass auch die großen staatlichen Bewässerungsprojekte, mittels derer im Nordosten breite Landstriche landwirtschaftlich nutzbar gemacht wurden, beinahe ausschließlich Singhalesen zugute kamen. So verschoben sich im Nordosten durch aktive staatliche Politik die Bevölkerungsproportionen deutlich zu Ungunsten der Tamilen. In der staatlichen Bürokratie traten ihnen zumeist Repräsentanten der singhalesischen Mehrheit gegenüber, die im modernen Wirtschaftssektor geschaffenen Arbeitsplätze wurden weitestgehend von eingewanderten Singhalesen besetzt und selbst im Bereich der Landwirtschaft profitierten beinahe ausschließlich Singhalesen von staatlichen Hilfs- und Modernisierungsmaßnahmen. Die Neusiedler wurden von den Streitkräften bewaffnet und nutzten ihre staatlich (zumindest implizit) legitimierte Machtposition dazu, die tamilische Bevölkerung unter Androhung oder Anwendung von Gewalt aus immer mehr Gebieten zu vertreiben.

Abbildung 27: Wandel der Beziehungen zwischen den singhalesischen und tamilisch dominierten Regionen und innerhalb des Staatsapparates

<table>
<tr><th colspan="2">Ausgangsbasis Mitte des 19. Jh.</th><th colspan="2">Späte Kolonialzeit (1930er Jahre)</th><th colspan="2">Junge Souveränität (späte 1940er Jahre)</th><th colspan="2">Entwicklung danach</th></tr>
<tr><td colspan="2">Getrennte Lebenswelten</td><td colspan="2">Geteilter Staat mit tamilischer politisch-bürokratischer Dominanz</td><td colspan="2">Beginn der Verschiebung</td><td colspan="2">Invasion von Territorium und staatl. Institutionen durch Singhalesen</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Britische Kolonialverwaltung</td><td colspan="2">Britische Kolonialver.</td><td rowspan="2">Singhales. Administr.</td><td rowspan="2">Tamil. Administratoren</td><td rowspan="2">Singhalesische Administratoren</td><td rowspan="2">Tamil. Administr.</td></tr>
<tr><td>Singhal. Administrat.</td><td>Tamil. Administratoren</td></tr>
<tr><td>Singhalesisch dominierte Region</td><td>Tamil. dom. Region</td><td>Singhalesisch dominierte Region</td><td>Tamil. dom. Region</td><td>Singhalesisch dominierte Region</td><td>Tamil. dom. Region</td><td>Singhalesisch dominierte Region</td><td>Tamil. dom. Region</td></tr>
</table>

Gegenüber dieser Siedlermentalität, die auf Vertreibung der indigenen Bevölkerung abzielte war die Zielsetzung der asymmetrischen Einbindung der Ta-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

milen in die Metropolen-Ökonomie belanglos. Ganz deutlich richtete sich die Besiedlung des Ostens gegen den Anspruch der Tamilen besondere indigene Siedlungsrechte in diesem Teil des Landes zu besitzen. Ihre Zurückdrängung verfolgte dabei nicht nur ökonomische, sondern dezidiert auch kulturelle Ziele.

Die drei nationalen Eliten entwickelten signifikant unterschiedliche Muster der Wahrnehmung von Indigenität. Während die malay(si)sche Elite Indigenität nicht vor der Folie moderner Nationalstaatlichkeit dachte, sondern unabhängig davon auf sub-nationaler Ebene imaginierte, stellten sowohl die christlich philippinische als auch die singhalesische Elite formal auf das Konzept einer das gesamte staatliche Territorium umfassenden Nation ab. In beiden Fällen entwickelten sich neo-koloniale Denkrahmen, die der Mehrheitsethnie ein Recht auf Ausbreitung und Inbesitznahme von Land zugestand. Im Falle der Philippinen wurde dies mit der angeblichen Rückständigkeit und fehlenden Zivilisiertheit der indigenen Gruppen an der nationalen Peripherie begründet. In Sri Lanka fand sich eine sakrale Überhöhung der singhalesischen Kultur und Historie, die es ermöglichte, Transmigration als Wieder-Inbesitznahme ursprünglich singhalesischer Territorien zu denken und damit das Recht der Tamilen auf das von ihnen besiedelte Land zu bestreiten.

3.5.3 Konsequenzen der unterschiedlichen Verwendung einer Strategie der Ethnisierung zur Minimierung von Transaktionskosten

Wie oben dargestellt, kann Ethnisierung eine individuell, aber auch kollektiv rationale Strategie sein. Gerade in Gesellschaften mit tiefgreifenden interethnischen Bruchlinien, die die Entwicklung generalisierten Vertrauens über die eigene ethnische Gruppe hinaus deutlich erschweren, erscheint es rational, das in der Gruppe vorhandene Vertrauen für die Verwirklichung der eigenen Interessen zu nutzen und gleichzeitig mittels der Intensivierung der intra-ethnischen Bande die relative Position der Gruppe im Nebeneinander der Gruppen zu stärken. Idealerweise können hier Individual- und Gruppeninteresse zusammenfallen.

Das Land, in dem am offensichtlichsten eine derartige Strategie verfolgt wurde, war Malaya und ist bis heute dessen Nachfolgestaat Malaysia. Eine aktive Politik der Ethnisierung findet sich gleichfalls in Sri Lanka. Anders als in Malay(si)a, wo diese Politik von allen ethnischen Gruppen verfolgt wurde, wo also eine ethnisch strukturierte Politik durchaus als allgemein geteilte nationale Vision begriffen wurde und sich die Auseinandersetzungen zwischen den Gruppen um die Ausfüllung dieser ethnisch differenzierten Polity drehen, lässt sich Sri Lanka als „reine“ Ethnokratie begreifen, da dort *eine* ethnische Gruppe nach umfassender Hegemonie strebt.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Malaysia wirkt Ethnisierung gleichzeitig auf zwei Ebenen: auf der Ebene der intra-ethnischen Beziehungen und als Strukturierungsform der interethnischen Beziehungen. Ersteres ist sogar funktional auf letzteres zugeschnitten; d.h. die Herausbildung fester ethnischer Blöcke reduziert die Zahl der miteinander konkurrierenden und in einem System interethnischer Verhandlung eingebundenen Parteien und Gruppen; sie schafft gleichzeitig Erwartungssicherheit, da Gruppenmitgliedschaft weitgehend stabil ist.

Damit dieses System in einem kooperativen Sinn funktioniert und nicht in ethnic-outbidding resultiert, muss jede Partei ein Mindestmaß der Interessen ihrer (ethnischen) Klientel im interethnischen Verhandlungsprozess befriedigen können, weil sonst ihre Wähler möglicherweise andere, radikalere ethnische Alternativen präferieren. Dies befördert auch in Situationen partiell gegenläufiger Gruppeninteressen ein relativ hohes Maß an Kompromissbereitschaft und die Suche nach Lösungen, die alle Parteien gegenüber ihrer Klientel als Erfolg verkaufen können.

Wie prekär das System sein kann, illustrieren die obigen Analysen von Krisensituationen sabahischer Politik der letzten Jahrzehnte. Trotzdem lässt sich sagen, dass diese „Malaysia-typische" Form der Ethnisierung in Sabah wie in Malaysia als Ganzem in einem doppelten Sinn soziales Kapital bereit stellte. Ethnisierung schuf „bonding social capital" innerhalb der ethnischen Gruppen, die ihre Interessen in den von ihnen unterstützten ethnischen Parteien bündelten. Zugleich entstanden in den interethnischen Arrangements auch unterschiedliche Formen des „bridging social capital", insoweit als Erwartungssicherheit, rational begründetes Vertrauen und ein hohes Maß *strategischer* Empathie hergestellt wurden und werden. So werden die zentrifugalen Tendenzen der Ethnisierung nicht nur auf Elite-Ebene durch die engen interethnischen Verhandlungsregime konterkariert, sondern auch durch die Wahlallianzen zwischen den Parteien der BN beständig gebrochen. Insoweit als Parteien, die in einzelnen Wahlkreisen eine Minderheit der Wähler repräsentieren, durchgängig ihre Klientel dazu auffordern die BN-Kandidaten der Mehrheitsgruppe zu wählen, und vereinzelt auch Kandidaten gewählt werden, die einer ethnischen Gruppe entstammen, die sich in diesem Distrikt in einer Minderheitenposition befindet, produziert das System eine starke zentripetale Logik der pragmatischen Transzendierung ethnischer Grenzen.

Insoweit als in Sabah, trotz der zwei Jahrzehnte währenden Experimente mit ein multiethnischen Regierungsparteien (Berjaya, PBS), Ethnizität von allen gesellschaftlichen Gruppen als fundamentales Strukturierungsmerkmal des sozialen und politischen Raumes de facto immer wieder bestätigt wurde, galt es, ein diesem sozialen Faktum adäquates Organisationsmuster zu entwickeln, das im nationalen Kontext überlebensfähig war. Dieses scheint mit der endgültigen Übernahme des festlandsmalaysischen Modells kooperierender ethnischer Parteien gefunden, obgleich sich in Sabah auch dessen Nachteile,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie die überproportionale Repräsentanz der Muslime im Verhandlungsregime, wiederholen. Trotz dieser Asymmetrie gelingt es diesem System die in Anbetracht der ausgeprägten Pluralität des Landes weitreichenden Interessengegensätze verhältnismäßig produktiv zu verhandeln und Gewinn sowie Verlust relativ „fair" auszubalancieren. Als Verlierer können die Kadazandusun ausgemacht werden, doch garantiert auch ihnen das System noch relative Gewinne, macht sie also nicht zu strukturellen Verlierern der interethnischen Übereinkünfte.

Demgegenüber dominieren im Falle Sri Lankas eindeutig die zentrifugalen Tendenzen mit dem korrespondierenden Phänomen des ethnic-outbidding. Die Politik der singhalesischen Mehrheitsparteien war nach der Unabhängigkeit gekennzeichnet von der Zielsetzung, eine singhalesische Nation zu schaffen. Ethnisierung schuf hier zwar ein hohes Maß an „bonding-capital", mit dem intra-ethnische Spannungen und Bruchlinien innerhalb der singhalesischen Gruppe überdeckt werden konnten – dies bezieht sich v.a. auf die Beziehung zwischen Elite und Bevölkerung. Innerhalb der singhalesischen Elite und im Verhältnis zu den Tamilen wirkte der Rekurs auf ethno-nationalistische Bedeutungsmuster aber konfrontationsverstärkend, insofern sich die großen singhalesischen Parteien mit exklusiven Forderungen überboten und eine auf Mäßigung abzielende intra-singhalesische wie interethnische politische Kooperation damit unmöglich gemacht wurde.

Die Dynamiken des ethnic-outbidding erhöhten die Transaktionskosten der interethnischen Kommunikation und des Interessenausgleiches. Im interethnischen Verhandlungsprozess wurden den Tamilen nach 1948 kaum noch Zugeständnisse gemacht. Die Ziele allgemeiner Wohlfahrt und Entwicklung ebenso wie spezifische Quotensysteme zugunsten der Minderheit existierten nicht. Da auf parlamentarischer Ebene keine Lösung des Konfliktes erzielt werden konnte, versuchten die Tamilen schließlich ihre „Rechte" gewaltsam durchzusetzen.

In Sri Lanka erwiesen sich Strategien der Konstruktion eines „feindlichen Anderen" als eminent erfolgreich und dauerhaft. Das zu Beginn des 20. Jahrhunderts von indigenen Eliten konstruierte bipolare Geschichtsbild ist heute zu einer „historischen Wahrheit" avanciert, die der jungen Generation bereits in den ersten Schulbüchern präsentiert wird. Die Konkurrenz zweier, gleichermaßen die singhalesische Bevölkerungsgruppe vertretender Großparteien resultierte in einer zunehmenden Radikalisierung der singhalesischen politischen Rhetorik, da keine der beiden Parteien als Vertreter ethnischer Interessen zurückstehen wollte und konnte, weil sie sonst unausweichlich bei den nächsten Wahlen verloren hätte. Die Koalitionen der großen mit kleineren, radikal singhalesisch oder buddhistischen Parteien verstärkte diese Entwicklung noch. Zum instrumentellen ethnic-outbidding gesellte sich der tatsächliche Glaube an das Recht der singhalesischen Gruppe auf gesamtgesell-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftliche Dominanz. Dementsprechend führte bis heute (2007) auch keine Friedensinitiative zu einer dauerhaften Beilegung des Bürgerkrieges: Erstens, weil kein gemeinsamer Modus des Interessenausgleichs gefunden werden konnte und zweitens, weil Vertrauen und Erwartungssicherheit nicht aufgebaut werden konnten – auftretende Schwierigkeiten führten immer wieder zu einem Kollaps der Friedensverhandlungen. Die Gewalt des Bürgerkrieges entfernte sich zudem seit 1983 immer weiter von dessen Ursachen. Es entwickelten sich Eigendynamiken, die vielfach ihren eigenen „Gesetzen" (etwa dem der Rache) folgen und Gewalt über Raum und Zeit stabilisieren.

So kann eine offene Ethnisierung von Politik diametral unterschiedliche Ergebnisse hervorbringen, je nachdem in welchem Rahmen Ethnizität imaginiert wird. Es unterscheiden sich sowohl die Ziele, die Strukturen wie auch historische Genese ethnisierter Interaktionssysteme.

In Malaysia/Sabah diente Ethnisierung, die nach anfänglichem Zögern Einzelner mit der Zustimmung aller ethnischen Gruppen vorangetrieben wurde, einem dreifachen Ziel: (1) der Schaffung kohärenter Gruppen, die klare Gruppeninteressen vertraten und formulieren konnten, (2) der Sicherstellung konservativer Kontrolle über diese Gruppen und damit der Verhinderung ethnisch basierter Radikalisierung, sowie (3) dem Aufbau eines kooperationsfokussierten Interaktionsrahmens zwischen den dergestalt disziplinierten Gruppen. Es handelt sich im wesentlichen die Schaffung eines ethnizitätsbasierten politischen Systems, in dem das Interaktionssystem praktisch zeitgleich mit der politischen Organisation der ethnischen Gruppen entwickelt wurde. Dies gilt nicht nur für die Föderation Malaysia, sondern gleichermaßen für die Entwicklung des politischen Systems Sabahs und die Interaktion zwischen Föderations- und Gliedstaatsebene.

Demgegenüber findet sich auf Sri Lanka ein deutlich anders geartetes Muster der Ethnisierung, in dem die ethnische Mehrheit (1) unilateral eine auf politische Hegemonie abzielende Ethnisierung initiierte, (2) den liberaldemokratischen Rahmen der Polity durch Ethnisierung zu stratifizieren, d.h. zu eigenen Gunsten asymmetrisch zu verformen strebte, (3) die eigene Ethnie und deren Identität zum nationalen Fundament der Staatsbildung erklärte und damit ein gleichrangiges Neben- und Miteinander ethnisch verfasster Gruppen ausschloss. Die Ethnisierung der Polity erwies sich hier als ein zeitlich versetzter Prozess, in dem die zunehmend marginalisierten signifikanten Anderen (i.e. die Tamilen) ihre eigene Ethnizität erst in einem Prozess der reaktiven Ethnisierung und Nationenbildung politisierten.

Wenn und soweit man Ethnisierung als eine Form der Schaffung von sozialem Kapital begreift, lässt sich für Malaysia also eine Balance zwischen dem intra-ethnische Integration vertiefenden „bonding-capital" und dem, inter-Gruppen Kommunikation ermöglichenden, „bridging social capital" konstatieren. Demgegenüber wurden in Sri Lanka die Bande innerhalb der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ethnischen Gruppe der Singhalesen zwar vertieft, gleichzeitig aber auch die zu Beginn der Souveränität noch bestehenden Brücken zwischen den Gruppen abgerissen.

Die Philippinen unterscheiden sich insofern von den beiden anderen Ländern, als die Polity dort formal nicht ethnisiert wurde, sondern dem westlichen, Ethnizität privatisierenden, Modell folgte. Eine politisch induzierte Reduktion der Transaktionskosten von Gruppenbildung und Kommunikation über Ethnizität fand bis zur Bildung der MNLF-Guerilla nicht statt. Religiös fundierte Ethnizität bildete einen latenten, aber keinen offen aktualisierten Hintergrund staatlicher Politik. Die Verdrängung der Muslime aus vielen der von ihnen traditionell bewohnten Gebiete erfolgte ohne eine in ethnischen oder religiösen Kategorien formulierte Ideologie. Auch der muslimische Widerstand, bis Anfang der 1970er Jahre getragen von der muslimischen Aristokraten-Klasse der Datus, wurde in einem „liberalen", nicht ethnischen Rahmen geleistet. Da die muslimischen Datus gleichzeitig als herrschende Klasse vom philippinischen Staat kooptiert und als Individuen in den konkurrierenden Parteien der *Nacionalistas* sowie *Liberalistas* organisiert waren, kam es durchgängig nicht zu einer religiös basierten Solidarisierung. Protest gegen Marginalisierung ist vielmehr im Kontext eines Politikstils zu verstehen, der auf die Maximierung der Interessen jedes einzelnen Datus abzielte. Genau deshalb verliefen die Konfliktlinien in dieser Frage vielfach auch nicht zwischen Christen und Muslimen, sondern zwischen den politisch konkurrierenden Lagern auf nationaler Ebene – d.h. den *Nacionalistas* und *Liberalistas*. Durchgängig fanden sich Zweckbündnisse, in denen christliche und muslimische Politiker zur Durchsetzung ihrer gemeinsamen Klasseninteressen agierten. Im Effekt traten sie als Verfechter muslimischer Interessen genau dann auf, wenn dies mit ihren anderen politischen Interessen korrelierte, wenn es also aus politischen Gründen nützlich erschien, ein gemeinsames Anliegen der Muslime zu behaupten und im politischen Raum zu vertreten. Für die muslimischen Datus war es unter Transaktionskostengesichtspunkten sinnvoller, sich mit der nationalen, aber auch der in Mindanao beheimateten christlichen Oligarchie auf der Grundlage der gemeinsamen oligarchischen Interessen auseinanderzusetzen, als eine ethnokulturell fundierte Position als Interessenvertreter der Moros aufzubauen, durch die sie sich von der christlichen Oligarchie isoliert hätten.

Eine umfassende Ethnisierung findet sich folgerichtig erst bei der muslimischen Gegenelite, die den Aufbau einer ideologisch unterfütterten Streitmacht leitete, mit der der philippinische Staat dann ab 1972 herausgefordert wurde. Die nach 1972 weiterhin die lokalen politischen Strukturen ausfüllenden muslimischen Elite-Politiker verharrten jedoch auch in den Jahrzehnten des Bürgerkriegs in den alten kognitiven Mustern, durch die sie in die nationalen politischen Netzwerke eingebunden waren. Zu keinem Zeitpunkt fand

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich ein Versuch, die Stimmen der Muslime etwa in einer Partei zu bündeln. Selbst die MNLF-Guerilla reintegrierte sich nach dem 1996 abgeschlossenen Friedensvertrag in dieses System. Die MNLF wurde nicht in eine Partei umgewandelt, die nun im parlamentarischen Rahmen als Vertretung der Interessen der Muslime hätte auftreten können. Vielmehr traten ihre führenden Vertreter als Individuen den auf nationaler Ebene bestehenden Parteien und Parteienbündnissen bei. Sie replizierten damit das Muster, mit dem sich die traditionellen muslimischen Eliten in den Netzwerken politischer Macht integrierten – mit dem Effekt, dass sie als Kollektiv geschwächt wurden und ihre Interessen nur noch als Einzelne im Sinne lokaler Interessen in den politischen Prozess einbringen und durchsetzen konnten.

Nun kann Ethnisierung auch der Stabilisierung intra-ethnischer Elitepositionen, wie auch der Legitimation von Ansprüchen von Gegeneliten dienen. Derartige Prozesse finden sich in unterschiedlichen Ausprägungen in allen drei Fällen.

In Malaysia dominiert auf nationaler wie in Sabah auf Gliedstaatsebene eine enge Allianz von Repräsentanten der verschiedenen ethnischen Gruppen, die auf einem orthodoxen Links-Rechts-Schema entweder als konservativ oder aber als Repräsentanten eines technokratischen Entwicklungsverständnisses begriffen werden können. Auf beiden Ebenen wurde mittels der forcierten Politisierung von Ethnizität in einem auf Kooperation angelegten „Machtkartell" ethnischer Eliten das Entstehen politisch organisierter Gegeneliten weitgehend verhindert. In Sri Lanka findet sich, wie dargestellt, eine gänzlich andere Form der Ethnisierung durch die politische Elite der Mehrheitsethnie. Der politische Raum innerhalb der Gruppe der Singhalesen wurde von traditionellen politischen Eliten besetzt, die über die Ethnisierung der Politik erfolgreich eine Modernisierung ihres Anspruchs auf politische Führerschaft fortschrieben. Innerhalb der tamilischen Minderheit findet sich eine forcierte Ethnisierung jedoch erst seit den 1970er Jahren als Projekt, mit dem eine Gegenelite der etablierten tamilischen politischen Klasse ihren Führungsanspruch streitig machte – mit dem Argument, dass sie dem ethnisch begründeten hegemonialen Anspruch der Singhalesen keine eigene, ethnisch fundierte, Nationsbildung entgegengestellt und von daher die kollektiven Interessen der Tamilen verraten habe. Dieses Muster korrespondiert zum philippinischen Fall, in dem auch zunächst eine an der Identität der christlichen Mehrheit ausgerichtete nationale Identität aufgebaut wurde, wenngleich ohne die in Sri Lanka prominente ideologische Überhöhung und Sakralisierung des Mehrheitsnationalismus. Wie in Sri Lanka wurde das Potenzial der askriptiv fundierten Gegenidentität hier erst von einer Gegenelite innerhalb der bedrohten Minderheitsgruppe aktualisiert, die damit gleichermaßen den Herrschaftsanspruch des Staates, wie den Vertretungsanspruch der traditionellen Elite der eigenen ethnischen Gruppe in Frage stellte. Anders als im Falle Sri Lankas

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spielte Ethnisierung jedoch keine Rolle für die Legitimation des Führungsanspruchs der christlichen Elitepolitiker innerhalb ihrer eigenen Gruppe.

3.5.5 Die Bedeutung unterschiedlicher Strukturierungsformen der nationalen Politik für das Management ethnischer Pluralität

In allen drei Fallstudien, die in diesem Kapitel präsentiert worden sind, liegt ein zentraler Fokus auf den Interaktionsmustern zwischen der nationalen und der lokalen bzw. regionalen Ebene der Politik. Gerade hier finden sich, durch die innere Struktur der nationalen Elite bestimmte, auffällige Unterschiede zwischen Malaysia auf der einen und Sri Lanka bzw. den Philippinen auf der anderen Seite.

Anders als in den beiden, durch Bürgerkriege geprägten Ländern, findet sich in Malaysia auf nationaler Ebene eine mehrere Ethnien, darunter die der potentiell gefährdeten Peripherien, umspannende Regierungsallianz. Auch ist die Balance ethnischer Interessen explizites Politikziel der interethnischen Kooperation in der Barisan Nasional. Eine Politik die sich die Durchsetzung muslimischer/malaiischer Interessen zur Aufgabe machte, wurde durchgängig in den übergeordneten Rahmen interethnischer Kooperation eingepasst und damit in ihrer Radikalität beschränkt.

Demgegenüber wird die nationale Politik in den beiden anderen Ländern de facto durch die Mehrheitsethnie dominiert. In beiden Länder gilt auch keine informelle Selbstbeschränkung bei der Verfolgung kollektiver Interessen, wenn dadurch die Interessen der Minderheiten signifikant beschädigt und der interethnische Frieden bedroht würden. In Sri Lanka, aber auch in den Philippinen spielen Repräsentanten der marginalisierten Gruppen der Tamilen bzw. Muslime politisch auf nationaler Ebene keine Rolle. Ihnen fehlt gleichermaßen die Fähigkeit wie auch der Wille zur kollektiven Organisation auf Gruppenbasis. Sie sind durchweg an nachgeordneter Stelle in paternalistische Netzwerke integriert, aus denen sie individuellen Gewinn ziehen und in begrenztem Sinn auch für ihre lokale Klientel Vorteile erlangen können. Für die strukturellen Interessen der Gruppe als Ganze bringt ihr Handeln jedoch kaum etwas. Hinzu kommt in beiden Fällen ein politisches System, das auf der Basis der kleinstmöglichen Mehrheit funktioniert und dementsprechend win-win Optionen der Konfliktbearbeitung nicht anstrebt. Im Wesentlichen dominieren unilaterale Strategien der Interessenmaximierung auf der Basis kleinstmöglicher Allianzen.

Wo sich die Föderationsregierung in Kuala Lumpur, wie auch die Gliedstaatsregierung in Kota Kinabalu als multiethnische Mischung erweisen und eine Politik des Interessenausgleichs der konkurrierenden Ethnien anstreben,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erweisen sich die nationalen Regierungen in den beiden anderen Fällen in der Praxis weitestgehend als Repräsentantinnen der Mehrheitsethnie.

3.5.6 Arenen und Prozesse des Konfliktaustrags

Als deutlich unterschiedlich erweisen sich die Arenen innerhalb derer die Konflikte um Autonomie und Teilhabe der Peripherie in den verschiedenen Ländern ausgetragen werden.

Diese bleiben in Malaysia und Sabah weitestgehend auf die Gremien parlamentarischer Politik beschränkt, innerhalb derer Protest kanalisiert und befriedigt wird. Der zentrale Unterschied zu den anderen beiden Ländern scheint in der relativ hohen Reaktionsfähigkeit des parlamentarischen Systems zu liegen, das, wenngleich manchmal mit deutlicher Verzögerung durch selektives Nachgeben auf Protest reagiert. Diese Reaktionsfähigkeit ist sowohl auf lokaler, als auch auf nationaler Ebene gegeben. Bestimmte Handlungsmuster, die im Fall der Philippinen und Sri Lankas erst Protest und später Rebellion herausforderten, sind im malaysischen Kontext schlichtweg „undenkbar", so insbesondere Transmigrations-Programme, mit denen der Bevölkerungsdruck in einzelnen Regionen zu Lasten der Eigentumsrechte der indigenen Bevölkerung in anderen, spärlich besiedelten Regionen gemildert werden soll.

Von zentraler Bedeutung dürfte sein, dass in Malaysia weder von der Zentralregierung gegenüber der Provinzregierung, noch innerhalb des Gliedstaates gegenüber den schwächeren Gruppen dauerhaft eine Gewinnmaximierungsstrategie der starken Gruppen durchgesetzt wurde. Durchgängig reagierte die dominante Seite in Intergruppenkonflikten gemäßigt in dem Sinne, dass die fundamentalen Bedürfnisse der Minderheiten bzw. der relativ benachteiligten Gruppen berücksichtigt wurden. Grosso modo konnten auch deren status quo-orientierten politischen Repräsentanten auf der parlamentarischer Ebene Einfluss ausüben.

Auf nationaler wie auf Gliedstaatsebene blieb es auch für die Repräsentanten der ethnischen Minderheiten immer lohnend ihre Positionen im parlamentarischen Rahmen einzubringen. Weil sie gegenüber ihrer Klientel immer wieder Erfolge der parlamentarischen Arbeit vorweisen konnten wurden sie als politische Repräsentanten und das Parlament als Arena politischer Auseinandersetzung immer wieder legitimiert. Eine Gegenelite, die eine Interessenvertretung jenseits des parlamentarischen Raumes angestrebt hätte, konnte sich nicht ausbilden, weil zum einen die Erfahrungen/Perzeptionen von Deprivation und Marginalisierung nicht ausgeprägt genug waren und zum anderen der parlamentarische Rahmen von allen Bevölkerungsgruppen als einzig legitimer und ausreichend erfolgversprechender Rahmen politischer Interessenvertretung angesehen wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In den Philippinen wie Sri Lanka muss demgegenüber der Weg durch die Parlamente als weitgehend erfolglos gewertet werden. In keinem der beiden Länder gelang es den etablierten Politikern der ethnischen Minderheiten, Politiken, die den Interessen ihrer Bevölkerungsgruppen fundamental zuwider liefen, im parlamentarischen Rahmen zu stoppen. Dadurch wurden zum einen sie selbst als Repräsentanten ihrer Klientel, zum anderen die Institutionen parlamentarischer Politik als Vehikel effektiver Interessenrepräsentation delegitimiert. Da Interessenpolitik innerhalb des parlamentarischen Rahmens keinerlei positive Effekte in Bezug auf die Sicherstellung eigener vitaler kollektiver Interessen zeitigte, findet sich in beiden Fällen eine Ausweitung der Arenen und Mittel zur Verfolgung von Minderheiteninteressen. Dieser Wechsel von Arenen und Mitteln der Interessenvertretung wurde jedoch nicht von den traditionellen Eliten der ethno-kulturellen Minderheiten getragen, sondern von Gegeneliten, die Politik in einem revolutionären Gewand neu dachten.

Doch unterscheidet sich nicht nur der erfolgreiche Fall einer Parlamentarisierung ethnischer Interessenpolitik, Malaysia; von den beiden anderen. Zwischen den Philippinen und Sri Lanke finden sich gerade in Bezug auf die Rolle parlamentarischer Politik für den Umgang mit ethnischen Minderheiten wie auch die Rolle von Ethnizität im parlamentarischen Diskurs deutliche Unterschiede.

So spielen der Bürgerkrieg und die Politik gegenüber den Tamilen in Sri Lanka für die politische Auseinandersetzung zwischen den großen singhalesischen Parteien eine zentrale Rolle. In dem parlamentarische Politik unterfütternden öffentlichen Raum, d.h. im Referenzrahmen parlamentarischen Handelns, kommt dem Konflikt eine zentrale Rolle zu. Gerade die religiös verankerte Zivilgesellschaft, insbesondere der buddhistische Klerus, hatte und hat eine Schlüsselrolle für die Genese und Aufrechterhaltung radikaler Interpretationsmuster, die einer Kompromisslösung und damit einem Ende der Gewalt entgegenstehen. Kompromissbereitschaft der Regierung wird im Kontext eines inzwischen Jahrzehnte alten beständigen und wechselseitigen Prozesses des ethnic-outbidding von der jeweiligen Opposition durchgängig als Verrat an der religiös überhöhten Sache der Singhalesen gedeutet und dadurch, vielfach mit aktiver Unterstützung der „Straße“ und insbesondere des buddhistischen Klerus, unterminiert. Mobilisation gegen kompromissbereite Positionen war an den Wahlurnen durchgängig erfolgreich. Die Bereitschaft zu bedeutsamen Kompromissen tendierte folglich gegen Null. In diesem Sinne kann Sri Lanka als Paradebeispiel für die Gefahren von ethnic-outbidding in einer demokratisch verfassten ethno-religiös gespaltenen Gesellschaft gelten. Dass das so ist, liegt jedoch weder an der demokratischen Verfasstheit an sich, noch allein an der Sakralisierung von Nation und Staat durch die Mehrheitsethnie, sondern am Zusammenspiel dieser beiden Faktoren.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dies illustriert der Vergleich mit den Philippinen. Obgleich auch hier der Staat und die Nation in den kognitiven Kategorien der Mehrheitsreligion/-ethnie gedacht werden, fehlt die ideologische Schärfe und die bewusste Sakralisierung. In der Folge fehlt auch weitgehend die ethnische bzw. religiöse „Aufrüstung" von Staat und Nation, die in Sri Lanka seit den späten 1940er Jahren des 20. Jahrhunderts zu beobachten ist. Die Begründung für diese ausgeprägte Differenz, durch die sich die Philippinen nicht nur von Sri Lanka, sondern gleichermaßen von ihren großen Nachbarländern – Indonesien, Thailand und Kambodscha – unterscheiden, könnte in der unterschiedlich strukturierten historischen Erfahrung liegen. Sri Lanka hat, wie die anderen gerade erwähnten Länder im Unterschied zu den Philippinen eine imperiale und durch eine Hochreligion geprägte Geschichte. Im buddhistischen Königreich vereinte sich religiöse und weltliche Macht in der Kooperation des Klerus mit dem Staat, der dadurch in ein religiöses Gewand gehüllt wurde. Dieser Staat, bzw. dessen Hauptstadt wurde als Zentrum der Welt imaginiert. Wie Kreuzer in seiner Analyse der traditionellen Ordnung Thailands betont, wird

„der König als innerweltliche Entsprechung eines Boddhisatva, bzw. als der Gerechte König (Dharmaraja) begriffen und die Herrschaft des Königs mit einer Theorie der Wiedergeburt und der religiösen Verdienste begründet. […] Diese Verortung der Legitimität des Königs im Buddhismus macht die Beziehung zwischen König und buddhistischen Orden zu einer für die Stabilität der Polity zentralen Beziehung. Auch wenn der König als Gott-König gedacht ist, so ist er doch nicht sein eigenes Gesetz, sondern […] bleibt einem vorgegebenen Symbol- und Bedeutungssystem verpflichtet, das zu ändern nicht in seiner Macht liegt. […] So ist denn die Beziehung von König und Sangha (Mönchsgemeinde) komplementär" (Kreuzer 1996: 297).

Diese Analyse gilt ohne Abstriche für Thailand wie für Sri Lanka oder aber Kambodscha, sie hat sogar für Indonesien mit Abstrichen Bestand, da auch hier hinduistische und buddhistische Großreiche die Geschichte über Jahrhunderte hinweg geprägt haben. In jedem Fall bietet die Tradition ein Modell, mittels dessen der moderne politische Akteur Religion, Staat und Volk unter dem kognitiven Schema von Einheitlichkeit, Homogenität und Hierarchie denken kann. In Thailand und Kambodscha avancierte der Buddhismus zur Staatsreligion, und in Sri Lanka gibt es immer wieder starke politische Bewegungen genau diesen letzten Schritt zu gehen, durch den die religiöse Hegemonie des Buddhismus und seine enge Verbindung mit dem Staat offiziell festgeschrieben würde. Schon jetzt heißt es im relevanten Art. 9 der Verfassung: „The Republic of Sri Lanka shall give to Buddhism the foremost place and accordingly it shall be the duty of the State to protect and foster the

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Buddha Sasana, while assuring to all religions the rights granted by Articles 10 and 14(1)(e)" – eine Formulierung, die den Buddhismus zur „inoffiziellen Staatsreligion" Sri Lankas macht.

