

Buddhismus und Nationalismus. Feindbilder und Geschichtsbilder des singhalesischen Nationalismus

JAKOB RÖSEL

Einleitung

Es soll im Folgenden nicht darum gehen, den Buddhismus darzustellen; vielmehr soll gezeigt werden, wie unter den Rahmenbedingungen kolonialer Modernisierung und massendemokratischer Politik eine Religion in einen ethnischen und religiösen Nationalismus transformiert werden kann.¹ Aus der Perspektive eines kolonialen und post-kolonialen state- und nation-building können wir das Endergebnis dieser Transformation, den „Singhala-Buddhismus“, als nationalistische Ideologie, aus der Perspektive religiöser Konfrontations- und Re-Interpretationsprozesse auch als buddhistischen Fundamentalismus be-greifen. Für den Gläubigen wie den Nationalisten kommt dieser Unterscheidung keine Bedeutung zu.

Der Nationalismus bedarf des Volkes, zunächst einer Abstraktion, die er zu realisieren und zu mobilisieren, zur politischen Größe und Einheit der Nation aufzuwerten hat. Ich möchte jedoch zeigen, dass es diese Abstraktion und Größe, Volk und Nation, der Singhalesen trotz der gegenläufigen

¹ Das Konzept und die Entwicklungs- und Erscheinungsformen des Nationalismus, des Fundamentalismus und der Ethnizität können unter einer „primordialistischen“ und einer „konstruktivistischen“ Perspektive wahrgenommen werden. Was dem einen Forscher als erfunden oder (re-)konstruiert erscheint, gilt dem anderen als Essenz seit langem angelegt oder als Teil einer ursprünglichen politischen, religiösen, ethnischen Ordnung. Die jeweilige Wahrheit wird, angesichts des Ausblendungseffekts von Modellen, immer in der (unbestimmbaren) Mitte liegen. Oft stehen sich bei diesen Einschätzungen Grundannahmen der Geistes- und der Gesellschaftswissenschaften gegenüber. Die folgende politikwissenschaftliche Analyse folgt einem konstruktivistischen Ansatz. Ein primordialistischer ist ebenso legitim. Einen solchen hat insbesondere Heinz Bechert vertreten, der in seinen großen Werken als erster die Sonderstellung der buddhistischen Chroniken, einen von ihnen geförderten (Proto-)Nationalismus und die politischen Reformbewegungen des Theravada-Buddhismus erforscht hat: „Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus“, 3 Bände, Frankfurt/Wiesbaden, 1966–1973 – siehe auch Literaturliste.

Behauptungen der gegenwärtigen Nationalisten in der Vergangenheit nicht gab. Ich werde anschließend darlegen, wie durch koloniale Modernisierung und die von ihr ausgelösten Wirkungen und Gegenreaktionen zunächst eine große buddhistische Tradition, dann ein Laien- und Massenbuddhismus, am Ende ein singhalesisch-buddhistischer Nationalismus und eine entsprechende Nation erschaffen wurden. Parallel zu dieser Darstellung verweise ich darauf, wie an Stelle eines sakralen, hierarchischen, auf die Spitze der Gesellschaftspyramide zentrierten Staatsmodells ein im Anspruch egalitäres, homogenisierendes und auf die Basis, das Volk, zentriertes Gesellschaftsmodell entstand, mit anderen Worten, wie die einstige Peripherie, die Masse der Bevölkerung und die Dörfer, als Volk und Nation, als „das Land, die Rasse, der Glaube“, eine neue ideologische und politische Zentralstellung erreicht haben.

I Der Theravada-Buddhismus: Ein hierarchisches Staatsmodell

Seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert entsteht im trockenen Norden der Insel eine auf lokale wie zentrale Bewässerungsanlagen gestützte klassische Theravada-buddhistische Gesellschaft. Sie lässt sich, entsprechend dem klassischen buddhistischen Staatsmodell, dem Mandala-Schema, wie folgt verkürzt typisieren: An der Spitze von Gesellschaft und Staat steht der buddhistische Herrscher, der „Dharma Raja“, der den „Schirm der Herrschaft“ aufrechterhält, in sakralen und politischen Zentren residiert und die Sangha, das Netzwerk der buddhistischen Orden, Klöster und Mönche, patronisiert, schützt und in Grenzfällen diszipliniert. Unterhalb und außerhalb dieses an der Spitze der Gesellschaftspyramide lokalisierten Herrschaftszentrums erstreckt sich eine vertikale Binnen- bzw. horizontale Außenperipherie. Die Binnenperipherie umfasst die Masse der Dörfer und ihre Bevölkerung, die von der Herrschaft selten direkt erfasst wird, die nach Kasten und Lokalität segmentiert ist und von einer Mönchs- und Erlösungsphilosophie übersehen wird. (H. W. Codrington 1939: 1–54) Jenseits dieser Binnenperipherie erstreckt sich eine horizontale Außenperipherie der Fremden, der Außenseiter oder Gegner. Das Mandala-Schema politischer Herrschaft modelliert diesen Zustand als zentralen Kreis der guten Herrschaft, der guten – städtischen, höherkastigen – Gesellschaft und des guten, im Wesentlichen den Mönchen vorbehaltenen Lebens. Dieser zentrale Kreis wird umringt von konzentrischen Kreisen, in denen zunächst Vasallen, dann zu symbolischen Tributleistungen verpflichtete Herrscher, schließlich Allianzpartner lokalisiert werden können; irgendwann geht diese Kreisstruktur unmerklich in das Mandala-System eines Gegners und Konkurrenten über. Jenseits einer kleinen, direkt kontrollierten Kernzone erstreckt sich damit eine politische, religiöse, soziale und ökonomische Peripherie, auf die die

uns geläufige Differenzierung in innen und außen, vertikal und horizontal nicht übertragen werden kann. Es ist nicht erstaunlich, dass unter diesen Rahmenbedingungen der gesellschaftlichen Zentrierung auf die Spitze sowie der Peripherisierung und Fragmentierung von einem „Volk“ der Singhalesen nicht gesprochen werden kann und auch nicht gesprochen wurde. (R. A. L. H. Gunawardana 1979)

Selbst die Abstraktion „Bauer“ existierte aufgrund der sozialen Fragmentierung der dörflichen Kastengesellschaft nicht. Wie war es möglich, diese Mönchsphilosophie zu einer Massenreligion, am Ende zu einem ethno-religiösen Nationalismus zu transformieren? Wie wird unter den Rahmenbedingungen kolonialer Romantik, moderner Kulturwissenschaften und eines buddhistischen Nationalismus die segmentierte Kastengesellschaft zum Volk, die Marginalisierten zur Nation? Mit anderen Worten, wie wird die traditionelle Peripherie zum modernen, zum nationalen Zentrum?

Drei, erst während des 19. Jahrhunderts unter der britischen Kolonialherrschaft einsetzende Entwicklungen haben dazu beigetragen: Die Wiederentdeckung des Buddhismus und seine Re-Interpretation als „große Tradition“, die Entstehung eines Laien- und damit Volks- und Massenbuddhismus und am Ende die Entwicklung eines ethnischen und politischen, eines Singhala-Buddhismus und dessen Ausbreitung, Konsolidierung und Radikalisierung durch eine demokratische Partei- und Massenpolitik.

II Der viktorianische Buddhismus: Bauern und Dörfer als Bestandteile einer großen Tradition

Seit der Niederwerfung des letzten buddhistischen Binnenreiches auf der Insel im Jahr 1815 geht die Konsolidierung der britischen Herrschaft einher mit einem neuen kulturwissenschaftlichen Interesse an der Geschichte und Kultur der Insel. Es entsteht eine neue „epistemische“ Einheit, die sich als „viktorianischer Buddhismus“ bezeichnen lässt. (P. Almond 1988)

Am Ende dieses neuen Forschungsprojektes steht schließlich das, was wir seit Beginn des 20. Jahrhunderts unter Buddhismus begreifen – als eine eigenständige Philosophie, Religion, Kultur und Zivilisation. Da der Theravada-Buddhismus von den portugiesischen und holländischen Kolonialherren im südwestlichen Küstenbereich, dem Siedlungsbereich der Mehrheit der Singhalesen, im 17. Jahrhundert de facto zerstört wurde und im bergigen Hinterland von Kandy der Buddhismus „verbauerte“, findet die britische Kulturwissenschaft, eine Mischung aus antiquarischer Neugierde, Sammelleidenschaft und kluborganisierter Forschung und Diskussion, auf der Insel eine Tabula rasa vor.

Nach anfänglicher Skepsis bezüglich der Eigenständigkeit und Einschätzung dieses Glaubenssystems – bäuerlicher Fetischismus, polytheistische Religion, atheistische Philosophie – zeigen sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Konsens und ein Kreislauf der „Verifikation“: Der Buddhismus gilt nun, nachdem seine Ausdehnung über weite Teile Asiens feststeht, als Weltkultur und „Große Tradition“. Erforscht und nachgewiesen wird diese Tradition mit dem Empirismus, den verifizierenden Instrumenten der Kulturwissenschaft, mit der Archäologie und Philologie: Der Archeological Survey legt die „verlorenen (heiligen) Städte“ in den nördlichen trockenen Waldgebieten frei, die Philologen übersetzen und interpretieren die von dieser und für diese Zivilisation geschriebenen Texte – die in Pali, der Mönchsprache, verfassten Chroniken der Insel. Diese, seit dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert periodisch fortgeschriebenen Inselchroniken, vor allem die „große“ und die „kleine“ Chronik – Mahavamsa und Chulavamsa – sind von hochrangigen Mönchen verfasst worden. Sie stellen deshalb die Geschichte, Herrschaft und Gesellschaft Sri Lankas aus dem Blickwinkel der Ideale und Interessen des Sangha dar: Die Insel wird als „unter einem (buddhistischen) Schirm der Herrschaft“ geeint beschrieben, das Augenmerk richtet sich auf die (Dharma) Rajas als Schutzherrn des Sangha, ihre religiösen Stiftungen werden aufgelistet und die Vollkommenheit der von ihnen gestifteten Klöster und die Pracht ihrer Städte werden gefeiert. (W. Geiger 1912/50) Die Welt der Dörfer, der geringe Einfluss dieses Mönchsbuddhismus auf die bäuerliche Kastengesellschaft und die geringe Durchsetzung zentraler Herrschaft bilden nicht Gegenstand der Darstellung.

Dieses literarische Bild eines Goldenen Zeitalters des Theravada-Buddhismus bedarf des Beweises. Diesen liefert die auf die Freilegung der Klosterkomplexe und Sakralstädte ausgerichtete britische Archäologie. Da dieses, jetzt verifizierte Bild einer buddhistischen und „hydraulischen“, auf große Bewässerungsanlagen gegründete Kultur im Widerspruch zu der verarmten, oft isolierten und vor allem kaum buddhistisch geprägten Bauerngesellschaft der Gegenwart steht, gilt dieser Zustand rasch als Konsequenz eines Zerfalls oder einer Zerstörung dieser Kultur: Korruption und Dekadenz in dem Sangha und die – in den Chroniken erwähnten – Angriffe südindischer tamilischer Hindureiche sollen diese geschwächt und die Herrscher und Bauern seit dem 13. Jahrhundert zum Rückzug in den Südwesten der Insel gezwungen haben. Dennoch bleibt die „scheinbar“ geringe Tiefen- und Breitenwirkung dieser Kultur auch in klassischer Zeit erklärungsbedürftig. Eine Erklärung für den Mangel an archäologischen Zeugnissen in den beiden Peripherien gibt ausgerechnet ein in Boston lebender prominenter Hindu, der Tamile Ananda Coomaraswamy – im Geiste der Romantik und des Orientalismus. In seiner einflussreichen Studie „Medieval Sinhalese Art“ (1908)

zeichnet der Kunsthistoriker das Bild einer auf persönlicher und sozialer Harmonie basierenden Gesellschaft. Nach Coomaraswamy sollen die höfischen Künstler und die Dorfhandwerker die gleichen Techniken benutzt, die gleichen religiösen, rituellen und dekorativen Aufgaben erfüllt und die gleichen Meisterwerke hergestellt haben. Diese Kunsthandwerker lebten frei von sozialer Entfremdung im Einklang mit Natur, Gesellschaft und Religion. Da die dörflichen Kunsthandwerker aber traditionell mit Holz und nicht mit Stein arbeiteten, sind ihre Werke, der eventuelle Nachweis einer weit verbreiteten, hoch entwickelten und einheitlichen buddhistischen Tradition, nicht mehr aufzufinden. (A. Coomaraswamy 1908/1979)

Dieses Bild einer hoch entwickelten und zugleich allgegenwärtigen buddhistischen Kultur und Gesellschaft entsprach zudem einer romantischen Sichtweise. Diese, durch koloniale Reiseberichte, Tagebücher und Stiche verbreitete und verstärkte Einschätzung sah die Insel inzwischen als ein irdisches Paradies, bewohnt von safrangelb gewandeten Mönchen und friedfertigen Bauern. Aber diese kleinstädtischen und dörflichen Mönche, diese Garanten der Breitenwirkung des Buddhismus und der Authentizität dieses Geschichtsbildes sind das Resultat einer Erneuerung und weiteren Re-Interpretation. Sie sind das Resultat eines im 19. Jahrhundert erneuerten und zugleich transformierten Buddhismus. Der viktorianische Buddhismus kooptiert die Bauern, die Peripherie, in ein neues Bild, in das epistemische Konstrukt einer „großen buddhistischen Tradition“. Unabhängig davon, aber zeitgleich, trägt ein erneuerter Buddhismus den Glauben in diese Peripherie, in die singhalesischen Kleinstädte und Dörfer.