Worin sich Sri Lanka von den anderen hier benannten buddhistischen Ländern unterscheidet, ist durch das Fehlen eines Königs. Die insbesondere in Thailand vorhandene Balance zwischen König und Sangha ist in Sri Lanka zerbrochen. Zwar basiert die Autorität des Königs in Thailand darauf, als *buddhistischer* König anerkannt zu sein, doch stellt er genau deshalb der Sangha auch eine eigenständige, letztere begrenzende Macht gegenüber. Demgegenüber verfügen die sri lankanischen Politiker über keine aus der Tradition hergeleitete Autorität, die sie der Sangha entgegenstellen könnten. In dem Maße, wie sie die Vision einer buddhistischen, singhalesischen Nation entwickeln und die Polity entsprechend restrukturieren, werden sie direkt abhängig von der Sangha, da diese allein die Verbindung zur Tradition herstellen kann. Politik wird damit nicht nur durch religiöse Sprache und kognitive Muster „imprägniert", sie verliert auch ihre eigenständige Legitimation und wird von der Legitimation durch die Sangha abhängig, ohne dass sie diesen, wie etwa der traditionelle König, auf Augenhöhe entgegentreten könnte. Die zwischen den gesellschaftlichen Subsystemen Religion und Politik bestehende Autonomie bricht in dem Sinne in sich zusammen, als der religiöse Raum den politischen infiltriert und religiös bestimmte Dynamiken der Inklusion und Exklusion, der Imagination von Gemeinschaft, Legitimität und Herrschaft das den politischen Institutionen zugrunde liegende säkulare und demokratische Modell politisch unterminieren, partiell mit neuen Bedeutungen überschreiben, oder sogar in Teilen ablösen. So findet sich ein wiederholter Prozess, in dem radikalbuddhistische Sangha mit wechselnden originär politischen Akteuren Allianzen bilden, um Kompromisslösungen im Konflikt mit den Tamilen zu verhindern. Als von politischer Seite nicht intendierter Nebeneffekt dieser „unheiligen" Allianzen findet sich eine substanzielle Radikalisierung der ethno-religiösen Codes, der den politischen Raum in wachsendem Maß bestimmt und eine immer offenere Politisierung der Sangha, die schließlich vor wenigen Jahren in der Gründung einer reinen Mönchspartei und in deren Einzug ins Parlament mündete, von wo sie zweitweise als Partner der Regierungsallianz die weitere religiöse Formierung und Schließung des Systems anvisiert.

Demgegenüber ist das Christentum zwar eindeutig das zentrale kognitive Fundament der philippinischen Gesellschaft doch fehlt hier vollständig die imperial interpretierbare traditionelle politisch-religiöse Ordnung, die relativ problemlos die Sakralisierung des Staates und der Nation über einen Rekurs auf eine heilige und imperiale indigene Staatstradition hätte ermöglichen können. Die soziale Organisation der später christlichen Philippinen war bis zum Eintreffen der Spanier weitestgehend auf die Ebene kleiner, netzwerkartig

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verbundener Gemeinschaften beschränkt geblieben, die mehrere hundert, bestenfalls mehrere tausend Menschen umfassten. Einzige Ausnahme hiervon waren ausgerechnet die damals schon islamisierten Handelsstädte; z.B. Sulu und Cotabato im Süden und das spätere Manila im Norden. So fehlt, anders als in Sri Lanka, in den Philippinen ein indigenes Modell staatlicher Organisation, das im Bilde eines modernen Nationalstaates re-formierbar gewesen wäre. Die Imagination von Staat und nationaler Gemeinschaft bleibt auf zwei Symbolkomplexe fokussiert, die sich die Filipinos zu eigen gemacht haben, die aber nicht als indigene Tradition essentialisiert und als primordial imaginiert werden können: der moderne Staat (in seiner spezifischen Ausprägung als „liberale Demokratie“) und das Christentum.

Für eine Politik des ethnic-outbidding fehlt in den Philippinen noch aus einem weiteren Grund die Basis. Der „lokalistische“ Charakter der Politik macht diejenigen Themen, die zumindest scheinbar „nur“ einige Regionen im Süden betreffen, für die Bevölkerung in den anderen Regionen der Philippinen zu einem „Nicht-Thema“. Weder die Straße noch die Wahlstimmen lassen sich über eine Radikalisierung von Positionen zum Moro-Thema als Ressource im intra-elitären Machtkampf nutzen. Da die zentrale Konfliktlinie in den Philippinen im Bewusstsein der großen Masse der Mehrheitsethnie anders als in Sri Lanka nicht zwischen den ethnischen Gruppen, sondern den gesellschaftlichen Klassen verläuft, bleibt das mobilisatorische Potenzial von Ethnizität weitgehend auf die Minderheitengruppe der Muslime beschränkt, aus deren Sicht dem Konflikt zwischen den Klassen weitaus weniger Bedeutung zukommt als dem zwischen ihrer benachteiligten Religionsgruppe und der Majorität der christlichen Filipinos.

Der Blick auf Prozesse und Akteure in der Verhandlungs- und Gewaltarena illustriert, dass das äußere Erscheinungsbild der zwei lang andauernden Konflikte durchaus einige Ähnlichkeiten aufweist, wie ja auch das Verhalten der nationalen Regierungen vor dem Beginn der bewaffneten Rebellionen (1972 bzw. 1984) in beiden Fällen durch den ausgeprägten Willen zur mehrdimensionalen Marginalisierung der die nationalen Peripherien bevölkernden ethnoreligiösen Minderheiten getrieben zu sein scheint.

Der Blick auf die Details verdeutlicht jedoch auch, dass es wohl kaum weniger Unterschiede als Gemeinsamkeiten gibt. Erstere reichen vom Stil der Ethnisierung nationaler Politik, über die genauen Formen des inneren Kolonialismus bis hin zur Strukturierung des politischen Raumes und der daraus folgenden unterschiedlichen Akteurskonstellationen. Auch die Bürgerkriegsdynamiken scheinen trotz mancher Übereinstimmungen, stärker durch die spezifischen Eigenheiten der zwei Fälle geprägt zu sein, als durch verallgemeinerbare Muster.

Wie und warum diese Unterschiede zustande kommen, warum die verschiedenen Akteure jeweils bestimmte Strategien wählten, soll Gegenstand

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des nächsten Kapitels sein, in dem zumindest signifikante Teile der kognitiven Grundlagen der gerade vorgestellten Strukturen, Akteure und Prozesse herausgearbeitet werden.

Dass politische Eliten unterschiedlich mit dem in ihre Hände gelegten Machtpotential, wie auch den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln der Manipulation umgegangen sind, ist durch die in diesem Kapitel durchgeführte Struktur- und Prozessanalyse mehr als deutlich geworden. Im Folgenden soll herausgearbeitet werden, worauf diese Unterschiede zurückzuführen sind. Warum schrecken manche vor Handlungsmustern zurück, die andere bedenkenlos einsetzen? Wie kommt es, dass sich nicht nur individuelle Unterschiede in Bezug auf Handlungsmuster ausmachen lassen, sondern dass politische Eliten unterschiedlicher Länder, vor strukturell ähnliche Situationen gestellt, auf jeweils eigene und „landestypische" Art verhalten? Um diese Fragen zumindest in Ansätzen beantworten zu können – und mehr kann hier nicht angestrebt werden – blicken wir im folgenden Kapitel auf die kognitiven Fundamente der Strukturen, des Akteurshandeln und der komplexen Interaktionsprozesse, die in diesem Kapitel herausgearbeitet worden sind. Wir fokussieren bei unserer Erklärung von Akteurshandeln dabei auf jeweils eine unseres Erachtens erklärungsmächtige kulturelle „Mastervariable" und die um sie gruppierten Bedeutungsmusters.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 vordem 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 malayischen 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-lankanischen Politik einer aggressiven, staatlich geförderten Binnenmigration in, von ethnokulturellen Minderheiten besiedelte periphere 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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" (Lehmbruch 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 gestrige 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

Obgleich 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Durchgriffsmöglichkeiten des Staates auf die lokale Ebene und damit auch den Aufbau einer modernen Staatsbürokratie.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 occuring 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 gewaltsamer Auseinandersetzungen erhöht (Otterbein 1999: 293).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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/sektiererischer 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".

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 primordiales 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

binden sich moderne mit traditionalen Konstrukten zu einem neuen, in dieser Form, ohne die Idee des modernen Staates mit seinem unbedingten Souveränitätsanspruch, undenkbaren 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 kommunalistischer 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 kommunalistischen Wahrnehmungs- und Handlungsstruktur bei einer großen Anzahl von Akteuren auf allen politischen Ebenen. Der kommunalistische 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-lankanischen Buddhismus vgl. Seneviratne 1999.

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 gewaltsamen 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Wenn und soweit kommunalistische Muster der Weltdeutung soziale, politische und ökonomische Identität gleichermaßen in Eins 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 kommunalistische Systeme durchaus partiell nach der Art einer self-fullfilling prophecy funktionieren, da die theoretisch mögliche Differenzierung der Gewaltursachen und -anlässe nach sozialen und lokalen Gesichtspunkten hinter dem Aspekt des dominanten (kommunalistischen) 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Teilaspekte 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 verschäft, 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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- 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 einzigem 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,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, extraparlamentarische 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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 führte 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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. Beiden 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 konflikteskalierend 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 Koalititionen, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. Horowitzs' 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 Ratschlag 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 tiefsitzenden 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Obgleich 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 sanktionsbewerten 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 illustrieren. 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 kontingenten 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 aufkündigen, 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 manövrieren. 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Disziplinierheit 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 tolerierter 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

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 verzerren 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 Traditionsbeständen, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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; Ampatuan, 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; Kamlian, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Gewaltherrscher 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- 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, CAFGU[20] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die folgenden Seiten geben eine detaillierte Darstellung der lokalen Interaktionen: sie skizzieren die Akteure, differenzieren die sich vielfach überlagernden 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 Datus[21] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ersteren 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- „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-Programms[22] zur Rezivilisierung von Kombattanten zum Führer eines der vielen lokal eingerichteten MNLF-Staaten[23] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Machterhalt 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/December 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 traditional 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Comelec[26] 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 gewaltsamen Raubüberfällen äußert. Es ist kaum bestreitbar, dass ein Großteil der Entführerbanden keine Chance hätte, dauerhaft den staatli-

26 Die staatliche Wahlkommission.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 mir 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

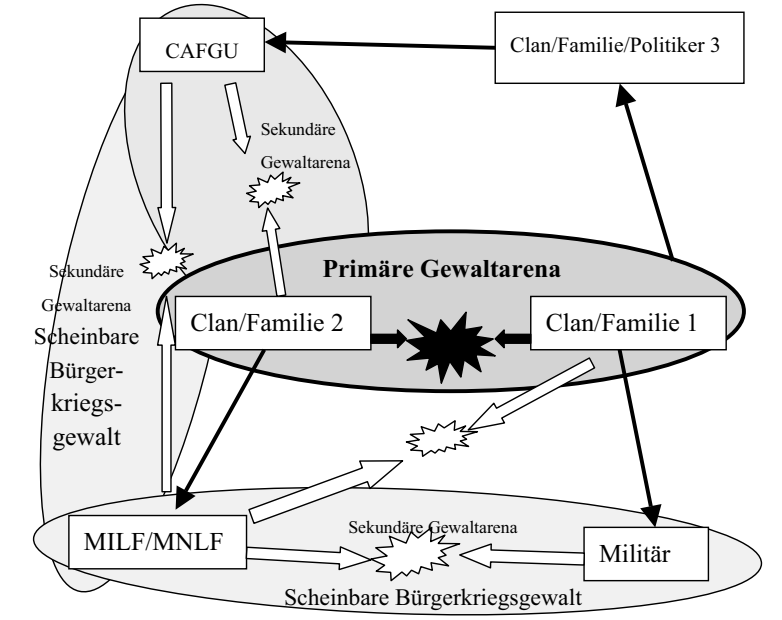
In der Zwischenzeit gibt es auch erste Studien, die an ganz konkreten Fällen, die Eskalationsdynamiken der Fehdegewalt aufzeigen, wie etwa eine Studie von Jose Jowel Canuday, in der dieser mehrere derartiger Fälle skizziert, so z.B. einen Fall aus dem Jahr 2004:

„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:

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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



https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ressourcen

„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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 katetebanga (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 Traditionsorientierung „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 Dysfunktionalitität 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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 of rido. 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fließender Loyalitäten ist zentraler Bestandteil der allgemein geteilten lokalen politischen Erinnerung. Dieser Zusammenhang wird von einem hochrangigen MILF-Repräsentanten am Beispiel des Ampatuan-Clans, der freilich auch regional für eine gewalttätige Variante von Clanpolitik 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Refom 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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:

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„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 Mantavil mit der Argumentation, dass die Datus als priviligierte 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 Mantavil 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 Zwangsidentität verwandeln, der das einzelne Mitglied der Gruppe nicht entkommen kann. Zwangsidentitäten (coercive identities) sind gekennzeich-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. Kadt 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

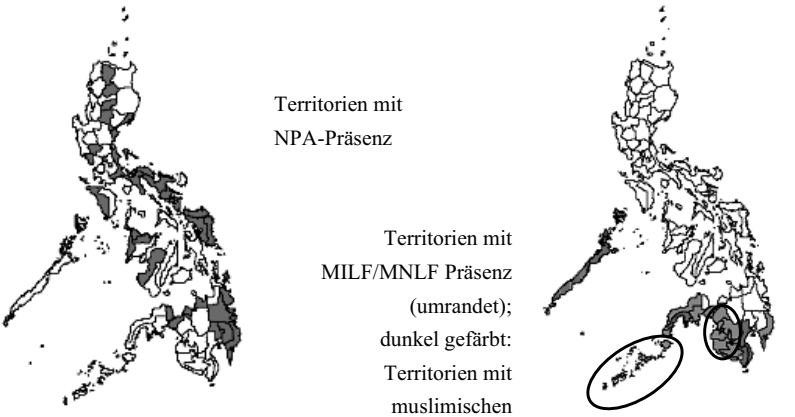
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 antiwestliche 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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



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

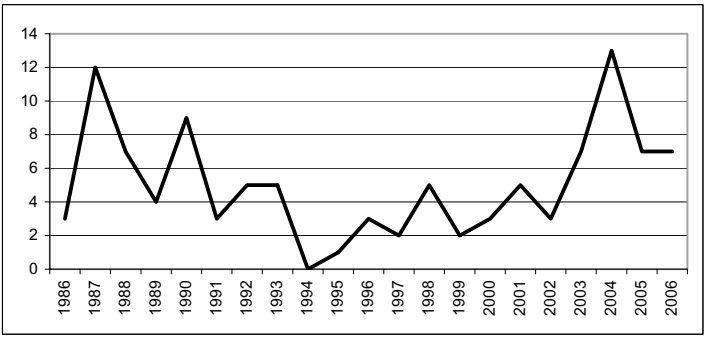
Diese Entwicklung wäre für die philippinische Demokratie deutlich weniger problematisch gewesen, wenn die Amerikaner nicht noch eine weitere demokratische Erbschaft hinterlassen hätten: die umfassende Politisierung des philippinischen Staatsapparates, der in dieser Hinsicht dem amerikanischen Modell 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-Mördern, 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 könne 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Stimmblöcke 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, translokaler 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 weitaus 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 gewaltsamen Etablierung lokaler Machtpositionen sind allgegenwärtig. Eine Norm, wonach Macht 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,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 „transzendental" 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 Lizenzen (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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 herauskatapultiert 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 kommunalistischen Sozialstrukturen, in denen verschiedene Loyalitäten und Identitäten von Gruppen konfligieren. Diese kommunalistischen 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;

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Besetzten einer hohen Position in sri-lankanischen 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 kommunalistische 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, kommunalistisch 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 konfligieren 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 Patronagenetzwerke 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern der Einzelinteressen und sektorialen Distribution. Demokratische Aspekte der öffentlichen Wohlfahrt und Chancengleichheit fielen hinter diese Kriterien zurück. Die Organisation der Gesellschaft über Familialismus, Kastenwesen und Kommunalismus führte nach innen (innerhalb der eigenen kin-group) zu starker Gruppenkohäsion nach außen, zu scharfer Konkurrenz und nicht selten auch zu gewaltsamen 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 Familienfehden. 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 Goiygama-Kaste der Kandy-Singhalesen. Diese Subkasten oder sogenannten „guten Familien" einer Kaste beanspruchten die gesellschaftlichen und politischen Führungspositionen ihrer Gruppe. Der Clan der Bandaranaikes, die von 1952 bis 2005 eine der beiden größten singhalesischen Parteien, die Sri Lanka Freedom Party, dominierten, gehört zu dieser traditionellen Kandy-Aristrokatie, 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 somebodys* (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 Bandaranaikes, Jayawardene, Senanayakes, de Soysas, Jayatilakas und Coomaraswamys.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

galle-Senanayakes-Jayawardene sind dagegen die ursprünglichen *nobodys*, 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 Bandaranaikes [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 (SLPF) Premier, Sirimavo Bandaranaike (SLFP), Witwe S.W.R.D. Bandaranaikes, wurde 1960 und 1970 zweimal Premierministerin, J.R. Jayawardene (dessen Onkel in die Senanayake-Familie eingeheiratet hatte) wurde 1978 erster Präsident. Jayarwardenes 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 Bandaranaikes, „first class Goyigama", wurden bereits Ende des 1800 Jahrhunderts im Legislaitve Council von Tiefland-Goiygama und Karava herausgefordert.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Cousinen-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 Verwandtschaftsbeziehungen 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 rivalery 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 Fraktionalismus 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 Origion" (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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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“ (Prabahkaran 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 Goiygama um den Sitz im Legislative Council bei dem sich die Goiygama 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 presumable 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Führungsebene 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 kommunalistisch 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 Gespräch 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Britsh 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 der 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 psychy that they can somehow split the Tamils" (Interview, Sri Lanka 27.05.2004).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ferdinands, Managing Trusttee Initiative for Political and Conflict Transformation, Sri Lanka 27.05.04). Bei den niederen Ksten besteht zudem die Tendenz höhere Kasten zu wählen, anstatt aus ihrer niedrigen Kaste selbst Kandiaten 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 familiale 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 verschiedendlich 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 Fernado, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Großgrundbesizer, 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 familiy 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 haltlos 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-lankanischen Fall der Präsident und die Minister), das alle Ressourcen verwaltet. Wie in Kapitel zwei bereits erläutert, zeigen Inhalte und Formen sri-lankanischer 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 stammten[63].

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 machtpolitische 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der politischen Zusammenarbeit begann eine familiale Fraternisierung.[65] Durch Heiratsallianzen entstanden die bis heute einflussreichsten Familien der Jayawardenes, Wijewardenes, Kotelawelas, 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 Familen 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-Famile 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: „Tamils, 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 Tocher Alice heiratet John Kotelawala, 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. Atygalles 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 Bandaranaikes für sechs Monate Premier wurde, sowie R. Premadasa, der 1988 erst Premier, dann Präsident wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 though 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 munificience, 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Abrechung 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 Abrechung, sofern die Opposition an die Macht gekommen ist. Die bisher Vernachlässigten 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,

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Amtsinhabern entzogen und der eigenen Klientel als Belohnung für Gefolgschaft und zur Absicherung der eigenen Macht auf allen Ebenen zugewiesen. Sri-lankanische 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 sophistication 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 entstehen[73]. 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 gewaltsamer 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Paretiübertritte. 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 verschärfte 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 Mehrheitsethnie 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 und 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 Rupesinghe, Vorsitzender der Foundation for Co-Existence, Sri Lanka 26.05.2004, paraphrasiert, übersetzt).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Intelektuelle 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 entand 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. Bezüglich 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)

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und ein sozial niedriger Mob beteiligt. Ähnlich ging man im Süden vor: Auf Anordnung hoher Politiker verübten private Todeschwadrone, 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, unbestechliche 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 f 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 verlasen, 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dentenorganisationen, private Konflikte)[75], die private Gewalt gegen Frauen und Kinder[76] 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-lankanische 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-lankanische 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 verbreitetete 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 hochpolitisiert 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-lankanischen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„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/Herrscher 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Wahlrhythmus 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 reicheren 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 Lizenzen). 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 hochpolitisierte 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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Bestechung 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 relation ships. 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 hochpolitisierten 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 erstreiten. 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-lankanischen 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/einzelner Politiker über das Recht. Einzelne MPs haben das Gewaltmonopol des Staates auf der lokalen Ebene übernom-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 getragen[83]. 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 Jayewarde 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 machte 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 verwestlichte 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 Rupesinghe, Vorsitzender, Foundation for Co-Existence, Sri Lanka, 26.05.2004 paraphrasiert/übersetzt).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. Besoners 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 beseitigen oder persönliche Rachefeldzuge 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Todesschwadrone 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 nahezu 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 Ordinace* 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 Akt* die rechtliche Basis, um Gewalttaten strafffrei 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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. Kadhia, tamilische Frauenaktivistin aus Batticaloa, Bad Boll 28.10.2006).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Straflosigkeit[88]

Auch das Sicherheits- und das Rechtssystem sind von tiefgehender Politisierung, Patronage und Korruption betroffen. So begann die Transformation der Polizei[89] 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.]" (Fernado/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 Wahlbeobachtungskommision 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tell“ (Asian Legal Ressource 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 Kommision 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 Ressourcenausstattung.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Militärapparates. 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 Miltär 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ein[97] 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-lankanischer 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 fort he 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 Amtenthebungsverfahren ist möglich) und andererseits der Präsident nur über ein Amtsenthebungsverfahren im Parlament mit zwei Drittel Mehrheit und der Anerkennung durch den Obersten Richter abgesetzt werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ordiance 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 säkularnationale 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. amalgierten 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 Internatonalen Gerichtsverbandes stellte zudem 2001 erhebliche Mängel in Rechtssystem und -sprechung fest (vgl. International Bar Association 2001, Gomez 1993).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entzogen und das lokale Ereignis in ein übergeordnetes System von Sinnzusammenhängen eingeordnet[99] 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 Routinisierung 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 Wiederherstel-

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-religiöse Imagination der sri-lankanischen 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“ (Fernado/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 tamilische Gruppe einen gleichberechtigten Status (Gespräch mit Viraj Mendis, Diaspora-Singhalese in Deutschland, Bad Boll 29.10.2006).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Fernado/Puvimanasinghe festellen „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" (FernadoPuvimanasinghe 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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

„The 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 acted against them. No person against whom serious charges were levelled since independence has voluntary 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 fortgeschrittener 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Entkolonisierungsprozess, 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 beitraten – der Föderation Malaya. Deren Politiker und gesellschaftlichen Gruppen hatten im Jahrzehnt der Entkolonisierung (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 Staatlichkeit[101] 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 conside-

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?

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rable 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 oppositon, 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 thetischer 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;

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

  - 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Reservoire 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 interethnischer 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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/

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 konfligierender 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Kategoriensystems eines rigiden 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Vorläufern 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Resourcen 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erwiesen, eines Staatskonzerns, der den größten Teil der Wälder Sabahs kontrolliert[104] 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 Geschäftsleute 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 Regierungsübernahme 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. zugunsten 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Festlandsmalaysier.[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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ethnischer 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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Einflusssphären weitestgehend akzeptieren. Solange die verschiedenen intra-ethnischen Patronagestrukturen funktionsfähig bleiben und damit die ethnischen Klientel befriedigt werden können, ist keine systemische Instabilität zu befürchten.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ungebrochene 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 Act[108] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Repräsen-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 loosers. 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 wohlgemerkt die Einschätzung einer Person, die ihren Beruf als Journalist nach einem kritischen Artikel durch die Tätigkeit staatlicher Organe verloren hat.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 looses 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 DAP[112] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 eine 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 overiding importance. This is enshrined very clearly in the various Malaysia plans under this *rukun negara*, the peace stability. Anything that comes and threaten 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 prononciert 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, Bereicherung 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Konfliktaustrags 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-lankanischen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 normorientierter 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 konzeptionalisiert, 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;

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 interesselos 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 konzeptionalisierbar 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?

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 intergenerationellen Weitergabe von (Familien-) Macht. Die in beiden Ländern auffindbare Dauerhaftigkeit von Familien-Herrschaft hat in Malaysia keiner Pendant. Politische Macht wird hier generell nicht intergenerationell 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-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 verbreitetet 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, sühnende 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

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 der 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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Zusammenfassung: kulturelle und institutionelle Grundlagen interethnischen Konfliktverhaltens

In den letzten drei Kapiteln wurden verschiedene Dimensionen interethnischer Konfliktbearbeitung in den drei Ländern analysiert und nach systematischen Gesichtspunkten in drei Teilbereichen verglichen.

Nun gilt es abschließend, die verschiedenen Faktoren so zueinander in Beziehung zu setzen, dass Korrelationen sichtbar und soweit möglich, die jeweiligen Wirkrichtungen abgebildet werden. Der folgende Überblick über die zentralen Analyseergebnisse zeichnet ein Bild der Wirkungszusammenhänge zwischen den Dimensionen interethnischer Konfliktbearbeitung. Wir zeigen, dass und wie sich auf unterschiedlichen Paradigmen aufbauende Erklärung sozialen Sich-Verhaltens im Sinne einer „paradigmatischen Triangulation" produktiv als einander ergänzend verwendet werden können. Die einleitend skizzierten drei erkenntnistheoretische Perspektiven auf menschliches Handeln – als homo oeconomicus, homo sociologicus und homo significans – werden so miteinander vermittelt, dass sich die Schwächen der einzelnen Sichtweisen durch den Rückgriff auf die Stärken der anderen ausgleichen.

Schließlich gilt es der Eingangsfrage nachzugehen, warum Demokratie kein Allheilmittel gegen gewaltförmig ausgetragene ethnische Konflikte zu sein scheint. Demokratie wird hier als ermöglichender und begrenzender Raum politischen Handelns begriffen. Die konkrete Wirkungsweise des demokratischen Raumes erschließt sich nur über eine Analyse der in ihm und auf ihn einwirkenden und sozialen Praktiken. Der zentrale Punkt ist, dass jegliche formale „Form" (Institution), jedes Set formaler Regeln, jedes Institutionen basierte System aufeinander bezogener generalisierter Verhaltenserwartungen immer und überall nach der Logik der lokalen Gesellschaft konfiguriert wird. Es bleibt sich in gewissen Grenzen immer gleich, ist jedoch jeweils spezifisch in seiner besonderen Ausprägung. Die Erfahrungen von Sri

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lanka und den Philippinen verdeutlichen, dass gewaltförmige soziale Praktiken durch das demokratische System nicht unterminiert, sondern stabilisiert und auf Dauer gestellt werden können. Gewalt ist nicht das Ergebnis eines prekären oder versagenden Staates, d.h. aus der formal-demokratischen staatlichen Ordnung externalisiert. Gewalt herrscht nicht nur in den „staatsfreien" oder „staatsarmen" Räumen. In Sri Lanka wie den Philippinen ist Gewalt integraler Bestandteil des politischen Systems in seiner formaldemokratischen Verfasstheit.

5.1 Die Koordinatensysteme interethnischen Konfliktverhaltens in den Philippinen, Sri Lanka und Malaysia

Die von uns untersuchten Fälle wurden in einem mehrdimensionalen „Koordinatensystemen" verankert: einem System, das zum ersten auf historische Prozesse fokussiert, zum zweiten die Strukturen des sozio-ökonomischen Systems abbildet und zum dritten die kulturellen Muster der Bedeutung sozialer Wirklichkeit rekonstruiert.

5.1.1 Die Verschränkung historischer Kontingenz und kultureller Schemata in der „Produktion" unterschiedlich gewalthaltiger Konzepte von Staat und Nation(en)

Staats- und Nationsbildung zeigten sich historisch als überaus kontingent. Bestimmte, einmal eingeschlagene Pfade erwiesen sich dabei als eminent stabil. In Bezug auf die Frage der Gewalthaltigkeit von Strategien interethnischen Konfliktaustrags konnten keine Belege dafür gefunden werden, dass kognitive Muster der Staats- und Nationsbildung oder entsprechende Handlungspraktiken einfache Derivate kolonialer Erfahrung sind. Wäre dies der Fall gewesen, hätten die Ähnlichkeiten zwischen Malaysia und Sri Lanka relativ groß, die zwischen Letzterem und den Philippinen hingegen klein sein müssen. Festzuhalten bleibt jedoch, dass alle drei Länder, bzw. deren politische Eliten deutlich voneinander unterschiedene Formen der Staats- und Nationsbildung gewählt haben.

Formal betrachtet folgten einzig die Philippinen dauerhaft dem westlich liberalen Modell, das gegenüber der ethnischen Zugehörigkeit der Staatsbürger blind ist und allen die gleichen Rechte und Pflichten einräumt. Die Eliten der beiden anderen Länder entschieden sich mehr oder weniger offen für einen ethnosbasierten Staat, in dem der ethnischen Zugehörigkeit der Staatsbürger im politischen Raum fundamentale Bedeutung zukommt. Entgegen den gängigen Annahmen unterschieden sich aber die Konsequenzen der Eth-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisierung des politischen und sozialen Raumes fundamental: Gerade Malaysia, das eine ausgeprägt ethnosbasierte Politik mit dauerhaften *affirmative-action*-Programmen zugunsten einer Ethnie (der Malaien/Bumiputera) aufweist und sich (fast) als „islamischer Staat" versteht, gelang eine erstaunlich friedliche Verhandlung interethnischer Konflikte und Gegensätze. Dies ist um so bemerkenswerter als 40-50 Prozent der Bevölkerung anderen Glaubensrichtungen anhängen, andere Sprachen sprechen und anderer Herkunft sind. Demgegenüber führt in Sri Lanka ein gerader Weg von der Ethnisierung durch die Mehrheitsethnie zur Entwicklung eines reaktiven Gegennationalismus der tamilischen Minderheit und letztlich zu deren bewaffneter Rebellion. Der Bürgerkrieg in Sri Lanka erweist sich als Produkt einer aggressiven Strategie der symbolischen, politischen und ökonomischen Exklusion der tamilischen Minderheit. Es bildete sich eine mit buddhistischem Pathos und singhalesischen historischen Narrativen sakralisierte exklusive Nation, die den Besitz des Staates für sich beansprucht.

Diese Unterschiede in Bezug auf die Effekte der Ethnisierung legten die Vermutung nahe, dass Ethnisierung nicht per se zu gewaltförmiger Konfrontation zwischen den Gruppen führen muss, sondern unter Umständen auch förderlich für deren Zusammenleben und Kooperation sein kann.

Einen wichtigen Hinweis auf mögliche kausale Bedingungszusammenhänge lieferten paradoxerweise die Philippinen, die in ihrer Staats- und Nationsbildung am dichtesten dem westlichen ethnosblinden Modell folgten und sich trotzdem über Jahrzehnte als unfähig erwiesen, die Bildung und Eskalation interethnischen Konfliktpotenzials zu verhindern und die Bürgerkriegsgewalt zu beenden. D.h. in Bezug auf die abhängige Variable gewalthaltiger interethnischer Konfliktbearbeitung erwiesen sich die Fälle Sri Lanka und Philippinen als nah beieinander, obgleich sie unterschiedlichen Konzeptionen von Staat und Nation folgten.

Was diese beiden Fälle jedoch eint ist ihr Beharren auf der Erfindung *einer*, dem Staat und seinem Territorium korrespondierenden Nation. Der hierzu notwendige Rekurs auf Geschichte, Traditionen und Kultur, erwies sich in beiden Fällen als ein partikulares Unterfangen, durch das die Mehrheitsethnie sich zur *einzigen* Nation innerhalb des Staatswesens erhob und (wenngleich auf unterschiedliche Weise) die Minderheitsethnie ausschloss. Aus Sicht der Minderheiten war die Nationsbildung ein Versuch, die eigene Geschichte und Kultur zu entwerten und sie durch den Ausschluss aus der Nation ihres Rechts auf gleichberechtigte Teilhabe und auf (Mit-)Eigentümerschaft an dem neuen Gemeinwesen zu berauben. Die hegemonialen Konstrukte der Nation ermöglichten es, die Minderheiten auf „demokratische" Art und Weise sozial und ökonomisch zu marginalisieren. Aus Sicht der Mehrheitsethnie war dies ihr legitimes Recht und ein demokratischer Vorgang. In der philippinischen Vision der Nation waren alle gleichermaßen in-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

digene Staatsbürger. Somit hatten alle das Recht in ihrem Land zu siedeln, wo immer sie wollten. In der singhalesischen Vision der Nation war Sri Lanka das Land der Singhalesen. Die Zersiedlung tamilischer Gebiete und die Zurückdrängung aus dem Staatssektor waren nichts anderes als die Wiederinbesitznahme der von den Tamilen (mit Hilfe der Kolonialmächte) okkupiert Sphären. Dem gegenüber konzeptionalisierten Muslime in den Philippinen und Tamilen in Sri Lanka ihre Identität als indigen bezogen auf ihre Siedlungsgebiete; d.h. aus ihrer Sicht waren die Mitglieder der Mehrheitsethnien dort nicht-indigen und konnten keine gleichen Rechte auf Besiedelung einfordern. Die muslimisch besiedelten Regionen Mindanaos waren muslimisches Land, Land der Tausug, Maguindanao und Maranao sowie der anderen dort ansässigen Gruppen. Ähnliches gilt für die tamilischen Regionen im Nord-Osten Sri Lankas, die von den Tamilen als traditionelles „Homeland" gesehen wurden. Demgegenüber beharrten die Mehrheitsethnien auf der Uniformität und Einheit des staatlichen Territoriums. Regionalistisch differenzierte Konzepte von Indigenität sollten in einem nationalen, auf das gesamte staatliche Territorium bezogenen Konzept aufgelöst werden.[1] Der malaysische Fall unterscheidet sich hinsichtlich der Nationsbildung durch

- die Akzeptanz einer Pluralität mehrerer Nationen in einem Staat,
- den Verzicht auf die Entwicklung einer, alle Gruppen einigenden und dem Staat und dessen Territorium korrespondierenden homogenen Nation,
- die Akzeptanz subnationaler Konzepte der Indigenität und Kultur, mit denen exklusive Rechte und die Fähigkeit zur selbstbestimmten Kontrolle einhergehen.
- ein, auf der Pluralität ethnischer Gruppen aufsetzendes Konzept der Wohlfahrt, das ein Gemeinwohl postuliert, welches sich als Aggregation des Wohls aller ethnischen Gruppen konstituiert.

Der Staat wurde konstituiert

- als Regelset, das es ermöglichte, konkurrierende Ansprüche von Gruppen miteinander zu verhandeln,
- als Instrumentarium zur Modernisierung des Landes, zur Entwicklung der Bevölkerung, sowie zu sozialem Ausgleich zwischen den Gruppen.

In der Gegenüberstellung der Charakteristika der drei Fälle in Bezug auf die Formen der Staats- und Nationsbildung und die daraus erwachsenden Reaktionen der Minderheiten an den nationalen Peripherien ergeben sich drei relativ scharf konturierte Profile, die im folgenden Schaubild knapp skizziert werden.

1 Im Fall der Philippinen ethnosneutral, im Falle Sri Lankas hegemonial ethnisch, da exklusiv singhalesisch.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 21: Schritte der Ethnisierung im Vergleich

	Philippinen:	Sri Lanka:	Malaysia:
Form der Ethnisierung	Neutralisierung des kollektiven Selbst der Mehrheitsethnie[2] bei gleichzeitiger Ethnisierung des kollektiv bedeutsamen Anderen (Muslime)	Ethnisierung des kollektiven Selbst und des kollektiven bedeutsamen Anderen durch die Mehrheitsethnie	„gemeinsame" Fremd- und Selbstbestimmung des kollektiven politischen und kulturellen Selbst wie der bedeutsamen Anderen in ethnischen Kategorien
Verhältnis ethnischer Gruppen	einseitige Schaffung einer ethnosbasierten Hierarchie (Ethnizität als Synonym für rückständig; christliche Filipinos = modern und nicht-ethnisch, Muslime = rückständig und ethnisch)	einseitige Schaffung einer ethnosbasierten Hierarchie innerhalb eines zentralistischen und einheitlichen Staates	gemeinsame Verhandlung eines interethnischen Verhandlungsregimes mit balancierten, wechselseitigen Hierarchien

2 Der Begriff der Mehrheitsethnie meint hier die askriptiv bestimmbare Gruppe der christlichen Filipinos. Diese verwenden das Konzept der Ethnizität nicht auf sich als Gruppe an, sondern auf die Vielzahl der unterhalb des gemeinsamen Nenners des christlichen Glaubens liegenden, durch Region, Sprache und Traditionen unterscheidbaren Gruppen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Philippinen:	Sri Lanka:	Malaysia:
Ethnizität und Staatsbürgerschaft	keine Ethnisierung der Staatsbürgerschaft, aber informelle Durchdringung der Symbole des Staates mit denen der Mehrheit (christliche Symbolik), Geschichte und Kultur der Mehrheitsethnie als kognitives Fundament der als nicht-ethnisch behaupteten Nation	Informelle Ethnisierung von Staatsbürgerschaft (der Staat als ethnischer Staat) mit einem buddhistisch-symbolischen Rahmen. Geschichte und Kultur der Mehrheitsethnie als kognitives Fundament der Nation und Grundlage der Geschichtsschreibung	Entkoppelung von Staatsbürgerschaft und Ethnizität, Verweigerung der Entwicklung einer, ethnische Gruppen übergreifenden nationalen Identität Konzeptionalisierung eines pluralen Nationalismus in einem gemeinsamen Staat
Reaktion ethnischer Minderheiten I	Herausbildung einer muslimischen ethnosbasierten religiösen Gegenidentität, Erfindung einer auf Indigenität abhebenden Gegenidentität (Bangsamoro)	Herausbildung einer tamilischen ethnosbasierten Gegenidentität, die auf einer eigenen Kultur und Sprache (nicht aber Religion wie das Beispiel der muslimischen Minderheit im Nord-Osten zeigt) beruht	Herausbildung starker ethnosbasierter politischer Identitäten, die Gewaltvermeidung zu einem zentralen gemeinsamen Politikziel erklärten
Reaktion ethnischer Minderheiten II	Entwicklung eines ethnosbasierten Gegennationalismus der Bangsamoro	Entwicklung eines ethnosbasierten tamilischen Gegennationalismus, der einen eigenen Staat fordert	Kooperation in einem regelgeleiteten ethnosbasierten Verhandlungssystem, das auf der Inklusion aller Gruppen und einem weitreichenden Vetorecht basiert

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.1.2 Die eine Nation und die Unterdrückung der Anderen: Interner Kolonialismus als Struktur und strategisches Handeln

Die Analyse der Eingliederung der ethnisch distinkten Peripherien in die nationale Ökonomie brachte gleichfalls distinkte nationale Profile hervor. Beide von uns untersuchten Fälle mit Bürgerkriegsgewalt stechen gleichermaßen vom gewaltfreien Malaysia durch ausgeprägte Muster interner Kolonialisierung ab.

Wie von der Theorie her zu erwarten, findet sich in den zwei von uns untersuchten Gewaltfällen eine sich vor dem Ausbruch der Bürgerkriege verschärfende staatlich induzierte Politik interner Kolonisierung, die extrem negative Effekte auf die soziale, ökonomische und politische Situation der betroffenen Minderheiten zeitigte. In den von uns untersuchten Fällen, in denen Konflikte zu Bürgerkriegen eskalierten, war interne Kolonisierung in ihrer „klassischen Form", d.h. als ökonomisch und politisch asymmetrische Einbindung einer ethnisch formierten Gruppe in Markt und Staat, zwar von Bedeutung. Eine entsprechende ökonomische Ausbeutungsstruktur findet sich in beiden Fällen aber nur in Ansätzen.[3]

In beiden Fällen zeigt sich in den ersten Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit eine staatlich induzierte oder sogar aktiv betriebene Transmigration (randständiger) Mitglieder der Mehrheitsgruppe (Singhalesen, Christen) in traditionelle Siedlungsgebiete der Minderheit, was letztere nicht selten schon allein zahlenmäßig in weiten Teilen „ihres" Territoriums zu Minderheiten machte – mit entsprechenden Folgen für ihre politische Stellung wie auch ihre ökonomische Position. Die Transmigration hatte auf die betroffenen Bevölkerungsgruppen die gleichen Wirkungen wie typische Siedlerkolonialismen: sie verloren ihr Land, wurden in ihren angestammten Gebieten zu immer weiter schrumpfenden Minderheiten und fühlten sich in ihrem Überleben bedroht. Anders als beim Eroberungskolonialismus wurden sie nicht an untergeordneter Position in einen größeren Markt bzw. eine größere Polity integriert, sondern liefen in Gefahr, in weiten Teilen ihrer traditionellen Siedlungsgebiete de facto eliminiert zu werden. Zudem sind die Effekte siedlerkolonialer Durchdringung dauerhaft. Während sich im Fall des Eroberungskolonialismus die Asymmetrie grundsätzlich auflösen lässt, wo Bildungs- und gezielte Entwicklungsprogramme die Strukturen der Abhängigkeit aufheben, ist dies im

3 In Sri Lanka ist die zunehmende politisch-administrative Asymmetrie wesentlich, die vor allem durch die Zurücksetzung der Tamilen in der staatlichen Administration und im staatlichen Unternehmenssektor gegenüber den Mitgliedern der ethnischen Mehrheitsgruppe zum Ausdruck kommt. Hierzu findet sich in den Philippinen kein Pendant, da die Muslime in beiden Sektoren weder in der Kolonialzeit noch in den Jahren der Unabhängigkeit vertreten waren.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fall des Siedlerkolonialismus nur unter extremen Schwierigkeiten möglich, da das Fundament letztlich in der Landnahme durch eine fremde Gruppe liegt. Wenn und soweit indigene Rechte anerkannt werden, werden die der neuen, der Mehrheitsethnie angehörenden Landbesitzer" fundamental in Frage gestellt. Landrechte, insbesondere, wenn Land wie in Mindanao und auf Sri Lanka, knapp oder dessen Bedeutung hochgradig symbolisch besetzt ist, ist de facto kaum teilbar, eine win-win-Option ist undenkbar, da der Gewinn des einen immer der Verlust des anderen ist.

Als anders erweist sich die Politik Kuala Lumpurs gegenüber seiner Peripherie. Wie die Analyse ökonomischer und sozialer Indikatoren zeigt, partizipiert selbst eine ursprünglich extrem rückständige Region wie Sabah am nationalen Wohlfahrtsgewinn. Zwar blieb sie im nationalen Vergleich rückständig,[4] fiel aber nicht weiter zurück, sondern wuchs parallel zu den anderen Regionen. Hinzu kommt eine über Jahrzehnte stabile Politik, die dem Schutz der Peripherie vor der Konkurrenz aus den weiter entwickelten Regionen des eigenen Landes diente. Hierzu wurde z.B. das Prinzip der Niederlassungsfreiheit im Inneren eingeschränkt.[5] Eine interne Kolonialisierung fand und findet nicht statt – und das obwohl Sabah über große Rohstoffvorräte und immense Mengen an Tropenwald verfügt(e), also die ökonomischen Anreize zu Ausbeutung stets hoch waren. Ein zentraler, in den Philippinen wie Sri Lanka prominenter Grund für Protest und Rebellion – multidimensionale Marginalisierung und Bedrohung existenzieller Interessen – entfiel damit in Malaysia.

In der Analyse aller drei Fälle wurde auch deutlich, dass Pluralität zwar als ein fundamentales Strukturelement von Gesellschaft verstanden werden muss und in ihren Ausprägungen massive Auswirkungen auf interethnische Beziehungen hat, dass sie aber selbst nur zum Teil eine gegebene, generell kolonial geformte Struktur reflektiert. Sie wurde vielmehr in der Moderne als Projekt durch die indigenen Eliten kognitiv geformt – in Sri Lanka im Sinne einer zunehmenden Hierarchisierung, in den Philippinen als teilweise bewusste Stabilisierung einer hierarchischen Ordnung und in Malaysia im Sinne einer bewussten Balancepolitik. Anders als die Theorie pluraler Gesellschaften annimmt, ergeben sich die Formen der Pluralität nicht quasi natürlich aus den Strukturen der kolonialen Gesellschaften selbst, sondern werden zu einem

4 Für diese Situation können auch mehr spezifisch Probleme Sabahs veranschlagt werden als eine gezielte Ausbeutungspolitik der Föderationsregierung. Gerade der Vergleich mit dem gleichfalls peripheren Sarawak zeigt, dass beschleunigte Entwicklung und Aufholen für die malaysische Peripherie möglich ist. Sarawak ist von einer der ärmsten Regionen zum Repräsentanten des malaysischen Durchschnitts aufgestiegen.

5 Eine Immigration von (West-)Malaysiern nach Sabah (wie auch Sarawak) ist ohne die explizite Genehmigung der Gliedstaatsbehörden nicht möglich ist. Westmalaysier brauchen, wenn sie Sabah besuchen, kaum anders als Ausländer ein Visum.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

großen Teil durch Bedeutungsgebung in die eine oder andere Form gebracht. Selbst strukturell gewaltträchtige Konstellationen können durch entsprechende Rahmung entschärft werden. Umgekehrt können eher Gewaltarmut verheißende so verformt werden, dass sie letztlich zur gewalthaltigen Konfrontation zwischen ethnisch formierten Gruppen führen. Unsere Analysen verdeutlichten, dass den kognitiven Mustern der politischen Akteure hinsichtlich der Gestaltung von Pluralität ein entscheidender Einfluss zukommt, was bis dato in der Theorie wenig berücksichtigt wird. Zwar finden sich durchaus systemische Logiken, doch besteht für die politischen Akteure beim Umgang mit Pluralität ein gehöriges Maß an Gestaltungsmacht, die im Sinne friedlicher Konfliktbearbeitung konstruktiv oder aber destruktiv eingesetzt werden kann. Die in der Theorie pluraler Gesellschaften formulierten Annahmen über den Zusammenhang unterschiedlicher Strukturformen von Pluralität und interethnischem Konflikt- bzw. Gewaltniveau konnten dementsprechend in den von uns untersuchten Fällen nur zum Teil bestätigt werden.

Wenn und soweit Kultur bzw. Ethnizität in den drei Fällen eingesetzt wird, um Nation(en) zu schaffen, lässt sich dies auch als Strategie der Transaktionskostenminimierung interpretieren. Mittels Ethnisierung werden einheitliche symbolische Räume, Wert- und Normensysteme und „Sprachen" geschaffen und heterogene Einheiten homogenisiert, so dass Kommunikation wie strategisches (Gruppen-)Handeln kostenärmer werden. Eine derartige Entwicklung und Verwendung kollektiver Identitätsaspekte lässt sich in allen drei Fällen beobachten. Zentral für ihre Wirkung war jedoch nicht das Faktum der Politisierung von Ethnizität an sich, wie das Beispiel Malaysias belegt. Die stabilisierende und kooperationsfördernde Wirkung ethnosbasierter Organisation von Politik im Fall Malaysias lässt sich vielmehr mit der sehr speziellen kognitiven Rahmung begründen. In den beiden anderen Fällen wurde Ethnizität (im Falle Sri Lankas in der Form ethno-religiöser Identität, im Falle der Philippinen in der Form einer religiös fundierten staatsbürgerlichen Identität) von den nationalen Eliten als hegemoniales Projekt zur Nationalisierung der gesamten Bevölkerung betrieben (aus Tamilen sollten quasi „Gäste" in einem singhalesischen Land werden und die Moros sollten als Gruppe durch Assimilation allmählich unsichtbar werden). Der drohende Ausschluss aus der „Nation" als Bürger zweiter Klasse oder rückständige Ethnie beförderten in beiden Fällen gegennationalistische Bewegungen, die von jungen Gegeneliten der Minderheiten getragen wurden.

In unseren beiden Gewaltfällen finden wir auf Seiten der nationalen Eliten eine Strategie der exklusiven Ethnisierung zur Minimierung der Transaktionskosten der Nationenbildung, worauf die exkludierten Minderheiten mit einer Gegenstrategie ebenfalls exklusiver Ethnizität antworten. Beide Seiten beharren auf der notwendigen Übereinstimmung von Staat und Nation, was den internen Kolonialismus und die Forderungen nach Eigenstaatlichkeit beför-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dert. Von beiden Gruppen wird Ethnisierung durchgängig als eine Strategie verfolgt, Transaktionskosten *innerhalb* von gesellschaftlichen Gruppen zu minimieren, also „*bonding social capital*" zu maximieren. Da aber gleichzeitig die Formierung der Ethnizität in den sich feindlich gegenüberstehenden Nationalismen „*bridging social capital*" minimiert, resultiert im Effekt eine immer stärker ausgeprägte Gegner- und Feindschaft zwischen ideologisch in sich homogenisierten Gruppen (dieser Effekt ist in Sri Lanka stärker ausgeprägt als in den Philippinen).

Demgegenüber ist Ethnisierung in Malaysia von Anfang an als Projekt einer pluralen Nationenbildung in einem Staat konzeptionalisiert worden. Ethnisierung wird *nicht nur* dazu verwendet, die intra-ethnischen Transaktionskosten zu minimieren. Vielmehr wird eine ethnisch fundierte politische Ordnung geschaffen, die intra-ethnische *wie auch* interethnische Transaktionskosten minimiert. Ethnisierung ist hier vor allem ein von den konservativen Eliten der ethnischen Gruppen getragenes gemeinsames Projekt zur Schaffung interethnischer Kommunikations- und Verhandlungskanäle, durch die die Gefahr interethnischer Konflikteskalation minimiert werden soll. Sie zielt auf die Schaffung von ethnisch fundiertem „*bridging social capital*". Die starke Eliteorientierung der Strategie hat freilich den Nebeneffekt, dass sich diese Brückenfunktion nicht in die Tiefe der Gesellschaft verbreitert, sondern an die entsprechende Elite gekoppelt bleibt.

In der Analyse wurde jedoch deutlich, dass die zwei bis jetzt herausgearbeiteten Ursachenbündel (1) symbolische Exklusion der Minderheitsgruppen aus der entstehenden Nation, sowie (2) ökonomische, politische und soziale Marginalisierung der Minderheit durch die Mehrheitsbevölkerung und die Erfahrung subjektiver Deprivation, die aus einer staatlichen Politik interner Kolonialisierung (nach siedlerkolonialem Muster) erwachsen, für sich genommen nicht ausreichen, um Protest in gewaltsame Rebellion umschlagen zu lassen. Auf der Grundlage der Analyse der zwei Gewaltfälle gehen wir davon aus, dass noch eine weitere notwendige Bedingung hinzukommen muss (3) die Entwicklung von modern gebildeten, in ideologischen Kategorien denkenden „Gegeneliten" innerhalb der Minderheiten, die nicht nur die Legitimität des Staates zur Herrschaft über ihre Volksgruppe („Nation") bestreiten, sondern gleichermaßen die Legitimität der Repräsentanz der eigenen ethnischen Gruppe und ihrer Interessen durch die traditionellen Eliten.

Ohne diese Personengruppe wäre in beiden Fällen der Umschlag von Protest in Rebellion nicht erfolgt, da die traditionellen Eliten der betroffenen Minderheiten ungeachtet der sich verschärfenden Marginalisierung durchgängig dafür optierten, die Interessen ihrer Klientel innerhalb der politischen Institutionen zu verfolgen.

Eine weitere Bedingung für die Eskalation von Protest zu Rebellion, liegt vermutlich auch in der vergleichsweise hohen Organisationsfähigkeit der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Minderheiten und der Option einer „historischen“ Fundierung des Gegennationalismus in Sri Lanka und den Philippinen, durch die sie sich von den indigenen Bevölkerungsgruppen in Sabah unterscheiden. Tamilen in Sri Lanka wie Muslime in den Philippinen verfügten schon am Ende der Kolonialzeit über relativ weit entwickelte Mehrebenensysteme traditioneller politischer Organisation, die Tamilen in der Kolonialadministration sogar über weitreichende Erfahrung moderner „bürokratischer“ Herrschaft. Noch wichtiger scheint zu sein, dass beide auf einen umfangreichen historischen Fundus zurückgreifen können, der nationale Ambitionen anknüpfungsfähig an imaginierte historische Größe macht. Bei den Tamilen war dies das Bestehen eigener Herrschaftsstrukturen (als eigenständiges Königreich im Norden), der Anspruch auf die Erstbesiedlung der Insel, eine eigene Sprache und Kultur und schließlich die Anerkennung als bevorzugte indigene Gruppe im herrschenden Verwaltungs- und Beamtenapparat durch die Kolonialmächte. Auf Seiten der philippinischen Muslime findet man eine starke muslimische Identität und den Rekurs auf ihre prominente Rolle auf den Handelsrouten zwischen Arabien, Südasien und China, sowie die Jahrhunderte währende Geschichte erfolgreichen Widerstandes gegen die spanische Kolonialmacht. Aus Sicht der philippinischen Muslime war es ferner von großer Bedeutung, dass den von ihnen kontrollierten Territorien von der ersten philippinischen Republik (1896-1898) de facto der Status eines souveränen Gebildes zuerkannt worden war, der in den ersten Jahrzehnten der amerikanischen Kolonialherrschaft durch eine administrative Sonderbehandlung noch einmal unterstrichen schien.

5.1.3 Kulturelle Fundamente des Konfliktverhaltens

In jedem der drei Fälle wurde eine kulturbestimmte Makro-Variable, ein fundamentales Prinzip sozialer Organisation und Ordnung isoliert, das es ermöglichte, soziale Handlungsmuster der Akteure in Abhängigkeit von den geteilten Bedeutungswelten zu erklären. In den Philippinen (Mindanao) wurde dies als Clan-Politik, in Sri Lanka als Kommunalismus (kommunalistische Patronage) und in Malaysia (Sabah) als kognitiv basierte Machtteilung bestimmt. Diesen entsprechen unterschiedliche Rahmungen zentraler Konzepte sozialer Ordnung, wie Führer, Macht, Herrschaft oder aber Demokratie. Es wurde gleichfalls deutlich, dass in den beiden von Bürgerkriegen betroffenen Ländern diese Ordnungen in jeweils eigener, konfliktverschärfender Weise in klientelistische Systeme sozialer Organisation eingelagert sind. Gegenüber den orthodoxen, auf die Makrodynamiken des Bürgerkriegs fokussierten Studien ergeben sich in beiden Gewaltfällen deutlich differenziertere und partiell andere Handlungslogiken sowohl in der Bürgerkriegsarena als auch in

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Verhandlungsarena, wenn die kulturelle Rahmung des Konfliktes berücksichtigt wird.

Bedeutungsmuster im Detail: Führer – Demokratie – Macht - Opposition

Der Vergleich der kulturellen Ordnungen der Bürgerkriegsgesellschaften mit jener, die in Malaysia die Formierung und Verhandlung kollektiver Interessen geleitet hat, zeigte fundamentale Unterschiede. Die jeweils relativ breit geteilten Interpretationsmuster prägen die Verhaltensstile in allen drei Gesellschaften in Bezug auf

- den Umgang mit den Optionen interner Kolonialisierung,
- das Streben nach win-win-Optionen der Konfliktbearbeitung,
- die Muster von interethnischer Konfrontation und Kooperation,
- die Verwendung von Ethnizität als strukturierendem Element des politischen Raums.

Durchgängig müssen sich Akteure zu den in Handeln eingeschriebenen Wahlmöglichkeiten verhalten. Dies tun sie auf je eigene Weise, die sich aus der Art ableitet, wie Wirklichkeit mit Bedeutungsmustern belegt wird. Strukturen sozialer Organisation und Konfliktbearbeitung entstehen, werden perpetuiert und abgeändert durch Entscheidungen von Akteuren, die diese generell in einem kulturell konfigurierten Analyse- und Entscheidungsraster entwickeln. Dabei durchdringen sich eine entsprechend verankerte Rationalität mit unbewussten kulturellen Logiken der Akteure über die Bedeutungsbelegung von Situationen, die gemeinsam handlungsleitend werden. Aus der Bedeutungsbelegung von Situationen und dem sozialen Handeln der Akteure wiederum generiert sich eine ganz spezifische Herrschaftsordnung. Jede kulturelle Ordnung stellt gleichzeitig eine Herrschaftsordnung dar. Sie etabliert und legitimiert Hierarchien und Gewaltverhältnisse.

Auf der Grundlage mehrerer selbst geführter[6] und eines veröffentlichten Interviews, wollen wir dies noch einmal an einer einzigen kurzen „Geschichte“ illustrieren, deren absoluter Wahrheitsgehalt unbestimmt bleiben muss. Im Jahr 2002 wurde Saudi Ampatuan, der Sohn des Gouverneurs von Maguindanao Andal Ampatuan, der in der Stadt Sharif Aguak den Bürgermeisterposten bekleidete, durch ein Bombenattentat getötet. Der Vater soll sehr schnell herausgefunden haben, wer die Täter waren. Er ließ sie von Mitgliedern seiner Privatarmee fangen. Einer der Beteiligten, ein junges Mitglied der CAFGUs, schildert die nachfolgende Handlungssequenz folgendermaßen:

6 Diese bleiben aus naheliegenden Gründen anonym.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„I think that's one experience I will never forget as well. They treated the three like animals. We couldn't do anything because we had to follow their orders. If we didn't, we could get killed. […] The children of the datu. […] It was only then that I saw how fierce they could be. […] They made us put salt on their wounds. […] They were too much. Imagine, they cut of parts of his body with a chainsaw while he was still alive. He was screaming in pain and saying he didn't know anything even as they were forcing him to admit. […] when we dumped his body in the water, I asked god to forgive me because I did not want to do what I did" (Rudi zit. nach Interviewtranskript online o.J.).

Zentral ist nicht, ob diese Geschichte wahr ist, zentral ist, dass die lokale Bevölkerung glaubt, dass sie wahr ist. Zentral ist, dass jeder in der Region damit vertraut ist, dass sie, und insbesondere das Wort „chainsawing" durchgängig die gleichen Reflexe auslösen – die Stimmen werden deutlich leiser, der Ton der Rede ändert sich. Zentral ist auch, dass es keinerlei staatliche Reaktion auf diese beständig kolportierte Geschichte gibt, wonach die Söhne eines Provinzgouverneurs eigenhändig vier Männer, die ihren Bruder ermordet haben sollen, in Stücke hacken. Im Jahr 2004 avancierte der Ampatuan-Clan zum Garanten eines überwältigenden Wahlsieges von Gloria Macapagal-Arroyo in den Ampatuan-kontrollierten Gebieten. 2005 wurde Zaldy Ampatuan, einer der Söhne Andals zum offiziellen Kandidaten der Administration bei den Wahlen zum Gouverneur der ARMM. Kaum nötig zu erwähnen, dass er die Wahlen gewann. In dieser Handlungssequenz bestätigt sich eine kulturelle Ordnung, die die Anwendung von direkter physischer Gewalt, den Bruch formalen Rechts und staatlicher Gesetze nicht nur stillschweigend toleriert, sondern sogar unausgesprochen legitimiert. Sie macht die Fähigkeit und den Willen zu selektiver Gewaltanwendung zu einer zentralen Ressource politischer Macht. Ob Gewalt im Einzelfall angewendet wurde, ist kaum noch von Belang. Zentral ist, dass sie eine zentrale Stellung im symbolischen Raum einnimmt und Gewaltanwendung als, den Mächtigen jederzeit zur Verfügung stehende, mögliche Handlungsoption imaginiert wird, gegen die es keinen Schutz durch den Staat gibt. Durch die Reaktion der staatlichen Institutionen auf derartiges Handeln wird sichtbar, dass die im Handeln aktualisierte Ordnung immer noch die gültige Ordnung darstellt auf deren Grundlage gesellschaftliche und politische Ordnung imaginiert werden. Der Patron wird hier als Gewaltherrscher sichtbar, ohne dass dies kulturimmanent zu Legitimationsdefiziten führen würde – der Wille zur Gewaltherrschaft wird damit als Teil der kulturellen Ordnung bestimmt. Die selbstbestimmte Anwendung von Gewalt wird als Teilsegment der kulturellen Ausfüllung von Führerschaft sichtbar, die Prädominanz der sozialen Ordnungsmuster gegenüber den offiziell propagierten (Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, etc.) wird im Handeln immer wieder bestätigt. Dieses Muster hat nicht nur für die Clan-Ordnung

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muslim-Mindanaos Bestand, sondern wird in der familialistisch strukturierten philippinischen Politik allgemein immer wieder bestätigt – so finden sich eine große Zahl prominenter Politiker, bzw. politischer Familien, denen der Ruf nachgeht, ihre Ämter unter Einsatz von Gewalt gewonnen und verteidigt zu haben. Ebenso ist es in Sri Lanka nicht unüblich in Vorbereitung der Wahlen politische Gegner zu bedrohen, zu misshandeln oder in einzelnen Fällen gar zu töten. Des weiteren werden Wähler eingeschüchtert, in dem man Schlägertrupps vor den Wahllokalen aufstellt oder sie daran „erinnert", wer nach den Wahlen die lokale Macht und zugehörige Ressourcen, von der sie abhängig sind, übernimmt. Zentral ist an dieser Stelle nicht, dass derartige Handlungsmuster existieren, sondern dass derartige Akteure keine kulturelle Delegitimation erfahren (bestenfalls rhetorisch verwarnt werden), sondern im Gegenteil in und durch ihr Handeln als starke und legitime Führer bestätigt werden, weil sie damit dominante Kulturmuster und Rollenerwartungen erfüllen.

Der konkrete Vergleich der kulturellen Füllung identischer kognitiver Muster, wie sie z.B. im Konzept politischer Führung zutage treten, zeigt, dass die Unterschiede z.T. fundamental sind und mit ihnen weitreichende Auswirkungen auf die Handlungspräferenzen einhergehen. So fällt die Antwort auf die Frage nach den Qualitäten, die einen politischen Führer in den Augen der Bevölkerung als legitim erscheinen lassen, sehr unterschiedlich aus. In Bezug auf den Süden der Philippinen finden sich durchweg klar und eindeutig drei Kriterien, die lokal als die „3 Gs" bezeichnet werden: „guns, goons, gold", d.h. lokale politische Führerschaft ist generell nur möglich, wenn die entsprechenden Personen als „warlords" respektiert werden. Legitimation durch demokratische Wahlen ist wichtig, allerdings wird der Wahlsieg entweder über die traditionelle Autorität der Führer sichergestellt, die sich der Stimmen ihrer Klientel sicher sein können, oder aber er wird gekauft bzw. durch Wahlfälschung herbeigeführt. Alle Lokalpolitiker verfügen zumindest über eine kleine Zahl Bewaffneter, die sie als „Privatarmee" einsetzen können. Ähnlich die Situation in Sri Lanka: Lokale Patrone herrschen über kommunalistische Gruppen, die sie einerseits über affektiv anschlussfähige traditionelle Patronagestrukturen (welche auf die Parteipolitiker übergegangen sind) binden, gleichzeitig nicht selten über private Schlägergangs verfügen oder staatliche Organe (Polizei und abhängige Richter) kontrollieren und mit deren Wahlstimmen sie sich über Wahlen demokratisch legitimieren. In Sri Lanka lässt sich bei der Wahl der politischen Führer die eindeutige Tendenz erkennen, Kandidaten aus den herrschen Familien aufzustellen und zu wählen. Unter diesen spielen mehrere Faktoren wie wirtschaftliche Kompetenz, Performanz (Wille zur Macht und zum Machterhalt) und sozial zugeschriebene Qualitäten (z.B. soziale Stiftungen) eine Rolle, wobei Qualifikation und demokratische Gesinnung nur bedingt bzw. kurzzeitig zum Erfolg beitragen. Zum Charisma eines starken Führers gehört ferner die Betonung der kollektiven Identität und

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Bevorzugung der eigenen Ingroup. Komplizierte Verknüpfungen (wie beispielsweise die Argumentation einer langfristigen Friedensdividende) werden hinter kurzfristige Versprechen zurückgestellt. Mit persönlicher Fürsorge und singhalesischer Rhetorik sind daher auch heute noch mehr Stimmen zu gewinnen als durch eine erfolgreiche Friedenspolitik.

Stellt man diese zwei Charakterisierungen dem aus lokaler Sicht relativ krisenbehafteten Sabah in Ostmalaysia gegenüber, so stechen schon auf kognitiver Ebene die fundamentalen Unterschiede hervor. Politische Legitimität basierte in Sabah zu keinem Zeitpunkt auf der Verfügungsgewalt über private Mittel der Gewaltsamkeit. Auf die Frage nach den notwendigen Qualitäten legitimer Führung ist die Antwort ebenfalls strukturell über verschiedene Befragte identisch: Politische Führer müssen die Interessen der von ihnen vertretenen ethnischen Gruppen kennen und nach außen artikulieren können. Sie müssen bei der Vertretung dieser Interessen aber gleichzeitig die Interessen der anderen ethnischen Gruppen im Auge behalten und eine faire Balance der Interessen aller Gruppen anstreben. Dieses Bild mag stark idealisiert sein, doch wird es unabhängig voneinander von praktisch allen Befragten hier wie auch im Nachbarstaat Sarawak in ähnlicher Art und Weise artikuliert. Zentral ist, dass Gewaltanwendung weder als Mittel zur Durchsetzung der Interessen der verschiedenen Kollektive, noch zur Stabilisierung der Kontrolle ethnischer Eliten über ihre Klientel in kulturellen Kategorien als legitim gedacht oder empfunden wird. Privatarmeen sind in den kulturellen Fundamenten der einzelnen ethnischen Ordnungen, wie auch in denen der gemeinsamen Kultur, innerhalb derer das Miteinander gelebt wird, nicht integrierbar. Im Effekt erweist sich Politik in Sabah weitgehend als klar interessenbasierter Verhandlungsprozess. Dort wird zwar durchaus mit „harten Bandagen“ gekämpft, drohende Eskalationsprozesse, die den Fortbestand der parlamentarischen, elitenbezogenen und auf Konsens basierten Verhandlungsdynamiken zwischen den Repräsentanten ethnischer Gruppen bedrohen, werden aber durch gezieltes politisches Handeln unterbrochen.

Die jeweiligen Ausprägungen des um das Konzept politischer Führung gruppierten Clusters von Bedeutungen korrespondieren offensichtlich mit denen, die um andere zentrale Konzepte der politischen Ordnung bestehen, wie Macht oder aber Demokratie und Opposition. Während Macht im einen Fall auf regelgebundenes Verhalten und vergleichsweise stark auf Handlungsziele, die im Interesse der ethnischen Gruppe liegen, bezogen ist (Sabah), geriert sie sich im Süden der Philippinen und auf Sri Lanka als ein soziales Faktum, das auf einer Kombination aus Fähigkeit und Willen zum selektiven Einsatz von Gewalt zur Durchsetzung der Interessen klientelistisch verfasster Interessen beruht. Opposition wird in allen drei Fällen anders als in der liberalen Demokratie verstanden: im einen Fall als ein Symptom und Signal für Unzufriedenheit, deren Repräsentanten dann in das System „konsensualer“ Herrschaft ein-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugliedern sind (Malaysia/Sabah). In den anderen zwei Fällen als ein Mittel im Kampf politischer Familien und Strongmen um die Mehrung der eigenen politischen und ökonomischen Ressourcen. Während das System in Malaysia eine stark inklusive Politik hervorbringt, in dem Opposition als nur temporäre Abweichung wahrgenommen wird, die es durch inklusive Praktiken zu überwinden gilt, führen das philippinische und sri lankanische System zu einem exzessiven Kampf um politische Pfründe, in dem viele, oft auch illegale und gewaltförmige Mittel recht sind, um z.B. in Wahlen die Oberhand zu behalten. Politik ist zumeist Personen- bzw. Familienpolitik (und im Falle Sri Lankas zumindest auf der Makroebene immer ethnisch gebunden). Die Verfügungsgewalt über Wahlstimmen wird hier als Ressource eingesetzt. Kooperative Verhaltensmuster und Orientierungen, die notwendig wären, um eine stabile und übergreifende Koalition zwischen den ethnischen Gruppen zu bilden, sind unter diesen Bedingungen nicht zu erreichen.

Die Philippinen und Sri Lanka: Variationen gewaltbasierter Patron-Klient-Beziehungen

Was sich aus einer Makro-Perspektive als Konflikt zwischen einem hegemonialen Staat und einer um ihr Recht auf Selbstbestimmung kämpfenden ethnoreligiös formierten Minderheit darstellt, erweist sich unter Einbezug der kulturellen Rahmung auf der lokalen Ebene in Mindanao gleichermaßen als Fortsetzung traditionaler Handlungspraktiken im Rahmen einer auf Clan und Ehre fokussierten Kultur. Sowohl konkrete Formen des Gewalthandelns als auch Dynamiken der Konfliktbearbeitung lassen sich teilweise aus den Strukturen der muslimischen Clan-Ordnung und der familialistischen Strukturierung der philippinischen Polity ableiten.

Ein bedeutsamer Teil der scheinbaren Bürgerkriegsgewalt kann zumindest im gleichen Maß als private gewaltsam geführte Auseinandersetzung zwischen Familien um Einfluss, Land, politische Posten oder soziales Prestige, oder aber im Rahmen einer Blutfehde gedeutet werden. Oft dient die „Uniform“ den Konfliktparteien als Maske, hinter der sie eigene Ziele verfolgen. Vereinfacht gesprochen fand ein Teil der *Bürgerkriegs*gewalt nicht statt, es handelte sich um *private* Gewalt, zu deren Maskierung die Uniform und der Makrokonflikt herhalten mussten. Zwar ist die Clanordnung nicht ursächlich für den Ausbruch des Bürgerkrieges, aber ihre Dynamiken beeinflussen maßgeblich seinen Verlauf. Traditionelle Eliten (Clanführer = Datus) konnten den Bürgerkrieg als Ressource in ihrem Kampf um die Aufrechterhaltung der eigenen Kontrolle über Territorium und Bevölkerung benutzen. Zwar kann der Bürgerkrieg durchaus als ethno-religiös formierte Gewaltordnung analysiert werden, doch verbirgt sich dahinter eine zweite, aus der Konkurrenz politischer Clans erwachsende Gewaltordnung.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die lokalistische Fundierung nationaler Politik in den Philippinen ermöglicht es auch zu erklären, warum der Bürgerkrieg hier, anders als in Sri Lanka, auf der nationalen Ebene keine hohe symbolische Bedeutung erlangt hat. Da dem Bürgerkrieg im philippinischen Süden aus Sicht der christlichen Mehrheit die kommunalistische Dimension weitestgehend abgeht, fehlt ihm auch die entsprechende identitätstiftende Bindekraft. Die Philippinen werden immer noch zu großen Teilen von einer relativ kleinen Gruppe von Familien regiert, deren Machtbasis praktisch durchgängig die möglichst totale Kontrolle über begrenzte Territorien (Wahldistrikt, Provinz) ist, und die vor allem danach streben, für diese Region ein Höchstmaß an Ressourcen zu sichern. Dementsprechend richtet sich ein Grossteil der legislativen Arbeit auf lokale Anliegen, die von einzelnen Abgeordneten eingebracht und mittels Allianzenbildung zwischen Abgeordneten verabschiedet werden. Politik erweist sich so als System der Gegenseitigkeit, das auf die Durchsetzung partikularer (und nicht kategorialer) Zielsetzungen abzielt. Damit bleibt ein regional begrenzter Konflikt für die Mehrheit der nationalen Politiker ein kaum interessierendes Thema. Sein Verlauf ist sowohl für ihre Wahlchancen, als auch für die Durchsetzung ihrer Interessen marginal. Hinzu kommt, dass das politische System auf der Grundlage dyadischer Patron-Klient-Beziehungen strukturiert ist, die sich lediglich zur Durchsetzung partikularer Interessen zu größeren Einheiten, d.h. Allianzen von Dyaden, zusammenschließen. Jenseits von Familie oder Clan ist das System extrem fragmentiert. Das macht, wie schon Landé Anfang der 1970er Jahre bemerkte, die Mobilisierung politischer Unterstützung extrem teuer – sowohl in Bezug auf finanzielle Leistungen als auch in Bezug auf die aufzuwendende Energie (vgl. Landé 1973: 118). Diese Mühen werden nicht unternommen, solange keine Gewinne winken, die nicht auch ohne sie eingestrichen werden könnten. Die symbolische Marginalität des mehr als dreißigjährigen Bürgerkriegs resultiert also zum einen aus einem politischen System, in dem die politischen Akteure sich (fast) ausschließlich als Repräsentanten einer Region sehen und aus der Logik einer austauschbasierten Patron-Klient-Ordnung, die Interaktionen im politischen wie sozialen Raum strukturiert.