III Der protestantische Buddhismus: Laien und Kleinstädte als Träger eines Massen- und Volksbuddhismus

Erst mit der britischen Kolonialherrschaft seit 1796 herrscht eine der religiösen Toleranz verpflichtete, weitgehend säkulare Macht über Sri Lanka. Damit kann, im Schatten eines britischen Orientalismus und viktorianischen Buddhismus, eine bereits unter der holländischen Kolonialherrschaft einsetzende „Renaissance“ breitenwirksam werden: die Erneuerung des Buddhismus im südwestlichen Tiefland, also bei der Mehrheit der Singhalesen. Die Portugiesen hatten die letzten singhalesischen Könige, die Dharma Rajas, (zwangs-) bekehrt und schließlich abgesetzt. Sie hatten die großen wie kleinen Klosteranlagen zerstört und ihre Ländereien konfisziert, um auf ihnen die Konvente der Augustiner, Franziskaner oder Jesuiten zu errichten. Nur Heiraten, die nach dem katholischen Ritus geschlossen worden waren, wurden, insbesondere bei Erbschaftsstreitigkeiten, anerkannt. Die Tiefland-Aristokratie hatte

sich angesichts der neuen Lage, der neuen Zwänge ebenso wie der neuen Bereicherungschancen auf die Seite des Estado da India gestellt. Zugleich machen die Gewinn- und Handelsinteressen, zunächst der Portugiesen, dann der Holländer, eine neue Mobilität innerhalb der singhalesischen Kastengesellschaft möglich und nötig: Die Salgam, Zimt(rinden-)Schäler, die Karava, Fischer, die aber auch Boote bauen und im Küstenhandel tätig sind, und die Durava, (Palm-)Schnapsbrenner und -verkäufer, gewinnen jetzt an Bedeutung, Reichtum und Ansehen. (K. Jayawardena 2001: 2–66)

Alle diese Eingriffe und Reaktionen ließen eine breite Schicht von „Regierungschristen“ entstehen, die unter der Herrschaft der holländischen Monopolhandelsgesellschaft, der VOC (Verenigde Oost-Indische Compagnie), zum Protestantismus, unter den Briten zum Anglikanismus überwechselten. Der klassische, von Dharma Rajas und dem Sangha getragene Buddhismus war damit zerstört.

Erneuerungsbewegungen, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts unter britischer Herrschaft im Tiefland einsetzen, können damit nicht von den klassischen Schutzherren und Trägern des Buddhismus ausgehen. Sie gehen vielmehr von den Eliten der aufgestiegenen Kasten sowie der großen Bauernkaste, der Goyigama, aus. Diese Eliten erneuern zunächst, in Ermangelung einer Organisationsalternative, die buddhistische Mönchsorganisation, richten sie aber von Anfang an auf neue Aufgaben aus: Da die Erneuerungsinisiativen von lokalen Eliten und einzelnen Kastenfürhern ausgehen, bringen sie zunächst einen jeweils kastenexklusiven und auf die Kleinstädte zentrierten Laienbuddhismus hervor, in dem die lokale Mönchsorganisation den Anforderungen einer lokalen Gemeinde unterworfen wird: Laien, lokale Kasteneliten, errichten jetzt in den Kleinstädten eher bescheidene Klosterensembles. (K. Malalagoda 1976: 97, 217) Diese orientieren sich zwar in Bauform und Dekoration an den von den Briten ausgegrabenen und restaurierten monumentalen klassischen Anlagen, sie sind aber wesentlich kleiner und weisen neue charakteristische Anleihen aus dem Katholizismus auf. Einerseits enthalten sie einen Tempel, ein Bilderhaus und einen Bo-Baum, andererseits verfügen sie über einen abseits stehenden Glockenturm und freistehende (Heiligen-)Figuren des stehenden und des sitzenden – selten des liegenden – Buddha. (A. Bureau 1957: 4–27)

Öffentliche Prozessionen einer vorgeblichen Buddhareliquie und das öffentliche Zelebrieren von Veshak – dem Tag, an dem der Buddha geboren wurde, die Erleuchtung fand und ins Pari-Nirvana eintrat – sind *de rigueur*. Bei diesen Prozessionen, vor allem bei den Veshak-Feiern, zeigen sich massive Entlehnungen aus dem Katholizismus. Veshak entspricht jetzt dem christlichen Weihnachtsfest mit Veshak-Liedern, öffentlichen Veshak-Altären und Veshak-Gruß- und Briefkarten. (R. Gombrich 1988: 186) Der klassische

Theravada-Buddhismus, eine sozial exklusive Erlösungslehre und -praxis für Mönche aus der Goyigama-Kaste und der Aristokratie, hatte weder eine reichhaltige Tradition von Prozessionen und Festtagen für Laien hervorgebracht, noch hatte er spezifisch buddhistische *rites de passage* begründet. Der neue, von Laienkomitees organisierte und auf die Bedürfnisse einer lokalen Gemeinschaft ausgerichtete Buddhismus muss sich auch diesem rituellen Regelungsanspruch stellen. Vollends kann er aber diese Bedürfnisse nicht erfüllen. Es entstehen jetzt Heiratszeremonien, bei denen europäische Kostüme, also weiße Brautkleider und schwarze Anzüge, getragen werden, zu denen aber „Pirith“--, „Schutz“-singende Mönche geladen werden. Ähnliches zeigt sich bei den Leichenverbrennungen, die in einem fast katholischen Dekor, aber unter ritueller Assistenz von Mönchen stattfinden. (J. Spencer 1990: 285) Zu der Sicherung eines würdigen Begräbnisses entstehen (Gutes)-, „Sterbe(n)-Gemeinschaften“, lokale Spargemeinschaften, eine der katholischen (Sterbe-)Bruderschaft entlehnte Organisationsform. Dieser von katholischen Einflüssen geprägte und von Laien für Laien hervorgebrachte Buddhismus bringt zum ersten Mal, zumindest in Ansätzen, eine lokale buddhistische Gemeinde und Gemeindereligiosität hervor. Allerdings ist dieser Laienbuddhismus kleinstädtisch und zunehmend dörflich, lokalisiert und entlang der Kastenunterschiede und lokaler Rivalitäten fragmentiert. Dass diese, sich intern, sozial und institutionell blockierende Erneuerung einen regional und schließlich sozial übergreifenden, homogenen Laienbuddhismus hervorbringt, ist die anfänglich unvorhersehbare Konsequenz einer neuen, ernststen Bedrohung.

Die britische Kolonialmacht ist säkular und, im Gegensatz zu Indien, reformorientiert. Das bedeutet, dass sie Buddhisten toleriert, protestantische Missionare aber fördert, weil vor allem die Missionare ein neues Schulsystem und einen Teil der Gesundheitsversorgung ins Leben gerufen haben. Mit den britischen protestantischen Missionaren erwachsen aber dem intellektuell und philosophisch wenig fundierten Laienbuddhismus seine größten Widersacher. Die protestantischen Missionare sind hoch motiviert und hoch gebildet. Zudem stützen sie sich auf eine inselweite und auf eine internationale, „imperiale“, bürokratische Kirchenorganisation. Sie verfügen damit über Bildungs- und Finanzressourcen und ein „soziales Kapital“, das sie zu einem schwierigen Gegner macht. Die Missionare dringen in entlegene Dörfer und Dschungelregionen vor, die der kleinstädtische und küstenzentrierte Laienbuddhismus noch nicht erreicht hat. In den Kleinstädten fordern die Missionare die jeweiligen Klosterältesten, die „Mahatheras“, zu öffentlichen Disputen heraus. Die Missionare sind sich ihrer Sache sicher, denn auch die britischen Kirchenleute haben sich in Colombo oder in England, etwa in der „Royal Asiatic Society“, bei der Erforschung des Buddhismus engagiert. Sie haben,

neben Kolonialbeamten und Orientalisten, die Pali-Sprache, -grammatik und -chroniken erforscht, systematisiert und übersetzt. (J. Rösel 1996: 232–244)

Vor allem sie sind für eine Auffassung verantwortlich, der zufolge der Buddhismus, diese neu geschaffene „epistemische“ Größe, eine einerseits bewunderungswürdige, andererseits zu überwindende Vorstufe des Christentums sei: Ganz Asien hat, aus der Perspektive des protestantischen, Erlösungsglaubens, nichts hervorgebracht, was dem Buddha vergleichbar wäre. Buddha ist der Begründer eines „Humanismus“, in dem Grundwerte des Christentums vorweggenommen werden. Zugleich zeigt diese Kennzeichnung aber auch die Vorläufigkeit des Buddhismus auf: Er erschöpft sich in seinem Humanismus, er ist auf der Ebene eines bewundernswerten Diesmus und toleranten Atheismus stehen geblieben. Aber die Welt und die Gesellschaft hat er vernachlässigt, zur weiterführenden moralischen, sowie technischen Entwicklung der Menschen, der Laien, kann er nichts beitragen und ihrem Leben weder vor noch nach dem Tod einen Sinn geben. Christentum bedeutet deshalb für Asien die geistige und moralische Überwindung des Buddhismus. Für diese intellektuelle und rhetorische Auseinandersetzung mit den Buddhisten sind die Missionare bestens gerüstet: Sie verfügen anfänglich über mehr und bessere buddhistische Texte als ihre Gegner, sie haben die Erkenntnislehre und Logik der buddhistischen Philosophie besser durchdrungen als die kleinstädtischen Mönche, und sie sind rhetorisch geschult. Die Disputationen, zu denen tausende Zuhörer erscheinen, müssen unter freiem Himmel abgehalten werden, sie werden zu einem Spektakel und werden von den Missionaren zu Anfang als intellektuelle Siege gedeutet. Rasch zeigt sich aber eine gegenläufige Entwicklung. (K. Malalgoda 1976: 191–231)

Den buddhistischen Laieneliten und Mönchen werden in einem Atemzug die Überlegenheit ebenso wie die Techniken, die Rhetorik, die Propagandaformen, die Organisation und die Institutionen der Missionare vor Augen geführt. Des Zuspruchs ihrer lokalen Gefolgschaft ohnehin sicher, beginnen Mönche und Laienkomitees seit der Mitte des 19. Jahrhunderts systematisch die Organisations- und Propagandaformen der Missionare zu übernehmen: Nach protestantischem, missionarischem Vorbild wird auf eine verbesserte Ausbildung der Mönche Wert gelegt; es entstehen neue „Pirivenas“, Mönchsschulen, nach dem Modell der Priester- oder Missionsseminare. In stärkerem Maße als zuvor bemüht man sich um den Import – zumeist aus Birma und Thailand –, die Übersetzung und das Studium des klassischen buddhistischen Kanons. Wesentlicher aber wird, dass jetzt, wiederum nach dem Vorbild der Missionare und der Kolonialmacht, Druckmaschinen gekauft und Verlage gegründet werden und Bücher, Zeitungen, Pamphlete und weitere Propagandaschriften gedruckt werden. Nach dem Vorbild der Missionen werden buddhistische „saving societies“, Spargemeinschaften, gegründet. Vor

allem aber gelingt es der Laienelite, in den Bildungssektor einzudringen, also den Missionaren jenen Bereich streitig zu machen, auf dem die Attraktivität des Protestantismus ruht. Im Rahmen des *grant-in-aid*, also der offiziellen Förderung korrekter, nach britischem Standard geführter (Privat-)Schulen, hatten die Missionen jene Sekundarschulen und Colleges gegründet, dank derer – und nur dank derer – die singhalesische Elite Zugang zu Regierungsämtern und den neuen *liberal professions* finden konnte – um den Preis der Aufgabe ihres buddhistischen Glaubens vor den eigenen Aufstiegsinteressen. Die Laieneliten finden jetzt die Kraft und die Einheit, um ihrerseits solche Schulen zu gründen und staatliche Förderung zu erlangen. Sie können ihre Kinder als Buddhisten auf moderne Bildungseinrichtungen schicken. (J. Rösel 1996: 253)

Diese Anstrengung, nicht nur der selektiven Aneignung, sondern auch der Umsetzung und Organisation, zwingt allerdings die ursprünglich lokalisierten und durch Kastengrenzen gespaltenen Eliten zu einer regional und sozial übergreifenden Kooperation. Darüber hinaus müssen sie lernen, entweder direkt oder mit Unterstützung einer noch anglikanischen, singhalesischen Honoratioren- und Plantagenbesitzerschicht Einfluss auf die Regierung, die (Colombo-)Öffentlichkeit und das intellektuelle Klima zu nehmen. All diese Zwänge, aber auch die sich einstellenden Erfolge führen dazu, dass die Kastenexklusivität dieses Buddhismus – etwa bei den buddhistischen Colleges – abgemildert wird, dass sich überregionale, wenn auch zerstrittene Organisationen herausbilden und der Laienbuddhismus einheitlicher und einflussreicher wird. Die Regierung beginnt die Buddhisten als neuen innenpolitischen und kulturellen Faktor wahrzunehmen. Bei der anglikanischen, anglophilen und anglophonen singhalesischen Elite zeigt sich eine wachsende Neigung, Regierungsanglikaner und zugleich privater, philanthropischer, philosophischer oder sogar praktizierender Buddhist zu sein. Parallel zum Zuwachs an Autorität, Prestige, Reichtum und Macht der zunehmend vernetzten Kleinstadtbuddhisten verschiebt sich die innenpolitische Balance.