Dem entgegen bilden in der sri-lankanischen kulturellen Matrix kommunalistischen Tendenzen die wesentliche Strukturierungsform. Hierbei konfligieren nicht selten ethnische, religiöse und soziale Gruppenloyalitäten. Die gesellschaftliche Fraktionierung und der konflikthafte Antagonismus sektoraler Fraktionen hatte erheblichen Einfluss auf die Politik. Nach der Unabhängigkeit blieben die schon vorher aufweisbaren Tendenzen für die politische und gesellschaftliche Ordnung grundlegend, wenn sie auch hinter einen dominanten singhalesisch-buddhistischen Nationalismus zurücktraten. Die erste Ebene, auf der sich der Kommunalismus in Form eines ethnischen Nationalismus durchgesetzt hat, ist die nationale (Sinhala-Buddhismus und

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tamilischer Separatismus). Die zweite Ebene ist lokal und bezieht sich auf die kommunalistischen Praxen innerhalb der Ordnungs- und Sozialstruktur in Form von Kastendenken, Regionalismus und Familialismus. Beide Formen interagieren mit den jeweiligen demokratischen Institutionen und führen zu einer spezifischen Art der Konfliktperzeption, -bearbeitung und -lösung. Auch dem sinhala-buddhistischen Nationalismus gelingt es nur oberflächlich, den Konsens innerhalb der singhalesischen Bevölkerungsgruppe zu garantieren. Die Fraktionierung der Sozialstruktur bleibt erhalten und führt zu einer Übernahme der in ihr angelegten Konflikte auf die politische Ebene. Innerhalb dieses ohnehin schon konflikthaften Systems bilden sich neue Konfliktlinien, weil das traditionelle System und seine Werte zur Disposition gestellt und Erwartungen geweckt wurden, die der junge Staat nicht erfüllen kann und die alte Eliten nicht erfüllen wollen. Für die unterdrückten und/oder aufstrebenden Kasten/Klassen/Individuen ergibt sich hier eine starke Erwartungsdiskrepanz zwischen den egalitären Prinzipen der Demokratie und den weiterhin bestehenden Sozial- und Ordnungsstrukturen. Die Anwendung von Gewalt ist unter diesen Bedingungen ein probates Mittel, um Konflikte zu „lösen". Gewalt ist ein Mittel zur Aufrechterhaltung-, Wiederherstellung *und* Neukonstituition der gesellschaftlichen, politischen und kosmischen Ordnung.

So kommt es zu einer Proliferation der Gewaltakteure und -anlässe wie v.a. zu einem spill-over lokaler Konflikte auf die nationale Ebene. Denn vor der Staatsgründung waren kommunalistische Aspekte zwar Auslöser lokaler Unruhen, erlangten aber so gut wie nie überregionale Bedeutung und Reichweite. Erst im Zuge der Kommunalisierung von Politik und der Politisierung von Religion und Herkunft durch indigene Eliten werden diese lokalen Spaltungen zu nationalen scheinbar primordialen Grenzziehungen, erreichen Massengefolgschaft und verlieren ihre natürliche (lokale) Begrenzung und Bedeutung. Zudem findet sich eine starke Überlappung von sozialer, politischer und ökonomischer Autorität sowie eine fehlende Trennung von Politik und Religion. Jede soziale und religiöse Bewegung ist damit auch immer eine politische und umgekehrt.

Während sich in Sri Lanka die bestehenden Ordnungs- und Sozialstrukturen auf der kognitiven Ebene am treffendsten durch das Konzept des Kommunalismus beschreiben lassen, findet es sich auf der Ebene der (faktischen) Handlungspraxen als Konzept der Patronage wieder. In Sri Lanka wurde die traditionelle Beziehung zwischen Patron und Klient schließlich in einer politisierten Form zur informellen Praxis des politischen Systems. Das Gesamtsystem selbst erhielt damit trotz formeller Demokratie seine hierarchische und zentralistische Herrschaftsstruktur. Patronage Systeme auf kommunalistischer Basis (Familie, Clan, Kaste) bilden im ruralen Sri Lanka eine wesentliche soziale Organisationsform. Traditionell verfügte der Patron über den Zugang zu Land, Sicherheit und Rechtsprechung, der Klient über Gefolgschaft und

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dienst. Das Besetzen einer hohen Position im sri lankanischen Sozialgefüge impliziert bestimmte Vorstellungen der direkten Reziprozität zwischen Klienten und Patron und der sozialen Verantwortung gegenüber der Klientelgruppe. Ein nationales System der allgemeinen Wohlfahrt für alle Bevölkerungsgruppen besteht zwar formal, aber kaum faktisch. Politik zielt durchgängig auf die Befriedigung von partikularen Einzelinteressen.

Das System der Patronage stellte für den Einzelnen ein habitualisiertes Verhaltensmuster und in Bezug auf die Gesellschaftsstruktur eine de facto institutionalisierte Form kommunalistischer Beziehung dar, in die ein hohes Gewaltpotenzial eingelagert ist. Bezüglich der Faktoren Konflikt und Gewalt bieten die patronalen Beziehungs- und Ordnungsmuster vielfältige Anknüpfungspunkte. Diese liegen zum einen in der Struktur der kommunalistischen Patronage selbst und zum anderen in der Bestätigung der Patronage durch das demokratische System begründet. Grundlegend konfliktträchtiger wurde das System der Patronage mit der Entstehung der neuen Staatsnation. Um Macht dauerhaft zu stabilisieren, politische und persönliche Rivalen des Parlamentsabgeordneten einzuschüchtern oder zu beseitigen, das Prestige des Patron zu heben und Konkurrenz auszuschalten, erscheint die Anwendung von Gewalt notwendig. Wie in den Philippinen werden die Akteure durch ihr gewaltförmiges Handeln generell nicht delegitimiert, sondern als legitim bestätigt, womit gleichzeitig die Gültigkeit der durch das kommunalistisch fokussierte Patron-Klient Systems bestimmten Ordnung bestätigt wird.

Wie in den Philippinen entlarvt das patronal zentrierte Gewaltsystem das staatliche Gewaltmonopol als Fassade und ersetzt es durch Autoritätsmechanismen eigener Art. Die politischen Akteure sind weitgehend autonom vom rechtlichen System und schaffen sich selbstdefinierte Räume von Recht, Gesetz und Gewalt. Durch die Politisierung der Patronage wird diese zur omnipräsenten Struktur, die auch durch die Demokratie nicht aufgehoben werden kann. Für den Einzelnen ist es auch deshalb schwierig sich über diese Struktur zu erheben, weil kaum andere funktionale Äquivalente zur Verfügung stehen. Patronage wird zu einem konstitutiven Merkmal auch der „demokratischen" Herrschaft. Die ungleiche Reziprozität zwischen Klient und Patron bei gleichzeitiger Omnipräsenz im politischen und sozialen System erklärt zudem, warum patronale Strukturen zwar vielfach von der Bevölkerung kritisiert, aber trotzdem genutzt werden. Im kommunalistisch gefärbten Patron-Klient-System wird die lokale Begrenzung (der Wohlfahrtseffekte und Konflikte) aufgehoben, der kleinräumige Kommunalismus (Clan, Kaste) wird zu einem Nationalen (Ethnie) transformiert, die potentielle Instabilität der Beziehung durch den Wahlzyklus festgeschrieben. Wie in den Philippinen müssen selbst reformorientierte Politiker die im Patronage-System liegenden Ressourcen nutzen, um politisch erfolgreich zu agieren. Die vielfach gewalt- und zwangsbasierten kommunalistisch-patronalen Strukturen verschärfen die Konflikte

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und den Wettbewerb zwischen den und innerhalb der Gruppen und führen letztlich zu einer Proliferation und Veralltäglichung von Gewalt. Die gesellschaftliche Struktur und das kulturelle Muster folgen der Prämisse: erst die Familie, dann die eigene Kaste, dann die kommunale Gemeinschaft (nach sprachlich-religiöser Loyalität). Von den Ressourcen ausgeschlossen sind alle, die nicht auf Seite der herrschenden Partei bzw. der Mehrheitsbevölkerung stehen. Die Abhängigkeit von den Patronen (Politikern) macht es für Minderheiten, die zumeist nur eine kleine Vertretung haben, schwer für ihre Bevölkerungsgruppe Ressourcen zu erstreiten. So bleibt auch für sie Gewalt das scheinbar einzige Mittel, um diese Struktur- und Ordnungsmuster aufzubrechen. Paradoxerweise verstärken sie dabei genau die Gewaltstrukturen, die ihnen die Vertretung ihrer Interessen so schwer machen.

Der vergleichende Blick auf die Dynamiken auf der Mikro-Ebene macht deutlich, dass bei reinen Makro-Analysen der Bürgerkriegsdynamik unterschiedlichste Gewaltprozesse hinter der „Fassade" der Bürgerkriegsgewalt verschwinden. Vor dem Hintergrund einer kulturellen Argumentation werden auch unterschiedliche Gewichtungen von spezifischen Gewaltformen innerhalb des Gewalthandelns verstehbar – etwa das Fehlen ethnischer Unruhen in den Philippinen, während die moderne Geschichte Sri Lankas durch eine zyklische Wiederkehr kleiner und großer (lokal generierter und national wirkungsmächtiger) Unruhen mit bis zu mehreren hundert Toten gezeichnet ist. Diese Unterschiede werden verstehbar, wenn man erkennt, dass in den Philippinen die Politik der Ethnisierung gänzlich anderen Mustern folgt und ethnische Identität auf nationaler, aber auch lokaler Ebene deutlich anders in und zwischen kollektiven Identitäten verankert ist als in Sri Lanka. In der philippinischen Clan- bzw. familialistisch basierten Ordnung, wo noch dazu ethnische nicht mit religiöser Identität übereinstimmt, können die Dynamiken einer kommunalistisch formierten Gesellschaft wie der Sri Lankas nicht im gleichen Maße greifen. Die dem Kommunalismus eigenen Gewaltformen sind folgerichtig nicht präsent.

Beiden Systemen gemein ist eine stark personalistische, auf klientelistischen Mustern aufbauende Politik, die im Zusammenspiel mit dem formaldemokratischen politischen Rahmen zu stark gewalthaltigen politischen Praktiken geführt hat. Unterschiedliche historische und kulturelle Modelle der Identitätsbildung durch die Mehrheitsethnien wie auch durch die Minderheiten resultierten in entsprechend geformten Selbstbildern, Legitimationsstrategien und Zielsetzungen. Hier ist einmal mehr der Konnex von Makro- und Mikroebene nicht nur im Handeln, sondern gleichfalls in der Identitätskonstruktion zu betonen. Eine mehr als tausendjährige Geschichte eigener religiös unterfütterter Königreiche bot in Sri Lanka für die Mehrheits- wie die Minderheitsethnie zentrale Ressourcen für die Homogenisierung und Integration der fragmentierten Patron-Klient Systeme unter einer einigenden und mit

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hoher emotionaler Bindekraft ausgestatteten kollektiven Identität zweiter Ordnung. Nicht nur fielen Religion und Imperium/Königreich zusammen, auch konnten sich die modernen politischen Eliten als legitime Nachfolger tradierter Eliten gerieren, oder wie die LTTE-Führung für sich den symbolischen Anspruch auf historisch legitimierte Herrschaft einfordern. Demgegenüber bleiben in den Philippinen die über dem Patron-Klient System liegenden kollektiven Identitäten zweiter Ordnung brüchig. Im Fall der christlich philippinischen Mehrheit fallen nicht nur Geschichte und Religion auseinander, die Religion ist noch dazu kein historisch ihnen eigenes, sondern eindeutig ein koloniales Importgut. Darüber hinaus ist jenseits des Barangay kaum eine indigene präkoloniale soziale oder politische Organisationsform nachweisbar, die den imaginierten Anschluss an historische Größe erlauben würde. Die einzige derartige Form sind ausgerechnet die muslimischen Sultanate an den großen Seehandelswegen, auf die allerdings zur Bildung einer mit historischer Größe ausgestatteten Identität nicht zurückgegriffen werden kann, da die philippinische Geschichte in weiten Teilen als Geschichte der Christianisierung begriffen wird. Für die Muslime ist die Konstruktion einer Makro-Identität jenseits des Clans (bzw. Stammes) mit kaum weniger Problemen behaftet. Zum einen erwies sich die muslimische Identität in vielerlei Hinsicht mehr als Firnis einer traditionsbasierten Ordnung, denn als solides Fundament; letztlich galt durchgängig das Primat der Tradition (Adat) gegenüber den Forderungen eines „reinen" Islam. Das ist an sich nichts Besonderes, heißt aber, dass dem Islam als einigende Identität nur eine sekundäre (nach außen gerichtete) Rolle zukommen kann. Hinzu kommt, dass der Islam mit der Ummah eine nicht-territoriale Gemeinschaft der Gläubigen beschwört, die als Fundament einer territorial abgegrenzten Identität nur begrenzte emotionale Bindekraft entwickeln kann. Nicht zuletzt fehlt auch hier kaum weniger als bei dem christlichen Gegenüber die imaginierte gemeinsame Geschichte. Die Singhalesen blicken ebenso wie die Tamilen auf die Konstruktion eines ethnisch homogenen Reiches zurück, das als *das* historische Pendant zu den modernen Forderungen nach einer ethnisch fundierten kollektiven Identität mit nationalem Anspruch ausgegeben werden kann. Im Fall der christlichen Filipinos fehlt das Pendant vollständig, im Fall der muslimischen Gruppen handelt es sich um eine gegeneinander nicht selten Krieg führende Vielheit kleinräumiger Sultanate. Folgerichtig kann in Sri Lanka das klientelistische System in ein übergeordnetes formgebendes bipolares Ganzes ein- und diesem partiell untergeordnet werden, wohingegen in den Philippinen die Clan- bzw. Familienbasierten Patron-Klient-Beziehungen in einem bedeutend stärkeren Maß als höchste affektiv stark besetzte und stabile kollektive Identität firmieren, so dass sich, wie ausführlich dargelegt, Politik als „Anarchie" miteinander konkurrierender und zum Zwecke der Interessenmaximierung auch

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Allianzen kooperierender, relativ kleiner, familialistisch verankerter Gruppen darstellt.

Malaysia und Sabah: Politik als Machtkartell ethnisch formierter Interessengruppen

Die Analyse des malaysischen Systems zeigte auf nationaler wie Gliedstaats-Ebene, dass hier den in den Philippinen bzw. in Sri Lanka herausragenden Mastervariablen kaum Bedeutung zukommt. Weder malaysische noch sabahische Politik lassen sich als Clan- oder Familien-fokussiert beschreiben. Sie verfügen im Gegenteil über *teilweise* sehr starke institutionelle Fundamente in der Form gut organisierter Parteien, die das Ausscheiden führender Persönlichkeiten ohne größere Probleme verkraften. Es zeigt sich ein relativ hohes Maß an Regelmäßigkeit, Regelbindung, teilweise ausgeprägter Bürokratisierung, und daraus resultierender Erwartungssicherheit. Familialistische Kontinuität, sichtbar gemacht durch die „Vererbung" politischer Posten an Kinder oder andere Verwandte, findet sich nur selten. Das Modell der Führerauslese folgt weitgehend denen, die aus westlichen Parteien bekannt sind. Ein Quereinstieg ist kaum je möglich, die Norm ist der allmähliche sukzessive Aufstieg im (Partei-)Apparat, wenn und soweit Parteien schon über die Gründergeneration hinausgewachsen sind, was in Sabah vielfach noch nicht der Fall ist.

Obgleich die Linien zwischen den großen ethnischen Gruppen klar und mitunter scharf gezogen sind, fehlt in Malaysia (fast) vollständig das kommunalistische Element. Das daraus entstehende stark gruppenegoistische Verhalten und die diesem korrespondierende scharfe Nullsummen-Orientierung in Bezug auf die Zielvorstellungen von Konfliktbearbeitung zwischen Gruppen hat in Malaysia kein direktes Pendant. Vielmehr dominiert eine Orientierung auf win-win-Lösungen, obgleich die Gesellschaft primär auf ethnischer Basis differenziert ist und politische Eliten sich in den intra-ethnischen Verhandlungsprozessen durchgängig generell am Interesse der eigenen ethnischen Gruppe orientieren. Konfliktlösungen, aus denen eine Seite als klarer Verlierer hervorgeht, sind jedoch de facto weitestgehend tabu. Selbst die vielfältigen *affirmative action*-Programme bringen keine Verlierer, sondern lediglich eine ungleiche Verteilung der Zugewinne hervor. Auch dort, wo Maximierung möglich wäre, wird sie im Normalfall vermieden, wenn sie nur auf der Basis eines Handelns erreicht werden könnte, das gegen die ungeschriebenen Spielregeln der Inklusion verstößt. Ein extremes Beispiel ist das Beharren auf einer Politik, die der übergroßer Koalitionen ähnelt. Auf nationaler Ebene hätte die führende Partei UMNO in der Vergangenheit durchgängig die Option gehabt, mit nur einer, maximal zwei Parteien eine Mehrheit der Sitze im Parlament zu gewinnen. Sie hat aber durchgängig eine Allianz vorgezogen, der fast alle der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Parlament vertretenen Parteien angehörten, so dass die Regierung seit Jahrzehnten im Regelfall im Parlament mehr als 80 Prozent der Mandate kontrolliert. Ähnliches hat sich inzwischen in Sabah etabliert, wo alle Abgeordneten im Gliedstaatsparlament dem Regierungslager angehören, eine parlamentarische Vertretung der Opposition also fehlt. Die resultierenden Allianzen umfassen in der Regel zwischen vier und bis zu 14 Parteien, die alle unterschiedliche, auf ethnischer, aber auch regionaler Basis formierte Interessen repräsentieren. Diese stabile Praxis der Machtteilung resultiert jedoch nicht aus einer entsprechenden institutionellen Logik, sie ist in keiner Form in der Verfassung, im Aufbau der politischen Institutionen oder in nationalen Gesetzen festgelegt. Sie ergibt sich vielmehr ausschließlich aus einer theoretisch jederzeit einseitig aufkündbaren, aber seit Jahrzehnten stabilen Herrschaftspraxis, die von uns als *kognitiv basierte Machtteilung* bestimmt wird. Die Grundlage dieser Praxis sind geteilte Überzeugungen, Normen und Werte, sowie Zielvorstellungen, deren „Nützlichkeit" sich aus Sicht aller Gruppen in den letzten Jahrzehnten bestätigt hat und die von daher auch in neuen Situationen beständig repliziert werden. Auch wenn die Kritik an den demokratischen Defiziten dieser Praktiken sicherlich klar und deutlich ausfallen muss, bleibt festzuhalten, dass es mit ihnen über Jahrzehnte hinweg erfolgreich gelungen ist, interethnische Gewalt zu verhindern und auch alle anderen Formen in einem Ausmaß zu minimieren, wie es in dieser Region sonst nur von Singapur geleistet wird.

Vergleichende Gedanken

So wie in den Philippinen und Sri Lanka das hohe Niveau interethnischer Gewalt nicht isoliert von den anderen Formen sozialer Gewalt verstanden werden kann, so ist es auch kein Zufall, dass Malaysia im internationalen Vergleich eine sehr niedrige Gewaltrate aufweist. Wo im einen Fall ein Muster miteinander verknüpfter lokaler, regionaler und nationaler Faktoren die Anwendung von Gewalt in vielerlei unterschiedlichen sozialen Situationen nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich macht, da befördert im anderen Fall ein anderes Muster der Kodierung von Situationen und ein anderes Set kulturell legitimer Handlungsoptionen eine generell – und nicht nur in Bezug auf interethnisches Konfliktverhalten – gewaltarme Gesellschaft. Das heißt nicht, das Zwang dem System fremd wäre, wohl aber, dass er auf andere, gewaltarme und weitaus weniger personalisierte, stärker institutionell und regelgeleitete Art und Weise ausgeübt wird. Aus individuellen Akteuren der Gewalt, die willkürlich Entscheidungen über die Anwendung von Gewalt fällen können und deren sozialer Status in Teilen auf ihrer zumindest selektiv demonstrierten Fähigkeit zur Mobilisierung privater oder privatisierter staatlicher Gewaltmittel beruht, werden in Malaysia stark institutionalisierte Ak-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teure, deren Fähigkeit zur Ausübung von Zwang nicht mehr einzelnen Individuen, sondern dem System zugeordnet wird. Da Gewalt nicht privatisiert ist, existieren auch keine konkurrierenden Zentren politischer Macht, die ihre jeweilige Position mit Gewalt erkämpfen oder stabilisieren.

Die Analyse von Paul R. Brass für die in der Interaktion zwischen lokaler Polizei und Gesellschaft in den ländlichen Regionen Nordindiens geschaffenen komplexen Gewaltsysteme hat gleichermaßen für die Philippinen wie für Sri Lanka Gültigkeit, wenngleich mit der jeweiligen lokalistischen Färbung:

„[…] we have a network of power relations among police, criminals, and politicians in which the use of force and violence is, if not routine, at least not something unexpected or exceptional. In this context, therefore, it is not that there is either law and order or there is no law and order. Rather, the very term is a mask that hides the operations of civil society, the authentic relations between police and people. So is the term ‚criminality'. These […] are in effect word-weapons taken from a discourse without practices consistent with it. All sides among the politicians are using the police against each other, while accusing the other side of doing that very thing, as if it were something exceptional. […] The police are neither acting simply as agents of the state by implementing the orders of the court nor are they simply misbehaving in some kind of aberrant way. They are doing what they normally do, entering into one side or another of a local conflict" (Brass 1997: 275).

Es handelt sich nicht einfach um einen Staat, der seine Macht gegen Mitglieder der Gesellschaft missbraucht, es handelt sich gleichfalls nicht nur um eine Elite, die die Mittel der Gewaltsamkeit zum eigenen Nutzen exzessiv einsetzt, vielmehr ist die Gewalthaltigkeit in den Philippinen und Sri Lanka in dem Sinne systemisch, dass *alle* gesellschaftlichen Akteure in ihren jeweiligen Rollen gleichermaßen an ihr teilhaben und herrschende Gewaltmuster replizieren.

In den Philippinen hat sich nicht anders als in Sri Lanka das etablierte Patron-Klient System als weitaus gewalthaltiger erwiesen hat, als es traditionelle Analysen patronaler Strukturen nahe legen, die vielfach von kognitiven Muster der Reziprozität ausgehen, durch die die ungleichen, dauerhaft miteinander verbundenen Akteure, in ihrem Denken wie Handeln aufeinander bezogen seien. Wir argumentieren demgegenüber, dass derartige Systeme schon in ihrer traditionellen Form als gewalthaltig begriffen werden müssen, dass diese Dimension aber häufig nicht sichtbar wurde, da die Beziehungsmuster eindeutig und „unwandelbar" waren. Die scharfe Asymmetrie der Macht beließ den Klienten in der Praxis ohne jegliche Alternative zum Gehorsam.

In Verbindung mit der Moderne, insbesondere der demokratischen Moderne finden sich zwei Verschiebungen im Gefüge des Patron-Klient-Systems, durch das die in den Strukturen eingeschriebenen Machtverhältnisse so verschoben werden können, dass sich die strukturelle Gewalt der traditionalen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ordnung in offene, physische Gewalt umwandelt. Zum einen schafft die Moderne (nicht nur, aber insbesondere die demokratische Moderne) Institutionen, die die Aufgaben des Patrons übernehmen und dessen Funktion überflüssig machen könnten, zum anderen wird der Patron in der demokratischen Moderne zumindest vom Ritual der Bestätigung durch den Souverän (d.h. das Kollektiv seiner Klientel) abhängig. Patrone haben, wollen sie ihre gesellschaftlich und politisch strategische Stellung aufrechterhalten, also ein eminentes Interesse an Zweierlei:

- Zum ersten müssen die Institutionen ohne ihre persönliche Vermittlungsleistung ineffizient bleiben. Der Staat und die demokratischen Institutionen müssen privatisiert werden, da nur so die Rolle der Patrone als Mittler, als Gewährsleute, als (die einzigen) Tore zur Befriedigung der Interessen der Klienten Bestand hat.
- Zum zweiten muss der Patron die möglichst vollständige Kontrolle über die Menschen sicherstellen, die er als Wählerschaft für die eigene Wiederwahl braucht bzw. als Ware (in Form von Wählerstimmen) im interelitären Verhandlungsprozess meistbietend verleihen kann. Da das Ritual des Wählens aber den Gedanken der Wahlfreiheit beinhaltet, gilt es durch eine entsprechende soziale Praxis diesen wieder auszulöschen – entweder dadurch, dass vermittelt werden kann, dass die Wahlstimme die Gegenleistung des Klienten im Patronageverhältnis darstellt, oder indem das strukturelle Gewaltverhältnis sichtbar gemacht wird – in der Androhung oder Anwendung von Gewalt.

Allen Akteuren geht es vor allem darum, die eigene Position als Patron im nationalen System der Patronage zu sichern. Damit dies gelingt, müssen die partikularen Interessen der Klienten zumindest ansatzweise befriedigt und diese in den Patronagenetzwerken, an deren Spitze die etablierten Eliten stehen gehalten werden. Im Normalfall reicht hierzu der Rekurs auf etablierte soziale Praktiken und Normensysteme, die den Klienten an den Patron binden und letzterem als Gegenleistung für seine Dienste die Wahlstimmen und Unterstützung der Klienten sichern. Wo dies nicht oder nur unzureichend gelingt, spielt Gewalt dann ihre Rolle. Freilich wird im Regelfall der weniger problematische Weg des Stimmenkaufs oder der mehr oder weniger offenen Fälschung vorgezogen, da diese im Normalfall geringere Kosten verursachen.

Wenn Gewalt demonstriert wird, hat dies zumeist eine starke symbolische Funktion, in dem Sinn als das allgemeine und in der Demonstration immer wieder bestätigte Wissen um die hinter den Führern stehende bewaffnete Macht, um ihre generell (fast) totale Kontrolle über die lokale Bürokratie und Politik und das Bewusstsein der eigenen Ohnmacht ausreichen, um Gefolgschaft zu garantieren. In dem von ihnen geschaffenen und aufrechterhaltenen System existenzieller Unsicherheit stellen die Patrone paradoxerweise tat-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sächlich die einzige Quelle relativer Sicherheit dar. Das System selbst basiert „on the clients' abdication of their potentially autonomous access to major markets, to positions of control over use of resources or to the center and to the setting-up of public goods and services except through the mediation of some patron" (Eisenstadt/Roniger 1980: 59f.). Je mehr diese Bereitschaft zum Verzicht auf autonomes, selbstbestimmtes Handeln nicht mehr gegeben oder gefährdet erscheint, desto mehr muss der Patron die existenzielle Gefährdung des Klienten in einer für ihn unkalkulierbaren Umwelt und die eigene Machtposition sichtbar machen – z.B. dadurch, dass er die Mittel der Gewaltsamkeit demonstrativ vorführt, dass er Einzelne einschüchtern lässt, dass er Gewalt anwenden lässt. Diese Akte der Gewalt richten sich weniger gegen deren eigentliche Opfer, sondern lassen die Gewaltordnung und Abhängigkeitsstruktur sichtbar werden. Sie verdeutlichen gleichzeitig, dass nur der Patron das Leben des Klienten sichern kann. Gerade in modernen Marktbeziehungen und staatlichen Formen, in denen alternative Wege für den Klienten gangbar erscheinen, verstärkt sich die Tendenz zur Sichtbarmachung der patronalen Macht, es entstehen „extreme coercive attitudes on the part of the patrons" (Eisenstadt/Roniger 1980: 73), da die bilaterale Beziehung aufgekündigt zu werden droht.

Neben dem Rekurs auf die Gewaltdemonstration findet sich eine zweite logische Konsequenz der Etablierung moderner staatlicher Strukturen: die Patrone durchdringen diese Institutionen des modernen Staates wie der Ökonomie, so dass sie auch weiterhin genau die Schlüsselstellung einnehmen, die ihnen bislang ihre Macht garantierte. In der Folge entwickeln sich lokale Monopole und ein klientelistischer Staat, im demokratischen Fall, wie den zwei von uns untersuchten Ländern eine Patron-Klient Demokratie. Demokratie wie Markt müssen suboptimal operieren, beide müssen Gewalt zulassen, da nur das Bewusstsein der Gewaltstruktur den Rekurs auf den Patron als unumgänglich erscheinen lässt.

Es ist also das Zusammenspiel von demokratischer Moderne und Patron-Klient Systemen, das in zwei der von uns beobachteten Länder die komplexen Gewaltsysteme hervorbrachte, die dann auf je unterschiedliche Art Bürgerkriege „gebaren".

5.2 Demokratie und gewaltfreie Konfliktbearbeitung

Unsere Ausgangshypothese lautete, dass die formale politische Ordnung (d.h. Demokratie) nicht direkt kausal wirkt, sondern in ihrer Bedeutung für das Konfliktverhalten vom kulturellen Umfeld und den sozialen Praxen abhängt. Aufgrund dieser Abhängigkeit erweisen sich demokratische Systeme in ethnisch heterogenen Gesellschaften als unzureichender Faktor zur Einhegung von Gewalt – im Gegenteil sie können sogar selbst Gewalt verschärfende

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dynamiken in Gang setzen. Empirisch lässt sich beobachten, dass es vielen Demokratien jenseits der Ersten Welt nicht gelungen ist, tiefe gesellschaftliche Bruchlinien (z.B. ethnischer Differenz) und daraus entstehende Spannungen ohne Gewalt zu bearbeiten. So auch in zwei unserer Fallstudien, Sri Lanka und den Philippinen, die trotz einer stabilen, weitgehend demokratischen Ordnung mit dauerhaft hohen gesellschaftlichen Gewaltniveaus in Form von Bürgerkriegen konfrontiert sind. In beiden Fällen erwies sich das demokratische System als unfähig einen Weg zur Verhinderung der Gewalt aufzuzeigen und einen Weg aus der Gewalt zu finden. Anders im dritten Fall Malaysia: hier gelang es entsprechende Eskalationsprozesse zu verhindern bzw. die nur vereinzelt auftretenden Gewalthandlungen zu unterbinden und gewaltfrei zu bearbeiten. Dies spricht dafür anzunehmen, dass die Fähigkeit demokratischer Systeme zur friedlichen Verhandlung interethnischer Konflikte von wichtigen intervenierenden Variablen abhängig ist. Wir konnten an unseren Untersuchungsfällen aufgezeigt, dass die konkrete Funktionsweise und -fähigkeit demokratischer Systeme von den Bedeutungssystemen und Handlungsstrategien abhängt, die die in ihnen agierenden Akteure verwenden und die wir hier mit dem Begriff der Kultur belegen wollen.

In unserer Analyse der Interdependenz von kulturellen Mustern und Praktiken mit dem formalen institutionellen Setting konnten wir aufzeigen, dass und wie kulturelle Muster und soziale Praktiken formale institutionelle Ordnungsentwürfe über- und verformen, so dass unterschiedlich gewalthaltige politische Praxen der Konfliktbearbeitung entstehen. Verschiedene Kulturen stellen jeweils unterschiedliche gewalthaltige Handlungsrepertoires zur Verfügung, die von den politischen Eliten be- und genutzt werden. Formale politische Institutionen bilden einen Rahmen, innerhalb dessen Handeln abläuft und der auf die kulturell bestimmten Handlungspräferenzen einwirkt, der aber in seiner Funktionslogik andererseits massiv von letzteren geprägt wird.

Wie also lässt sich die Qualität demokratischer Ordnung bestimmen? Zum einen macht es sicherlich Sinn dies über die Frage nach der formalen Gewährung der in die demokratische Form eingeschriebenen Rechte und Prinzipien zu tun, wie es etwa von den etablierten Indizes der Demokratiemessung getan wird. Allerdings ergibt sich daraus wie unsere Fälle verdeutlichen, wenn man demokratische Qualität auch an ihrer Fähigkeit zur regelgeleiteten und gewaltfreien Verhandlung gesellschaftlicher Konflikte messen möchte, unter Umständen ein schiefes Bild. Hier handelt es sich ähnlich wie bei Wohlfahrt und Verteilungsgerechtigkeit, anders als bei den gängigen und in den Indizes genutzten Dimensionen, weniger um Input-, sondern primär um Output-Faktoren demokratischer Herrschaft. Notwendig ist unseres Erachtens eine Ergänzung der gängigen Perspektive durch eine output-bezogene Sicht auf die demokratische Praxis. Fragt man nach der Qualität dieser Praxis, erscheint es immer sinnvoll auch „vor Ort“ anzusetzen und danach zu fragen, wie Demo-

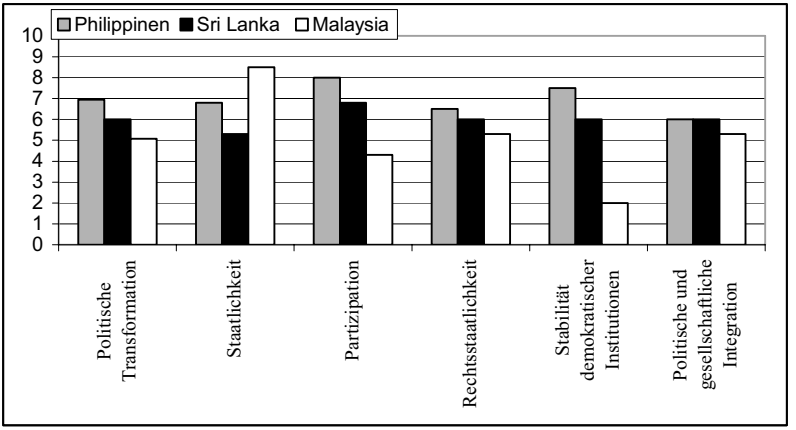
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kratie lokal gelebt, wie sie von Politikern wie Bevölkerung praktiziert und erlebt wird. Schwierigkeiten demokratischer Praxis, sei es in Bezug auf die Gewährleistung eines Mindestmaß an Wohlfahrt und Verteilungsgerechtigkeit oder aber Sicherheit und Gewaltarmut werden, so nehmen wir an, am augenfälligsten in sogenannten Problemregionen, oder aber in Regionen, die eigentlich, gemessen an ihren Strukturmerkmalen Problemregionen sein könnten. Gerade Gewalt, Unterdrückung und undemokratische Praktiken dürften in den eher rückständigen, vielfach von ethnischen Minderheiten besiedelten Randgebieten offener und sichtbarer zu Tage treten, als in den weiter entwickelten und besser organisierten Zentren. Die Analyse der unter der nationalen Politik liegenden Ebenen der politischen Konkurrenz hilft insbesondere die Mikrodynamiken mehr oder weniger demokratischer Praxis offenzulegen und damit Gewalthaltigkeit (oder -armut) in den Details der praktischen Politik zu verankern.

Keines der drei Länder wird in den gängigen Indizes als voll ausgereifte, konsolidierte Demokratie gefasst. Alle drei fallen vielmehr unter den Typus der defekten Demokratie, von daher lässt sich vorderhand argumentieren, dass es gerade die Defekte sind, die Gewalt hervorbringen, bzw. über Dauer bestehen lassen. Wenn die Beziehung zwischen „gemessener" demokratischen Qualität und Gewalt direkt wäre, so müsste der malaysische Fall als der gewaltträchtigste erscheinen, da Malaysia über Dauer die niedrigsten Demokratiewerte der betrachteten drei Länder aufweist. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr werden den gewaltträchtigen Systemen durchgängig deutlich bessere Demokratiewerte zugeschrieben als dem gewaltarmen.

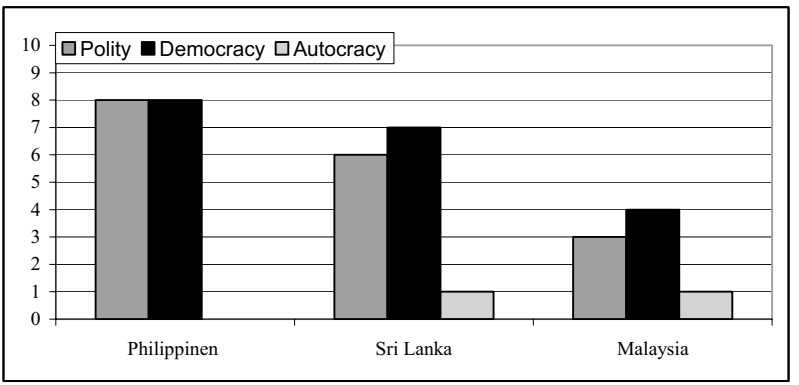
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 31: Transformation zur marktwirtschaftlichen Demokratie in multiethnischen Staaten Südost- und Südasiens 2006 nach dem Bertelsmann-Transformationsindex



Quelle: Bertelsmann-Transformation online 2006

Abbildung 32: Politische Regimecharakteristika nach Polity IV (für 2003)[7]

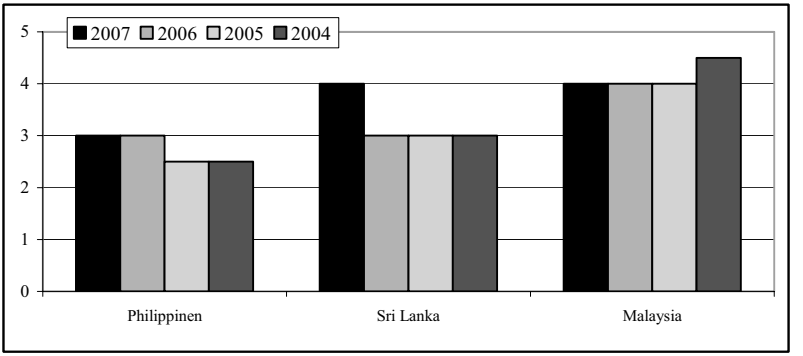


Quelle: CIDCM online 2006e

7 Der sog. Polity-Wert setzt sich aus zwei Teilwerten für Demokratie (zwischen 10 und 0) und Autokratie (zwischen 0 und -10) zusammen. Demokratie- minus Autokratiewert ergibt den Polity-Wert, der folgerichtig zwischen 10 und -10 schwanken kann.

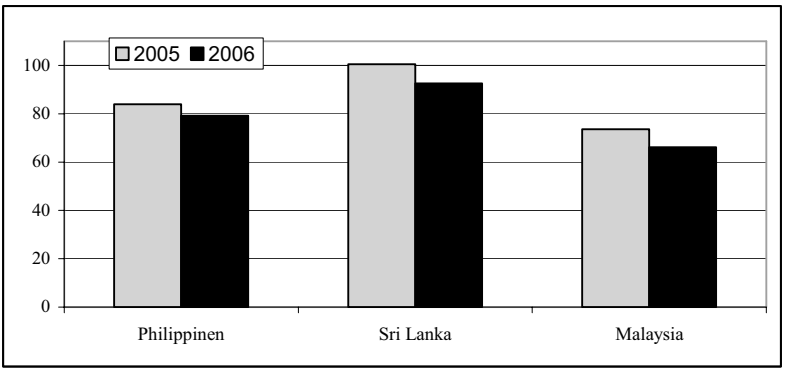
https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 33: Politische Rechte und bürgerliche Freiheiten nach Freedom House 2004 bis 2007[8]



Quelle: Freedom House online 2007

Abbildung 34: Stärke des Staates – Nähe zum Staatsversagen (2005 und 2006)[9]



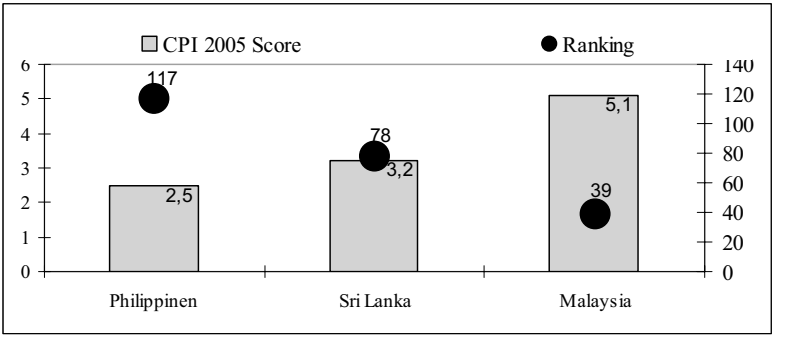
Quelle: Fund for Peace online.

8 Die Freedom-House Werte messen nicht direkt den Grad demokratischer „Güte", sondern das Maß der Verwirklichung von politischen Rechten und bürgerlichen Freiheiten. Als frei gilt ein Land, wenn der Durchschnittswert aus politischen Rechten und bürgerlichen Freiheiten kleiner als drei ist.

9 Hier sind die Werte des State-failure Index für die Jahre 2004 und 2005 angegeben. Dieser setzt sich aus insgesamt zwölf Indikatorwerten zusammen, die zwischen 0 und 10 kodiert und anschließend addiert werden; d.h. je näher die Werte dem Maximum von 120 kommen, desto dichter liegt der betreffende Staat am Staatsversagen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 35: Korruption (CPI-Grad und Rang in der Weltrangliste)[10]



Quelle: Transparency International online

Akzeptiert man das Ranking, so ergibt sich daraus vor dem Hintergrund der Fallstudienergebnisse, dass ein Mehr an demokratischer Qualität sich in keiner Weise positiv auf die Fähigkeit des Systems zur friedlichen Verhandlung von gesellschaftlichen, mit hohem Gewaltpotenzial ausgestatteten Konflikten auswirkt. Es ist sogar zu betonen, dass die in Bezug auf Demokratiequalität höher gewerteten Staaten als deutlich schwächer eingeschätzt werden, als der friedliche Fall Malaysia. Dies gilt auch für den Grad der Korruption, der in Malaysia mit weitem Abstand niedriger liegt, als in den beiden anderen Fällen. Verknüpft man die Rankings mit in den Kapiteln zwei und drei vorgenommenen Analysen einzelner Policies (Sprachenpolitik, Minderheitenpolitik, Entwicklungspolitik etc.) und der sozio-strukturellen Position von Minderheiten im nationalen Kontext, so wird deutlich, dass eine höhere demokratische Qualität in keinem Fall positive Rückwirkungen auf die Ziele staatlichen Handelns oder aber den Erfolg hatte.

Diese Diskrepanz bringt uns zunächst einmal dazu, die „Objektivität" der verschiedenen Indizes zu problematisieren. Gerade die direkt oder indirekt auf demokratische Qualität abzielenden Indizes (Bertelsmann, Polity IV, Freedom House) messen weitgehend, ob bestimmte Rechte und Strukturprinzipien demokratischer Ordnung formal einem System zukommen (z.B. bürgerliche Rechte oder regelmäßige Wahlen). Die Einschätzungen in Bezug auf bestimmte Variablen sind unseres Erachtens jedoch äußerst problematisch. So

10 Der Corruption Perception Index rangiert zwischen dem negativsten Wert von 0 und dem Idealwert von 10; d.h. je höher der Wert, desto weniger Korruption. Das Ranking ist umgekehrt – je niedriger der Wert, desto besser das Land. Es wurden 158 Länder in das Ranking aufgenommen. An den Werten erkennt man, dass Malaysia innerhalb des besten Drittels, Sri Lanka ziemlich genau in der Mitte des mittleren und die Philippinen im letzten Drittel liegen.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rangiert Malaysia im BTI in Bezug auf Rechtsstaatlichkeit und Stabilität demokratischer Institutionen eindeutig hinter den beiden anderen Fällen, was bedeutet, dass beides hier weniger gegeben wäre als in den Philippinen oder Sri Lanka. Genau das lässt unsere Detailanalyse jedoch bezweifeln. Wie man in Anbetracht der Verfahrenweisen, die zum Sturz des philippinischen Präsidenten Estrada geführt haben oder aber der wiederholten Putschversuche und der zum eigenen Nutzen eingesetzten autoritären Attitüde der Präsidentin tatsächlich von stabileren demokratischen Institutionen als in Malaysia sprechen kann, ist aus unserer Sicht nicht nachvollziehbar. In Anbetracht der Tatsache, dass der BTI diese Variable mit der Frage nach der Leistungsfähigkeit und generellen Akzeptanz der Institutionen operationalisiert (vgl. Bertelsmann-Transformation online 2004), tauchen noch weitere Zweifel auf. Wenn, wie von uns gezeigt, Wahlen gekauft oder mit Waffengewalt gewonnen werden, wenn Armut seit Jahrzehnten auf hohem Niveau stabil ist, wenn Hunderte von Bürgern – politische Aktivisten und Kriminelle – von Vigilante-Mördern erschossen werden, ohne dass demokratisch gewählte Politiker engagiert dagegen aufstehen oder auch nur einer der Mörder von den Sicherheitskräften gefasst und vor einem ordentlichen Gericht abgeurteilt wird, wenn Korruption in hohem Maß gegeben ist, usw. wie kann den philippinischen demokratischen Institutionen dann in Anbetracht der offensichtlichen Leistungsschwäche ein hoher Stabilitätswert zugeordnet werden? Dies gilt nicht anders für die Qualität als Rechtsstaat. Auch hier schneidet Malaysia deutlich schlechter ab, als die Philippinen, obgleich in Malaysia, abgesehen von wenigen Ausnahmen, Folter oder Gewaltanwendung weder im Polizeigewahrsam noch in der Haft beobachtet wird, in den Philippinen wie in Sri Lanka dagegen eine alltägliche Handlungspraxis darstellt. Analysiert man unter einer vergleichenden Perspektive die Berichte von Amnesty International oder Human Rights Watch, so kann kein Zweifel daran aufkommen, dass Malaysia in Bezug auf die Wahrung rechtsstaatlicher Verfahren und deren Effizienz deutlich vor den beiden anderen Untersuchungsländern liegen müsste. Freilich sind in Malaysia eminente Probleme mit der Rechtsstaatlichkeit in einem sehr engen Segment „politischer Verfahren“ und der Implementation von Gesetzen (Presserecht, ISA, etc.) beobachtbar, die weder in Sri Lanka noch insbesondere in den Philippinen ein direktes Pendant finden. Diesem problematischen Segment steht jedoch ein breiter Bereich gegenüber, in dem der Grad der Rechtsstaatlichkeit ohne Zweifel in Malaysia deutlich über dem in den anderen zwei Ländern liegt. Solange auf formale Charakteristika des Systems geblickt wird, lässt sich gleichfalls nicht verarbeiten, dass zwar die Freiheitsrechte in Malaysia ohne Zweifel über rechtsstaatliche Verfahren deutlicher beschränkt werden als in den Philippinen (rule by law statt rule of law), dass aber der in Malaysia beispielsweise mit „Berufsverbot“ bestrafte unbotmäßige Journalist in den Philippinen möglicherweise von Unbekannten erschossen würde.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während ersteres als gezieltes Handeln direkt zu einer Abwertung in Bezug auf Rechtsstaatsqualität und Partizipation führt, gilt dies nicht im Fall der Philippinen, wo die Vielzahl der Morde an Journalisten und politischen Aktivisten eher als Schwäche des Staates zu Buche schlagen, obgleich sie eine systemimmanente Form der Herrschaftssicherung darstellen. So ist es zwar sicherlich nicht falsch Malaysia hinsichtlich der Optionen politischer Partizipation kritisch zu begutachten, ist doch dort eindeutig ein Elitekartell zu konstatieren, das die Chancen erfolgreicher Partizipation außerhalb des Kartells minimiert. Allerdings sind in den Philippinen wie in Sri Lanka die Interessen großer Teile der Bevölkerung in den politischen Arrangements sicherlich nicht stärker repräsentiert als die der marginalisierten malaysischen Opposition, obgleich dem formal nichts entgegensteht und zumindest für die Philippinen eine breite und lautstarke Zivilgesellschaft, sowie eine Reihe von anti-Establishment Parteien konstatiert werden können (z.B. die linksorientierten Akbayan und Bayan Muna). In Sri Lanka ist es v.a. eine „violente" Zivilgesellschaft (vgl. Rooy 1998), die sich lautstark engagiert (z.B. Teile des buddhistischen Klerus und nationalistische Organisationen wie das Patriotic National Movement). Die kommunistische Linke ist marginalisiert oder wenn sie erfolgreich ist wie die JVP nur der Deckmantel einer ethnisch-nationalistischen Partei. Der überwiegende Teil ziviler Organisationen und die Gewerkschaften ist Anhängsel der dominanten politischen Parteien. Der Raum für eine im emanzipatorischen Sinn verstandene Zivilgesellschaft ist in Sri Lanka sehr klein (vgl. Orjuela 2003). In einer top-down orientierten Bevölkerung ist es kaum möglich, eine von unten getragene bottom-up Organisation ohne Verbindung zur entsprechenden (politischen) Elite zu installieren (vgl. Knight-John 2002).

Wir betonen, dass in allen drei Ländern demokratische Qualität in Bezug auf Partizipation durch gesellschaftliche Praxis beschränkt wird. Diese Beschränkungen werden jedoch in Malaysia über formal-institutionelle und legalistische Verfahren verwirklicht (z.B. ISA, Parteien- und Mediengesetz etc.) und so in einer institutionen-orientierten Analyse sichtbar, während in den beiden anderen Fällen, die Beschränkungen aus einer gewaltbasierten oligarchischen Herrschaftspraxis resultieren, die gleichwohl Partizipationsmöglichkeiten für weite Teile der Bevölkerung unseres Erachtens noch effektiver einschränkt als es die institutionellen Beschränkungen in Malaysia tun. Die Diskrepanzen zwischen den Rankings und unseren Beobachtungen könnten sich so gesehen aus den Unterschieden in den, der Beurteilung zugrunde liegenden Kriterien demokratischer Qualität ergeben.

Alternativ lässt sich annehmen, dass demokratische Qualität im Sinne der Rankings nicht mit der Leistungsfähigkeit der Systeme in Bezug auf zentrale politische In- wie Outputs korreliert. Der BTI, der mehr oder weniger explizit auf dem von Merkel und Croissant entwickelten Konzept der eingebetteten

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Demokratie (embedded democracy) aufsitzt, geht sicherlich am weitesten bei der Messung demokratischer Teilregime, die sich nicht einfach aus den Dahlschen Kriterien der Polyarchie ableiten lassen. Auch dieser folgt jedoch einer „realistischen" Konzeptionalisierung, „in that it is based exclusively on the institutional architecture of a democracy and does not use outputs or outcomes as defining characteristics of a constitutional democracy" (WZB Research Unit o.J.: 4). Er begreift, wie Merkel und Croissant Demokratie als ein aus autonomen doch ineinander greifenden Teilregimen zusammengesetztes Ganzes. Diese Teilregime wiederum „are embedded in spheres of enabling conditions for democracy that protect it from outer as well as inner shocks and destabilizing tendencies" (ebd.). Die Qualität der Demokratie hängt damit zu einem bedeutsamen Maß von der Qualität der externen Einbettung – in die eine funktionsfähige Ökonomie, in eine starke Zivilgesellschaft und in das internationale Umfeld – ab (vgl. ebd. und Merkel 2004b: insbes. 44ff.). Dieser Analyse können wir nur zustimmen.

Man kann sicherlich, wie Merkel und Croissant und mehr noch alle Vertreter einer „sparsamen" Definition von Demokratie diese Ermöglichungsbedingungen hoher demokratischer Qualität aus der Definition selbst herausnehmen, um die Begriffsbestimmung „schlank" zu halten. Das führt jedoch zu einer problematischen Situation insoweit, als kaum begründet werden kann, warum bestimmte Ebenen/Dimensionen der Einbettung als Teilregime in die Begriffsbestimmung einfließen während andere, logisch auf der gleichen Ebene verankerte Dimensionen, Außen vor bleiben. So wird Rechtsstaatlichkeit als „functionally necessary part of a democratic regime" (Merkel 2004b: 39) bestimmt, wohingegen Sozialstaatlichkeit explizit aus der Begriffsbestimmung exkludiert wird: „[a] welfare state, fair distribution of economic goods, or even ‚social justice' may be desired policy results of the democratic processes of decision making, but they are not its defining elements" (ebd.: 36f.). Dies lässt sich begründen, wenn Rechtsstaatlichkeit nur als Prozedere, Sozialstaatlichkeit jedoch als Ergebnis, als Resultat politischen Handelns bestimmt wird. Unseres Erachtens kommt der Rechtsstaats- jedoch im gleichen Maß wie der Sozialstaatsdimension ein inhalts- und ergebnisorientierter Aspekt zu, die in die Bestimmung einer Ordnung als mehr oder weniger rechtsstaatlich einfließt. Wir argumentieren, dass gerade die Beschränkungen demokratischer Qualität vielfach weniger aus prozeduralen Defiziten resultieren, als Vielmehr aus Defiziten der Praxis, dass die Messung also de facto vielfach auf der Output- bzw. Outcome- und nicht auf der Input-Seite erfolgt.

Es ist klar, dass Demokratie aus vielerlei intrinsischen Gründen als gute Ordnung gewünscht werden kann. Wir betonen, dass Demokratie jedoch als politische Ordnung auch einen multidimensionalen Praxistest bestehen muss, der sich nicht nur auf die ersten beiden der drei Lincolnschen Dimensionen der Regierung des Volkes durch das Volk beziehen darf und die dritte der

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Regierung für, bzw. im Interesse des Volkes außer Acht lässt. Demokratische Qualität bestimmt sich unseres Erachtens auch dadurch, wie die politische Ordnung ihrer mehrdimensionalen Aufgabenstellung gerecht wird. Wir bestimmen die Qualität des Produkts Demokratie zwar zum einen über die Gewährung von Rechten und Freiheiten für die Bürger eines Landes, aber eben auch über den Output, bzw. die Outcomes demokratischer Governance. Drei Bereiche stechen hier unseres Erachtens heraus: a) Rechtsstaatlichkeit, b) Entwicklung und soziale Gerechtigkeit, sowie c) individuelle wie kollektive Sicherheit und Gewaltfreiheit.

Damit reihen wir uns ein in eine alternative Tradition, die Demokratie nicht nur über ihre institutionelle Architektur, sondern eben auch über ihren Output und die Outcomes bestimmt, wie sie etwa von Herbert Rüschemeyer oder aber Leonardo Morlino vertreten wird. Rüschemeyer wie Morlino betonen, dass die Qualität des Produktes Demokratie zwar zum einen durch prozedurale und inhaltliche Aspekte bestimmt ist, aber auch durch die Ergebnisse demokratischer Politik. Beide argumentieren, eine „gute" Demokratie müsse abzielen auf eine „progressive implementation of greater political, social and economic equality" (Morlino 2004: 13). Während andere Definitionen vor allem auf die Gewährung politischer und bürgerlicher Rechte abzielen, betonen Rüschemeyer und Morlino gleichermaßen die gleichberechtigte Stellung sozialer Rechte, denn „a broad application of social rights is the best means available for diminishing inequality and, therefore attaining other democratic ideals. Despite this, many democratic countries demonstrate serious deficiencies in social rights, which are often more precarious than civil or political rights" (ebd.: 25). Um welche Rechte handelt es sich hier konkret? Morlino listet die folgenden auf: Recht auf (physische und psychische) Gesundheit, Recht auf soziale Sicherheit, Recht auf Arbeit, Recht auf menschliche Würde, Recht auf Streik, Recht auf Lernen, Recht auf eine gesunde Umwelt und den Schutz derselben sowie das Recht auf Wohnung (vgl. ebd.).

Während Molino oder aber Rüschemeyer jedoch in ihrer Arbeit vor allem auf die Problematik der Herstellung ökonomischer Gerechtigkeit abzielen, betonen wir die unseres Erachtens grundlegendste Aufgabe jeder und insbesondere demokratischer Staatlichkeit: die Sicherung einer gewaltfreien politischen Auseinandersetzung und eines möglichst gewaltfreien sozialen Zusammenlebens der verschiedenen individuellen und kollektiven Bestandteile der Gesellschaft. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: wir reden an dieser Stelle keinem autoritären Regime, das gesellschaftliche Freiheit gewaltsam unterdrückt, das Wort. Wir betonen aber sehr wohl den Primat einer möglichst gewaltfreien Ordnung, was weitestgehend gewaltfreies staatliches Handeln mit einschließt. In diesem und zunächst einmal *nur* in diesem Sinn können uns Länder wie Singapur oder aber Malaysia durchaus Vorbilder sein, von denen für das Wohl der Menschen gelernt werden kann. Signifikant er-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheint uns, dass keines der beiden als autoritär im konventionellen Sinn begriffen werden sollte.[11] Besonders zu betonen gilt es, dass die mit den regionalen autoritären Regimen wie den verschiedenen Transformationssystemen der Region durchgängig verbundenen hohen Kosten an Menschenleben hier vermieden werden konnten. Wenn Zivilisierung gesellschaftlichen Konfliktaustrags (d.h. weitestgehende Gewaltfreiheit des Handelns aller gesellschaftlichen und staatlichen Akteure) als zentrale Leistung einer guten Demokratie gelten soll, dann liegt Malaysia in dieser Hinsicht weit vor Sri Lanka und den Philippinen. Ein Blick auf die Region illustriert die, auch über die im Detail analysierten Vergleichsfälle hinaus, herausragende regionale Leistungsbilanz Malaysias in Punkto Gewaltfreiheit: Thailand gelang es über Jahrzehnte nicht, den Konflikt mit den Muslimen im Süden zu befrieden, politische und gesellschaftliche Gewalt sind nicht eben gering. Kambodscha hat einen fürchterlichen Bürgerkrieg einschließlich eines versuchten Politizids hinter sich und lebt immer noch mit einem hohen Niveau veralltäglichter Gewalt. Indonesien sah in den 1950er Jahren eine große Zahl von Bürgerkriegen, fremde Regionen wurden besetzt und die Bevölkerung zu Tausenden ermordet (siehe: Osttimor, aber auch Irian Jayah), bei der Abrechnung mit den Kommunisten starben Hunderttausende, unter der Diktatur finden sich Massaker verschiedenster Art und der Weg zur Demokratie wurde mit einer großen Zahl von gewaltsamen Auseinandersetzungen begleitet, denen viele tausend Menschen zum Opfer fielen. Papua Neuguinea, Laos, Burma und Vietnam oder aber die hier in einigem Detail analysierte Philippinen, alle weisen über die letzten Jahrzehnte gerechnet eine um ein Vielfaches gewaltförmigere Geschichte auf als Malaysia. Alle weisen gleichzeitig eine deutlich unterlegene Leistung in Bezug auf Wirtschaftswachstum und allgemeine Wohlfahrt für die Bevölkerung auf.

An dieser Stelle gilt es noch einmal auf den gerade zitierten Satz von Molino zurückzukommen, wonach eine breite Durchsetzung sozialer Rechte das beste Mittel darstellt, durch das Ungleichheit gemildert und auch andere

11 Ironischerweise sind die gerne als semi-autoritäre apostrophierten Malaysia und Singapur auch die einzigen Staaten der Region, in denen ein für autoritäre und Transformationsregime typische Konstellation – die Streitkräfte als starke politische Veto-Macht – zu keinem Zeitpunkt ihrer nationalen Geschichte auffindbar ist. Beide haben in geradezu vorbildlicher Weise das liberal-demokratische Credo der zivilen Kontrolle über die Streitkräfte verwirklicht. Demgegenüber kann bei den in punkto Demokratiewerte in den gängigen Indizes höher eingestuften Philippinen kaum von auch nur in Ansätzen professionalisierten a-politischen und dem politischen Primat unterworfenen Streitkräften gesprochen werden. Und auch der Putsch in Thailand vom September 2006 zeigt, dass vergleichsweise gute Demokratiewerte (und die hatte Thailand bis zum Putsch in allen gängigen Indizes) den Realitäten institutioneller (In-)Stabilität vielfach nicht gerecht werden.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ideale der Demokratie erreicht werden können. Dieser lässt sich im Kontext demokratietheoretischer Fragestellungen umformulieren dahingehend, dass eine Regierung *für* das Volk, bzw. im Interesse des Volkes als zentrale Aspiration demokratischer Herrschaft verstanden werden kann. Doch kann der Weg zur Regierung *des* Volkes *durch* das Volk eben auch über eine Regierung *für* das Volk führen. Alle drei Dimensionen stehen unseres Erachtens gleichberechtigt nebeneinander. Eine Hierarchie ist a priori nicht bestimmbar. Insoweit als eine Abwägung in der Prioritätensetzung zwischen den Dimensionen getroffen werden muss, steht diese dem Volk selbst zu. So ist Regierung *des* Volkes *durch* das Volk sicherlich Ziel demokratischer Herrschaft an sich. Gleichwohl kann dieses Ziel erst dann als erfüllt gelten, wenn es auch eine Regierung *für* das Volk ist, wenn also die Ergebnisse demokratischer Regierung zum besten Nutzen des Volkes sind. Mittel- und langfristig lässt sich erwarten, dass eine weitgehende Regierung *für* das Volk in eine Regierung des Volkes durch das Volk übergeht, wenn und soweit im Volk entsprechende Forderungen geteilt werden. Mit ihren Beschränkungen in den ersten zwei Dimensionen der Volksherrschaft bleibt auch eine gute Regierung *für* das Volk aus demokratischer Sicht defizitär. Zu fragen ist jedoch, ob „das Volk", bzw. jedes Volk eine Stärkung der ersten zwei Dimensionen wünscht, wenn dies, wie in unseren zwei Gewaltfällen, mit einer Verminderung der Regierung für das Volk einhergeht. Hier aber gilt, dass diese Frage nicht von Außen entschieden werden kann, sondern allein durch das Volk selbst, das in der Abwägung von Kosten und Nutzen verschiedener real zur Verfügung stehender Alternativen wie auch normativen Ordnungsvorstellungen sein Urteil fällen muss.[12]

Bestünde die Alternative zwischen einer multidimensionalen konsolidierten Demokratie und einer defizitären Form, so wäre die Antwort wohl gene-

12 Dieser Rekurs auf das Volk als dem eigentlichen Souverän, der über die Prioritätensetzung in der Verwirklichung demokratischer Herrschaft „entscheidet" führt zu einer weiteren Problematisierung der gängigen Praxis der Definition demokratischer Qualität durch Experten.
Wenn Demokratie beinhaltet, dass die Regierung die Interessen der Regierten bestmöglich umsetzen soll und eine Regierung dann legitim ist, wenn sie die Unterstützung der Regierten hat, dann kann die Beurteilung über die demokratische Qualität eines Regimes nicht bei externen Beobachtern liegen, sondern ist allein den dem Regierungshandeln unterworfenen Bürgern zuzuweisen. Wenn diese mit „ihrer" Regierung zufrieden sind und diese als legitim bestimmen, dann ist sie demokratisch legitimiert, selbst wenn externe Beobachter ihr diese Legitimität auf der Grundlage ihrer Standards ab- oder nur in beschränktem Sinn zusprechen. So können wir zur möglicherweise paradoxen Schlussfolgerung kommen, dass bestimmte politische Systeme vielleicht gemessen an einem externen Set von Variablen demokratische Qualität nur sehr unzureichend aufweisen, aber gleichzeitig in ihrer derzeitigen Verfasstheit sehr wohl eindeutig den Willen des Volkes widerspiegeln.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rell eindeutig. Die Zahlen sprechen jedoch eine andere Sprache. Zwar hat sich in Europa die liberale Demokratie „universalisiert", dies gilt jedoch nicht für die anderen Kontinente, in denen liberale Demokratien immer noch die Ausnahme und semi- bzw. illiberale Demokratien die Regel sind. Wie die Geschichte der Dritten Welle der Demokratisierung gezeigt hat, sind defekte Demokratien auch kaum als kurzfristige Transitionsphasen zu begreifen, sondern haben sich als dauerhafte politische Systeme etabliert. Aus unserer Sicht besonders bedeutsam ist, dass die multiethnischen Staaten außerhalb der Ersten Welt, so sie nicht als Autokratien klassifiziert werden müssen, durchgängig dieser Klasse defekter Demokratien angehören. Die Chancen einer Konsolidierung scheinen hier besonders gering zu sein. Da gleichzeitig die Transitionsphase zwischen Autokratie und Demokratie als eminent gewaltanfällig gilt, muss eine Politik, die der Zivilisierung von Konfliktaustrag und einem gewaltfreien Miteinander der Gruppen eine hohe Priorität einräumt, insbesondere auch darauf achten, welche Ausprägung der hybriden politischen Ordnungen zwischen Demokratie und Autokratie die besten Chancen auf eine Verstetigung friedlicher gesellschaftlicher Interaktion und Prävention eskalatorischer Tendenzen beinhaltet.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Regelmäßig konsultierte Zeitschriften

Daily News (www.dailynews.lk), Internetausgabe der Daily News, Colombo: Lake House.

Inquirer7.net (www.inquirer.net), Internetausgabe des Philippine Daily Inquirer, Makati: Inquirer Interactive, Inc.

Manila Times (www.manilatimes.net), Internetausgabe der Manila Times, Manila, Philippinen: The Manila Times Publishing Corp.

Mindanao Times (www.mindanaotimes.com.ph), Internetausgabe der Mindanao Times, Philippinen.

MindaNews (www.mindanews.com), Davao City, Philippinen: Mindanao News and Information Cooperative Center.

New Sabah Times (www.newsabahtimes.com.my), Internetausgabe der New Sabah Times, Kota Kinabalu: Jalan Pusat Pembangunan Masyarakat.

Sun Star (www.sunstar.com.ph), Internetseite des Sun Star mit verschiedenen lokalen Varianten, Cebu City: Sun.Star Publishing Inc.

Sunday Observer (www.sundayobserver.lk), Internetausgabe des Sunday Observer, Colombo, Sri Lanka: Lake House.

Monographien und Aufsätze

Abdillah, Masykuri (1995): Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993), Hamburg: Abera Verlag.

Abels, Heinz (1998): Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in Interpretative Theorien der Soziologie, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abesekera, Charles/Gunasinghe, Newton (Hg.) (1993): Aspekte ethnischer Gruppen in Sri Lanka, Stuttgart: Perera (Social Scientists' Association/Polymathie Publication).

Abinales, Patricio N. (2000): Making Mindanao. Cotabato and Davao in the Formation of the Philippine Nation-State, Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

Ahmed, Ishtiaq (1996): State, Nation and Ethnicity in Contemporary South Asia, London/New York: Pinter Press.

Akbar, Mohamed (1988): Riot after Riot. Reports on Caste and Communal Violence in India, New Delhi: Penguin Books.

Albinales, Patricio N. (1998): „An American Colonial State. Authority and Structure in Southern Mindanao". In: Patricio N. Albinales (Hg.), Images of State Power. Essays on Philippine Politics from the Margins, Diliman/ Quezon City: University of the Philippines Press, S. 1-62.

Albinales, Patricio N. (2002): „American Rule and the Formation of Filipino ‚Colonial Nationalism'". Southeast Asian Studies 39, S. 604-621.

Alexander, Paul (1989): Creating Indonesian Cultures, Sydney: Oceania Ethnographies.

Alim, Guiamel et al. (2005): „Understanding Rido in North Cotabato and Bukidnon for Creative Conflict Management and Resolution". Executive Summary, Consortium of Bangsamoro Civil Society (CBCS), NATABUK Federation. Als elektronisches Dokument in: www.asiafoundation.org/ pdf/PH_conflict/CBCS_Exec_Summary2. pdf (Zugriff: 20.09.2006).

Alliott, Anna et al. (1999): „Understanding Languages of Modernization. A Southeast Asian View". Modern Asian Studies 33, S. 581-602.

Alpers, Philip (2005): „Gun running in Papua New Guinea. From Arrows to Assault Weapons in the Southern Highlands", Geneva: Small Arms Survey Special Report Nr. 5. Als elektronisches Dokument in: www.smallarmssurvey.org/files/sas/publications/spe_reports_pdf/2005-sr5-papuanewguinea.pdf (Zugriff: 14.08.2006).

Amirthalingam.com (2003): www.amirthalingam.com/E_intro.htm (Zugriff: 11.09.2003).

Anderson, Benedict (1983): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London/New York: Verso.

Anderson, Benedict (1998): „Cacique Democracy in the Philippines". In: Benedict Anderson (Hg.), The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World, London/New York: Verso, S. 192-226.

Anderson, Benedict R. O'G (1972): „The Idea of Power in Javanese Culture". In: Claire Holt (Hg.), Culture and Politics in Indonesia, Ithaca/London: Cornell University Press, S. 1-69.

Anderson, Benedict R. O'G (1990): Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia, Ithaca/London: Cornell University Press.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anguttara Nikaya (1984): Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung. (5 Bde.) übersetzt von Nyanatiloka, Freiburg: Aurum Verlag.

Antlöv, Hans (1995): Exemplary Centre, Administrative Periphery. Rural Leadership and the New Order in Java, Richmond: Curzon Press.

Arguillas, Carolyn O. (2003): „The Cost of War (Part five of six parts)". In: www.mindanews.com, 26.03. (Zugriff 04.05.2003).

Ariffin, Omar (1993): Bangsa Melayu. Malay Concepts of Democracy and Community 1945-1950, Oxford et al.: Oxford University Press.

Asian Legal Ressource Centre/Asian Human Rights Commission/Families of the Disappeared (2004): An Exceptional Collapse of the Rule of Law. Told through stories by families of the disappeared in Sri Lanka, Hong Kong/Sri Lanka.

Austin, Dennis (1995): Democracy and Violence in India and Sri Lanka, New York: Council on Foreign Relations.

Austin, Dennis/Gupta, Anirudha (1990): The Politics of Violence in India and South Asia. Is democracy an endangered species, Conflict Studies 233, London: Research Institute for the Study of Conflict and Terrorism.

Auyero, Javier (1999): „From the Client's Point(s) of View. How Poor People Perceive and Evaluate Political Clientelism". Theory and Society 28, S. 297-324.

Avruch, Kevin (1991): „Introduction. Culture and Conflict Resolution". In: Kevin Avruch/Peter W. Black/Joseph A. Scimecca (Hg.), Conflict Resolution. Cross-cultural perspectives, Westport/London: Praeger, S. 1-18.

Avruch, Kevin (1998): Culture and Conflict Resolution, Washington D.C.: United States Institute of Peace Press.