Ein in den Organisationsformen dem Protestantismus nachgebauter Buddhismus ist entstanden: einerseits ist er auf kleinstädtischer Ebene noch breitenwirksamer und beginnt insbesondere auf die Dörfer einzuwirken, andererseits stützt er sich auf eine Vielzahl nicht mehr kastenexklusiver, sondern -offener Institutionen. Diese richten sich überregional und in einem zunehmenden Maße auf die Hauptstadt aus – auf die Regierung und die singhalesische, anglikanische „Kompradoren“-Elite. Damit stellt sich aber die Frage, wie dieser bislang unpolitische, in seinem Kern immer noch universalistische, „protestantische“ Buddhismus in einen Buddhismus verwandelt werden kann, der einerseits politisch und andererseits (nach der Überwindung der Kastenexklusivität) ethnisch exklusiv ist.

IV Der Singhala-Buddhismus: Die Singhala-Rasse als Träger und der Singhala-Buddhismus als Grundlage der Nation

Im wesentlichen ist die Verwandlung dieses neuen „protestantischen“ Volksbuddhismus zu einem ethno-religiösen Nationalismus die Leistung eines Einzelnen, eines in Persönlichkeit und Lebensweg bizarren Einzelgängers und Erneuerers. Ich kann an dieser Stelle auf diese Persönlichkeit nicht im einzelnen eingehen. Der Hinweis muss genügen, dass der kleinstädtische und mittelständische Don David Hewavitarna frühzeitig in Kontakt mit der theosophischen Gesellschaft trat, dass er sich als innerweltlicher, säkularer Mönch, als „hausloser Hüter des Glaubens“, Anagarika Dharmapala, neu erschuf und seit der Jahrhundertwende im Rahmen einer persönlichen Mission eine Modernisierung des Buddhismus vorantrieb und dabei weitgehend unbewusst einen ethno-religiösen Nationalismus entwarf. (G. Obeyesekere 1979: 279–313) Dieser Nationalismus bleibt zu Lebzeiten des Dharmapala folgenlos, irrelevant, de facto unbekannt. Erst unter den unvorhersehbaren Umständen einer von der Kolonialmacht seit 1930 verfügbaren politischen Selbstbestimmung und Einführung demokratischer Parteipolitik wird dieser Nationalismus breitenwirksam. Seit der Unabhängigkeit im Jahr 1948 bringt er ein pro-singhalesisches Zweiparteiensystem hervor; er determiniert und radikalisiert die Innen- und Parteipolitik, und über die von ihm vorangetriebene und gerechtfertigte Marginalisierung und Diskriminierung der indischen, vor allem aber der Sri-Lanka-Tamilen, löst er am Ende einen ethnischen Bürgerkrieg aus. (J. Rösel 1997)

Drei Elemente, Neuerungen oder Erweiterungen verwandeln den Volksbuddhismus in einen Singhala-Buddhismus: 1. die Übernahme neuer Rassen- und Sprachverwandtschaftstheorien; 2. die Kultivierung eines nicht nur idealisierten, sondern militanten Geschichtsbildes, einer anti-kolonialen Rhetorik und eines virulenten Fremdenhasses; 3. am Ende der Gegensatz zwischen einem Überlegenheitsanspruch und der Angst vor einer Minderheitsposition.

Theorien der indogermanischen Sprachverwandtschaft sind seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in den gebildeten Kreisen der einheimischen Anglikaner und jetzt zunehmend Buddhisten bekannt geworden. Mit dem Argument der (immer noch strittigen) indogermanischen Sprachverwandtschaft des Singhala gelingt der scheinbar empirische Beweis einer jetzt, seit dem viktorianischen Buddhismus, zentralen und weite Kreise interessierenden Abstammungs- und Eroberungslegende: Nach den buddhistischen Chroniken – Jahrhunderte nach dem legendären Ereignis geschrieben – soll im fünften Jahrhundert vor Christus aus Nordindien, aus Bengalen, ein Prinz Vijaya mit vielen Gefolgsleuten die Insel erreicht, erobert und anschließend

die Ureinwohner, die Dämonen, unterworfen haben. Dies geschah zum gleichen Zeitpunkt, zu dem der Buddha, der die Insel zuvor mehrfach besucht und zur Dharmadipa, zur buddhistischen Gesetzesinsel, prädestiniert hatte, in Nordindien Erlösung fand, also ins Parinirvana einging. Von Prinz Vijaya, hervorgegangen aus der Vereinigung eines Löwen, *singha*, und einer bengalischen Prinzessin, und seinen Gefährten sollen die „Singhalesen“, das „Löwenvolk“, abstammen. Die Singhalas beherrschen damit die Insel kraft Eroberung und kraft der Prophezeiung des Buddha. Bis Ende des 19. Jahrhunderts war diese Abstammungslegende weitgehend bedeutungslos geblieben, sie war nicht „verwissenschaftlicht“, historisiert, worden. A. Dharmapala greift an dieser Stelle über das Argument der Sprachverwandtschaft direkt auf die indo-arische Rassentheorie zurück, und zwar in mehrfacher Weise: Zunächst sind die Singhalesen Arier und damit den dunkelhäutigen, Dravidisch sprechenden und hinduistischen Tamilen oder den Muslims, den „Moors“, kulturell, rassistisch und moralisch überlegen. Die rassische Überlegenheit zeigt sich in der und verlängert sich in die religiöse Überlegenheit: Der Tatbestand, dass der Buddha als der Edle, *arya*, angesprochen wird und die „vier edlen Wahrheiten“ und den „edlen achtfachen Weg“ entdeckt und verkündet hat, dient als Nachweis der arischen, der rassischen Höherwertigkeit des Buddha und des Buddhismus. Bislang war der Buddhismus eine ethnisch offene, universale Philosophie und inzwischen Laienreligion. Seit Dharmapala aber gilt, dass nur Arier, Singhalesen, diese arische Philosophie, Kultur und Religion angemessen verstehen, leben und authentisch repräsentieren können. Des Weiteren kommt die Vorstellung auf, dass diese größte Philosophie Asiens beständig gegen einen Ring von fremdgläubigen Feinden verteidigt werden muss. Dharmapala spricht jetzt konsequent von den Singhala-Buddhisten und dem Singhala-Buddhismus; eine universale Philosophie, die er auf seinen Auslandsreisen vor Weißen, vor Engländern und Amerikanern, beschwört und idealisiert, wird in Ceylon, gegenüber einer einheimischen Zuhörerschaft, zu einer ethnisch-exklusiven Religion umgedeutet. (J. Alwis 1865/1958; A. Guruge 1965: 541)

Gestützt auf diesen ethnischen Singhala-Buddhismus, radikalisiert und ideologisiert Dharmapala ein durch den viktorianischen Buddhismus authentizitiertes idealisiertes Bild der klassischen buddhistischen Kultur, der „großen Tradition“. Die Singhala-Rasse, geführt von mächtigen und gütigen Herrschern, hat die ganze Insel stets beherrscht, bis sie von dunkelhäutigen und fremdgläubigen Tamilen und tamilischen Regionalherrschern aus dem Norden der Insel in den Südwesten vertrieben wurde. Eine große, klassische, hydraulische, ebenso wie Theravada-buddhistische Kultur war damit gestürzt. Seit dieser Zeit ist das Land immer wieder von gefährlichen Aggressoren heimgesucht worden. Schlimmer noch, diese Aggressoren haben

sich stets mit den Tamilen verbündet, und Tamilen wurden darüber hinaus in dem heiligen Rückzugs- und Hochland der Buddhisten, bei Kandy, als Teearbeiter angesiedelt. Das Löwenvolk, das nirgendwohin fliehen kann und das den ursprünglichen Glauben immer bewahrt hat, ist damit seit Jahrhunderten vom rassistischen, kulturellen und religiösen Untergang bedroht. Insbesondere wird es bedroht durch aggressive, Wein trinkende und Tabak rauchende Missionare, durch Fisch- und Rindfleisch essende Muslime, durch geldgierige und abergläubische tamilische Händler und durch rituell und physisch schmutzige, Seuchen ins Land tragende südindische Kulis. Diese Minderheiten sind mit der britischen Kolonialmacht verbündet und unterdrücken das Löwenvolk im Namen der Kolonialmacht – bei gleichzeitiger Verfolgung ihrer eigenen Interessen. Wehren können sich deshalb die Singhalesen nur dann, wenn sie wieder zu ihrem, in Wirklichkeit zu Dharmapalas Buddhismus und damit zu Einheit und Stärke zurückfinden. Damit die Singhalesen zu solcher Disziplin, Reinheit, Tugendhaftigkeit, Homogenität und Glaubensstärke zurückfinden können, hat Dharmapala ein „nationales Kostüm“, Anstandsregeln, einen buddhistischen Katechismus und eine Propagandaorganisation entworfen oder begründet. (G. Obeyesekere 1979, K. Jayawardena 1970: 225)

Anspruch auf rassische und kulturelle Höherwertigkeit, ein militantes Geschichtsbild, das ein Goldenes Zeitalter, ein Zeitalter der permanenten Unterdrückung und Gefährdung und eine triumphale nationale Zukunftsvision enthält, und ein moralisch-kulturell fundierter Antikolonialismus und Fremdenhass charakterisieren damit den neuen, den ethnisch-exklusiven Singhala-Buddhismus. Auf einer psychologischen, künftig einer massenpsychologischen Ebene zeigt sich dieser neue Buddhismus als ein unvereinbarer Gegensatz zwischen einem Anspruch auf umfassende Höherwertigkeit und einer tief sitzenden Angst vor einer Minderheitsstellung. So erinnern Dharmapala und seine späteren Adepten – für die der Buddha inzwischen *de facto* ein Singhalese ist –, dass der Buddhismus die moderne Philosophie, die Physik, Psychologie und Soziologie vorweggenommen habe und sein Gesellschafts- und Staatsideal den klassen-, interessen- und konfliktfragmentierten, „materialistischen“, westlichen Lebens- und Herrschaftsmodellen überlegen sei. Buddhistische Moral, Kunst, Wirtschaft und Herrschaft kennen keine Entfremdung, leben im Einklang mit der Natur, Gemeinschaft und den Grundbedürfnissen. Im Gegenzug erzeugt die Angst vor Ohnmacht, Schwäche und Minderheitsstellung wieder und wieder eine demagogische Umkehrung und Umwertung der realen Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse. In Konsequenz dieser Umkehrung wird die Inselmehrheit, die Singhalesen, beständig als eine von Tamilen-, Hindu- oder Christenmassen und -mäch-

ten umlagerte und bereits unterwanderte, dem Untergang nahe Minderheit dargestellt. (A. Guruge 1967: 50–74)

Damit hat dieser Singhala-Buddhismus bereits wesentliche Formen und Funktionen eines ethnischen, eines völkischen Nationalismus angenommen. Er ist eine Lehre von der Entstehung, vom Leiden, von den natürlichen Anrechten, von der historischen Prädestination und der moralischen Mission des Volkes. Die pro-singhalesischen Honoratioren, Parteipolitiker und ethnischen Unternehmer müssen diese Lehre von dem einst siegreichen, dann leidenden und künftig triumphierenden Volk nur noch mit neuer nationalistischer Kulturproduktion, politischer Folklore, xenophoben Programmen und neu erfundenen Ritualen füllen. Vor allem aber gilt: Seit Anagarika Dharmapala verfügt ein solcher Nationalismus jetzt über ein ethno-religiös definiertes homogenes Volk und eine unter geänderten, also demokratischen Rahmenbedingungen potentiell mobilisierbare Nation.