Balisacan, Arsenio M./Pernia, Ernesto M. (2002): Probing Beneath Cross-national Averages. Poverty, Inequality, and Growth in the Philippines, ERD Working Paper Series Nr. 7, Manila: Asian Development Bank.

Bandaranaike, Lakshmi Dias (1994), FDB, Colombo, (Aitken Spence Pvt Ltd.).

Bandaranaike, S.W.R.D. (1963): Speeches and Writings, Colombo: Government Press.

Bandaranaike, Solomon West Ridgeway Dias (1963): Speeches and Writings, Colombo: Government Press.

Banerjee, Sumanta (1996): „The Politics of Violence in the Indian State and Society". In: Kumar Rupesinghe/Khawar Mumtaz (Hg.), Internal Conflicts in South Asia, London et al.: Sage, S. 81-95.

Bankoff, George/Weekley, Kathleen (2002): Post-Colonial National Identity in the Philippines. Celebrating the centennial of independence, Aldershot: Ashgate.

Banks, Michael (1960): „Caste in Jaffna". In: E. R. Leach (Hg.), Aspects of Caste in South India, Ceylon, and North-West Pakistan, Cambridge

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Papers in Social Anthropology 2, Cambridge: Cambridge University Press, S. 61-77.

Bannon, Ian/Collier, Paul (2003): Natural Resources and Violent Conflict, Washington D.C.: The World Bank.

Banton, Michael (1983): Racial and Ethnic Competition, Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (1996): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, London/New York: Routledge.

Barthes, Roland (1966): „Die strukturalistische Tätigkeit". In: Hans Magnus Enzensberger (Hg.), Kursbuch 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 190-196.

Bartholomeuz Tessa J. (2002): In Defense of Dharm. Just War Ideology in Buddhist Sri Lanka, London/New York: Routledge.

Bartolome, Claribel (2004): „Maratabat and Rido. Implications for Peace and National Development". Mindanao Journal 27, S. 32-111.

Bates, Crispin (2000): „Communalism and Identity among South Asians in Diaspora". Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper 2, Heidelberg: University of Heidelberg.

Bauzon, Kenneth E. (1999): „The Philippines. The 1996 Peace Agreement for the Southern Philippines. An Assessment". Ethnic Studies Report XVII/2, Kandy (Sri Lanka): International Centre for Ethnic Studies, S. 253-277.

Baxter, Craig et al. (1993): Government and Politics in South Asia, Boulder et al.: Westview Press.

Beam online (2004): www.beam.org.ph/census2000.htm (Zugriff: 17.08. 2004).

Bechert, Heinz (1966): Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Band 1. Grundlagen, Frankfurt/M. et al.: Alfred Metzner Verlag.

Bechert, Heinz (1970): „Buddhism and Mass Politics in Burma and Ceylon". In: D.E. Smith (Hg.), Religion and Political Development, Boston: Little/Brown, S. 147-167.

Bechert, Heinz/Gombrich, Richard (1984): Der Buddhismus, Geschichte und Gegenwart, München: C.H. Beck.

Beckett, Jeremy (1977): „The Datus of the Rio Grande De Cotabato under Colonial Rule". Asian Studies 15, S. 46-64.

Beckett, Jeremy (1994): „Political Families and Family Politics among the Muslim Maguindanaon of Cotabato". In: Alfred McCoy (Hg.), An Anarchy of Families, Madison: University of Wisconsin, S. 285-309.

Benz, Arthur (1998): „Postparlamentarische Demokratie? Demokratische Legitimation im kooperativen Staat". In: Michael Greven (Hg.), Demokratie. Eine Kultur des Westens. Opladen: Leske + Budrich, S. 201-222.

Bertelsmann-Transformation online (2004): „Bertelsmann Transformationsindex 2003". Als elektronisches Dokument in: http://bti2003.bertelsmann-

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

transformation-index.de/fileadmin/pdf/BTI-Brosch_re.pdf (Zugriff: 19.06. 2005).

Bertelsmann-Transformation online (2006): www.bertelsmann-transforma tionindex.de/11.0.html (Zugriff: 21.09.2006).

Bertholet, Alfred (1926): Religionsgeschichtliches Lesebuch 11, Tübingen: C.B. Mohr.

Blumer, Herbert (1954): „What is Wrong with Social Theory". American Sociological Review 18, S. 3-10, Als elektronisches Dokument in: http:// spartan.ac.brocku.ca/~lward/Blumer/Blumer_1954.html (Zugriff:15.06. 2005).

Blumer, Herbert (1973): „Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus". In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Band 1, Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, S. 80-146.

Boissevain, Jeremy (1974): Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions, Oxford: Basil Blackwell.

Bowen, John R. (1986): „On the political construction of tradition. Goton royong in Indonesia". Journal of Asian Studies 45/3, S. 545-561.

Brass, Paul (1991): Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison, New Delhi et al.: Sage.

Brass, Paul R. (1996): „Introduction. Discourses of Ethnicity, Communalism, and Violence". In: Paul Brass (Hg.), Riots and Pogroms, New York: New York University Press, S. 1-55.

Brass, Paul R. (1997): Theft of an Idol. Text and context in the representation of collective violence. Princeton: Princeton University Press.

Brass, Paul R. (1997): Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence, Princeton: Princeton University Press.

Bremer, Stuart A./Ghosn, Faten (2003): „Defining States. Reconsiderations and Recommendations". Conflict Management and Peace Science 20/1, S. 21-42.

Breuilly, John (1985): Nationalism and the State, Chicago: University of Chicago Press.

Brewer, M.B./Brown, R.J. (1998): „Inter-group relations". In: D.T.Gilbert et al. (Hg.), Handbook of Social Psychology 2, New York: McGraw-Hill, S. 554-594.

Brown, David (2000): Contemporary Nationalism, London: Routledge.

Brown, David Walter (2001): „Why Governments Fail to Capture Economic Rent. The Unofficial Appropriation of Rain Forest Rent by Rulers in Insular Southeast Asia between 1970 and 1999". PhD Dissertation, Washington: University of Washington. Als elektronisches Dokument in: www.geocities.com/davidbrown_id/ (Zugriff 08.02.2006).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burger, Angela S. (1992): „Civilian Rule and Abortive Coups in Sri Lanka". In: Constantine P. Danopoulos (Hg.), Civilian Rule in the Developing World. Democracy on the March? Boulder et al.: Westview Press.

Burton, John (1990b): Conflict. Human Needs Theory, Houndmills et al.: Maximillan Press.

Burton, John W. (1990a): Conflict. Resolution and Prevention, New York: St Martin's Press.

Burton, John W. (1997): „Conflict Resolution. Towards Problem Solving", Fairfax (Virginia): George Mason University/Network of Peace and Conflict Studies. Als elektronisches Dokument in: www.gmu.edu/ academic/pcs/burton.html (Zugriff: 01.12.1997).

Burton, John W. (1998): „Conflict Resolution. The Human Dimension". International Journal of Peace Studies 3/1. Als elektronisches Dokument in: www.gmu.edu/academic/ijps/vol3_1/burton.htm (Zugriff 02.03.2003).

Burton, John W./Duke, Frank (1990): Conflict. Practices in Management, Settlement and Resolution, Conflict Series 4, Houndmills et al.: Macmillan Press.

Canuday, Jowel (2004): „ARMM execs push for culture-based resolution of conflicts". In: www.mindanews.com/2004/02/01nws-armm.html (Zugriff: 02.02.2004).

Canuday, Jowel (2005). „Big Wars, Small Wars: the Interplay of Large-scale and Community Armed Conflicts in Central Mindanao: Executive Summary". (Mindanawon Initiatives for Cultural Dialogues (MICD), Ateneo de Davao University) In: www.asiafoundation.org/ Locations/philippines _conflict.html (Zugriff: 15.09.2006).

Carrithers, M. B. (1989): „Sie werden die Herren der Insel sein. Buddhismus in Sri Lanka". In: Heinz Bechert/Richard Gombrich (Hg.), Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart, München: C.H. Beck, S. 140-168.

Cassirer, Ernst (1990): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag.

Cassirer, Ernst (1994): „Der Gegenstand der Kulturwissenschaft". In: Ernst Cassirer (Hg.), Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1-34.

Castro, Nestor T. (2000): „Three Years of the Indigenous Peoples Rights Act. Its Impact on Indigenous Communities". Kasarinlan 15/2, S. 35-54.

Center for International Development and Conflict Management online – CIDCM (2006a): „Polity IV Authority Trends. Papua New Guinea 1975-2003". In: www.cidcm.umd.edu/inscr/polity/png2.htm (Zugriff: 10.01. 2006).

Center for International Development and Conflict Management online – CIDCM (2006b): www.cidcm.umd.edu/inscr/polity/phi2.htm (Zugriff: 10.01.2006).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Center for International Development and Conflict Management online – CIDCM (2006c): „Polity IV Country Report 2003. Sri Lanka“. In: www.cidcm.umd.edu/inscr/polity/Sri1.htm (Zugriff: 10.01. 2006).

Center for International Development and Conflict Management online – CIDCM (2006d): „Authority Trends 1957-2003. Malaysia“. In: www.cidcm.umd.edu/inscr/polity/mal2.htm (Zugriff 10.01.2006).

Center for International Development and Conflict Management online – CIDCM (2006e): www.cidcm.umd.edu/inscr/polity/report.htm (Zugriff: 21.09.2006).

Central Intelligence Agency - The World Factbook online (2002): „World Factbook 2002“. In: www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ce.html (Zugriff: 09.08.2003).

Centre for Policy Alternatives-CPA (2000): Devolution. From 13th Amendment to the New Constitution Bill. An Overview of some Contentious Issues, Colombo: CPA.

Ceylon Churchman, The (1983): LXXXI/2, March-April, Colombo: Dioceses of Colombo and Kurunagala.

Chalk, Peter (1999): LTTE International Organisation and Operations. A Preliminary Analysis, Ottawa: Canadian Security Intelligence Service Publication.

Chandra, Bipan (1997): „Communalism as False Consciousness“. In: Sudipta Kaviraj (Hg.), Politics in India, Delhi et al.: Oxford University Press.

Chandra, Bipan (2000): Communalism in Modern India, New Delhi: Vikas Publishing House Pvt. Ltd.

Chandra, Kanchan (2005): „Ethnic Parties and Democratic Stability“. Perspectives on Politics 3/2, S. 235-252.

Chandraprema, C.A. (1991): Sri Lanka. The Years of Terror. The J.V.P. Insurrection 1987-1989, Colombo: Lake House Bookshop.

Cheah, Boon Kheng (2002): Malaysia. The Making of a Nation. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Cheah, Wui Ling (2004): Sagong Tasi. Reconciling State Development and Orang Asli Rights in Malaysian Courts, Asia Research Series, Working Paper Series Nr. 25, Singapur: National University of Singapore.

Chin, James (1999): „Going East“. Asian Journal of Political Science 7/1, S. 20-40.

Clapham, Christopher S. (1982): Private Patronage and Public Power. Political Clientelism in the Modern State, London: France Pinter Publishers, London.

Clark Roff, Margaret (1974): The Politics of Belonging. Political Change in Sabah and Sarawak. Kuala Lumpur et al.: Oxford University Press.

Coakley, John (1993): „Introduction“. In: John Coakley (Hg.), The Territorial Management of Ethnic Conflict, London: Frank Cass.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cohen, Abner (1969): Custom and politics in urban Africa, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1969.

Cohen, Abner (1974a): Two-Dimensional Man, London: Tavistock.

Cohen, Abner (1974b): „The Lesson of Ethnicity". In: Abner Cohen (Hg.), Urban Ethnicity, London: Tavistock, S. x-xi.

Collier, David/Hoeffler, Anke (2004): „Greed and Grievance in Civil War". Oxford Economic Papers 56/4, S. 563-595.

Collier, Paul/Hoeffler, Anke (2001): „Greed and Grievance in Civil War". Policy Research Working Paper 2355, Washington D.C.: Weltbank. Als elektronisches Dokument in: www.worldbank.org/research/conflict/papers/greedandgrievance.htm (Zugriff: 08.09.2006).

Collins, Kathleen (2004): „The Logic of Clan Politics. Evidence from the Central Asian Trajectories". World Politics 56/1, S. 224-261.

Conciliation Resources online (2004): „Accord Mindanao". In: www.c-r.org/acc_min/peace.htm (Zugriff: 30.07.2004).

Congressional Planning and Budget Department, House of Representatives online (2003): „Sectoral Budget Analyses. A Supplement to the Analysis of the President's Budget for FY 2003". Als elektronisches Dokument in: www.congress.gov.ph/download/12th/budget2003_sectoral.pdf (Zugriff: 02.05.2004).

Conroy Franco, Jennifer (2001): Elections and Democratization in the Philippines, New York/London: Routledge.

Coronel, Sheila S. et al. (2004): The Rulemakers. How the Wealthy and Well-Born Dominate Congress, Quezon City: Philippine Center for Investigative Journalism.

Costello, Michael A. (1992): „The Demography of Mindanao". In: Marc Turner et al. (Hg.), Mindanao. Land of Unfulfilled Promise, Quezon City: New Day Publishers, S. 31-57.

Croissant, Aurel/Thiery, Peter (2000): „Defekte Demokratie. Konzept, Operationalisierung und Messung". In: Hans-Joachim Lauth et al. (Hg.), Demokratiemessung. Konzepte und Befunde im internationalen Vergleich, Opladen: VS-Verlag, S. 89-111.

Crush, Jonathan (1995): „Introduction. Imagining development". In: Jonathan Crush (Hg.), Power of Development, London: Routledge, S. 1-23.

Cultural Survival of Sri Lanka – Sri Lanka's Veddas or Wanniyalaeto online (1994): „Sri Lanka's Indigenous Wanniya-laeto. A Case History". In: http://vedda.org/wanniyalaeto.htm (Zugriff 08.07.2005).

Dahl, Robert A. (1989): Democracy and its Critics, New Haven/London: Yale University Press.

Daniel, E. Valentine (1996): Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence, New Jersey: Princeton University Press.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das, Suranjan (2000): „The 1992 Calcutta Riot in Historical Continuum. A Relapse into ‚Communal Fury'?". Modern Asian Studies 34/2, S. 281-306.

David, Kenneth (1976): „Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Ceylon. Normative Codes as Mediators". In: Kenneth David (Hg.), The New Wind. Changing Identities in South Asia, The Hague: Mouton.

Davis, Gloria (1979): What is Modern Indonesian Culture?, Athens/Ohio: University Centre for International Studies.

Day, Tony/Reynolds, Craig J. (2000): „Cosmologies, Truth Regimes, and the State in Southeast Asia". Modern Asian Studies 34/1, S. 1-55.

Dayag-Laylo, Carijane C. (2004): „Exploring Conflict Management in the Autonomous Region of Muslim Mindanao". Paper Presented at the 4 Asian Regional Conference of the World Association for Public Opinion Research (WAPOR), 23.-24. Februar 2004, Makati City/Metro Manila: Asian Institute of Management Conference Center. Als elektronisches Dokument in: www.asiafoundation.org/Locations/philippines_conflict.html (Zugriff: 15.09.2006).

De Votta, Neil (2004): Blowback. Linguistic Nationalism, Institutional Decay, and Ethnic Conflict in Sri Lanka, Stanford: Stanford University Press.

Demaine, Harvey (1986): „Kanpatthana. Thai views of development". In: Mark Hobart/Robert H. Taylor (Hg.), Context, Meaning and Power in Southeast Asia, Ithaca/New York: Southeast Asia Programm, Cornell University, S. 93-114.

Denzin, Norman K. (1978): The Research Act. A theoretical introduction to sociological methods, New York et al.: McGraw-Hill.Department of Census and Statistic Sri Lanka online (2002): „Annual Report 2002". Als elektronisches Dokument in: www.statistics.gov.lk/national_accounts/Bulletin2002.pdf (Zugriff 05.08.2004).

Department of Census and Statistic Sri Lanka online (2005a): „National Accounts of Sri Lanka 2005". Als elektronisches Dokument in: www.statistics.gov.lk/national_accounts/NATIONAL%20ACCOUNTS%20OF%20SRI%20LANKA-2005.pdf (Zugriff: 21.06.2006).

Department of Census and Statistics Sri Lanka online (2001): www.statistics.gov.lk/index.asp (Zugriff: 03.08.2001).

Department of Census and Statistics Sri Lanka online (2005b): www.statistics.gov.lk/education/index.htm (Zugriff: 17.04.2005).

Derichs, Claudia (2004): Nationenbildung in Malaysia als strategisches Staatshandeln. Bemühungen um die Schaffung nationaler Identität, Hamburg: Institut für Asienkunde.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diamond, Larry (1989): „Introduction. Persistence, Erosion, Breakdown, and Renewal“. In: Larry Diamond et al. (Hg.), Democracy in Developing Countries. Asia, Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Diamond, Larry (1992): „Economic Development and Democracy Reconsidered“. In: Gary Marks/Larry Diamond (Hg.), Reexamining Democracy. Essays in Honor of Seymour Martin Lipset, Newbury Park: Sage.

Diamond, Larry (1994): „Toward Democratic Consolidation“. Journal of Democracy 5, S. 3-17.

Diamond, Larry (1996): „Is the Third Wave Over?“. Journal of Democracy 7/3, S. 20-37.

Diamond, Larry (1999): Developing Democracy. Toward Consolidation, Baltimore: John Hopkins University Press.

Diamond, Larry et al. (1995): „Introduction. What Makes for Democracy?“. In: Larry Diamond et al. (Hg.), Politics in Developing Countries. Comparing Experiences with Democracy, Boulder: Lynne Riener Publishers.

Dias, Lakshan (2002). „Sinhala-Tamil Nationalism and Sri Lanka's East Coast Veddas“. Bridge 6/2. Als elektronisches Dokument in: http://vedda.org/east-coast-veddas.htm (Zugriff: 10.07.2005).

Dilesh, Jayanntha (1987): Electoral Allegiance in Sri Lanka, Cambridge: Cambridge University Press.

Domroes, Manfred/Roth, Helmut (1998): Sri Lanka. Past and Present, Archeology, Geography, Economics, Würzburg: Margraf Verlag, Böhler Verlag.

Douglas, Mary (1996): Natural Symbols. Explorations in Cosmology, London: Routledge.

Dove, Michael R. (1988): The Real and Imagined Role for Culture in Development, Honolulu: University of Hawai Press.

Dowling, John/Pfeffer, Jeffrey (1975): „Organizational Legitimacy. Social Values and Organizational Behavior“. Pacific Sociological Review 18/1, S. 122-136.

Droogers, Peter (2000): Climate Change Impact and Adaptation on Water, Food, and Environment in Walawe Basin, Sri Lanka, Worldbank-Report 20430, Washington D.C.: Worlbank.

Dumont, Luis C.J. (1970): Religion, Politics and History in India, Collected Papers in Indian Sociology, Paris: Mouton.

Durante, Ofelia et al. (2005): Management of Clan Conflict and Rido among the Tausug, Magindanao, Maranao, Sama and Yakan Tribes. Executive Summary, Zamboanga City/Notre Dame: Ateneo de Zamboanga University Research Center and Notre Dame University Research Center. Als elektronisches Dokument in: www.asiafoundation.org/Locations/philippines_conflict.html 12.09.2006.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eder, Klaus (1989): „Institutionenwandel und Demokratie. Zur Desillusionierung über die Rationalität politischer Institutionen“. In: Hans-Hermann Hartwich (Hg.), Macht und Ohnmacht politischer Institutionen, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 110-126.

Edrisinha, Rohan (1999): „Constitutionalism, Pluralism, and Ethnic Conflict. The Need for a new Initiative“. In: Robert I. Rotberg (Hg.), Creating Peace in Sri Lanka. Civil War and Reconciliation, Washington D.C.: Brookings Institution Press, S. 169-187.

EelamWeb (2004a): „Vaddukoddai Resolution“. In: www.eelamweb.com/history/document/vaddu (Zugriff: 06.06.04).

EelamWeb (2004b): „Tamil National Leader Velupillai Pirabaharan´s Interview, März 1984. ‚If Jayewardene was a true Buddhist, I would not be carrying a gun‘“. Interview von Anita Pratap für das Sunday Magazine, Indien 11-17 März 1984. Als elektronisches Dokument in: www.eelam.com/interviews/leader_march_84.html (Zugriff: 07.05.2004).

EelamWeb© (2004c): „A Proposal from the Sri Lanka Peace Support Group – A Framework for the Constitution of the Union of Ceylon“. In: www.eelamweb.com/history/document/proposal (Zugriff: 16.06.04).

Eisenstadt, S.N./Roniger, Louis (1980): „Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange“. Comparative Studies in Society and History 22/1, S. 42-77.

Eisenstadt, S.N./Roniger, Louis (1984): Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society, Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Eller, Jack David (1999): From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Elusfa, Romy (2004): „MILF says it’s hard to eliminate ‚rido‘“. In: www.mindanews.com/2004/11/10nws-rido.html. (Zugriff: 14.12.2004)**?**

Elwert, Georg et al. (2000): Dynamics of Violence. Processes of Escalation and De-Escalation in Violent Group Conflicts, Berlin: Duncker & Humblot.

Emerson, Rupert (1960): From Empire to Nation. The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples, Cambridge: Harvard University Press.

Engineer, Asghar Ali (1985): Communal Riots in Post-Independent India, Delhi: Sangam Books.

Engineer, Asghar Ali (1995). Communalism in India, Delhi: Vikas Publishing House.

Engineer, Ashgar Ali (1991): „The Causes of Communal Ritos in the Post-Partition Period in India“. In: Ali Ashgar Engineer (Hg.), Communal Riots in Post Independence India, 2. Auflage, Hyderabad: Sangam Books.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erikson, Erik H. (1997): Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Farah, Mohamed I. (1993): From Ethnic Response to Clan Identity. A Study of State Penetration among the Somali Nomadic Pastoral Society of Northwestern Kenya, Uppsala: Almquvist & Wiksell Int.

Fernado, Basil/Puvimanasinghe, Shyamali (2005): An X-ray of the Sri Lankan Policing System and the Torture of the Poor, Hong Kong: Asian Human Rights Commission.

Field, Graham (1995): Economic Growth and Political Change in Asia, New York: St. Martin's Press.

Fiske, Alan Page et al. (1998): „The Cultural Matrix of Social Psychology". In: Daniel Gilbert et al. (Hg.), The Handbook of Social Psychology II., 4. Auflage, Boston et al.: McGraw-Hill, S. 915-981.

Foweraker, John/Krznaric, Roman (2000): „Measuring Liberal Democratic Performance. An Empirical and Conceptual Critique". Political Studies 48, S. 759-787.

Francis, Dana (1998): „Mediating deadly Conflict. Lessons from Afghanistan, Burundi, Cyprus, Ethiopia, Haiti, Israel/Palestine, Liberia, Sierra Leone & Sri Lanka". WPF Reports 19, Cambridge: World Peace Foundation.

Franco, Jennifer Conroy (2001): Elections and Democratization in the Philippines, New York/London: Routledge.

Freedom House online (2007): „The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties". In: www.freedomhouse.org/template.cfm?page=15 (Zugriff: 21.05.2007).

Frerks Georg/Klem, Bart (2004): Dealing with Diversity, Clingendael: Netherlands Institute on International Relations.

Fricke, Dietmar (2002): Der Tamilen-Singhalesen Konflikt auf Sri Lanka, Berlin: Verlag Dr. Köster.

Fuglerud, Oivind (1999): Life on the Outside. The Tamil Diaspora and the long Distance Nationalism, London/Virginia: Pluto Press.

Führer-Haimendorf, Christoph von (1966): Caste and Kin in Nepal, India and Sri Lanka. Anthropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones, London: Asia Publication House.

Fukuyama, Francis (1995): Trust, New York: Free Press.

Fund for Peace online, The (o. J.): „Failed States Index". In: www.fundforpeace.org/ (Zugriff: 21.05.2007).

Furnivall, J. S. (1956): Colonial Policy and Practice, Cambridge: Cambridge University Press.

Gaber, Rusanna (2000): „Demokratie in quantitativen Indizes. Ein mehr- oder eindimensionales Phänomen?". In: Hans-Joachim Lauth et al. (Hg.), Demokratiemessung. Konzepte und Befunde im internationalen Vergleich, Opladen: VS-Verlag, S. 112-131.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gambetta, Diego (1988): Trust. Making and Breaking Cooperative Relations. Oxford: Basil Blackwell.

Gamburd, Geraldine (1975): „Patrons and Profits. Hierarchy and Competition in Sri Lanka". In: Helen E. Ulrich (Hg.), Competition and Modernization, Delhi: Abhinar Publications.

Ganghof, Steffen (2005): „Normative Modelle, institutionelle Typen und beobachtbare Verhaltensmuster. Ein Vorschlag zum Vergleich parlamentarischer Demokratien". Politische Vierteljahresschrift (PVS) 46/3, S. 406-431.

Ganguly, Sumit (1999). „The Politics of Language Policies in Malaysia and Indonesia". In: Michael Brown/Sumit Ganguly (Hg.), Fighting Words. Language Policy and Ethnic Relations in Asia, Cambridge: MIT Press, S. 239-262.

Ganter, Stephan (1995): Ethnizität und ethnische Konflikte. Konzepte und theoretische Ansätze für eine vergleichende Analyse, Freiburg i.Br.: Arnold Bergstraesser Institut.

Garner Noble, Lela (1976): „The Moro National Liberation Front in the Philippines". Pacific Affairs 49/3, S. 405-424.

Geertz, Clifford (1980): Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Princeton: Princeton University Press.

George, T.J.S. (1980): Revolt in Mindanao. The Rise of Islam in Philippine Politics, Kuala Lumpur et al.: Oxford University Press.

Giddens, Anthony (1984): The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration, Cambridge : Polity Press.

Giddens, Anthony (1997): Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, 3. Auflage, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Gill, S.S. (1997): The Dynasty. A Biography of the Premier Ruling Family of modern India, New Delhi: Harper Collins Publishers India.

Ginsburg, Norton/Roberts Jr., Chester F. (1958): Malaya, Seattle: University of Washington Press.

Gombrich, Richard (1988a). Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka, Stuttgart et al.: Verlag W. Kohlhammer.

Gombrich, Richard (1988b). Theravada Buddhism. A social History from Ancient Benares to Modern Colombo, London: Routledge.

Gombrich, Richard/Obeyesekere, Gananath (1988): Buddhism transformed. Religious Change in Sri Lanka, Princeton: Princeton University Press.

Gomes, Rafael R./Mercado jr., Eliseo et al. (2001): Peaceful Conflict Transformation. Civil Society Responses to the Conflict in Mindanao, Essen: Schriftenreihe des Asienhauses.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gomes, Rafael R./Mercado, Eliseo et al. (o.J.), „Peaceful Conflict Transformation“: Civil Society Responses to the Conflict in Mindanao, Essen (Focus Asien Nr. 3, Schriftenreihe des Asienhauses).

Gomez, Mario (1993): In the Public Interest. Essays on Public Interest Litigation and Participatory Justice, Colombo: Legal Aid Centre, University of Colombo.

Gonzales, Francisco L. (2000): „Sultans of a Violent Land“. In: Eric Gutierrez et al. (Hg.), Rebels, Warlords and Ulama. A Reader on Muslim Separatism and the War in the Southern Philippines, Quezon City: Institute for Popular Democracy, S. 87-143.

Gonzalez, Andrew (1998): „The Language Planning Situation in the Philippines“. Journal of Multilingual and Multicultural Development 19/5+6, S. 487-525.

Gooneratne, Yasmine (1986): Relative Merits. A Personal Memoir of the Bandaranaike Familiy of Sri Lanka, London: C. Hurst & Company.

Gosh, Partha S. (1995): Cooperation and Conflict in South Asia, Heidelberg/ New Delhi: South Asia Institute Heidelberg.

GOSL Home Page - The Official Website of the Government of Sri Lanka (2002): „Verfassung“. Als elektronisches Dokument in: www.priu.gov.lk (Zugriff: 23.08.2002).

Gransow, Bettina (1998): Die ‚Unübersetzbaren‘. Indigene Begriffe in der sozialwissenschaftlichen Chinaforschung, Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung, Bd. 21, München: iudicium Verlag, S. 67-88.

Grutzpalk, Jonas (2002): „Blood Feud and Modernity. Max Weber’s and Émile Durkheim’s Theories“. Journal of Classical Sociology 2/2, S. 115-134.

Gullick, J.M. (1958): Indigenous Political Systems of Western Malaya, London: The Athlone Press.

Gunaratna Rohan (1990): Sri Lanka. A Lost Revolution? The inside story of the JVP, Kandy: Institute for Fundamental Studies.

Gunaratna, Rohan (2004): „International and Regional Implications of the Tamil Insurgency“. Als elektronisches Dokument in: http://ourworld.compuserve.com/homepages/sinhala/rohan.htm (Zugriff: 16.12.2004).

Gunasekera, Tamara (1994): Hierarchy and Egalitarianism. Caste, Class and Power in Sinhalese Peasant Society, London/Atlantic Highlands: The Athlone Press.

Gurr, Ted Robert (2000): Peoples versus States. Minorities at risk in the new century, Washington D. C.: US Institute of Peace.

Gutierrez Eric U. (2000b): „In the Battelfields of the Warlord“. In: Eric Gutierrez et al. (Hg.), Rebels, Warlords and Ulama. A Reader on Muslim Separatism and the War in the Southern Philippines, Quezon City: Institute for Popular Democracy 2000b, S. 39-84.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gutierrez, Eric U. (1999): „The Politics of Transition“, Accord. An International Review of Peace Initiatives 6.

Gutierrez, Eric U. (2000a): „The Re-imagination of the Bangsa Moro. 30 Years hence“. In: www.ipd.ph/pub/wip/reimagining_bangsamoro_e_gutierrez.shtml (Zugriff: 18.03.2002).

Gutierrez, Eric U./Borras, Saturnino (2004): „The Moro Conflict. Landlessness and Misdirected State Policies“. Policy Studies 8, Washington D.C.: East-West Center Washington.

Hall, Edward T. (1976): Beyond Culture, New York: Anchor Books.

Han, Sin Fong (1979): „A constitutional coup d'etat. An Analysis of the Birth and victory of the Berjaya party in Sabah, Malaysia“. Asian Survey 19/4, S. 379-389.

Hanks Jr., L.M. (1962): „Merit and Power in the Thai Social Order“. American Anthropologist 64, S. 1247-1261.

Hannum, Hurst (1990): Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination. The Accomodation of Conflicting Rights, Philadelphia: University of Philadelphia Press.

Harper, T.N. (1999): The End of Empire and the Making of Malaya, Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, Peter (1997): „Chinese Nationalism. The State of the Nation“. The China Journal 38, S. 121-137.

Hartmann, Dirk/Janich, Peter (1998): „Die Kulturalistische Wende“. In: Dirk Hartmann/Peter Janich (Hg.), Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 9-22.

Hashim, Shireen Mardziah (1998): Income Inequality and Poverty in Malaysia, Lanham et al.: Rowman & Littlefield.

Hau Caroline S./Tinio, Victoria L. (2003): Langauge Policy and Ethnic Relations in the Philippines. In: Michael Brown/Sumit Ganguly (Hg.), Fighting Words. Language Policy and Ethnic Relations in Asia, Cambridge: MIT Press, S. 319-349.

Hechter, Michael (1975): Internal Colonialism. The Celtic France in British National Development 1536-1966, Berkeley: University of California Press.

Hechter, Michael (1994): „Rational choice theory and the study of race and ethnic relations“. In: J. Hutchinson/A. Smith (Hg.), Ethnicity, Oxford: Oxford University Press, S. 264-279.

Hechter, Michael (2000a): Containing Nationalism, Oxford/New York: Oxford University Press.

Hechter, Michael (2000b): „Nationalism and Rationality“. Journal of World Systems Research 6/2, S. 308-329.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hedman, Eva-Lotte E./Sidel, John T. (2000): Philippine Politics and Society in the Twentieth Century. Colonial Legacies, Post-Colonial Trajectories, London/New York: Routledge.

Hefner, Robert W. (2001): „Introduction. Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore und Indonesia". In: Robert W. Hefner (Hg.), The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia, Honolulu: University of Hawaii Press, S. 1-58.

Hegre, Jarvard et al. (1999): „Towards a Democratic Civil Peace? Opportunity, Grievance, and Civil War 1816-1992". Paper Presented to the DECGR Launch Workshop „Civil Conflicts, Crime, and Violence in Developing Countries", 22.-23. Februar, Washington D.C.: World Bank.

Heintze, Hans-Joachim (1997): „Wege zur Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechts der Völker innerhalb bestehender Staaten". In: Hans-Joachim Heintze (Hg.), Selbstbestimmungsrecht der Völker. Herausforderung der Staatenwelt. Zerfällt die internationale Gemeinschaft in Hunderte von Staaten?, Bonn: J.H.W. Dietz, S. 16-59.

Hellmann-Rajanayagam, Dagmar (1990): „The concept of a ‚Tamil Homeland' in Sri Lanka – Its Meaning and Development". South Asia XIII/2, S. 79-110.

Hellman-Rajanayagam, Dagmar (2001): „Peace Initiatives Towards Reconciliation and Nation Building in Sri Lanka. An International Peace Perspective". Workshop 13.-15. Juli, Kuala Lumpur: The Malaysian Ceylonese Congress.

Hewison, Kevin (1993): „Non Governmental Organizations and the Cultural Development Perspective in Thailand. A Comment on Rigg". World Development 21/10, S. 1699-1708.

Hichcock, Michael (1996): Islam and Identity in Eastern Indonesia, Hull: University of Hull Press.

Hirtz, Frank (2003): „It Takes Modern Means to be Traditional. On Recognizing Indigenous Cultural Communities in the Philippines". Development and Change 34/5, S. 887-914.

Hobart, Mark (1993): An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance, London: Routledge.

Hofstede, Geert (1991): Cultures and Organizations. Software of the Mind, New York: McGraw-Hill.

Hofstede, Geert (1998): „A Case for comparing Apples with Oranges". International Journal of Comparative Sociology 39/1, S. 16-31.

Hookway, James (2003): „Local War No More". Far Eastern Economic Review 166/23, S. 14-45.

Hoole, M.R.R. (2001): „Splitting States", Druckentwurf bei University Teachers of Human Rights (Jaffna). Als elektronisches Dokument in: www.uthr.org/Rajan/selfdet.htm (Zugriff:26.3.2007).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hoole, Rajan (2001): Sri Lanka. The Arrogance of Power, Myth, Decadence and Murder, UTHR(J), Colombo: Wasala Publications.

Horowitz, Donald (1990): „Making Moderation Pay". In: Joseph Montville (Hg.), Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies, Lexington: Lexington Books, S. 451-476.

Horowitz, Donald (1993): „Democracy in Divided Societies". Journal of Democracy 4/4, S. 18-38.

Horowitz, Donald (2000): Ethnic Groups in Conflict, 2. Auflage, Berkeley et al.: University of California Press.

Horowitz, Donald (2001): The Deadly Ethnic Riot, Berkeley et al.: University of California Press.

House of Representatives - Congress of the Philippines online (2003): „Congressional Planning and Budget Department, Sectoral Budget Analyses: A Supplement to the Analysis of the President's Budget for FY 2003". Als elektronisches Dokument in: www.congress.gov.ph/download/12th/budget2003_sectoral.pdf (Zugriff: 05.06.2004).

Houtart Francois (1974): Religion and Ideologies in Sri Lanka, Colombo: Hausa Publishers.

Huber, Evelyn et al. (1997): „The Paradoxes of Contemporary Democracy. Formal, Participatory, and Social Dimensions". Comparative Politics 29/3, S. 323-342.

Hulugalle, H.A.J. (1975): The Life and the Times of Don Stephan Senanayake, Colombo: Gunasena & Co.

Hunt, Chester L. (1955): „Moslem and Christian in the Philippines". Pacific Affairs 28/4, S. 331-349.

Hüstebeck, Momoyo (2004): „Klientelpolitik als kulturübergreifendes Phänomen. Eine Annäherung an Klientelismus-Konzepte". Projekt Diskussionspapier Nr. 6/2004, Universitäten Duisburg und Erlangen-Nürnberg. Als elektronisches Dokument in: www.uni-duisburg.de/Institute/OAWISS/institut/mitarbeiter/Dynasties/index.htm (Zugriff: 19.12.2005).

IDS online (2006): „Statistical Data on Sabah's Population". In: www.ids.org.my/stats/#MidYear%20Population%20by%20Ethnic%20Group,%20Sabah (Zugriff 15.09.2006).

IKMAS - Institut Kajian Malaysia dan Antarabangsa - Institute of Malaysian and International Studies (2005): www.ikmas.ukm.my/v2/etc/ragayah/23052003/EADNYDist3Tab8.doc (Zugriff: 22.09.2005).

International Bar Association (2001): „Report. Sri Lanka Failing to Protect the Rule of Law and the Independence of the Judicary". Interviewtranskript als elektronisches Dokument in: www.coav.org.br/publique/media/Philippines.doc (Zugriff 07.05.2007).

Ishtiaq Ahmed (1996): State, Nation and Ethnicity, London: Pinter Press.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ivan, Victor (2003): An Undefined Struggle. An Investigation Exposure of SL`s Judicary and the Chief Justice, Ratmalana: Nawamaga Printers.

Jacob, Jaime D. (2000): „Congress Should Set the Policy on War and Peace. Privilege Speech of Rep. Jaime D. Jacob, 2nd District, Camarines Sur, House of Representatives". Als elektronisches Dokument in: http:// justpeace.net.ph/updates/views/views/v2000_0731_01.htm.

James, William (1994): Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Jandt, Fred E./Pedersen, Paul B. (1996): Constructive Conflict Management. Asia-Pacific Cases, Thousand Oakes et al.: Sage.

Jayanntha, Dilesh (1992): Electoral Allegiance in Sri Lanka, Cambridge: Cambridge University Press.

Jayaraman, R. (1975): Caste Continuities in Ceylon. A study of the social structure of three tea plantations, Bombay: Popular Prakashan.

Jayawardena, Kumari (2002): The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka. From Nobodies to Somebodies, London: Zed Books.

Jayawardene, Kumari (1970): „Economic and Political Factors in the 1915 Riots". Journal of Asian Studies 29/2, S. 223-233.

Jayewardene, J.R. (1986): Golden Threads, Colombo: Government of Sri Lanka.

Jean, François/Rufin, Jean Christophe (1999): Ökonomie der Bürgerkriege, Hamburg: HIS-Verlagsgesellschaft.

Jiggins, Janice (1979): Caste and Family in the Politics of the Sinhalese 1947-76, Cambridge: Cambridge University Press.

Joas, Hans (1980): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead, Frankfurt M.: Suhrkamp.

Joas, Hans (1988): „Symbolischer Interaktionismus". Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 40, S. 417-446.

Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt M.: Suhrkamp.

Joas, Hans (1997a): Die Entstehung der Werte, Frankfurt M.: Suhrkamp.

Joas, Hans (1997b): „Handlungstheorie und Gewaltdynamik". In: Wolfgang R. Vogt (Hg.), Gewalt und Konfliktbearbeitung. Befunde. Konzepte. Handeln, Baden-Baden: Nomos, S. 67-75.

Joas, Hans (2000). Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Johari, Mohd. Yaakub/Goddos, Ramlan (2001): „Dynamics of Labour Movement in the ASEAN Region. The Sabah Experience". Borneo Review 12/2. S. 89-123.

Jowitt, Ken (2002): „Ethnicity. Nice, Nasty, and Nihilistic". In: Daniel Chirot/ Martin E.P. Seligman (Hg.), Ethnopolitical Warfare. Causes, Consequences, and Possible Solutions, Washington D.C.: American Psychological Association, S. 27-36.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jubair, Salah (1999): Bangsamoro. A Nation under Endless Tyranny, 3. Auflage, Kuala Lumpur: IQ Marin SDN BHD, S. 293-297.

JustPeace online (2002): „Vertragstext des Agreement of Intent". Als elektronisches Dokument in: http://justpeace.net.ph/process/peacetalk/p2000_1013_03.htm (Zugriff: 19.07.2002).

Kadt, Emanuel de (2000): „Curbing coercive identities. United Nations Development Programme", Occasional Paper 2004/3, New York: Human Development Report Office.

Kakar, Sudhir (1997): Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte, München: C.H. Beck.

Kalimuthu, K. Ramanathan (1986): „The Sabah State Elections of April 1985". Asian Survey 26/7, S. 815-837.

Kapferer, Bruce (1994): „Remythologization of Power and Identity. Nationalism and Violence in Sri Lanka". In: Kumar Rupesinghe/Marcial Rubio C. (Hg.), The Violence of Culture, Tokyo et al.: United Nation University Press, S. 59-91.

Kapferer, Bruce (1998): Legends of People. Myths of State Violence. Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia, Washington/London: Smithsonian Institute Press.

Kariyakarawan, Eamon/Wijesinghe, Neil Sri JR. (1981): The People's President, Colombo: Varuna Publishers.

Kariyakarawana, Saman (2004): „Attitudes and Responsibilities of Southern Academics". In: Georg Frerks/Bart Klem (Hg.), Dealing with Diversity, Clingendael: Netherlands Institute on International Relations.

Kaushik, Basu/Subrahmanyam, Sanjay (1996): Unravelling the nations. Sectarian Conflict in India`s secular Identity, Delhi: Sangam Books.

Kearney, Robert N. (1973): The Politics of Ceylon (Sri Lanka), Ithaca: Cornell University Press.

Kelegama, Saman (1999): „Economic Costs of Conflict in Sri Lanka". In: Robert I. Rotberg (Hg.), Creating Peace in Sri Lanka. Civil War and Reconciliation, Washington: Brookings Instituion Press, S. 71-87.

Kelly, David/Reid Anthony (1998): Asian Freedoms. The Idea of Freedom in East and Southeast Asia, Cambridge: Cambridge University Press.

Kerkvliet, Benedict J. (1995): „Toward a More Comprehensive Analysis of Philippine Politics. Beyond the Patron-Client Factional Framework". Journal of Southeast Asian Studies 26/2, S. 401-419.

Keyes, Charles F. (1989): „Buddhist Politics and their Revolutionary Origins in Thailand". International Political Science Review 10, S. 121-142.

Kheng, Cheah Boon (2002): Malaysia. The Making of a Nation, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Khoo, Boo Teik (2004): Managing Ethnic Relations in Post-Crisis Malaysia and Indonesia, Programme Paper Nr. 6., Genf: United Nations Research Institute for Social Development, Identities, Conflict and Cohesion.

Kiefer, Thomas M. (1970): „Modes of Social Action in Armed Combat. Affect, Tradition and Reason in Tausug Private Warfare". Man, New Series 5/4, S. 586-596.

Kiefer, Thomas M. (1972): The Tausug. Violence and Law in a Philippine Moslem Society, Prospect Heights: Waveland Press.

Kiefer, Thomas Michael (1969): Tausug armed conflict. The Social Organization of Military Activity in a Philippine Moslem Society, Bloomington: Indiana University.

Klopfer, Lisa (1994): Confronting Modernity in a rice-producing community. Contemporary values and identity among the highland Minangkabau of West Sumatra, Indonesia, Ann Arbor: UMI Research Press.

Knight-John, Malathy (2002): The institutional Policy Framework for Regulation and Competition in Sri Lanka, Working Paper Nr. 4, Manchester: Centre on Regulation and Competition.

Knoerzer, Shari (1998): „Transformation of Muslim Political Identity". In: Mithran Tiruchelvam/C.S Dattathreya (Hg.), Culture and Politics of Identity in Sri Lanka, Colombo: International Centre for Ethnic Studies, S. 136-167.

Kodikara, Shelton U. (1991): „Internationalisation of Sri Lanka`s Ethnic Conflict. The Tamil Nadu Factor". In: K. M de Silva/R. J. May (Hg.), Internationalisation of Ethnic Conflict, London: Pinter Press. S. 107-114.

Kotelawala, Sir John (1956): An Asian Prime Minister's Story, London: Georg G. Harrap & Co. Ltd.

Kramer, Roderick M./Tyler, Thomas R. (1996): Trust in Organizations, Thousand Oaks: Sage.

Kreuzer, Peter (1996): Generäle in der Politik. Politische Kultur, Streitkräftekultur und das Verhalten militärischer Eliten im politischen Raum. China – Japan – Thailand. Frankfurt/M. et al.: Peter Lang.

Kreuzer, Peter (1998): Staat und Wirtschaft in China. Die kulturelle Grundlage politischer Steuerung – Verwaltungskultur und Verwaltungsstil der Qing Administration. Franfurt a.M. et al.: Peter Lang.

Kreuzer, Peter (1999a): „Sozialistische Marktwirtschaft' und Tradition in China". Zeitschrift für Politikwissenschaft 9/1, S. 47-72.

Kreuzer, Peter (1999b): „Konstruktionen kollektiver Identitäten von Oben. Die Asianismus-Debatte und der frühe Tennosei in vergleichender Perspektive". Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung, Band 22, München: Judicium, S. 3-22.

Kreuzer, Peter (2000a): „Gedanken zur erkenntnis- und handlungstheoretischen Grundlegung einer nicht-objektivistischen hermeneutischen

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sozialwissenschaft“. Bochumer Jahrbuch zur Ostasienwissenschaft, Bd. 23, München: Judicium, S. 171-187.

Kreuzer, Peter (2000b): Politik der Gewalt – Gewalt in der Politik. Indonesien, HSFK-Report 4/2000, Frankfurt M.

Kreuzer, Peter (2002): Applying theories of ethno-cultural conflict and conflict resolution to collective violence in Indonesia, PRIF-Report Nr. 63, Als elektronisches Dokument in: www.hsfk.de/fileadmin/downloads/prifrep63.pdf.

Kreuzer, Peter (2003): Die Rebellion der Muslime im Süden der Philippinen. HSFK-Report Nr. 7/2003, Als elektronische Dokument in: www.hsfk.de/downloads/report0703.pdf.

Kreuzer, Peter (2004a): „Gewalt in der Politik: Die Bedeutung kultureller Rahmung von State- und Nation-building in Malay(si)a und Indonesien“. ASIEN 90, Januar, S. 5-22.

Kreuzer, Peter (2004b): „Der bewaffnete Kampf der Moros im Süden der Philippinen“, Nord-Süd aktuell; 18/2, S. 293-305

Kreuzer, Peter (2006): „Violent civic nationalism versus civil ethnic nationalism. Contrasting Indonesia and Malay(si)a“. National Identities 8/1, S. 41-60.

Kua, Kia Soong (2000): „Who is Blurring the Vision Schools Issue?“. In: www.malaysiakini.com (Zugriff: 11.10.2000) und http://youth.scah.org.my/zt-vs-pl120.shtml (Zugriff: 10.11.2000).

Kuhn, Philip (1995): „Ideas behind China’s Modern State“. Harvard Journal of Asiatic Studies 55/2, S. 295-337.

Kurus, Bilson et al. (1998): „Migrant Labour Flows in the East Asian Region. Prospects and Challenges“. Borneo Review 9/2, S. 156-186.

Kurzman, Charles (1998): Liberal Islam. A Sourcebook, New York: Oxford University Press.

Kyrou, Christos et al. (1999): „Cultural Anthropology Studies of Conflict“. In: Lester Kurtz (Hg.), Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict, Bd. 1, San Diego et al.: Academic Press , S. 517-524.

Lachmann, Werner (1998): „The Economic Development of Sri Lanka since Independence. Overview and Perspective“. In: Manfred Domroes/Helmuth Roth (Hg.), Sri Lanka. Past and Present, Archaeology, Geography, Economics, Selected Papers on German Research, Weikersheim, S. 131-151.

Laitin, David D. (1986): Hegemony and Culture. Politics and Religious Change among the Yoruba, Chicago/London: University of Chicago Press.

Landé, Carl H. (1965): Leaders, Factions, and Parties. The Structure of Philippine Politics, New Haven: Yale University.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Landé, Carl H. (1973): „Networks and Groups in Southeast Asia. Some Observations on the Group Theory of Politics“. The American Political Science Review 67/1, S. 103-127.

Langenberg, Michael van (1986): „Analysing Indonesia’s New Order State. A Keywords Approach“. RIMA 20/2, S. 1-47.

Lauth, Hans-Joachim et al. (Hg.), Demokratiemessung. Konzepte und Befunde im internationalen Vergleich, Opladen: VS-Verlag.

Lawrence, Patricia (1997): „The Changing Amman. Notes on the Injury of War in Eastern Sri Lanka“. South Asia XX, S. 215-236.

Leach, E.R. (1969): „What should we mean by Caste?“. In: Cambridge Papers in Social Anthropology. Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West-Pakistan, Cambridge: Cambridge University Press.

Leete, Richard (2005): Sabah’s Human Development Progress and Challenges, Kuala Lumpur: United Nations Development Programme.

Lehmbruch Gerhard (1992): „Konkordanzdemokratie“. In: Manfred G. Schmidt (Hg.), Die westlichen Länder, Lexikon der Politik, Bd. 3, München: Beck, S. 206-212.

Leitan, G.R. Tressie (1987): „Experiences of Decentralisation for Rural Development in Sri Lanka. An Overview“. In: Harvey Demaine/Romana E. Malong (Hg.), Decentralisation: Area Development in Practice in Asia, Rural Development Network, Bangkok: Asian Institute of Technology.

Levy, Jacob T. (2000): The Multiculturalism of Fear, Oxford: Oxford University Press.

Levy, Jacob T. (2000): The Multiculturalism of Fear, Oxford: Oxford University Press.

Lewis William H. (1961): „Feuding and Social Change in Morocco“. The Journal of Conflict Resolution 5/1, S. 43-54.

Lewis, Bernhard (1991): Die politische Sprache des Islam, Berlin: Rotbuch Verlag.

Li, Ma (2000): „A Comparison of the Legitimacy of Power Between Confucianist and Legalist Philosophies“. Asian Philosophy 10/1, S. 49-59.

Lijphart Arend (1977b): „Majority Rule versus Consociationalism in Deeply Divided Societies“. Politikon 4, S.113-126.

Lijphart Arend (1999): Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries, New Haven/London: Yale University Press.

Lijphart Arend (2004): „Constitutional Design for Divided Societies“. Journal of Democracy 15/2, S. 96-109.

Lijphart Arendt (1977a): Democracy in Plural Societies, New Haven: Yale University Press.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lijphart Arendt (1990): „The Power-Sharing Approach“. In: Joseph V. Montville (Hg.), Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies, Lexington/Toronto: Lexington Books, S. 491-509.

Lim, Hong Hai (1997): „Sabah and Sarawak in Malaysia“. Kajian Malaysia 15/1+2, S. 15-56.

Ling, Cheah Wui (2004): Sagong Tasi. Reconciling State Development and Orang Asli Rights in Malaysian Courts, Asia Research Series, Working Paper Series Nr. 25, Singapore: National University of Singapore.

Lingga, Abhoud Syed M. (2002): „Peace Process in Mindanao. The MILF-GRP Negotations“, Quezon City: Paper read during the Round Table Discussion on Updates on Muslims in Mindanao University of the Philippines. In: www.yonip.com/YONIP/Articles/negotiations.html, auch in: http://moroinfo.com/peace_process.html. (Zugriff: 07.9.2003).

Linz, Juan J./Stepan, Alfred (1998): „Toward Consolidated Democracies“. In: Takashi Inoguchi et al. (Hg.), The Changing Nature of Democracy, Tokyo et al.: United Nations University Press, S. 48-67.

Lipp, Carola (1996): „Politische Kultur oder das Politische und Gesellschaftliche in der Kultur. Kulturgeschichte Heute“. In: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 78-114.

Loh, Francis/Wah, Kok (1997): „Understanding Politics in Sabah and Sarawak. An Overview“. Kajian Malaysia 15/1+2, S. 1-5.

Lourdes, Saulo-Adriano (1998): „Mindanao's Industry and Trade. Trends, Prospects and Agenda for Action under the Estrada Administration“. Als elektronisches Dokument in: www.mindanao.com/kalinaw/dev/economy.htm (Zugriff: 04.01.2004).

Lucman, Norodin Alonto (2000): Moro Archives. A History of Armed Conflicts in Mindanao and East Asia, Quezon City: FLC Press Inc.

Lustick, Ian (1979): „Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism versus Control“. World Politics 31/3, S. 325-344.

Luwaran online (2003): „Local Monitoring Team asked to probe armed feud in Datu Saudi Ampatuan town, (Chancellor Palpatine)“, 17.11.2003. In: www.luwaran.com (Zugriff: 12.04.2004).

Luwaran online (2006): „Feudal system stunts development“, 11.09.2006. In: www.luwaran.com/modules.php?name=News&file=article&sid=305 (Zugriff: 22.09.2006).

Macapagal-Arroyo, Gloria (2004): „SONA (State of the Nation Address) updates 2004“. In: www.nes.ops.gov.ph/sona2004june_updates.htm (Zugriff: 20.09.2005).

Macapagal-Arroyo, Gloria (2005): „State of the Nation Address Technical Report“. Als elektronisches Dokument in: www.gov.ph/sona/2005%20SONA%20Technical%20Report.pdf (Zugriff: 20.09.2005).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Machado K.G. (1974): „From Traditional Faction to Machine. Changing Patterns of Political Leadership and Organization in the Rural Philippines“. Journal of Asian Studies 33/4, S. 523-547.

Madale, Nagasura T. (1992): „The Organic Law for the Autonomous Region in Muslim Mindanao. Contrasting Views“. In: Marc Turner et al. (Hg.), Mindanao. Land of Unfulfilled Promise, Quezon City: New Day Publisher, S. 169-183.

Magdalena, Federico V. (1977): „Intergroup Conflict in the Southern Philippines. An Empirical Analysis“. Journal of Peace Research 14/4, S. 299-313.

Mahaweli Authority Ganga (1982): Randenigala Story and Mahaweli Settlements, Colombo: Government Press.

Mahaweli Authority of Sri Lanka online (2006): www.mahaweli.gov.lk/Mahaweli_Library/Mahaweli_development_programme.htm (Zugriff: 20.07.2006).

Majul, Cesar Adib (1985): The Contemporary Muslim Movement in the Philippines, Berkeley: Mizan Press.

Malhotra, Inder (2004): Dynasties of India and Beyond. Pakistan, Sri Lanka, Bangladesh, Colombo: Vijitha Yapa Publications.

Manas, Chitakasem/Turton, Andrew (1997): Thai Constructions of Knowledge, London: SOAS, University of London.

Manor James (Hg.) (1984): Sri Lanka in Change and Crises, London: Croom Helm.

Manor, James (1984): „Introduction“. In: James Manor (Hg.), Sri Lanka in Change and Crises, London: Croom Helm, S. 1-32.

Manor, James (1984): Sri Lanka in Change and Crises, London: Croom Helm.

Mansfield, Edward D./Snyder, Jack (1995): „Democratization and the Danger of War“. International Security 20/1, S. 5-38.

Markus, Hazel Rose/Kitayama, Shinobu (1991): „Culture and Self. Implications for Cognition, Emotion, and Motivation“. Psychological Review 98/2., S. 224-253.

Matuan, Moctar I. (2005): „Inventory of Existing Rido in Lanao del Sur (1994-2004)“, Marawi City: Institute for Peace & Development in Mindanao/Mindanao State University. In: www.asiafoundation.org/Locations/philippines_conflict.html (Zugriff: 14.09.2006).

May, R.J. (1992): „The Wild West in the South“. In: Marc Turner et al. (Hg.), Mindanao. Land of Unfulfilled Promise, Quezon City: New Day Publishers, S. 125-146.

McCauley, Clark (2001): „The Psychology of Group Identification and the Power of Ethnic Nationalism“. In: Daniel Chirot/Martin E.P. Seligman (Hg.), Ethnopolitical Warfare. Causes, Consequences, and Possible

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Solutions, Washington D.C.: American Psychological Association, S. 343-362.

McCoy, Alfred (1994): „‚An Anarchy of Families'. The Historiography of State and Family in the Philippines". In: Alfred McCoy (Hg.), An Anarchy of Families. State and Family in the Philippines, Manila: Atheneo de Manila University Press, S. 1-32.

McCoy, Alfred (Hg.) (1994): An Anarchy of Families. State and Family in the Philippines, Manila: Atheneo de Manila University Press.

McKenna, Thomas M. (1998): Muslim rulers and rebels. Everyday politics and armed separatism in the Southern Philippines, Berkeley: University of California Press.

McVey, Ruth (1993): Redesigning the Cosmos. Belief Systems and State Power in Indonesia, Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies Report Nr. 14.

Means, Gordon (1968): „Eastern Malaysia. The Politics of Federalism". Asian Survey 8/4, S. 289-308.

Means, Gordon P. (1970): Malaysian Politics, New York/London: New York University Press/University of London Press.

Mercado, Eliseo R. (1992): „The Moro People's Struggle for Self-Determination". In: Marc Turner et al. (Hg.), Mindanao. Land of Unfulfilled Promise, Quezon City: New Day Publisher, S. 159-167.

Merkel, Wolfgang (1999): Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung, Opladen: Leske + Budrich.

Merkel, Wolfgang (2004a): „Die ‚eingebettete' Demokratie. Ein analytisches Konzept". WZB-Mitteilungen 106, S. 7-10. Als elektronisches Dokument in: www.wz-berlin.de/publikation/pdf/wm106/7.pdf (Zugriff: 24.03. 2006).

Merkel, Wolfgang (2004b): „Embedded and Defective Democracies". Democratization 11/5, S. 33-58.

Merkel, Wolfgang/Croissant, Aurel (2000): „Formale und informale Institutionen in defekten Demokratien". Politische Vierteljahresschrift 41/1, S. 3-30.

Meyer, Eric (2003): Sri Lanka. Biography of an Island. Between Local and Global, Negombo: Viator Publications.

Milne Robert S./Ratnam, Kanagaratnam J. (1974): Malaysia – New States in a New Nation. Political Development of Sarawak and Sabah in Malaysia, London: Frank Cass.

Milner, Anthony (1982): Kerajaan. Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule, Tuscon: University of Arizona Press.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Milner, Anthony (1995): The Invention of Politics in Colonial Malaya. Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere, Cambridge: Cambridge University Press.

Milner, Anthony (1998); „Malayness. Ideological Work in Constructing the Malay Majority". In: Dru C. Gladney (Hg.), Making Majorities, Stanford, California: Stanford University Press, S. 151-171.

Mindanao.com – Definitive Source of News and Information about Mindanao (2002): www.mindanao.com/kalinaw/peaceproc/grp-milf-agrmnt.htm (Zugriff: 06.05.2002).

Mindanews (2003): „Tension grips Dapdap in Balabagan". In: Mindanews 27.01.2003 (Zugriff: 29.01.2003).

Mindanews (2004a): „Davao Death Squad ‚good for the city' – Fil-Chinese traders". Mindanews 05.08.2004, In: http://www.mindanews.com/2004/08/05nws-chinesedds.html (Zugriff: 09.08.2004).

Mindanews (2004b): „(Romy Elusfa) MILF says it's hard to eliminate ‚rido'". Mindanews 11.11.2004, In: www.mindanews.com/2004/11/10nws-rido.html (Zugriff: 20.11.2004).

Mindanews (2004c): „(Jules L. Benitez) Former war zone copes with election violence". In: Mindanews 28.04.2004, In: www.mindanews.com/2004/04/28nws-exwarzone.html (Zugriff: 30.04.2004).

Molintas, Jose Mencio (2004): „The Philippine Indigenous People's Struggle for Land and Life. Challenging Legal Texts". Arizona Journal of International and Comparative Law 21/1, S. 269-306.

Monsod, Solita C./Monsod, Toby C. (2003): „Philippines. Case-Study on Human Development Progress Towards the MDG at the Sub-National Level". Human Development Report Office, Occasional Paper, Background Paper Human Development Report 2003. Als elektronisches Dokument in: http://hdr.undp.org/docs/publications/background_papers/2003/Philippines/Philippines_2003.pdf. Der statistische und tabellarische Annex als eigenes Dokument in: http://hdr.undp.org/docs/publications/background_papers/2003/Philippines/Philippines_2003_Annex_1.pdf.

Morlino, Leonardo (2004): „What is a ‚Good' Democracy?". Democratization 11/5, S. 10-32.

Morrow, Duncan (2005): „Breaking Antagonism? Political Leadership in Divided Societies". In: Ian O'Flynn/David Russell (Hg.), Power Sharing. New Challenges for Divided Societies, London: Ann Arbor, S. 45-58.

Mukarji, Apratim (2005): Sri Lanka. A Dangerous Interlude, New Delhi: Sterling Publishers.

Mulder, Niels (1992): Inside Southeast Asia. Thai, Javanese and Filipino Interpretations of Everyday Life, Bangkok: Editions Duang Kamol.

Mulia, Amin Haji/Pandikar, Tan Sri Datuk (2003): „Amin Language development and revitalization in a South East Asian community. An

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

insider's perspective". In: SIL Konferenzpapier, als elektronisches Dokument in: www.sil.org/asia/ldc/plenary_papers/tan_sri_datuk.pdf (Zugriff: 14.08.2005).

Nagata, Judith (1994): „How to be Islamic without being an Islamic State. Contested models of development in Malaysia". In: Ahmed Akbar/ Donnan Hasting (Hg.), Islam, Globalization and Postmodernity, London: Routledge, S. 63-90.

Nagata, Judith (1997): „Ethnonationalism versus Religious Transnationalism. Nation-Building and Islam in Malaysia". The Muslim World 87/2, S. 129-150.

Nagl, Ludwig (1998): Pragmatismus, Frankfurt M./New York: Campus.

National Commission on Indigenous Peoples (NCIP) online: „Indigenous People's Rights Act (IPRA) 1997", Als elektronisches Dokument in: www. Ncip.gov.ph/mandate/ipra.htm (Zugriff: 14.9.2005).

National Statistics Office, Philippines Official Website (1999): „Annual Poverty Indicators Survey". In: www.census.gov.ph/data/sectordata/ 1999/ap9910rp16.htm (Zugriff: 07.09.2006).

National Statistics Office, Philippines Official Website (2002): „2000 Family Income and Expenditures Survey (FIES) Preliminary Release on Poverty Table". In: www.census.gov.ph/data/sectordata/2000/ie00p02a.htm (Zugriff: 04.08.2002).

Neidhart Leonhard (1988): „Demokratie und Politik in der Schweiz". In: Rudolf Bahro et al. (Hg.), Die Zukunft der Demokratie. Entwicklungsperspektiven der Regierungssysteme in Ost und West, Wien: Orac, S. 77-103.

Nesiah, Devanesan (2001): Tamil Nationalism, Colombo: Marga Institute.

Nevitte, Neil (1989): „Analysing Intercommunal Conflict. Theoretical Approachse and Comparative Cases". In: D. Vajpeyi/Y.K. Malik (Hg.), Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia, Delhi: Riverdale Company.

Newsflash online (2002): „(John Unson) Rise in Violence in ARMM Feared as Barangay Polls Neared". Newsflash 07.07.2002, in: www.newsflash. org/2002/07/ht/ht002674.htm (Zugriff: 24.09.2006).

Nicholas, Colin (1997): „The Orang Asli of Peninsular Malaysia". In: www.magickriver.net/oa.htm (Zugriff: 01.03.2005).

Nicholas, Colin (2003): „Orang Asli Resource Politics". Konferenzpapier, RSCD Conference on Politics of the Commons. Chiangmai, 11-14 Juli 2003. Als elektronisches Dokument in: dlc.dlib.indiana.edu/archive/ 00001090/00/Colin_Nichols.pdf (Zugriff: 01.09.2006).

Nithiyanandam, V. Nithi (2001): „Changing Scenarios of Tamilian Culture. Some Thoughts on the Cultural Dimensions of the Ethnic War in Sri Lanka". Asian Ethnicity 2/1, S. 35-54.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nordstrom, Carolyn (1994): Warzones. Cultures of Violence, Militarization and Peace, Working Paper 145, Canberra: The Australian National University, Research School of Pacific Studies, Peace Research Centre.

NSTP Research and Information Services (1990): Elections in Malaysia. A Handbook of Facts and Figures on the Elections 1955- 1986, Kuala Lumpur: Balai Berita.

Oberst, R.C. (1989): „Tamil Militancy and Youth Insurgency in Sri Lanka". In: Dhirenda Vajpeyi/Yogendra K. Malik (Hg.), Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia, New Delhi: Manohar, S. 183-197.

Obeyesekera, Gananath (1979): „The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change". In: Roberts Michael (Hg.), Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka, Colombo: Marga Institute, S. 279-314.

Obeyesekera, Gananath (1984): The Cult of the Godness Pattini, Chicago: University of Chicago Press.

Obeyesekera, Gananath (1992): „Dutthagamani and the Buddhist Conscience". In: Douglas Allan (Hg.), Religion and Political Conflict in South Asia. India, Pakistan, and Sri Lanka, London et al.: Greenwood Press.

Obeyesekere, Gananath (1979): „The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Times and Change". In: Michael Roberts (Hg.), Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka, Colombo: Marga Institute.

Obeyesekere, Gananath (o.J.): „Colonial Histories and Vädda Primitivism. An Unorthodox Reading of Kandy Period Texts. Conclusion". In: http://vedda.org/obeyesekere7.htm (Zugriff 15.08.2005).

Obeyesekere, Ranjini (1982): „The Dynamic Role of the Intelligensia in Twentieth Century Sri Lanka". In: Yogendra K. Malik (Hg.), South Asia Intellectuals and Social Change. A Study of the Role of Vernacular Speaking Intelligentsia, New Delhi: Heritage Publishers.

Oeter, Stefan (1997): „Selbstbestimmungsrecht und Bundesstaat". In: Hans-Joachim Heintze (Hg.), Selbstbestimmungsrecht der Völker – Herausforderung der Staatenwelt, Bonn: Dietz, S. 73-104.

Office of Research – Opinion Analysis (2005): „Malaysia. Urban Public's Economic Worries Have Done Little to Erode Support for PM. Muslims Want Strong Government Role in Enforcing Public Morality". Opinion Analysis M-146-05, Washington D.C.: Department of State.

Ongkili James P. (1972): Modernization in East Malaysia 1960-1970, Kuala Lumpur/Singapur: Oxford University Press.

Ongkili, James P. (1967): The Borneo Response to Malaysia. 1961-63, Singapore: Donald Moore Press Ltd.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ongkili, James P. (1989): „Political Development in Sabah, 1963-1988“. In: Jeffrey G. Kitingan/Maximus J. Ongkili (Hg.), Sabah. 25 years later 1963-1988, Kota Kinabalu: Institute for Development Studies, S. 61-78.

Orjuela, Camilla (2003): „Building Peace in Sri Lanka. A Role for Civil Society?“. Journal of Peace Research 40/2, S. 195-212.

Osman, Sabihah (1992): „Sabah State Elections. Implications for Malaysian Unity“. Asian Survey 32/4, S. 380-391.

Otterbein, Keith F. (1999): „Clan and Tribal Conflict“. In: Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict, Band 1, San Diego et al.: Academic Press, S. 289-295.

Pandey, Gyanendra (1992): The Construction of Communalism in Colonial North India, Delhi et al.: Oxford University Press.

Pandey, Gyanendra (1993): Hindus and Others. The Question of Identity in India Today, Delhi: Viking Penguin.

Pazmino Weber, G. (1991): Klientelismus. Annäherungen an das Konzept, Zürich: Universität Zürich.

Peiris, R. (1956): Sinhalese Social Organization. The Kandyan Period, Colombo: University Press Board.

Perera, B.J. (1951): „The Foreign Trade und Commerce on Ancient Ceylon“. The Ceylon Historical Journal Jg. 1 Nr. 2-4, S. 109-119.

Perera, Jayantha (1985): New Dimensions of Social Stratifikation in Rural Sri Lanka, Colombo: Lake House Printers/Publishers Ltd.

Perera, Sasanka (1999): Stories of Survivors. Socio-Political Contexts of Female Headed Households in Post-Terror Southern Sri Lanka, Colombo: Vikas Publishing House.

Pernia, Ernesto M./Quising, Philipinas F. (2002): Is Economic Openness Good for Regional Development and Poverty Reduction? The Philippines, ERD Policy Brief Nr. 10, Manila: Asian Development Bank.

Philippine Communication Centrum Foundation (2007): www.aijc.com.ph/PCCF/knowledge/special/special-killed-journalists2.htm (Zugriff 07.05. 2007).

Philippine Daily Inquirer (2005): „Philippines grants MILF own gov't, charter. An agreement in principle“. 12.10. 2005.

Philippine Daily Inquirer online (2004): „Manila works to keep Peace Talks on Track with MILF Rebels amid ‚Scirmishes'“. 30.08.2004, in: www.inq7net.ph (Zugriff: 30.8.2004).

Philippine Daily Inquirer online (2004): „Youngest governor in RP. Quezon goes for Poe“. 22.05.2004, in: www.inq7.net/reg/2004/may/22/reg_5-4.htm (Zugriff: 24.09. 2006).

Philippine National Statistical Coordination Board - NSCB (2003): www.nscb.gov.ph/headlines/2003/hdi2000.htm (Zugriff:14.06.2003).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philippine National Statistical Coordination Board - NSCB (2004): „2001 Gross Regional Domestic Product“. In: www.sncb.gov.ph (Zugriff: 04.01.2004).

Philippines Senate online (2005): „Report on the March 8, 2005 Hearing of the Committee on Cultural Communities, April 25, 2005“. Als elektronisches Dokument in: www.senate.gov.ph/spot_reports/March%208%202005%20-%20Cultural%20Communities.pdf (Zugriff: 27.09.2005).

Philippinische Unabhängigkeitserklärung 1898: www.msc.edu.ph/centennial/declaration.html (Zugriff: 15.6.2005, dieser Text ist im Internet vielfach verfügbar).

Philipson, Liz (1999): Breaking recurring Themes in the Cycles of War and Peace in Sri Lanka, London: The Centre for the Study of Global Governance/The London School of Economics Press.

Philstar.com (2000a): www.philstar.com, 09.01.2000 (Zugriff 10.01.2000).

Philstar.com (2000b): „Estrada warns MILF. We'll wipe you out“. In: www.philstar.com, 13.01.2000 (Zugriff: 16.01.2000).

Pieris, G. L. (1994): „What we can learn from indigenous people.“ Island 15.03.

Popcom – Commission on Population Republic of the Philippines online (2004): „State of the Philippine Population Report 2000“. In: www.popcom.gov.ph/sppr/statistics/ (Zugriff: 04.09.2004).

Prajapati, Vishnu (1998): „Parties, Politics and Parliament in Sri Lanka. Evolution, Development and Debate“. South Asia Power and Politics. Studies in Political Identity and Regional Resurgence 1, Delhi: Commonwealth Publishers.