V Der Singhala-Nationalismus: Die Konsequenz kolonialer Demokratisierung und singhalesischer Elitenpolitik

Anagarika Dharmapala stirbt 1933 in Sarnath, im nordindischen Exil. Seine Botschaft und er selbst sind zu diesem Zeitpunkt vergessen. Es ist aber eine ganz unvorhergesehene neue Rahmenbedingung, ein von der Kolonialmacht der singhalesischen Oligarchie aufgezwungenes allgemeines und geheimes Wahlrecht, welches seit Beginn der 30er Jahre einen Singhala-Nationalismus nützlich und notwendig, *à la mode* und legitim erscheinen lässt. Die Lehre des Anagarika erhält damit eine ganz neue politische Stoßkraft, ideologische Form und soziale Breitenwirkung.

1929 besucht die Donoughmore-Kommission die Insel, um über Schritte in Richtung verstärkter Selbstverwaltung und politischer Selbstbestimmung mit den *native gentlemen*, den tamilischen und singhalesischen Honoratioren, zu verhandeln. Die regionalen Rahmenbedingungen haben sich aber inzwischen dramatisch verändert: In Indien steht eine zunehmend delegitimierte Kolonialherrschaft einer von den Städten auf das Land ausgreifenden, zunehmend nationalen Unabhängigkeitsbewegung gegenüber – dem Indian National Congress. Diesem Congress soll auf überzeugende Weise vor Augen geführt werden, dass die Kolonialmacht bereit ist, eine de facto politische Selbstbestimmung zu konzederen, sofern der politische Gegner Zugeständnisse macht und die vollständige Unabhängigkeit nicht sofort und nicht mit den Mitteln der Massenmobilisierung anstrebt. Nichts eignet sich besser für eine solche Demonstration und ein solches Experiment als Ceylon, denn hier kann die nach wie vor unbestrittene Kolonialmacht einer fast

servilen Honoratiorenschicht alles geben – oder oktroyieren: Schockiert erfahren die Eliten der verschiedenen Volksgruppen, dass 1930 das allgemeine und geheime Wahlrecht eingeführt und ein dem Muster der Greater London Authority nachgebildeter State Council gebildet wird. Die bei den Wahlen erfolgreichen Parteien und Politiker sollen die vollständige Macht über die, einzelnen Councils zugeordneten, Ministerien übernehmen, und dem Governor General bleiben nur noch begrenzte, außerordentliche Eingriffsrechte vorbehalten. Die Donoughmore-Verfassung schockiert die tamilischen und die singhalesischen Honoratioren aber aus unterschiedlichen Gründen: Die prominenten Tamilenführer müssen erkennen, dass ihre Stellung einer durch die Briten privilegierten und geschützten Minderheit durch die Reformen aufgehoben wird. Auf der Grundlage des Mehrheitswahlrechtes wird die tamilische Minderheit in der neuen demokratischen Arena der 70%-igen singhalesische Mehrheit schutzlos ausgesetzt. Eine irreversible Machtstellung der Singhalesen, der singhalesischen Wähler, ist absehbar, sofern sie politisch und ideologisch geeint werden können. (J. Russell 1982)

Dies ist die Herausforderung, der Schock für die singhalesischen Honoratioren: Sie, die auf Kosten der singhalesischen Bauern seit achtzig Jahren Bodenverkäufe durchgeführt und ausgedehnte Tee- und vor allem Kokosplantagen errichtet haben, müssen künftig bei den von ihnen in Massen vertriebenen und verelendeten Bauern, inzwischen Halbpächter und Landlose, um Stimmen nachfragen. Dabei stehen sie in der Stadt, aber auch zunehmend auf dem Land, Gewerkschaften, einer kleinen kommunistischen und sogar einer trotzkistischen Partei, gegenüber, die beide Landreformen fordern und sie – zurecht – der Kompradorenrolle beschuldigen. Sie können ihre Machtstellung nur bewahren, indem sie zu einer Ideologie greifen, die der Einheit und den Anrechten der Singhalesen Vorrang vor den spalterischen Konzepten der Klasse und der gefährlichen Forderung nach Landverteilung einräumt. Sie müssen zu einer Ideologie greifen, die ihnen einen verspäteten und harmlosen, einen religiösen Antiimperialismus gestattet und sie, nach einem eventuellen Übertritt zum Buddhismus, als die natürlichen Repräsentanten und Schutzherren des „Löwenvolkes“ ausgibt. Für diese politischen und ideologischen Anforderungen ist der Singhala-Buddhismus des Dharmapala bestens geeignet. Der Ceylon National Congress (CNC), eine dreifache Fehlbezeichnung, dient den zu Politikern gewordenen singhalesischen Honoratioren als Plattform, von der aus sie die Einheit der Singhalesen beschwören und einen religiös begründeten, xenophoben, vorrangig gegen die Tamilen, nicht gegen die Briten gerichteten Antiimperialismus verkünden. Der CNC dient zugleich als Omnibus, in dem jeder zusteigende Honoratior, – dank der zunehmenden Breitenwirkung des Singhala-Nationalismus und der massiven Wahlmanipulationen in zumeist un-

contested constituencies – in den State Council fährt. Bei der zweiten Wahl, im Jahr 1936, bei der in den meisten Wahlkreisen jetzt mehrere Kandidaten – oft sogar für den CNC – antreten, zeigt sich bereits eine folgenreiche Entwicklung: Nur noch jene Politiker sichern sich Wahlsiege, einen „Sitzplatz“, die inzwischen, oft öffentlich, zum (Singhala-)Buddhismus übergewechselt sind und ihre Unterworfenen und Wähler in (noch) *broken Singhalese* ansprechen. In der Zwischenzeit haben sich die Minderheiten ebenfalls ethnisch und parteipolitisch formiert. Die tamilischen Honoratioren und Elitebeamten versuchen ergebnislos, sich mit dem All Ceylon Tamil Congress der singhalesischen Mehrheit und Vormacht entgegenzustellen. Die aus Indien zugewanderten, sozial degradierten tamilischen Plantagenarbeiter haben eine Gewerkschaft zum Ceylon Indian Congress (CIC) umgewandelt, und selbst die Muslime versuchen, die bereits früher gegründete Muslim League in die ethnische Parteienkonkurrenz einzubringen. (J. Rösel 1996: 284–320)

Aber erst seit der Unabhängigkeit im Jahr 1948 setzt endgültig eine Politisierung und Radikalisierung des Singhala-Nationalismus ein. Aus dem Ceylon National Congress ist 1946, die United National Party (UNP) entstanden. Sie besteht nach wie vor aus (Familien-)Fraktionen der singhalesischen (Tee-, Kautschuk-, Kokosnuss-)Plantagenbesitzerelite und wendet sich an die singhalesische Wählermehrheit, die 1948 69 % der Bevölkerung stellt. Sie wird weder durch eine bürokratische Satzung, innerparteiliche Wahlen oder hauptamtliche Mitarbeiter zusammengehalten: Sie ist also weder „vereint“, „national“ noch „Partei“. Da sie nach wie vor von anglophilen und anglophonen *native gentlemen* dominiert wird, schiebt sie nach der Unabhängigkeit eine für Singhala-Nationalisten wesentliche Entscheidung vor sich her, ob künftig nur Englisch oder Englisch, Singhala und Tamil oder ausschließlich Singhala die offizielle Sprache des unabhängigen Staates werden soll. Über eine weitere Frage sind sich die singhalesischen Honoratioren allerdings einig: Sie wollen das Wahlrecht der in den Teeplantagen arbeitenden, im singhalesischen Hochland um Kandy angesiedelten indischen Tamilen, 11 % der Bevölkerung, rückgängig machen. Unter dem Vorwand einer Überprüfung und eventuellen Gewährung des Bürgerrechtes dieser seit 1850 zugewanderten Arbeiterschaft wird den indischen Tamilen 1949 das Wahlrecht entzogen. Der CIC kollabiert und wandelt sich über die kommenden Jahre in eine Gewerkschaftsorganisation, den Ceylon Workers' Congress (CWC), um. Da die Zahl der bislang wahlberechtigten indischen, also zugewanderten Tamilen derjenigen der im Norden und Osten lebenden Sri-Lanka-Tamilen gleichkam, verringert sich damit das ohnehin schwache Wählergewicht der Tamilen. Die UNP findet bei der Ausbürgerung der in-

dischen Tamilen die Unterstützung des Begründers des All Ceylon Tamil Congress, G. G. Ponnambalam.

Dieser erhofft sich als Preis für den Verrat ein künftiges Entgegenkommen der UNP bei der Sprachenfrage. Da aber eine Mehrheit der Tamil-Congress-Politiker diesen opportunistischen Schachzug ablehnt und 1949 eine neue, Sri-Lanka-tamilische Partei namens Federal Party (FP) gründet, bleibt die verbliebene tamilische Wählerschaft von nun an fragmentiert. Die Lösung des der anglophonen UNP-Elite unliebsamen Sprachproblems wird der Partei aber schließlich durch die Gründung und den Wahlsieg einer radikal singhala-nationalistischen Bewegung und Partei abgenommen. (K. Jayawardena 1986: 55–101)

Solomon West Ridgeway Diaz Bandaranaike ist ein Abkömmling der – neben den Obeyesekeres – mit Abstand reichsten „planter-“, „Pflanzer-Familie“ auf der Insel. Die Bandaranaikes – „Hüter des Schatzhauses“ – waren ursprünglich tamilische Brahmanen und sind vermutlich im Mittelalter aus Südindien zugewandert. Seit der portugiesischen Kolonialherrschaft waren sie, dem jeweiligen Machtwechsel entsprechend, zum Katholizismus, Protestantismus und Anglikanismus übergetreten. Sie hatten den größten Plantagenbesitz der Insel akkumuliert und standen seit Generationen an der Spitze der den Einheimischen vorbehaltenen Ehrenämtern und Beraterpositionen. S. W. R. D. Bandaranaike's Vater, Solomon, war als Head Mudaliyar für alle diese Ehrenämter verantwortlich und verfügte über direkten Zugang zum britischen Gouverneur, der deshalb auch S. W. R. D.'s Taufpate gewesen war – „Ridgeway“. Parallel zur Einführung des allgemeinen Wahlrechts und zum Einsetzen einer von ethnischen Parteien getragenen und vom CNC dominierten Machtkonkurrenz hatte sich S. W. R. D. Bandaranaike einen radikalen und xenophoben Singhala-Nationalismus zu eigen gemacht. Er war öffentlich zum Buddhismus übergetreten, er hatte ostentativ seine westliche Kleidung gegen ein – von Anagarika Dharmapala propagiertes – *national costume* eingetauscht, hatte singhalesisch gelernt, und er begann mit Hilfe einer Singhala Maha Sabha (Großen Versammlung der Singhalesen) innerhalb wie außerhalb des CNC zu operieren. Maßgeblich um diesen lästigen Konkurrenten auszuschließen, war es 1946 zur Umwandlung des CNC in die UNP gekommen. Der zunächst politisch isolierte Bandaranaike gründet aber 1951 eine neue Partei, die Sri Lanka Freedom Party (SLFP). Der Name ist Programm: Zum ersten Mal wird anstelle des kolonialen, aber politisch neutralen Begriffs „Ceylon“ der den Mönchschroniken entlehnte Name „Lanka“ parteipolitisch eingesetzt; die „Freiheit“, von der Bandaranaike spricht, soll erst künftig erkämpft werden, außenpolitisch gegen die wirtschaftlichen, und „imperialistischen“ Interessen Indiens, Englands und des Westens, innenpolitisch gegen die (vermeintliche) Vormachtstellung der Min-

derheiten der Tamilen, (Colombo-)Muslime und Anglikaner. Um den Sieg, die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit des „Löwenvolkes“ zu sichern, gilt es, die Sprache der Singhalesen als Staatssprache ausschließlich einzusetzen und aufzuwerten. (J. Manor 1989)

In den Wahlen von 1956 tritt Bandaranaike mit einer von der SLFP dominierten und von buddhistischen (Reform-)Mönchen getragenen „Mahajana Eksath Peramuna“ (MEP „Große Volkseinheitsfront“) an. Die Wahlforderung lautet „Singhala only“, als Staatssprache. Das Wahljahr 1956 fällt (vorgeblich) mit der 2500-Jahrfeier der Erleuchtung des Buddha zusammen. Das gibt Bandaranaike, der SLFP und der MEP die Möglichkeit, die Wahl als Kampf zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis, zwischen Buddha und Mara, dem Teufel, darzustellen. Die MEP steht schließlich an der Spitze einer fast millenaristischen Bewegung, deren Mitläufer sich durch den Wahlsieg Macht, Einkommen und Respekt erhoffen. Insbesondere erwarten die singhalesprachigen Schulabgänger staatliche Stellen und die singhalesprachigen Volksschullehrer, Krankenschwestern und unteren Beamten neue Aufstiegsmöglichkeiten und Gehaltsverbesserungen. Der überwältigende Wahlsieg gibt Bandaranaike die Möglichkeit, Singhala als ausschließliche Amtssprache einzuführen, die tamilischen Beamten aus der Staatsverwaltung zu drängen und den durch Nationalisierungen erweiterten Staatsapparat für seine singhalesische Wählerklientel zu öffnen. Die aus der Macht vertriebene UNP übernimmt in kürzester Zeit dieses Singhala-chauvinistische Programm und die pro-singhalesische Entwicklungsrhetorik der SLFP. Seit 1956 bis heute existieren damit zwei „Volksparteien“, die sich fast ausschließlich an die singhalesische Wählermehrheit wenden, sich wechselseitig mit pro-singhalesischen Entwicklungsversprechungen übertrumpfen und damit die tamilische Minderheit immer stärker marginalisieren. Von 1956 bis 1978, also bis zur endgültigen Verschärfung des ethnischen Antagonismus, wechseln sich die beiden Parteien beständig an der Macht ab. Die Wahlbeteiligung erreicht seit 1965 mehr als 80 %, und nach den Wahlen brechen regelmäßig lokale Gewaltkreisläufe zwischen den Anhängern der siegreichen und der unterlegenen Partei aus. Die neue ethnische, pro-singhalesische Zweiparteiendemokratie wird zur entscheidenden Triebfeder der politischen Radikalisierung und Marginalisierung der tamilischen Minderheit, die ihrerseits ihr geringes politisches Gewicht zwischen Tamil Congress und Federal Party zersplittert. (A. J. Wilson 1979)

VI Die Singhala-Nation: Konsequenz der singhalesischen Zweiparteiendemokratie und der „Wiedererweckung“ unter dem UNP-Regime

Der Singhala-Nationalismus, anfänglich Auslöser der Entstehung eines ethnischen Parteiensystems, bildet von nun an die beständig radikalisierte Konsequenz einer pro-singhalesischen „Zweiparteiendemokratie“. Diese ethnische Massendemokratie zielt auf die vollständige Singhalisierung des Staates. Zunächst die Sprach-, Bildungs- und Kulturpolitik, dann die Wirtschafts- und Entwicklungspolitik, schließlich die Agrar- und Landerschließungspolitik konstituieren die drei Politikfelder und Strategien, mit deren Hilfe UNP und SLFP, immer in Konkurrenz, ihre Wähler fördern und die Tamilenminderheit ausgrenzen.

Nur singhala-sprachige Beamte werden in den künftigen Jahren im wachsenden Staatsapparat eingestellt. Zugleich wird ein Schulausbauprogramm initiiert, das bereits Ende der 60er Jahre die vollständige Alphabetisierung der Bevölkerung zur Folge hat. Tamilische Schüler werden aber in Tamil, singhalesische in Singhala unterrichtet. Obwohl versprochen, wird in tamilischen Schulen Singhala als Zweitsprache nicht in angemessenem Umfang gelehrt, Tamil in singhalesischen Schulen nicht angeboten. Die Universitäten werden in weitem Umfang „singhalisiert“; der hohe Anteil an tamilischen Studenten wird durch Quoten zurückgedrängt, den Tamilen werden keine ausreichenden tamilischen Universitäten zur Verfügung gestellt. Die offizielle Kulturpolitik dient der Propagierung und Verklärung einer von buddhistischen Königen und jetzt Politikern, Mönchen und Bauern geprägten und getragenen Geschichte und Entwicklung der Insel. (R. B. Goldmann/A. J. Wilson: 97–147, 173–195)

Die Wirtschafts- und Entwicklungspolitik werden gehemmt durch das nur gering verfügbare, einheimische singhalesische Investitionskapital und -interesse. Vor allem die SLFP greift frühzeitig zum Instrument der Verstaatlichung – des Transportgewerbes, des Außenhandels, der Banken, der beiden großen Häfen, später des Plantagensektors. Zugleich werden neue Staatsindustrien errichtet. Diese nationale und nationalisierende Wirtschaftsförderung steht unter dem (partei-)politischen Vorbehalt der Armutsbekämpfung. Da die meisten Armen bei der Bevölkerungsmehrheit zu finden sind, bewirkt die nationale Wirtschaftsentwicklung eine Förderung der Singhalesen und Diskriminierung der Tamilen. In den verstaatlichten Sektoren werden Tamilen – Busfahrer, Handels- und Bankangestellte, Hafentarbeiter, Plantagenmanager – entlassen und singhalesische Parteimitläufer oder Wähler eingestellt. Werden Staatsindustrien begründet, so werden sie auf den Südwesten konzentriert, aber auch die wenigen Staatsbetriebe an der Ostküste

stellen überwiegend Singhalesen ein. Damit tragen sie dazu bei, die ethnische Balance in den wenigen Städten der Ostprovinz zugunsten der Singhalesen zu verschieben. (J. Manor 1989: 254–327)

Von entscheidender Bedeutung aber wird die Agrar- und Landerschließungspolitik. Einer Auflösung und Umverteilung des massiven Plantagenbesitzes weichen SLFP wie UNP aus. Landarmut und eine De-facto-Agrarproletarisierung werden deshalb bei einer rasch wachsenden Bevölkerung im überbevölkerten Südwesten zu einem immer größeren politischen Problem. Jedoch anstelle eines die singhalesische Plantagenelite bedrohenden Programms der Landreform hält der Singhala-Nationalismus und sein Geschichtsbild inzwischen eine Alternative bereit: Südindische tamilische Regionalreiche sollen seit dem 9. Jahrhundert nach Christus die buddhistische Kultur im Norden der Insel beständig angegriffen und die Bewässerungssysteme zerstört haben. Unter dem Druck der Damilas, der Tamilen, mussten die sakralen und politischen Zentren, Anuradhapura und später Polonnaruwa, aufgegeben werden. Der Dschungel breitete sich aus, und die buddhistischen Herrscher und die Singhalesen wichen langsam auf den Südwesten der Insel zurück. Eine Rückgewinnung und Wiederbesiedlung des klassischen rajaratha, des Königslandes, kann damit sowohl propagandistischen, innenpolitischen als auch ökonomischen Zielen dienen: Großräumige Bewässerungsvorhaben, die de facto ausschließlich singhalesischen Neusiedlern vorbehalten sind, werden deshalb in der Trockenzone seit der Unabhängigkeit verstärkt in Angriff genommen. Diese Umsiedlungen werden gerechtfertigt als Rückeroberung einer *terra sancta* des Buddhismus; sie schwächen die Forderung nach Landumverteilung und lassen neue singhalesische Siedlungszonen und Wahlkreise entstehen, die UNP und SLFP vollständig kontrollieren; schließlich dienen sie der Steigerung des Reisanbaus. Von Anfang an werden allerdings diese Stauseen und Neusiedlerkolonien vorrangig im Osten der Trockenzone, im Hinterland der Ostprovinz, angelegt: Sie führen zur Verdrängung lokaler tamilischer und muslimischer Bauern und steigern den Bevölkerungsanteil der Singhalesen in der Ostprovinz von weniger als 10 % auf ein Drittel. Mit dem so genannten „beschleunigten Mahaweli-Projekt“ der UNP-Regierung seit Ende der 1970er Jahre nehmen diese Umsiedlungsmaßnahmen eine neue Größenordnung an: Unter Führung der Weltbank und finanziert von westlichen Geberländern, wird der einzige ganzjährig Wasser führende Strom der Trockenzone, die Mahaweli Ganga, durch mehrere Dämme aufgestaut und ein Gebiet von der Größe des Saarlandes für Bewässerung und Umsiedlung erschlossen. Wiederum werden die Neusiedlerkolonien de facto ausschließlich für Singhalesen reserviert und im Hinterland der Ostprovinz tamilische Dorfgemeinschaften verdrängt. Nach außen hin und in den Berichten der Weltbank wird

das Projekt vorrangig als Projekt der Energiegewinnung – für alle – begründet; es wird von landlosen Bauern – nicht von ethnischen Gruppen – gesprochen und darauf verwiesen, dass der wasserreiche Strom im – singhalesischen – Hochland entspringt. (J. Rösel 1999: 66–73)

Die Sprach-, Wirtschafts- und Umsiedlungspolitik, insgesamt gerechtfertigt mit dem Entwicklungsimperativ, treffen und diskriminieren damit immer größere Teile der Tamilen der Nord- ebenso wie der Ostprovinz. Die Sprachpolitik schwächt und beendet die Vorrangstellung einer (Jaffna-)tamilischen Beamtenelite und zerstört die Aufstiegs- und Berufschancen einer (Jaffna-)tamilischen Intelligenz. Die Verstaatlichungen bedrohen tamilische Facharbeiter, Manager und Angestellte mit Arbeits- und Bedeutungslosigkeit. Vor allem aber die Landerschließungspolitik und insbesondere ihre Rhetorik einer buddhistischen *reconquista* wird von der Gesamtheit der Tamilen im Norden vor allem an der Ostküste als eine Strategie der territorialen Ausgrenzung und Vertreibung empfunden. Eine Sprach-, Wirtschafts- und Agrarpolitik, die der singhalesischen Mehrheit zu dienen hat und die weder SLFP noch UNP inzwischen korrigieren wollen oder zurücknehmen können, wollen sie nicht ihre Wähler, Klienten und Gefolgsleute verlieren, beginnt deshalb seit Anfang der 70er Jahre immer mehr Tamilen, vor allem aber eine neue Schüler- und Studentengeneration zu radikalisieren. Diese Entwicklung setzt die beiden von einer Jaffna-tamilischen Beamtenelite getragenen und ihr verpflichteten tamilischen Parteien, den All Ceylon Tamil Congress und die Federal Party, unter Druck. Um ihr Ansehen bei den Wählern zu wahren und den Wettlauf mit militanten Studentenorganisationen zu gewinnen, vereinigen sich die beiden Parteien 1974 zur Tamil United Front (TUF) und radikalisieren ihre Forderungen 1976 mit der Umwandlung der TUF zur TULF, zur Tamil United Liberation Front. Sie fordern jetzt ebenso wie die Studentenorganisationen einen unabhängigen, die Nord- und Ostprovinz umfassenden Separatstaat, ein Tamil Eelam. Ende der 70er Jahre ist damit eine entscheidende Zäsur erreicht: Die von der singhalesischen Zweiparteiendemokratie vorangetriebene politische Radikalisierung der ethnischen Mehrheit hat jetzt eine ebensolche der tamilischen Minderheit zur Folge. Damit wird der Ausbruch von Kreisläufen ethnischer Gewalt und am Ende der ethnische Bürgerkrieg nicht zwingend, aber wahrscheinlich und möglich. Jedoch, das Wahljahr 1977 beschert ein Ergebnis, eine Herrschaftskonstellation, auf deren Grundlage ein Ausgleich und eine Verhandlungslösung möglich gewesen wären. (S. Ponnambalam 1983)

Eine unter dem Vorsitz J. R. Jayewardenes reformierte UNP erzielt einen überwältigenden Wahlsieg: Mit 51 % der Stimmen sichert sich die UNP 140 der 168 Parlamentssitze, eine Vierfünftelmehrheit; die SLFP mit acht Sitzen, bei 30 % der Stimmen, ist zur Bedeutungslosigkeit verurteilt; die

TULF wird mit 18 Sitzen, bei 6 % der Stimmen, stärkste Oppositionspartei. Die UNP verfügt damit über eine Unterstützung und vor allem eine Parlamentsmehrheit, die es ihr möglich gemacht hätten, der TULF politische Zugeständnisse zu machen, die eine weitere Konfrontation hätten verhindern können. Die TULF droht bislang lediglich mit der Sezession, um im Gegenzug föderale, sprachpolitische und entwicklungspolitische Konzessionen einhandeln zu können. J. R. Jayewardene nutzt aber seine Macht, um in den folgenden Jahren eine Präsidialverfassung nach französischem Muster durchzusetzen, die SLFP zu demütigen und die TULF zu attackieren. Gerechtfertigt und überformt wird dieser Machtausbau des neuen Präsidenten und der UNP mit dem Versprechen, eine neue buddhistische „Herrschaft der Gerechtigkeit“ zu etablieren. Nach der Wahl erklärt Jayewardene, dass er als Dharmaraja der buddhistischen Tugend des Mitleides gegenüber aller Kreatur folgen wolle – er wolle selbst denjenigen vergeben, die ihn nicht gewählt haben. Er lässt eine besondere Präsidentenflagge entwerfen, in deren Mittelfeld ein Dharmachakra, ein Rad der Lehre, abgebildet ist. In den Ecken steht in singhalesischen Lettern *jaya*, Sieg. Er selbst trägt ein Dharmachakra auf der Brust und – wie die letzten singhalesischen Könige – eine Schärpe. Minister und Beamte werden aufgefordert, ihn als Deva Vahansa anzusprechen, ein Ehrentitel, der ihn in die Nähe von Königen und Göttern rückt. Die Portugiesen hatten die 10 km östlich von Colombo gelegene Hauptstadt Kotte des buddhistischen Südwestreiches, Kotte, im 16. Jahrhundert zerstört. Passenderweise trug dieses Herrschaftszentrum den Ehrentitel Sri Jayawardana Pura. Jayewardene lässt in diesem Sumpfgelände einen prächtigen neuen Parlamentskomplex errichten, für dessen Baukosten Japan aufkommt. Das Areal wird als Sri Jayawardana Pura-Kotte zur neuen Hauptstadt der Insel deklariert. Jayewardene lässt auch von einem Gelehrtenkomitee die Mönchschroniken der Insel, die bislang 1935 endeten, bis zum Beginn seiner Herrschaft fortschreiben – jetzt in Singhala, nicht mehr in Pali. Von seinem Ministerkollegen Gamini Dissanayake wird jetzt das „beschleunigte Mahaweli-Projekt“ in Angriff genommen; es zielt auf die Wiederkehr eines Goldenen Zeitalters, auf die Wiedererrichtung der buddhistischen „hydraulischen“ Zivilisation im alten „Königsland“ (S. Kemper 1990). Der Minister verspricht:

“The program will result in the exodus of over a million people into ... the fertile plains from which our ancestors retreated after the decline of the rajaratha civilisation ... This transmigration of our people to their historical homeland is of enormous societal significance that even international students are watching it with interest.” (Mahaweli Authority 1982: 3).

“The soul of the new Mahaweli society will be the cherished values of the ancient society which was inspired and nourished by the tank, the temple and the paddy field.” (G. Dissanayake, in: Daily News 2.7.1983).

Präsident Jayewardene verweist in zahlreichen Erklärungen auf die fortwährende Kraft des Buddhismus und der Singhala-Nation. So erläutert er dem Nuntius des Vatikan:

“The city of Rome was founded about 2500 years ago. This event almost corresponds with the Vijayan expedition to Tambapani (Ceylon). We are the Sinhalese descendants of that Vijayan Clan ... From that time onwards, there has been an unbroken history of the Buddha Sasana in Sri Lanka ... During that era of B. C. the Romans worshipped the sun, the moon and the stars. They thought that stars were Gods. We did not think that way. What we think today is the same as what we thought at that time. Now the Roman think the way that we thought yesterday and think today. In those days we spoke and wrote in Singhala ... In those days, the Romans spoke the Latin language while the Greeks spoke Greek. Both these language have become archaic, but the Singhala language is a living language.” (J. R. Jayewardene 1982: 115).

Der Ministerpräsident und heimliche Rivale J. R. Jayewardenes, R. Premadasa, leitet ein zur Förderung des Mönchsordens und des Buddhismus neu geschaffenes Ministry of Buddha-Shasana. Vor allem aber hat Premadasa ein „Dorferweckungs“-Programm, Gam Udawa, initiiert. Im Rahmen dieses Dorfentwicklungsprogramms werden Dörfer „adoptiert“, in ihnen wird ein Schössling des heiligen Bo-Baumes aus Anuradhapura eingepflanzt, für „ursprüngliche Familien“, Mul Pavul – eine Umschreibung für lokale UNP-Funktionäre, – werden neue Häuser errichtet, und nach der Eröffnung eines neuen Postamtes und einer buddhistischen Versammlungshalle wird das Dorf mit einem neuen buddhistischen Namen getauft und der Öffentlichkeit vorgestellt – Maitri Gama (Dorf des Mitleids), Samadi Gama (Dorf der Meditation). Kontrolliert werden die wiedererweckten Dörfer durch so genannte Gramodaya Mandalayas, Dorferweckungskomitees, in denen UNP-Funktionäre und von der UNP kontrollierte lokale Nichtregierungsorganisationen dominieren. Diese „Basisorganisationen“ repräsentieren und erneuern eine vorgeblich traditionelle buddhistische Republik der Dörfer; sie konstituieren eine *partyless democracy*. Jayewardene und Premadasa sprechen bei diesen Wiedererweckungen grundsätzlich von Bauern, von Grameya Janathaya (dem „dörflichen Volk“), einem in den 30er Jahren erfundenen Begriff. Diese Sprachregelung hilft, die Existenz einer ländlichen Kastengesellschaft zu verschleiern, da nunmehr die Landlosen, die Dorfdiener, die Erntearbeiter nicht mehr mit ihren Kastennamen benannt werden müssen – und nicht mehr genannt werden dürfen. Im Schatten eines drohenden Bürgerkrieges vollendet sich die Singhala-Nation – propagandistisch und parteipolitisch. Sie vollendet sich, weil nun endgültig in der Rhetorik und in der innenpolitischen Wahrnehmung die traditionelle Peripherie, das Land, die Dörfer, die niederen Kasten, ins Zentrum rücken, ins Zentrum der „Singhala-Nation“ und des in-

nenpolitischen Diskurses. Sie rücken ein als „wiedererweckte Dörfer“ und als „Bauernschaft“. (J. Rösel 1996: 86–121)

Wieder und wieder erklären Jayewardene und Premadasa:

“The purpose of all this is to promote the spiritual, moral and economic uplift of the people to enable them to live happy and harmonious lives. ... Building the village, builds the nation.” (Daily News, 4.6.1988).

Die neue Aufwertung und Zentrierung des „Volkes“ bezieht sich aber auf ein seit den 30er Jahren bestehendes Begriffspaar und Gesellschaftsmodell. Seit dieser Zeit besteht die von Singhala-Nationalisten geprägte Formel *the tank and the temple*, Wewa und Dagoba. Beide sollen das ideale traditionale Dorf konstituiert und definiert haben. Nach dieser Auffassung ruhte die klassische Kultur, das Rajaratha, auf Dörfern, deren „Bauern“ durch den Bewässerungsteich Reis gewannen und die lokale Mönchsgemeinschaft ernährten; im Gegenzug berieten, segneten und schützten die Mönche die Dorfgemeinschaft. Diese kleinen lokalen Lebenskreisläufe – des Säens, Erntens, Spendens und Segnens – erhielten einen und fügten sich ein in einen großen Herrschaftskreislauf, in dem die buddhistischen Könige gewaltige Bewässerungsanlagen errichteten, Reisernten einzogen und dem Mönchsorden Nahrung und Klöster stifteten, während der Orden die Könige beriet und schützte. Wewa und Dagoba, Dharmaraja und Sangha konstituierten damit im Kleinen wie im Großen die klassische buddhistische Kultur und Gesellschaft. Der Jahreskreislauf der Ernten, der Gabe und des Segens sicherten das „gute Leben“. Jayewardene als Dharmaraja, Dissanayake als Verantwortlicher des „beschleunigten Mahaweli-Projektes“ und Premadasa als Minister der „Buddha Shasana“ und als Erwecker der Dörfer sind nunmehr angetreten, diesen klassischen Kreislauf lokal und national wieder in Gang zu setzen. (J. Rösel 1996: 112)

Mit Hilfe dieser Projekte und dieser Propaganda – der „Wiedererweckung der Singhala-Nation“ – versucht die UNP ihre Macht auszubauen und de facto ein Einparteienregime zu errichten. Dieses Projekt und diese Propaganda müssen die Tamilen und die TULF noch weiter antagonisieren: Seit Ende der 70er Jahre sind aus einer militanten Studentenorganisation die *Tamil Tigers* entstanden. Seit Beginn der 80er Jahre formieren sie sich zu den *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE); sie attackieren tamilische Beamte, überfallen Banken und Polizeigebäude. Seit Anfang 1983 verliert die UNP-Regierung die Kontrolle über Jaffna und die Jaffna-Halbinsel. In der Nacht des 23. Juli 1983 greifen LTTE-Kader einen Truppenkonvoi bei Jaffna an und töten 13 singhalesische Soldaten. Die Armee stellt die Leichen im Rahmen einer öffentlichen Trauerfeier in Colombo zur Schau. Kurz danach brechen Unruhen in der Hauptstadt aus, die sich zu einem einwöchigen Pogrom gegen die Tamilen in allen singhalesischen Städten der Insel steigern.

Die Morde und Plünderungen werden von den lokalen UNP-Kadern oft unterstützt und von der Polizei geduldet. Damit ist die Schwelle zum offenen Bürgerkrieg überschritten, einem Bürgerkrieg, der trotz verschiedener Phasen des Waffenstillstandes im Kern bis heute anhält. Auf diesen Bürgerkrieg soll aber hier nicht eingegangen werden. (J. Rösel 1997)

Vielmehr soll abschließend, entlang der Wahlen der letzten 50 Jahre die parteipolitische Grundlage der Durchsetzung einer Singhala-Nation herausgestellt werden. (J. Manor 1984)

VII Demokratisierung, Zweiparteienkonkurrenz und Radikalisierung

Die Ausbildung einer singhalesischen Zweiparteiendemokratie (1952–1977), ihre kurzfristige Ausschaltung während des 17 Jahre anhaltenden UNP-Regimes (1977–1994) und ihre Reetablierung seit dem SLFP-Wahlsieg Ch. Kumaratunges, der Bandaranaike-Tochter 1994, können anhand der Ergebnisse der Wahlen der letzten fünfzig Jahre mühelos nachgezeichnet werden. Wie die Tabelle zeigt, erhalten seit dem Einsetzen der singhalesischen Zweiparteiendemokratie UNP und SLFP stets zwischen 60 und 80 % der Wählerstimmen und normalerweise einen noch höheren Anteil der Parlamentssitze. Die Durchsetzung dieser Zweiparteienkonkurrenz hat im Kern die ideologischen und parteipolitischen Alternativen marginalisiert: Die trotzkistischen und kommunistischen Parteien, LSSP und CP, die bis 1960 zwischen 14 und 20 % der Stimmen kontrollieren konnten, fallen in den 70er und 80er Jahren auf unter 10 % und verlieren in der von der SLFP 1994 gegründeten und dominierten People's Alliance (PA) kontinuierlich an Gewicht. Der Siegeszug der beiden singhalesischen „Volksparteien“ marginalisiert aber auch alternative singhalesische Parteien und Bewegungen: Die MEP, eine von Bandaranaike und der SLFP 1956 gegründete chauvinistische Parteienallianz, operiert zwar seit 1960 als eigenständige Kraft, wird aber spätestens 1970 bedeutungslos. Das gleiche Schicksal erleiden andere singhalesische Kleinparteien und chauvinistische Organisationen. Dieser Niedergang zeigt sich nicht bei der aus einer revolutionären, „maoistischen“ Studentenbewegung hervorgegangenen „Volksbefreiungsfront“, der JVP. Diese nicht nur singhala-chauvinistische, sondern militante, anti-imperialistische Bewegung ist nach zwei, mit enormer Gewalttätigkeit niedergeschlagenen Aufstandsversuchen 1994 legalisiert worden und hat ihren Wähleranteil auf 9 % im Jahr 2001 steigern können. Sie konstituiert nunmehr die drittstärkste politische Kraft und demonstriert der UNP und SLFP, mit welchem singhalesischen *backlash* und welchem Gewaltpotenzial die zwei großen Parteien zu rech-

nen haben, sollten sie der LTTE und den Tamilen genuine Zugeständnisse machen.

Zunächst der CNC, dann die UNP konnten die Stimmen der Muslime, 7 % der Bevölkerung, frühzeitig an sich binden. Die UNP sicherte der in Colombo ansässigen muslimischen Elite eine angemessene politische Repräsentanz zu, im Gegenzug konnte die UNP damit rechnen, dass diese Händlerelite sicherstellte, dass die Masse der Muslime, die in der Ostprovinz leben, für die UNP votierte. Dieses Arrangement bricht zusammen, nachdem die Ostküstenmuslime seit 1983 zwischen die Fronten des Bürgerkriegs geraten sind und im Jahre 1987 einen eigenen Sri Lanka Muslim Congress (SLMC) gegründet haben. Dieser sichert sich die Mehrheit der Stimmen der Muslime und koalitiert seit 1994 mit der SLFP-dominierten PA, seit 2001 mit der UNP. Auch der Anteil und die Bedeutung der „Unabhängigen“, in den 40er und 50er Jahren zumeist eigenständige und opportunistische Honoratioren, ist von dem singhalesischen Zweiparteiensystem irreversibel zurückgedrängt worden.

Die pro-singhalesische ethnische Zweiparteiendemokratie, die seit 1956 mehr als 60 %, seit 1977 mehr als 80 % der Stimmen an sich bindet, hat damit über ein halbes Jahrhundert alle ideologischen Alternativen und die meisten Gegenparteien marginalisiert. Mit einer „anti-imperialistischen“ und zugleich terroristischen Jugendbewegung, der JVP, hat sie ihre eigene Nemesis erschaffen. Zugleich hat der Bürgerkrieg die Muslime zur Bildung einer eigenen Partei gedrängt. Entscheidend aber ist die Zersplitterung und Schwächung des tamilischen Wählerpotenzials. Dem Ceylon Indian Congress, der Partei der indischen Plantagentamilen, 11 % der Bevölkerung, wird durch die „Überprüfung“, de facto durch den Entzug des Bürgerrechts der indischen Tamilen, seine Wählerbasis entzogen. Er lebt weiter als Ceylon Workers' Congress (CWC) und da über die Jahre eine wachsende Anzahl der indischen Tamilen das Bürger- und Wahlrecht erhält, kann sich der CWC schließlich an Wahlen beteiligen – lange Zeit als Allianzpartner der UNP. Er unterstützt damit de facto die singhalesische Zweiparteiendemokratie – um seine Wähler und Gewerkschaftsmitglieder vor Pogromen zu schützen und aus dem Konflikt herauszuhalten. Der CWC spielt damit die Rolle einer Geisel der singhalesischen Volksparteien und einer Selbstschutzorganisation im Rahmen der aggressiven singhalesischen Ausgrenzungspolitik. Die Zustimmung der Tamil-Congress-Führung zur Ausbürgerung der indischen Tamilen löste die Spaltung des TC aus. Seitdem konkurrieren TC und FP formal um die Stimmen der Sri-Lanka-Tamilen, 12 % der Bevölkerung. Als Parteivehikel der Jaffna-tamilischen Beamtenintelligenzia eingeschätzt, können sich TC und FP immer nur die Hälfte der Sri-Lanka-tamilischen Wählerstimmen sichern. Seine Wähler findet der TC fast

Tabelle 1: Ergebnisse der Parlamentswahlen in Sri Lanka 1947-2001

Soulbury Verfassung seit 1946/Republikanische Verfassung seit 1972								
Parteien	1947		1952		1956		1960	
	Sitze	Stimmen in %	Sitze	Stimmen in %	Sitze	Stimmen in %	Sitze	Stimmen in %
UNP (1946)	42 ¹	40	54 ¹	44	8	28	50 ¹	29
SLFP (1951)			9	16	als MEP 51 ¹ 39		46	21
LSSP (1935)	10	10	9	14	14	10	10	11
CP (1943)	3	4	4	6	3	5	3	5
MEP (1956)							10	11
CIC (1939)	6	4						
TC (1944)	7	5	4	3	1	0	1	1
FP (1949)			2	2	10	5	15	6
TULF (1976)								
JVP (SLPF) (1968)								
SLMC (1987)								
Andere	6	7	1	2	0	1	9	7
Unabhängige	21	30	12	13	8	12	7	9
Sitze	101 ²		101 ²		101 ²		157 ²	
Wahlberech- tigte (Mio)	3,0		3,0		3,5		3,7	
Wahlbeteili- gung (%)	56		71		69		78	
Ungültige Stimmen	2		1		1		1	

¹ Regierungspartei, ² davon 6 ernannt, ³ Bonussitze

UNP: United National Party; SLFP: Sri Lanka Freedom Party; LSSP: Lanka Sama Samaj Party (trotskistisch); CP: Communist Party; MEP: Mahajana Eksath Peramuna, CIC: Ceylon Indian

Tabelle 1 (Forts.): Ergebnisse der Parlamentswahlen in Sri Lanka

Soulbury Verfassung seit 1946/Republikanische Verfassung seit 1972								
Parteien	1960		1965		1970		1977	
	Sitze	Stimmen in %						
UNP (1946)	30	38	66 ¹	39	17	38	140 ¹	51
SLFP (1951)	75 ¹	34	41	30	91 ¹	37	8	30
LSSP (1935)	12	7	10	8	19	9	0	4
CP (1943)	4	3	4	3	6	3	0	2
MEP (1956)	3	4	1	3	0	1	0	0
CIC (1939)								
TC (1944)	0	0	3	2	3	2		
FP (1949)	16	7	14	5	13	5		
TULF (1976)							18	6
JVP(SLPF) (1968)								
SLMC (1987)								
Andere	4	1	6	4	0	0	1	1
Unabhängige	7	6	6	6	2	5	1	6
Sitze	157 ²		157 ²		157 ²		168	
Wahlberech- tigte (Mio)	3,7		4,7		5,5		6,7	
Wahlbeteili- gung (%)	76		82		85		87	
Ungültige Stimmen	1		1		1		1	

Congress; TC: All Ceylon Tamil Congress; FP: Federal Party; TULF: Tamil United Liberation Front; JVP: Janata Vimukti Peramuna; SLFP: Sri Lanka People's Front; SLMC: Sri Lanka Muslim Congress; USA: United Socialist Alliance; PA: Peoples Alliance; NUA: National Unity Alliance.

Tabelle 1 (Forts.): Ergebnisse der Parlamentswahlen in Sri Lanka

Semi-präsidentielle Verfassung seit 1978								
Parteien	1989		1994		2000		2001	
	Sitze	Stimmen in %	Sitze	Stimmen in %	Sitze	Stimmen in %	Sitze	Stimmen in %
UNP (1946)	110+15 ³	51	81+13 ³	44	77+12 ³	40	96+13 ³	46
SLFP (1951)	58+9 ³	32	als PA 91+14 ³	49	als PA 94+13 ³	45	als PA 66+11 ³	37
LSSP (1935)	als USA		LSSP und CP gehören der PA an					
CP (1943)	2+1 ³	9						
MEP (1956)	2+1 ³	2	0	1				
CIC (1939)								
TC (1944)					1	0		
FP (1949)								
TULF (1976)	9+1 ³	3	4+1 ³	2	5	1	14+1 ³	4
JVP (SLPF) (1968)			1	1	8+2 ³	6	13+3 ³	9
SLMC (1987)	3+1 ³	4	6+1 ³	2	als NUA 3+1 ³	2	4+1 ³	1
Andere	0	0	3	0	8	5	3	2
Unabhängige	12+1	4	10	1	1	1	0	0
Sitze	225		225		225		225	
Wahlberech- tigte (Mio)	9,4		11,0		12,0		12,4	
Wahlbeteili- gung (%)	64		76		76		76	
Ungültige Stimmen	6		5		5		5	

Quellen: The Ceylon Daily News/The Associated Newspaper of Ceylon Limited, Parliaments of Sri Lanka 1947–2001; diverse Internetquellen

ausschließlich in Jaffna, die FP zu Teilen auch in der Ostprovinz. Die nicht an TC und FP gebundenen Wähler, die Mehrheit der Tamilen der Ostprovinz, wählen aufgrund lokaler Zwänge oder von den nie eingehaltenen Versprechungen der UNP und manchmal der SLFP verführt, diese beiden singhalesischen Parteien. Auch nachdem sich TC und FP zur TULF zusammenschließen und programmatisch radikalieren, können sie ihre Wählerzahl nicht steigern; sie werden weiterhin als „Tamil United Lawyers Front“ verachtet. Der Ausbruch des Bürgerkrieges lässt die TULF als irrelevant erscheinen; sie wird von der LTTE abgelehnt und angegriffen. Dennoch bleibt sie bis heute die einzige geschlossene, wenn auch geschwächte politische Kraft auf Seiten der Sri-Lanka-Tamilen. Im Schatten des Bürgerkrieges und in Konkurrenz zur LTTE aber sind eine Fülle von aufständischen und Parteiorganisationen entstanden – TELO, EPDP, PLOTE etc. Sie werden seit den 90er Jahren von den Regierungsparteien instrumentalisiert und verfügen in einzelnen Gebieten über eine lokale Hausmacht. Sie tragen damit zur weiteren Schwächung der TULF und zur Fragmentierung des politischen Stimmpotenzials bei.

Die sich verselbständigende Zweiparteiendemokratie hat damit nicht nur ideologische Alternativen verschlissen, sie hat auch das Stimmengewicht der Tamilen so stark verringert und fragmentiert, dass diese Minderheit den in der Zweiparteikonkurrenz inhärenten Radikalisierungs- und Ausgrenzungsdruck nicht korrigieren kann. Darüber hinaus hat die bürgerkriegsbedingte Gründung einer Muslumpartei zur parteipolitischen Fragmentierung der Muslimstimmen beigetragen – zwischen SLMC und UNP/SLFP. Die entwicklungs- und parteipolitische Durchsetzung und Vollendung der Singhala-Nation wird also von einer singhalesischen Zweiparteiendemokratie vorangetrieben, die sich aufgrund des in ihr wirksamen Konkurrenzdrucks verselbstündigt und radikalisiert. Formal erscheint allerdings dieser Prozess der Demokratisierung als exemplarisch: Er verläuft in verfassungskonformem Rahmen. Seit 1956 wechseln sich bei zehn Wahlen zwei große Parteien bis auf zwei Wahlen (1989, 2000) stets an der Regierung ab. Kein Militärputsch findet statt. Eine frühzeitig vollalphabetisierte und durch ein breites Zeitungsangebot informierte Wählerschaft beteiligt sich in wachsendem Umfang an den Wahlen: Die Wählerschaft wächst von 3 Millionen auf mehr als 12 Millionen Wähler; die Wahlbeteiligung beträgt bereits 1965 mehr als 80 %, trotz des Bürgerkriegs liegt sie heute bei 76 %. Die Wähler verstehen den Wahlprozess, die Zahl der ungültigen Stimmen liegt bis zum Einsetzen des Bürgerkriegs bei rund 1 %. Diese „Exemplarität“ des Demokratisierungsprozesses ist aber irreführend. Die Zahlen dokumentieren in Wirklichkeit die Steigerung der intra-ethnischen, der inner-singhalesischen Zweiparteienkonkurrenz und die Verschärfung des Singhala-Nationalismus.

Hinter dem beständigen Machtwechsel steht seit den 60er Jahren der Druck und die Drohung einer singhala-nationalistischen „Revolution der steigenden (und nicht erfüllten) Erwartungen“: Die Wähler wechseln die Partei in der Hoffnung auf verstärkte Patronageleistungen, auf Kosten der Tamilen. Eine singhala-nationalistische Alphabetisierung und Zeitungskultur treiben diese Ansprüche und Erwartungen in die Höhe. Seit Mitte der 60er Jahre zeigen sich nach den Wahltagen Gewaltausschreitungen, lokale Sieges- oder Rachezüge gegen die Anhänger der unterlegenen oder siegreichen Partei. Die steigende Wahlbeteiligung ist das Ergebnis eines enormen Mobilisierungsaufwandes und Drucks, den Parteifolgschaften auf die Wähler eines jeweiligen Viertels oder eines Dorfes ausüben. (J. Manor 1979)

Anfang der 70er Jahre und Ende der 80er Jahre formiert die „maoistische“ und zugleich singhala-militante JVP arbeitslose radikalisierte Jugendliche in zwei Aufständen gegen die SLFP und dann die UNP-Regierung. Die Aufstände werden blutig um den Preis von 3.000, dann 60.000 Toten niedergeschlagen. Der Versuch der UNP, unter dem Vorwand einer buddhistischen „Gerechtigkeits Herrschaft“ und der „Wiedererweckung“ der Singhala-Nation ein semi-präsidentielles Einparteienregime zu errichten, die SLFP auszuschalten und durch Ausschluss der Zweiparteienkonkurrenz die Radikalisierung zu stoppen, bricht 1994 zusammen. Seitdem macht die erneuerte Zweiparteienkonkurrenz glaubwürdige Verhandlungen mit der LTTE und eine Konfliktbeendigung (zumindest bislang) unmöglich. Eine vordergründig exemplarische Demokratisierung – ohne Durchsetzung eines Säkularismus und Föderalismus – hat damit die „Singhala-Nation“ parteipolitisch formiert und die einstige Peripherie, Dörfer und Dorfkasten, ins Zentrum dieses neuen Ideals gerückt. Diese bereits 1930 einsetzende Entwicklung, ihr Geschichtsbild und Deutungsmuster sollen zum Schluss rekapituliert werden.

VIII Schluss

Eine der singhalesischen Oligarchie gegen ihren anfänglichen starken Widerstand aufgezwungene Demokratisierung zwingt diese anglophile Honoratiorengruppe de facto über Nacht, die Techniken der Massenpolitik, der Beeinflussung, der Mobilisierung und Kontrolle von Wählermassen zu erlernen. Der Ceylon National Congress hat aber mit seinem indischen Gegenstück nur den Namen gemeinsam: Er ist keine bürokratisch organisierte und durch interne demokratische Wahlen legitimierte und gestützte Massenpartei. Vor allem war und ist er keine Unabhängigkeitsbewegung. Seine Honoratioren haben nicht die politische Kompetenz und die moralische Größe,

die Partei auf die Ideale und die Zweckmäßigkeiten eines Säkularismus, einer auch parteiinternen Demokratie, eines Föderalismus und damit einer „Einheit in der Vielfalt“ zu verpflichten. Sie greifen, um ihre jetzt enorm verwundbare traditionelle Machtstellung zu sichern, zu einem bis dato abgelehnten und als nicht standesgemäß empfundenen xenophoben Singhala-Buddhismus. Der wachsende ideologische und politische Erfolg dieses Rückgriffs macht den Singhala-Buddhismus nützlich und respektabel. Darüber hinaus setzen nun Sachzwänge ein, die die Honoratioren selbst dieser Doktrin und Verteidigungsstrategie unterwerfen. Zugleich wird der Singhala-Buddhismus aufgrund dieser Instrumentalisierung, seiner Massenwirkung und einer jetzt anlaufenden (politischen) Kulturproduktion und Folklore fast überganglos zum Singhala-Nationalismus erweitert und am Ende in der singhalesischen Zweiparteienkonkurrenz zum Chauvinismus radikalisiert. Singhala-Buddhismus und Singhala-Nationalismus, religiöser Fundamentalismus und ethno-religiöser Nationalismus bilden seitdem die zwei Seiten einer Medaille. Eine wesentliche Grundlage und Triebfeder dieser Doktrin ist ein militantes, xenophobes Geschichtsbild.

Annahmen und Vermutungen des viktorianischen Buddhismus sind jetzt zu unumstößlichen Wahrheiten geworden. Es steht jetzt, dank einer nunmehr national angeleiteten und kontrollierten Archäologie, Buddhologie, Sprach- und Geschichtsforschung fest, dass tatsächlich „indogermanische“ Einwanderer die Insel erobert und eine – auch in Reiseführern ausgewiesene – buddhistische und hydraulische (Welt-)Kultur gegründet haben. Gleichermaßen bewiesen ist, dass diese buddhistischen Königreiche sich nicht in den weit fruchtbareren, aber erst zu rodenden Südwesten verlagert haben, sondern dass sie aufgrund jahrhundertelanger südindischer Angriffe zu diesem Rückzug gezwungen wurden. Damit ist die Grundlage für eine weitere, jetzt nicht mehr durch Archäologie und Philologie, sondern durch die Kolonialberichte gestützte Verfolgungs- und Bewährungsgeschichte geschaffen. Nach den Tamilen haben Portugiesen, Holländer und Engländer versucht, den Singhalesen die politische Einheit, den Glauben und am Ende das Land zu nehmen. Vor allem die Engländer haben sich dabei mit den Tamilen verbündet, tamilische Kolonialbeamte haben die Singhalesen im Namen Englands in Schach gehalten und tamilische Plantagenarbeiter haben zur Förderung englischer Wirtschaftsinteressen singhalesische Bauern verdrängt. Während all dieser Verfolgungen haben die Singhala-Buddhisten aber ihren Stolz und ihre Würde bewahrt: Im unzugänglichen Hochland haben sie ein buddhistisches Rückzugsreich errichtet, das erst von den Engländern unterworfen werden konnte. Sie haben den Buddhismus schließlich erneuert und dank tatkräftiger Mönche und Anagarika Dharmapala die Missionare in ihre Schranken verwiesen. Schließlich haben sie mit Hilfe der Sri Lanka Freedom Party

die wahre Unabhängigkeit zurückgewonnen: die Blockfreiheit und die Befreiung vom britischen Imperialismus; die Freiheit, die eigene Sprache zu sprechen und die dem „subimperialistischen Indien“ dienenden ehemaligen tamilischen Unterdrücker zurückzudrängen. Das alles, die Bewahrung des ursprünglichen (Theravada-)Buddhismus und der nationalen Würde, haben die Singhalesen geleistet, obwohl in Indien der Buddhismus von einem wirren Polytheismus verdrängt wurde und sie seit 2.000 Jahren von übermächtigen äußeren und inneren Feinden umringt und unterwandert werden. Die Insel, die (vorgebliche) Dharmadipa, „die Insel des buddhistischen Gesetzes“, analogisiert sich damit dem schützenden Bo-Baum, unter dem der Buddha die erlösende Erkenntnis gefunden und trotz der Angriffe und Versuchungen des Teufels, „Mara“, bewahrt hat. (K. Jayawardena 1986: 101)

Wie tiefen- und massenpsychologisch wirksam diese Metapher – für die historische Verfolgung und moralische Überlegenheit – ist und wie einfach sie eingesetzt werden kann, zeigt jenes Plakat, das 1956 wesentlich zum Wahlsieg der SLFP beitrug: Der unter einem Bo-Baum sitzende Buddha wird hier von eindeutig charakterisierten „Kapitalisten“, weintrinkenden UNP-Politikern, kuhschlachenden Muslimen, halbnackten Bartänzerinnen und gierigen Hinduhändlern angegangen. Der Buddha hält an der Erkenntnis fest. (I. D. S. Weerawardana 1960: 121, 133)

An dem Dharma, „dem Land, dem Glauben und der Rasse“, konnten die Singhalesen aber festhalten, weil die Zerstörung von Dharma Raja und Sangha, der Makrostruktur von Monarchie und Mönchsorganisation, niemals den Buddhismus ausrotten konnte, denn dieser war im Volk, also in den Dörfern und in den Bauern, verwurzelt. Seit Anagarika Dharmapala und seit der nationalistischen Kulturproduktion der 30er Jahre umschreibt die einfache Formel „the tank and the temple“ die vorgeblich primordiale Grundlage des nationalen Buddhismus: Die lokalen Mönche leiteten die Bauern bei der Anlage des lokalen Stauteiches an, schlichteten ihre Konflikte und belehrten sie im Buddhismus, in der Laienethik. Die Bauern erbauten das Kloster und speisten die Mönche. (J. Rösel 2002)

Der Mikrokreislauf des ganzheitlichen, buddhistischen Lebens stützt und erhält damit die Makrostruktur und den größeren Kreislauf von schutzsichernder Dharma-Herrschaft und segenbringendem Sangha. Damit macht diese Begrifflichkeit und dieses Bild des kleinen und des großen Kreislaufs eine ideologische und politische Verschiebung und eine nationalistische Umdeutung unübersehbar: Die Peripherie eines hierarchischen buddhistischen Sakralstaates ist zum Zentrum einer vorgeblich homogenen und egalitären Gesellschaft geworden; das Land, die Dörfer, die Bauern sind der Kern und die Grundlage der (erneuerten) Singhala-Nation.

Literatur

- Almond, P. C. (1988): *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge
- Alwis, J. de (1865/1958): On the Origin of the Sinhalese Language, in: *The Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, 1867–70, Part I, No. 14, (reprinted 1958), S. 1–86 (Second Section)
- Bureau, A. (1957): *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan*, Pondichéry
- Bechert, H. (1966–73): *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Band 1, 2, 3, Frankfurt/Wiesbaden
- Bechert, H. (1978): Contradictions in Sinhalese Buddhism, in: Smith, B. L., *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg/Pennsylvania, S. 188–198
- Bechert, H. (1978): S. W. R. D. Bandaranaike and the Legitimation of Power through Buddhist Ideals, in: Smith, B. L., *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg/Pennsylvania, S. 199–211
- Bechert, H. (1978): The Beginning of Buddhist Historiography: Mahavamsa and Political Thinking, in: Smith, B. L., *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg/Pennsylvania, S. 1–12
- Bechert, H. (1969): Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen*, Nr. 2, S. 35–58
- Codrington, H. W. (1939): *A Short History of Ceylon*, London
- Coomaraswamy, A. K. (1908/1979): *Medieval Sinhalese Art. Being a Monograph on Medieval Sinhalese Arts and Crafts, Mainly as Surviving in the 18th Century, with an Account of the Structure of Society and the Status of the Craftsmen*, New York
- Geiger, W. (ed.) (1912/1950): *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, Colombo
- Goldmann, R./Wilson A. J. (eds.) (1984): *From Independence to Statehood. Managing Ethnic Conflict in Five African and Asian States*, New York
- Gombrich, R. (1988): *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London
- Gunawardana, R. A. L. H. (1971): Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon, in: *Past and Present*, No. 53, S. 3–27
- Gunawardana, R. A. L. H. (1979): The People of the Lion. The Sinhala Identity and Ideology in History and Historiography, in: *The Sri Lanka Journal of the Humanities*, Vol. 5, No. 1–2, S. 1–36

- Guruge, A. (ed.) (1965): *Return to Righteousness*, Colombo
- Guruge, A. (1967): *Anagarika Dharmapala*, Colombo
- Jayawardena, K. (1970): *Economic and Political Factors in the 1915 Riots*, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 29, No. 2, S. 223–233
- Jayawardena, K. (1986): *Ethnic and Class Conflicts in Sri Lanka. Some Aspects of Sinhala Buddhist Consciousness over the Past 100 Years*, Dehiwala
- Jayawardena, K. (2001): *Nobodies to Somebodies. The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka*, New Delhi
- Jayewardene, J. R. (1942/1982): *Buddhist Essays*, Colombo
- Jayewardene, J. R. (1986): *Golden Threads*, Colombo
- Kemper, St. (1990): *J. R. Jayewardene: Righteousness and Realpolitik*, in: J. Spencer (ed.): *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, London, S. 187–204
- Mahaweli Authority (1982): *Ganga, Rannigala Story and Mahaweli Settlements*, Colombo
- Malalgoda, K. (1976): *Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900. A Study of Religious Revival and Change*, Los Angeles
- Manor, J. (1979): *The Failure of Political Integration in Sri Lanka (Ceylon)*, in: *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, Vol. 17, No. 1, S. 21–46
- Manor, J. (ed.) (1984): *Sri Lanka in Change and Crisis*, London/Sydney
- Manor, J. (1989): *The Expedient Utopian: Bandaranaike and Ceylon*, Cambridge
- Obeyesekere, G. (1979): *The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change*, in: M. Roberts (ed.), *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka*, Colombo, S. 279–313
- Peebles, P. (1990): *Colonisation und Ethnic Conflict in the Dry Zone of Sri Lanka*, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 49, No. 1, S. 30–55
- Ponnambalam, S. (1983): *Sri Lanka, the National Question and the Tamil Liberation Struggle*, London
- Roberts, M. (ed.) (1979): *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka*, Colombo
- Rösel, J. (1996): *Die Gestaltung und Entstehung des singhalesischen Nationalismus*, Berlin
- Rösel, J. (1997): *Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka. Der Tamilenkonflikt: Aufstieg und Niedergang eines singhalesischen Staates*, Baden-Baden
- Rösel, J./Klingebl, St. (1999): *Hauptbericht zur Evaluierung „EZ-Wirkungen in Konfliktsituationen“*, Fallstudie Sri Lanka, Bundesministerium für Wirtschaft-

liche Zusammenarbeit und Entwicklung, Bonn (unveröffentlichtes Manuskript)

Rösel, J. (2002): Discourse and Practice of Sinhalese Nationalism. Role of Local Knowledge and Decentralisation, in: Economic and Political Weekly, Vol. 32, No. 30, S. 3111–3118

Russel, J. (1982): Communal Politics under the Donoughmore Constitution 1931–1947, Dehiwala

The Constitution of Sri Lanka (1972), Ceylon, Colombo

Silva, K. M. de (1993): Sri Lanka. Problems of Governance, New Delhi

Spencer, J. (1990): Writing Within: Anthropology, Nationalism and Culture in Sri Lanka, in: Current Anthropology, Vol. 31, No. 3, S. 283–300

Spencer, J. (ed.) (1990): Sri Lanka. History and the Roots of Conflict, London/New York

Weerawardana, I. D. S. (1960): Ceylon General Election 1956, Colombo

Wilson, A. J. (1979): Politics in Sri Lanka, 1947–1979, London

Brüchiger Waffenstillstand in Sri Lanka

Zwanzig lange Jahre führten die LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam) und die singhalesisch dominierte Zentralregierung in Sri Lanka einen blutigen Bürgerkrieg. Erst im Februar 2002 schlossen die beiden Kriegsparteien einen Waffenstillstand und nahmen Friedensverhandlungen auf. Seitdem halten die beiden Konfliktparteien den Waffenstillstand weitgehend ein, auch wenn die Friedensverhandlungen im April 2003 ausgesetzt worden sind. Eine grundlegende und tragfähige Konfliktlösung ist noch nicht gesichert worden. Seit November 2005 scheint vielmehr ein Rückschritt eingetreten zu sein, weil innerhalb der singhalesisch dominierten Regierung Gegensätze zwischen der Präsidentin auf der einen und dem Premierminister auf der anderen Seite aufgebrochen sind. Seit den Parlamentswahlen im Dezember 2001 gehörten Präsidentin und Premierminister unterschiedlichen politischen Parteien an, nachdem die bis dahin regierende Parteinabteilung der Peoples' Alliance (PA) die Mehrheit an die United National Front (UNF) verloren hatte. Allerdings löste bei den jüngsten Wahlen im März 2004 der die Präsidentin unterstützende Parteinabteilung unter Präsident Jay