Premasiri, P. D. (2003): „The Place for a Righteous War in Buddhism“. Journal of Buddhist Ethics Vol. 10, In: http://www.buddhistethics.org/10/premasiri-sri-lanka-conf.html (Zugriff: 19.08.2004).

Price-Williams, Douglas R. (1985): „Cultural Psychology“. In: Gardner Lindzey/ Elliot Aronson (Hg.), Handbook of Social Psychology 2, 3. Auflage, New York: Random House, S. 993-1042.

Prime Minister's Department, Economic Planning Unit (1996): „Seventh Malaysia Plan 1996-2000, Kuala Lumpur“. Als elektronisches Dokument in: www.epu.jpm.my/New%20Folder/development%20plan/7MP/buku%20rm%20ke%207%20-%20chapter%205.pdf (Zugriff: 16.04.2007).

Puniyani, Ram (2001): Communal Politics. Facts versus Myths, Delhi: Sage.

Putzel, James (2000): „Social capital and the imagined community. Democracy and Nationalism in the Philippines“. In: Michael Leifer (Hg.), Asian Nationalism, London/New York: Routledge, S. 170-186.

Rajasingham-Senanayake, Darini (1999): „Dangers of Devolution. The Hidden Economicies of Armed Conflict“. In: Robert I. Rotberg (Hg.),

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Creating Peace in Sri Lanka. Civil War and Reconciliation, Washington D.C.: Brookings Instituion Press.

Rajasingham-Senanayake, Darini (2001): „Transformation of legitimate Violence and Civil-Military Relations“. In: Muthiah Alagappa (Hg.), Coercion and Governance. The Declining Political Role of the Military in Asia, Stanford: Stanford University Press, S. 294-314.

Ram, Mohan (1989): Sri Lanka. The Fractured Island, Delhi: Penguin Books.

Ranmuthugala, Douglas (2000): Tales of the Blue Elephant. Life and Time with the Sri Lankan Police, Ratmalana: Sarvodaya Vishva Lekha Publication.

Ratnayaka, Faith (o. J.): „Sri Lankas ‚Forest Dwellers‘“. In: http://members.tripod.com/~hettiarachchi/veddha.html (Zugriff 12.06. 2004).

Raychaudhuri, Tapan (2000): „Shadows of the Swastika. Historical Perspectives on the Politics of Hindu Communalism“. Modern Asian Studies 34/2, S. 259-279.

Reckwitz, Andreas (2000): Die Transformation der Kulturtheorien, Weilerswist: Velbrück.

Reckwitz, Andreas (2004): „Die Entwicklung des Vokabulars der Handlungstheorien. Von der zweck- und normorientierten Modellen zu den Kultur- und Praxistheorien“. In: Manfred Gabriel (Hg.), Handlungstheorien in der Soziologie, Wiesbaden: VS Verlag. Als elektronisches Dokument in: www.sozialwiss.uni-hamburg.de/publish/isoz/lehrende/reckwitz/pdf/2004handlungstheorien.pdf (Zugriff: 15.07.2005).

Reid, Anthony (1997): „Endangered Identity. Kadazan or Dusun in Sabah (East Malaysia)“. Journal of Southeast Asian Studies 28/1, S. 120-136.

Reid, Anthony (1998): „Merdeka. The Concept of Freedom in Indonesia“. In: David Kelly/Anthony Reid (Hg.), Asian Freedoms. The Idea of Freedom in East and Southeast Asia, Cambridge: Cambridge University Press, S. 141-160.

Reilly, Benjamin (2000): „Democracy, Ethnic Fragmentation, and Internal Conflict. Confused Theories, Faulty Data, and the ‚Crucial Case‘ of Papua New Guinea“. International Studies 25/3, S. 162-185.

Republican Act No. 8371/The Indigenous Peoples Rights Act of 1997 (2002): Abgedruckt in: Raymundo D. Rovillos/Daisy N. Morales (Hg.), Indigenous Peoples. Ethnic Minorities and Poverty Reduction. Philippines, Manila: Asian Development Bank, S. 83-103.

Rex, John/Singh, Gurharpal (2003): „Pluralism and Multiculturalism in Colonial and Post-Colonial Society. Thematic Introduction“. International Journal on Multicultural Societies 5/2, S. 106-118.

Reynold, Craig (1991): National Identity and its Defenders. Thailand. 1939-1989, Monash Papers on Southeast Asia Nr. 25, Clayton: Centre for Southeast Asian Studies/Monasch University.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Roberts, Michael (1979): Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka, Colombo: Marga Institute.

Rodil, B. R. (2002): „Numbers can hurt“, 05.05.2002. In: www.mindanews.com (Zugriff: 06.05.2002).

Rogers John D. (1995): „Racial Identities and Politics in Early Modern Sri Lanka“. In: Peter Robb (Hg.), The Concept of Race in South Asia, Oxford et al.: University Oxford Press.

Roll, Michel (2003): Autonomous Politicans, Clientelist Structures and Civil Society in Southern Sri Lanka, Lehrforschungsbericht. Bielefeld: Universität Bielefeld.

Roniger, Luis (1990): Hierarchy and Trust in Modern Mexico and Brazil, New York: Prager.

Rooy, Alison Van (1998): Civil Society and the Aid Industry. The Politcs and Promises, London: Earthscan.

Rose, Gideon (2000/01): „Democracy Promotion and American Foreign Policy“. International Security 25/3, S. 186-203.

Rösel Jakob (1996): Die Gestalt und Entstehung des singhalesischen Nationalismus, Berlin: Duncker & Humblot.

Rösel, Jakob (1993): „Buddhismus als Ziel, Methode, Motiv und Schutz ‚nationalistischer‘ Entwicklung“. Sociologus. Zeitschrift für empirische Soziologie und Ethnopsychologie 43/1, Berlin: Duncker & Humblot.

Rösel, Jakob (1997): Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka. Der Tamilenkonflikt. Aufstieg und Niedergang eines singhalesischen Staates, Baden-Baden: Nomos.

Ross, Marc Howard (1993): The Culture of Conflict. Interests, Interpretations and Disputing in Comparative Perspective, New Haven/London: Yale University Press.

Ross, Marc Howard (1997): „The Relevance of Culture for the Study of Political Psychology and Ethnic Conflict“. Political Psychology 18/2, S. 299-326.

Ross, Marc Howard (1998): „The Cultural Dynamics of Ethnic Conflict“. In: Jacquin-Berdal et al. (Hg.), Culture in World Politics, Houndmills et al.: MacMillan/St. Martin's Press, S. 156-186.

Rotberg, Robert I. (1999): Creating Peace in Sri Lanka. Civil War & Reconciliation, Washington: Brookings Institution Press.

Rovillos, Raymoundo D./Morales, Daisy N. (2002): Indigenous Peoples/ Ethnic Minorities and Poverty Reduction. Philippines. Manila: Asian Development Bank.

Rubber online (2004): „Rubber Industy Situationer Report“. In: www.da.gov.ph/agribiz/rubber.html (Zugriff: 22.01.2004).

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rupesinghe, Kumar (1994): „Forms of violence and its transformation“. In: Kumar Rupesinghe/Rubio C. Marcial (Hg.), The culture of violence, Tokyo et al.: United Nations University Press, S. 14-41.

Rupesinghe, Kumar/Marcial Rubio C. (1994): The Violence of Culture, Tokyo et al.: United Nation University Press.

Ryan, Bryce (1953): Caste in modern Ceylon, The Sinhalese System in Transition, New Brunswick: Rutgers University Press.

Sakili, Abraham (2000): „The Philippine Muslim Link to Southeast Asia“. Kasarinlan 15/2, S. 27-34.

Salamat, Hashim (2002): Referendum. Peaceful, Civilized, Diplomatic and Democratic Means of Solving the Mindanao Conflict, Camp Abubakre As-Siddique: Agency for Youth Affairs – MILF.

Saleeby, Najeeb M. (1913): The Moro problem. An academic discussion of the history and solution of the problem of the government of the Moros of the Philippine Islands. Manila: Bureau of Printing.

Salvatore, Armando (1997): Islam and the Political Discourse of Modernity, Reading: Ithaca Press.

Sangam.org (2003): „Amirthalingam’s Historic Speech in the Sri Lankan Parliament“. Als elektronisches Dokument in: www.sangam.org/ANALYSIS/Sachi_8_25_03.htm (Zugriff: 11.09.2003).

Sarvananthan, S. Muttukrishna (2003): „What Empede Economic Revival in the North-East Province of Sri Lanka?“. Papier präsentiert an der Universität von Jaffna, 25.01.2003. Abdruck im Lines-Magazine Februar 2003. Als elektronisches Dokument in: www.lines-magazine.org/index feb03.htm (Zugriff: 14.05.2003).

Sathiyasegar, S. (2004): „Social Leadership and the Need for Social Upliftment in the Vaharai West Divisio“. In: Georg Frerks/Bart Klem (Hg.), Dealing with Diversity, Clingendael: Netherlands Institute on International Relations.

Schaefer, Howard B. (1995): „The Sri Lankan Elections of 1994. The Chandrika Factor“. Asian Survey XXXV/5, S. 409-425.

Schalk, Peter (2003): „Relativising Sinhalatva and Semantic Transformations of the Dhammadipa“. In: Journal of Buddhist Ethics, 10/2003, in: www.buddhistethics.org/10/schalk-sri-lanka-conf.html (Zugriff 10.03.2005).

Schmidt, Manfred G. (1998): „Das politische Leistungsprofil der Demokratien“. In: Michael Greven (Hg.), Demokratie – eine Kultur des Westens, Opladen: Leske + Budrich, S. 181-199.

Schneckener, Ulrich (2004): „Fragile Staaten als Problem der internationalen Politik“. Nord-Süd aktuell 18/3, S. 510-525.

Schröder, Ingo W./Schmidt, Bettina E., (2001): „Introduction. Violent Imaginaries and Violent Practices“. In: Ingo W. Schröder/Bettina E. Schmidt

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Hg.), Anthropology of Violence and Conflict, London/New York: Routledge, S. 1-24.

Schulze, Reinhard (1991): Menschenrechte in der islamischen Diskussion. Wuppertal: Arbeitspapier des Instituts für Internationale Politik Nr. 12.

Searle-Chatterjee, Mary/Sharma, Ursula (1994): Contextualising Caste, Oxford: Blackwell Publishers.

Seneviratne, H.L. (1999): The Work of Kings. The new Buddhism in Sri Lanka, Chicago/London: University of Chicago Press.

Shaharuddin, Maaruf (1988): Malay Ideas on Development. From Feudal Lord to Capitalist Singapore, Singapur: Times Books International.

Shapiro, Ian (1999): „Group aspirations and democratic politics". In: Ian Shapiro/Casiano Hacker-Cordòn (Hg.), Democracy's Edges. Cambridge: Cambridge University Press, S. 210-221.

Siang, Lim Kit (2000): „A Nation Still Divided. Chinese opposition to the latest educational initiative reveals continuing fissures in multiracial Malaysia". Far Eastern Economic Review, December.

Sidchogan-Batani, Ruth (2003): „Implementation of the Indigenous Peoples Rights Act (IPRA) in the Philippines. Challenges and Opportunities", Hintergrundpapier zum Expert Seminar on Treaties, Agreements and other constructive Arrangements between States and Indigenous Peoples, Geneva December, Genf: United Nations High Commissioner for Human Rights.

Sidel, John T. (1995): Coercion, Capital, and the Post-Colonial State. Bossism in the Postwar Philippines, Ph.D. Dissertation, Ithaca: Cornell University.

Sidel, John T. (1997): „Philippine Politics in Town, District and Province. Bossism in Cavite and Cebu". The Journal of Asian Studies 56/4, S. 947-966.

Sidel, John T. (1999): Capital, Coercion, and Crime. Bossism in the Philippines, Stanford: Stanford University Press.

Silva, Chandra Richard de (1978): „The Impact of Nationalism on education". In: Michael Roberts (Hg.), Collective Identities. Nationalisms and Protest in Sri Lanka during the Modern Era, Colombo: Marga Institute, S. 474-499.

Silva, Chandra Richard de (1984): „Plebiscitary Democracy or Creeping Autoritarianism? The Presidential Election and Referendum of 1982". In: James Manor (Hg.), Sri Lanka in Change and Crisis, New York: St. Martin's Press.

Silva, Chandra Richard de (2003): „Categories, Identity and Difference. Buddhist Monks and the Peace in Sri Lanka". Präsentationspapier auf einer Konferenz zu Sri Lanka, Dynamica of Violence, Challenges of Peace, Ithaca: Cornell University.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Silva, K.M. de/Wringgins, Howard (1988): J.R. Jayawardene of Sri Lanka, A political Biography 1906-1956, Honolulu: University of Hawaii Press.

Silva, Kingsley M. de (1981): A History of Sri Lanka, Berkeley et al.: University of California Press.

Simandjuntak, B. (1969): Malayan Federalism. 1945-63, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Singer, Marshall R. (1996): Sri Lanka's Ethnic Conflict: Have Bombs Shattered Hopes for Peace? Asian Survey, 36/11, (University of California Press), S. 1146-1155.

Sisk, Timothy D. (1996): Power Sharing and International Mediation in Ethnic Conflicts, Washington D.C.: United States Institute of Peace.

Sivanathan, V. P./Thillainathan, M. (2004): „Trends and Prospects of the Northern Economy". In: Georg Frerks/Bart Klem (Hg.), Dealing with Diversity: Sri Lankan Discourse on Peace and Conflict, The Netherlands Institute of International Relations, Colombo: Tharanjee Prints.

Smith, Bardwell L. (1978): Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma, Chambersburg: Anima Books.

Smith, Karla J. (2003): „Minority Language Education in Malaysia. Four Ethnic Communities' Experiences". International Journal of Bilingual Education and Bilingualism 6/1, S. 52-65.

Smith, M.G. (1991): „Pluralism and Social Stratification". In: Selwyn D. Ryan (Hg.), Social and Occupational Stratification in Contemporary Trinidad & Tobago, Trinidad: Institute of Social and Economic Research/University of the West Indies, S. 3-35.

Smolicz, J.J. et al. (2000): „Educational Policies and Language Maintenance in Multilingual Settings. Australia and the Philippines". International Journal of Bilingual Education and Bilingualism 3/4, S. 242-264.

Snodgrass, Donald R. (1999): „The Economic Development of Sri Lanka. A Tale of missed Opportunities". In: Robert I. Rotberg (Hg.), Creating Peace in Sri Lanka, Washington: Brooking Institution Press, S. 89-107.

Snyder, Jack (2000): From Voting to Violence. Democratization and Nationalist Conflict, New York/London: W.W. Norton & Company.

Soong, Kua Kia (2000): „Who is Blurring the Vision Schools Issue?", 11.10.2000. In: www.malaysiakini.com, auch in: http://youth.scah.org.my/zt-vs-pl120.shtml (Zugriff: 05.06.2001).

Sopiee, Mohamed Noordin (1973): „The Advocacy of Malaysia – before 1961". Modern Asian Studies 7/4, S. 717-732.

Spencer Jonathan (2000): „On not Becoming a ‚Terrorist'. Problems of Memory, Agency, and Community in the Sri Lankan Conflict". In: Veena Das et al. (Hg.), Violence and Subjectivity, Berkeley et al.: University of California Press, S. 120-140.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Star online, The (2000): „MCA to ensure Vision School guidelines are met". In: http://thestar.com.my/ (Zugriff: 28.11.2000).

Star Online, The (2004): „Indonesian workers vote", 6. April 2004. In: http://thestar.com.my/ (Zugriff: 06.05.2004).

Statistisches Bundesamt: Länderbereicht Sri Lanka 1990.

Stavenhagen, Roberto (2002): Debriefing for the Government of the Philippines by the UN Special Rapporteur on the Rights of the Indigenous Peoples, on occasion of his visit to the Philippines, 2.-11. Dezember. In: www.tebtebba.org/tebtebba_files/ipr/stavenhagendeb.html (Zugriff 31.08. 2006).

Stein, Howard F. (1984): „A Note on Patron-Client Theory". Ethos 12/1, S. 30-36.

Steinberg, Florian et al. (1981): Armut im Paradies, Band 2, Frankfurt a.M.: Albatros Verlag.

Stephan, Walter G. (1985): „Intergroup Relations". In: Lindzey Gardner/ Elliot Aronson (Hg.), Handbook of Social Psychology 2, 3. Ausgabe, New York: Random House, S. 599-658.

Sumaluyan, Norhaya et al. (2005): „Celebrated Cases of Rido Management in Maguindanao and North Cotabato. Executive Summary", United Youth for Peace and Development Incorporated. Als elektronisches Dokument in: www.asiafoundation.org/Locations/philippines_conflict.html (Zugriff 16.09.2006).

Sumathy, Sivamohan (2001): Militants, Militarism and the Crisis of (Tamil) Nationalism, Colombo: Marga Institute.

Sun Star (2003): „14 Dead in Muslim tribal war", 27.01.2003. Sun Star, in: www.sunstar.com.ph.

Sunday Magazine (1984): „Interview with Prabhakaran, Velupillai", 11.-17.03.1984. In: www.eelam.com/interviews/leader_march_84.html (Zugriff: 07.09. 2004).

Swamy, M.R. Narayan (1995): From Boys to Guerillas, Delhi: Konark Publishers.

Swearer, Donald K. (1991): „Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism". In: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.), Fundamentalisms Observed, Chicago/London: University of Chicago Press.

SZOPAD online (2004): http://szopad.neda.gov.ph/sep/macroeconomy.htm (Zugriff: 04.03.2004).

Tadem, Eduardo C. (1992): „The Political Economy of Mindanao. An Overview". In: Marc Turner et al. (Hg.), Mindanao. Land of unfulfilled promise, Quezon City: New Day Publishers, S. 7-30.

Tai, Yong Tan (2003): „The ‚Grand Design'. British policy, Local politics, and the Making of Malaysia". In: Marc Frey et al. (Hg.), The

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Transformation of Southeast Asia. International perspectives on decolonization, Armonk et al.: East Gate Book/M.E. Sharpe, S. 147-160.

Taijfel, Henri (1978a): „Social categorization, social identity, and social comparison". In: Henri Taijfel (Hg.), Differentiation between social groups, London/New York: Academic Press, S. 61-76.

Taijfel, Henri (1978b): „Intergroup behaviour. II. Group perspectives". In: Henri Taijfel/C. Fraser (Hg.), Introducing Social Psychology, Harondsworth: Penguin, S. 423-441.

Taijfel, Henri, Turner J.C. (1986): „The social identity theory of intergroup relations". In: W.G. Austin/S. Worchel (Hg.), Psychology of intergroup relations, Chicago: Nelson) S. 7-24.

Taijfel, Henri/Turner, J.C. (1979): „An integrative theory of intergroup conflict". In: W.G. Austin/S. Worchel (Hg.), The social psychology of intergroup relations, Monterey: Brooks/Cole, S. 33-47.

Tambiah, Stanley (1992): Buddhism Betrayed? Religion, Violence and Politics in Sri Lanka, Chicago: University Press of Chicago.

Tamil Nation & Beyond online (2004): „Prevention of Terrorism (Temporary Provisions) Act". Als elektronisches Dokument in: www.tamilnation.org/srilankalaws/79pta.htm (Zugriff 03.05.2004).

Tan Liok Ee (1988): The Rhetoric of Bangsa and Minzu. Community and Nation in Tension, Malay Peninsula 1900-1955, Working Paper 52, Clayton: The Monash University/Centre of Southeast Asian Studies.

Tan, Chee Khoon (1986): Sabah. A Triumph for Democracy, Petaling Jaya: Peandruh Publications.

Tan, Samuel K. (1973): „Unity and Disunity in the Muslim Struggle". Asian Studies 11/3, S. 110-134.

Tan, Samuel K. (1995): The Socioeconomic Dimension of Moro Secessionism, Mindanao Studies Reports 1, Diliman/Quezon City: University of the Philippines/Center for Integrative and Development Studies.

Tan, Samuel K. (1995): The Socioeconomic Dimension of Moro Secessionism, Mindanao Studies Reports 1, Diliman/Quezon City: University of the Philippines/Center for Integrative and Development Studies.

Tanggol, Sukarno D. (1993): Muslim Autonomy in the Philippines. Rhetoric and Reality, Malawi City: Mindanao State University Press.

Taylor, Donald M./Moghaddam, Fathali M. (1994): Theories of Intergroup Relations. International Social Psychological Perspectives, Westport: Praeger.

Taylor, Jim L. (1990): „New Buddhist Movements in Thailand. An ‚Individualistic Revolution', Reform and Politicial Dissonance". Journal of Southeast Asian Studies 21/1, S. 135-154.

Teehankee, Julio (2002): „Electoral Politics in the Philippines". In: Aurel Croissant (Hg.), Electoral politics in Southeast & East Asia, Singapur:

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friedrich-Ebert-Stiftung/Office for Regional Co-operation in Southeast Asia. Als elektronisches Dokument in: www.fesspore.org/pdf/PHILIPPINESFINAL.PDF (Zugriff: 13.12.2002), S. 149-202.

Teik, Khoo Boo (2004): Managing Ethnic Relations in Post-Crisis Malaysia and Indonesia, United Nations Research Institute for Social Development, Identities, Conflict and Cohesion, Programme 6.

Teves, Lurli B. (2000): The Sociocultural Dimension of People's Participation in Community-Based Development. The Role of Patron-client System in the Philippines, Kassel: Selbstverlag der Tropenlandwirte Witzenhausen.

Thompson, Michael et al. (1990): Cultural Theory, Boulder: Westview Press.

Transparency International online (2006): „Corruption Perceptions Index 2005". In: www.transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2005 (Zugriff: 21.05.2007).

Trawick, Margaret (1997): „Reasons for Violence. A preliminary Ethnographic Account of the LTTE". South Asia XX/Special Issue, S. 153-180.

Trawick, Margaret (2002): „Interviews with High School Students in Eastern Sri Lanka". In: Diane P. Mines/Sarah Lamb (Hg.), Everyday Life in South Asia, Bloomington/Indianapolis: India University Press.

Triandis, H.C. et al. (1980/81): Handbook of cross-cultural psychology, Boston: Allyn and Bacon.

Trotha, Trutz von (1997): „Zur Soziologie der Gewalt". In: Trutz von Trotha (Hg.), Soziologie der Gewalt, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 37, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9-56.

Turner, Ralph (1994): „Race Riots Past and Present. A Cultural-Collective Behavior Approach". Symbolic Interaction 17/3, S. 309-324.

Tutay, Filemon V. (1971): „Bloodiest Election Yet". Philippines Free Press, 20.11.1971, S. 4f.

United Nations Development Programme – UNDP (2000): „Human Development Report Office", Occasional Paper 3/2004.

United Nations Development Programme – UNDP (2002): „Calculating the human development indices". In: http://hdr.undp.org/reports/global/2002/en/pdf/backtwo.pdf (Zugriff: 08.01.2003).

United Nations Malaysia Mission (1963): United Nations Malaysia Mission Report, Department of Information Malaysia, Kuala Lumpur: Life Printers.

University Teachers for Human Rights Jaffna - UTHR (J) (1993): „Land, Human Rights & the Eastern Predicament. The Battle for Human Rights. Same Game but Changing Rules". Report Nr. 11, Sri Lanka.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

University Teachers for Human Rights Jaffna - UTHR (J) (2006): „Terrorism, Counterterrorism and Challenges to Human Rights“. Advocacy Special Report Nr. 20, Sri Lanka.

University Teachers for Human Rights-Jaffna (1996): „The Quest for Economic Survival & Human Dignity. Batticaloa & Amparai Districts“. Information Bulletin 11, Jaffna/Sri Lanka: UTHR(J).

Unson, John (2002): „Rise in Violence in ARMM Feared as Barangay Polls Neared“. In: Newsflash 07.07.2002, www.newsflash.org/2002/07/ht/ht002674.htm (Zugriff: 02.02.2003).

Uphoff Norman T./Wanigaratne R. D. (1982): „Local Organization and Rural Development in Sri Lanka“. In: Norman T. Uphoff (Hg.): Rural Development and Local Organization in Asia, Delhi: McMillan Indian Limited, S. 479-545.

USAID/Asia Foundation (2005): „Taking Rido Seriously. Understanding Clan and Community Conflicts“. Als elektronisches Dokument in: www.asiafoundation.org/Locations/philippines_conflict.html (Zugriff: 27.09.2006).

Uyangoda, Jayadeva (1996): „Militarization, Violent State, Violent Society. Sri Lanka“. In: Kumar Rupresinghe/Khawar Mumtaz (Hg.), Internal Conflict in South Asia, London et al.: Sage.

Vajpeyi, Dhirenda/Kumar, Dhirenda (1989): Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia, Delhi: Manohar.

Vanhanen, Tatu (1997): Prospects of Democracy. A study of 172 countries, London/New York: Routledge.

Vanhanen, Tatu (2000): „A New Dataset Compared with Alternative Measurements of Democracy“. In: Hans-Joachim Lauth et al. (Hg.), Demokratiemessung, Opladen: VS-Verlag, S. 184-206.

Varshney, Ashutosh (1993): „Contested Meanings. India's National Identity, Hindu Nationalism and Politics of Anxiety“. Daedalus 122/3, S. 227-261.

Veer, Peter van der (1996): „Riots and Rituals. The Construction of Violence and Public Space in Hindu Nationalism“. In: Paul Brass (Hg.), Riots and Pogroms, New York: New York University Press, S. 154-176.

Vickers, Adrian/Fisher, Lyn (1999): „Asian Values in Indonesia? National and Regional Identities“. Sojourn 14/2, S. 382-401.

Villanueva, Marichu (2003): „Peace talks on despite Salamat’s threat“, 26.02.2003. In: www.philstar.com.

Wagner, Christan (1989): Die Muslime Sri Lankas, Freiburg: Arnold Berstraesser Institut.

Wagner, Christan (1990): Die Muslime Sri Lankas. Eine Volksgruppe im Spannungsfeld des ethnischen Konfliktes zwischen Singhalesen und Tamilen, Freiburger Beiträge zu Entwicklung und Politik, Freiburg: ABI-Verlag.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Walzer, Michael (1998): Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg: Rotbuch Verlag.

Wang, Edward Q. (1999): „History, Space, and Ethnicity. The Chinese Worldview". Journal of World History 10/2, S. 285-306.

Weber, Helmut (1994): „The Indonesian concept of development and its impact on the process of social transformation". In: Helmut Buchholt/Ulrich Mai (Hg.), Continuity, Change and Aspirations. Social and Cultural Life in Minahasa, Indonesia, Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, S. 194-210.

Weber, Max (1973): „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis". In: Max Weber (Hg.), Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, S. 186-263.

Weerakoon, Bradman (1982): Premadasa of Sri Lanka. A Political Biography, Delhi: Vikas Publishing/House Pvt Ltd.

Weiner, Myron (1987): „Empirical Democratic Theory". In: Myron Weiner/Ergun Ozbudun (Hg.), Competitive Elections in Developing Countries, Durham: Duke University Press, S. 3-34.

Welsh, Bridget (1996): „Attitudes toward Democracy in Malaysia. Challenges to the Regime?". Asian Survey 36/9, S. 882-903.

Wendt, Reinhard (1997): „The Revitalization of Indigenous Traditions and the Prospects of Cultural Decolonization in the Philippines". In: Sri Kuhnt-Saptodewo et al. (Hg.), Nationalism and Cultural Revival in Southeast Asia. Perspectives from the Centre and the Region, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 119-131.

Wernstedt, Frederick. L./Simkins, Paul D. (1978): „Migration and the Settlement of Mindanao". Journal of Asian Studies 37/3, S. 83-103.

Wickramasinghe, Somasiri/Wickramasinghe, Nimal (2005): D.S. and the Family Roots in Sri Lankan Politics, Rajagiriya: Rasika Printers.

Williams Jr., Robin Murphy (2003): The Wars Within. Peoples and States in Conflict, Ithaca/London: Cornell University Press.

Wilson, Alfred J. (1988) The Break-Up of Sri Lanka. The Sinhalese-Tamil Conflict, London: C. Hurst & Company.

Wilson, Alfred J./Dalton D. (1982): The States of South Asia. Problems of National Integration, London: C. Hurst & Company.

Wilson, J.A. (1994): „The Colombo Man, the Jaffna Man, and the Batticaloa Man. Regional Identities and the Rise of the Federal Party". In: Chelvadurai Manogaran/Bryan Pfaffenberger (Hg.), The Sri Lankan Tamils. Ethnicity and Identity, Oxford: Westview.

Wilson, Jeyaratnam (1993): „Ethnic Strife in Sri Lanka. The Politics of the Singhalese". In: John Coakley (Hg.), The Territorial Management of Ethnic Conflict, London: Frank Cass.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Withaya, Sucharithanarugse (1983): „The Idea of Power in Thai Society". South East Asian Review 8/1-2, S. 137-160.

Wolfe, Patrick (2001): „Land, Labor, and Difference. Elementary Structures of Race". The American Historical Review 106/3, S. 866-906. Als elektronisches Dokument in: www.historycooperative.org/ahr/106.3/ah000866.html (Zugriff: 07.09.2006).

World Bank online, The (2006): http://extsearch.worldbank.org/servlet/SiteSearchServlet?qUrl=&ed=&q=sri+lanka+mahaweli (Zugriff 20.07. 2006).

Worldbank (2005): Philippine Human Development Report 2005. Peace, Human Security and Human Development in the Philippines, 2. Ausgabe, o.O.

Wyatt, David/Woodside, Alexander (1982): Moral Order and the Question of Change. Essays on Southeast Asian Thought, New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.

WZB Research Unit (o. J.): Democracy, Structures, Performance, Challenges, Forschungsprogramm, Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin.

Yack, Bernard (1996): „The Myth of the Civic Nation". Critical Review 10/2, S. 193-212.

Yong, Hng Hung (2004): 5 Men and 5 Ideas. Building National Identity, Kuala Lumpur: Asian Strategy and Leadership Institute.

Zartman, William (2001): „Regional Conflict resolution". In: Victor A. Kremenyuk (Hg.), International Negotiation. Analysis, Approaches, Issues, San Francisco: Jossey Bass, S. 348-361.

Zehner, Edwin (1990): „Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect. The Growth and Appeal of the Thammakai Movement". Journal of Southeast Asian Studies 21/2, S. 402-426.

Zi, Zhongyun (1987): „The Relationship of Chinese traditional culture to the modernization of China. An Introduction to the Current Discussion". Asian Survey 27/4, S. 442-457.

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultur und soziale Praxis

Martina Grimmig
Goldene Tropen
Zur Koproduktion natürlicher Ressourcen und kultureller Differenz in Guayana
Dezember 2007, ca. 320 Seiten,
kart., ca. 34,80 €,
ISBN: 978-3-89942-751-6

Helmut König,
Manfred Sicking (Hg.)
Europäische Identität, nationale Erinnerungen?
Das neue Europa fünfzig Jahre nach den Römischen Verträgen
Oktober 2007, ca. 180 Seiten,
kart., ca. 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-723-3

Alexander Jungmann
Jüdisches Leben in Berlin
Der aktuelle Wandel in einer metropoletanen Diaspora-gemeinschaft
Oktober 2007, ca. 550 Seiten,
kart., ca. 39,80 €,
ISBN: 978-3-89942-811-7

Antje Gunsenheimer (Hg.)
Grenzen. Differenzen. Übergänge.
Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation
Oktober 2007, ca. 340 Seiten,
kart., ca. 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-794-3

Birgit Glorius
Transnationale Perspektiven
Eine Studie zur Migration zwischen Polen und Deutschland
Oktober 2007, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-745-5

Christian Berndt,
Robert Pütz (Hg.)
Kulturelle Geographien
Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn
Oktober 2007, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-724-0

Valentin Rauer
Die öffentliche Dimension der Integration
Migrationspolitische Diskurse türkischer Dachverbände in Deutschland
September 2007, ca. 295 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-801-8

Stephan Lanz
Berlin aufgemischt: abendländisch, multi-kulturell, kosmopolitisch
Die politische Konstruktion einer Einwanderungsstadt
September 2007, ca. 400 Seiten,
kart., ca. 36,80 €,
ISBN: 978-3-89942-789-9

Constanze Pfeiffer
Die Erfolgskontrolle der Entwicklungszusammenarbeit und ihre Realitäten
Eine organisationssoziologische Studie zu Frauenrechts-projekten in Afrika
September 2007, ca. 230 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-771-4

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultur und soziale Praxis

Peter Kreuzer, Mirjam Weiberg
Zwischen Bürgerkrieg und friedlicher Koexistenz
Interethnische Konfliktbearbeitung in den Philippinen, Sri Lanka und Malaysia
August 2007, 604 Seiten,
kart., 40,80 €,
ISBN: 978-3-89942-758-5

Karsten Kumoll
Kultur, Geschichte und die Indigenisierung der Moderne
Eine Analyse des Gesamtwerks von Marshall Sahlins
August 2007, ca. 480 Seiten,
kart., ca. 35,80 €,
ISBN: 978-3-89942-786-8

Katharina Zoll
Stabile Gemeinschaften
Transnationale Familien in der Weltgesellschaft
August 2007, 234 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-670-0

Martin Baumann,
Jörg Stolz (Hg.)
Eine Schweiz – viele Religionen
Risiken und Chancen des Zusammenlebens
August 2007, 394 Seiten,
kart., ca. 16,80 €,
ISBN: 978-3-89942-524-6

Reinhard Johler,
Ansgar Thiel, Josef Schmid,
Rainer Treptow (Hg.)
Europa und seine Fremden
Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung
Juli 2007, 216 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-368-6

Daniel Münster
Postkoloniale Traditionen
Eine Ethnografie über Dorf, Kaste und Ritual in Südindien
Juli 2007, 250 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-538-3

Ulrike Joras
Companies in Peace Processes
A Guatemalan Case Study
Juni 2007, 310 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-690-8

TRANSIT MIGRATION
Forschungsgruppe (Hg.)
Turbulente Ränder
Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas (2. Auflage)
Mai 2007, 252 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-781-3

Magdalena Nowicka (Hg.)
Von Polen nach Deutschland und zurück
Die Arbeitsmigration und ihre Herausforderungen für Europa
Mai 2007, 312 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-605-2

Klaus Müller-Richter,
Ramona Uritescu-Lombard (Hg.)
Imaginäre Topografien
Migration und Verortung
Mai 2007, 244 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-594-9

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultur und soziale Praxis

Dieter Haller
Lone Star Texas
Ethnographische Notizen aus einem unbekannten Land
Mai 2007, 224 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 22,80 €,
ISBN: 978-3-89942-696-0

Pascal Goeke
Transnationale Migrationen
Post-jugoslawische Biografien in der Weltgesellschaft
März 2007, 394 Seiten,
kart., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-665-6

Halit Öztürk
Wege zur Integration
Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland
März 2007, 282 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-669-4

Elias Jammal, Ulrike Schwegler
Interkulturelle Kompetenz im Umgang mit arabischen Geschäftspartnern
Ein Trainingsprogramm
Februar 2007, 210 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-644-1

Holger Michael
Kulturelles Erbe als identitätsstiftende Instanz?
Eine ethnographisch-vergleichende Studie dörflicher Gemeinschaften an der Atlantik- und Pazifikküste Nicaraguas
Februar 2007, 230 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-602-1

Corinne Neudorfer
Meet the Akha – help the Akha?
Minderheiten, Tourismus und Entwicklung in Laos
Februar 2007, 300 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-639-7

María do Mar Castro Varela
Unzeitgemäße Utopien
Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung
Januar 2007, 304 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-496-6

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839407585 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -