

Liebe Leserin, lieber Leser,

pünktlich zum Semesterbeginn präsentieren wir Ihnen heute unseren bislang umfangreichsten „Masala“ mit vielen interessanten wissenschaftlichen Beiträgen:

- Jakob Rösel - Buddhismus und Nationalismus. Feindbilder und Geschichtsbilder des singhalesischen Nationalismus
- Eva Gerharz - Der Wiederaufbauprozess im nördlichen Sri Lanka nach 2002: Translokalisierung und die Entstehung neuer Entwicklungsentwürfe
- Birgit Kellner - Rahul Sankrityayan (1893-1963) und seine Tibetreisen im Kontext
- Anna Martin - Fachtagung des AZK Königswinter: Regionalliteraturen Indiens als Spiegelbild religiöser und gesellschaftlicher Konflikte

Außerdem informieren wir Sie wieder über südasienspezifische Veranstaltungen sowie über Neuerscheinungen auf unserem Dokumentenserver, interessante Neuerungen im Sonder-sammelgebiet Südasiens und vieles mehr.

Viel Vergnügen beim Lesen wünscht Ihnen

Nicole Merkel

Konferenzen, Kolloquien, Workshops

- 22.10.** Deutsch-Indisches Studentensymposium „A new passage“
Studienaustausch Indien-Deutschland: A „New Passage“ or a blind alley?
– *Brückenschlag oder Weg in die Sackgasse* am Südasiens-Seminar der
Humboldt-Universität zu Berlin
- 30.10. – 31.10.** First Students' Conference on Bengal Related Studies
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Südasiens-Seminar
- 24.11. – 28.11.** Indientage der Universität Göttingen 2010
Indien: Forschung – Studium – Kultur
- 24.11. – 28.11.** Indische Kulturtag Göttingen

Vorträge

- 19.10.** Südasiens-Institut, Heidelberg
Hasna Jasimuddin Moudud, Dhaka
One Thousand Year Old Bengali Buddhist Mystic Poetry
- 23.10.** Indien-Seminar, Hochschule Bremen
Gandhi – ein Vermächtnis für die heutige Welt?
- 23.10.** Linden-Museum Stuttgart
Raja Jigmed Wangchuk Namgyal, König von Ladakh
Ladakh: Tradition, Gegenwart und Ausblick aus Königssicht
- 29.10.** Centre for Modern Indian Studies (CeMIS), Universität Göttingen
Radhika Chopra, Delhi School of Economics
A shrine and its museum: memory, history and politics in the Sikh Golden Temple
- 05.11.** Indien-Institut e.V. München
Dr. Christoph Mayer, München
Gletscher im indischen Subkontinent – Schmilzt Shivas Ruhestätte?
- 12.11.** Centre for Modern Indian Studies (CeMIS), Universität Göttingen
Sebastian Schwecke, CeMIS, Universität Göttingen
New cultural identitarian political movements in developing societies. The case of the Bharatiya Janata Party
- 19.11.** Centre for Modern Indian Studies (CeMIS), Universität Göttingen
Anil Persaud, International Institute of Social History, Amsterdam
Warehouse, garden and mint: the ideas of sugar and universal equivalence in late 18th century colonial Bengal

- 26.11.** Centre for Modern Indian Studies (CeMIS), Universität Göttingen
Jan Breman, University of Amsterdam
Why the Social Question is Held in Abeyance
- 26.11.** Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Lehrstuhl für Indologie
Anvita Abbi, Max-Planck-Institute of Evolutionary Anthropology and
Jawaharlal Nehru University New Delhi
Hindi as a contact language of India
- 02.12.** Indien-Institut e.V. München
Prof. Dr. Dieter B. Kapp, Bergheim
Puschkar in Rajasthan – Wallfahrtsort und Kamelmarkt
- 10.12.** Linden-Museum Stuttgart
Prof. Dr. Adelheid Hermann-Pfandt
*Zwischen Mythos und Wirklichkeit: Die tibetisch-buddhistische rNying ma
pa Schule*
- 10.12.** Centre for Modern Indian Studies (CeMIS), Universität Göttingen
Rukmini Barua, CeMIS, Universität Göttingen
*Social space in the working-class neighbourhoods of post-independence
Ahmedabad*
- 12.12.** Linden-Museum Stuttgart
Podiumsgespräche mit Susanne Arning (SWR), Prof. Dr. Dietmar
Rothermund, Dr. Michael Gottlob
Kaschmir – Konflikt ohne Ende?
- 16.12.** Centre for Modern Indian Studies (CeMIS), Universität Göttingen
Shalini Randeria, Universität Zürich, Lichtenberg-Kolleg, Göttingen
*How much land does the state need? Judicial activism against dispossession
in India*

Ausstellungen

- 25.03.10 – 01.02.11** Staatliches Museum für Völkerkunde, München
Zweigmuseum im Residenzschloss Oettingen
Gesichter des Buddha. Kunst des Buddhismus in Asien
- 04.05.10 – 28.11.10** Museum Rietberg, Zürich
Göttliche Verführung: Krishna in der indischen Malerei
- 22.10.10 – 09.01.11** Museum für Völkerkunde, Wien
*Imperial Sightseeing: Die Indienreise von Erzherzog Franz Ferdinand
von Österreich-Este*
- 23.10.10 – 01.05.11** Linden-Museum Stuttgart
*Indiens Tibet – Tibets Indien: Das kulturelle Vermächtnis des West-
Himalaya*

Sonstige Veranstaltungen

- 06.10. – 09.11.** Draupadi-Verlag, Heidelberg
Geetanjali Shree, Deutschland-Lesereise. Orte und Termine auf der Homepage des Draupadi-Verlags
- 22.10. – 24.10.** Linden-Museum, Stuttgart
Rituelle Streuung eines Sandmandalas durch Mönche aus dem Kloster Tserkarmo in Ladakh
- 19.11. – 21.11.** Völkerkundemuseum vPST, Heidelberg
Nepal-Bazar
Kunsthandwerk aus Nepal, Thailand & Indien
- 20.11. – 21.11.** Deutsch-Nepalische Hilfsgemeinschaft e.V., Stuttgart
Nepalbazar
Kunsthandwerk aus Nepal; Begleitprogramm mit Diavorträgen
- 11.12.** Völkerkundemuseum vPST, Heidelberg
Anubhab
Konzert klassischer indischer Musik mit der Gruppe Anubhab

unser Thema des Quartals

Buddhismus und Nationalismus **Feindbilder und Geschichtsbilder des singhalesischen Nationalismus**

Es soll im Folgenden nicht darum gehen, eine Darstellung des Buddhismus zu geben; vielmehr soll gezeigt werden, wie unter den Rahmenbedingungen kolonialer Modernisierung und massendemokratischer Politik eine Religion in einen ethnischen und religiösen Nationalismus transformiert werden kann. Aus der Perspektive eines kolonialen und post-kolonialen „state and nation building“ können wir das Endergebnis dieser Transformation, den „Sinhala-Buddhismus“ als Ideologie, als Nationalismus, begreifen; aus der Perspektive religiöser Konfrontations- und Re-Interpretationsprozesse können wir den Sinhala-Buddhismus auch als buddhistischen Fundamentalismus begreifen. 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 werde aber im Folgenden zeigen, dass es diese Abstraktion und Größe, Volk und Nation der Singhalesen trotz der gegenläufigen Behauptungen und Konstruktionen der gegenwärtigen Nationalisten in der Vergangenheit nicht gab. Ich werde anschließend zeigen, 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. Ich zeige 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.

1. Der Theravada-Buddhismus **Ein hierarchisches Gesellschafts- und Staatsmodell**

Seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert entsteht im trockenen Norden der Insel eine auf lokale wie zentrale Bewässerungsanlagen gestützte, klassische theravada-buddhistische Zivilisation. Sie lässt sich, entsprechend einem 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 ebenso wie außerhalb dieses an der Spitze der Gesellschaftspyramide lokalisierten Herrschaftszentrums erstrecken sich vertikale und horizontale Peripherien, also sozial und rituell eine Binnenperipherie der Masse der Bevölkerung und der Dörfer, die von der Herrschaft selten direkt erfasst werden, welche nach Kasten und Lokalität segmentiert ist und von einer Mönchs- und Erlösungsphilosophie übersehen wird.¹ Jenseits dieser Binnenperipherie erstreckt sich eine äußere horizontale, die Peripherie 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 kleineren oder konzentrischen Kreisen, in denen zunächst Vasallen, dann zu symbolischen Tributleistungen verpflichtete Herrscher, schließlich Allianzpartner lokalisiert

¹ H. W. Codrington, A Short History of Ceylon, London 1939, 1-54.

werden können; irgendwann geht diese Kreisstruktur unmerklich in das Kreis-/Mandala-System eines Gegners und Konkurrenten über. Jenseits einer kleinen, direkt kontrollierten Kernzone erstreckt sich damit eine politische und 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 – auf die höfischen und sakralen Eliten –, der Peripherisierung und – sozialen und lokalen – Fragmentierung von einem „Volk“ der Singhalesen nicht gesprochen werden kann und auch nicht gesprochen wurde.² Selbst der Begriff, die Abstraktion „Bauer“, existierte auf Grund 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, also während der dritten, 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; am Ende die Entwicklung eines ethnischen und politischen, eines Sinhala-Buddhismus und dessen Ausbreitung, Konsolidierung und Radikalisierung durch demokratische Partei- und Massenpolitik.

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

Die Konsolidierung der britischen Herrschaft seit der Niederwerfung des letzten buddhistischen Binnenreiches auf der Insel im Jahr 1815 geht einher mit dem Einsetzen eines neuen kulturwissenschaftlichen Interesses an der Geschichte und Kultur der Insel. Es entsteht eine neue „epistemische“ Einheit, die sich als „viktorianischer Buddhismus“ bezeichnen lässt.³ 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 da im buddhistischen Hinter- und Bergland von Kandy der Buddhismus bis zur Unerkennbarkeit verbauerte, findet die britische Kulturforschung, 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 Glaubens – 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 Weltzivilisation und „Große Tradition“; erforscht und nachgewiesen wird diese Tradition mit dem Empirismus, den verifikatorischen Instrumenten der Kulturwissenschaft, durch Archäologie und Philologie: Der *Archaeological Survey* legt die „verlorenen (heiligen) Städte“ im nördlichen Trockendschungel frei, die Philologen übersetzen und interpretieren die von dieser und für diese Zivilisation geschriebenen Texte – die in Pali, der Mönchssprache, verfassten Chroniken der Insel. Diese seit dem 6. nachchristlichen Jahrhundert periodisch fortgeschriebenen Inselchroniken, vor allem die „große“ und die „kleine“ Chronik – Mahavamsa und Chulavamsa – waren von hochrangigen Mönchen verfasst worden. Sie stellten deshalb die Geschichte, Herrschaft und Gesellschaft Sri Lankas aus dem Blickwinkel der Ideale und Interessen der Sangha dar: Die Insel wird als „unter einem (buddhistischen) Schirm der Herrschaft“ geeint

² R. A. L. H. Gunawardana, *The People of the Lion. The Sinhala Identity and Ideology in History and Histography*, in: *The Sri Lanka Journal of the Humanities* 5, 1979, No. 1-2, 1-36.

³ Ph. C. Almond, *The British discovery of Buddhism*, Cambridge 1988.

beschrieben, das Augenmerk richtet sich auf die (Dharma) Rajas als Schutzherrn der Sangha, ihre religiösen Stiftungen werden aufgelistet und die Vollkommenheit der von ihnen gestifteten Klöster und die Pracht ihrer Städte wird gefeiert.⁴ Die Welt der Dörfer, der geringe Einfluss dieses Mönchs buddhismus auf die bäuerliche Kastengesellschaft und der geringe Kontrollgrad der Herrschaft sind 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 gegründeten, Zivilisation im Widerspruch zu einer verarmten, oft isolierten und vor allem kaum buddhistisch geprägten Bauerngesellschaft steht, so gilt diese Gegenwart rasch als Konsequenz eines Zerfalls oder einer Zerstörung dieser Kultur: Korruption und Dekadenz in der Sangha und die – in den Chroniken erwähnten – Angriffe seitens südindischer tamilischer Hindureiche sollen diese Zivilisation 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 Zivilisation 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.⁵

Dieses Bild einer hoch entwickelten und zugleich allgegenwärtigen buddhistischen Zivilisation 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-Interpretationen des Buddhismus. 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 des Buddhismus, 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.

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

Erst mit der britischen Kolonialherrschaft (seit 1796) herrscht eine auf religiöse 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 Jesui-

⁴ W. Geiger (Hg.), *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, Colombo 1912/1950.

⁵ A. K. Coomaraswamy, *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 1908/1979.

ten 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, die Zimt(rinden)-schäler; die Karava, die Fischer, die aber auch Boote bauen und im Küstenhandel tätig sind und die Durava, die (Palm)Schnapsdestillierer und -verkäufer gewinnen jetzt an Bedeutung, Reichtum und Ansehen.⁶ Alle diese Eingriffe und Reaktionen ließen eine breite Schicht von „Regierungschristen“ entstehen, die unter der Herrschaft der holländischen Monopolhandels-gesellschaft, der VOC, zum Protestantismus, unter den Briten zum Anglikanismus überwech-selten. Der klassische, von Dharma Rajas und der Sangha getragene Buddhismus war damit zerstört.

Erneuerungsbewegungen, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts und der britischen 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, eben-so wie der großen Bauernkasten, der Goyigama, aus. Diese Eliten erneuern zunächst, in Er-mangelung einer Organisationsalternative, die buddhistische Mönchsorganisation, richten diese Organisation aber von Anfang an auf neue Aufgaben aus: Da die Erneuerungsinitiativen von lokalen Eliten und einzelnen Kastenführern ausgehen, bringen sie zunächst einen jeweils kastenexklusiven und auf die Kleinstädte zentrierten Laienbuddhismus hervor, in dem die lo-kale Mönchsorganisation den Anforderungen einer lokalen Gemeinde unterworfen wird: Lai-en/lokale Kasteneliten, errichten jetzt in den Kleinstädten eher bescheidene Klosteren-sembles.⁷ Diese orientieren sich zwar in Bauform und Dekoration an den von den Briten aus-gegrabenen und restaurierten monumentalen klassischen Anlagen, sie sind aber wesentlich kleiner und sie weisen neue charakteristische Anleihen aus dem Katholizismus auf. Einerseits enthalten sie einen Tempel, ein Bilderhaus und einen Bho-Baum, andererseits verfügen sie über einen abseits stehenden Glockenturm und frei stehende (Heiligen-)Figuren des stehen-den und des sitzenden – selten des liegenden – Buddha.⁸ Öffentliche Prozessionen einer vor-geblichen Buddha-Reliquie und das öffentliche Zelebrieren von Veshak – dem Tag, an dem der Buddha geboren wurde, die Erleuchtung fand und ins Pari-Nirvana eintrat – sind „de ri-gour“. Bei diesen Prozessionen, vor allem bei den Veshak-Feiern zeigen sich massive Entleh-nungen aus dem Katholizismus. Veshak entspricht jetzt dem christlichen Weihnachtsfest mit Veshak-Liedern, öffentlichen Veshak-Altären und Veshak-Karten.⁹ Der klassische Theravada-Buddhismus, eine sozial exklusive Erlösungslehre und -praxis für Mönche – aus der Goyiga-ma-Kaste und der Aristokratie – hatte weder eine reichhaltige Tradition der Prozessionsfor-men und Festtage für Laien hervorgebracht, noch hatte er spezifische buddhistische „rites de passage“ begründet. Der neue, von Laienkomitees organisierte und auf die Bedürfnisse einer lokalen Gemeinschaft ausgerichtete Buddhismus muss sich auch diesem rituellen Regelungs-ananspruch stellen. Vollends kann er aber diese Bedürfnisse nicht erfüllen. Es entstehen jetzt Heiratsformen, bei denen europäische Kostüme, also weiße Brautkleider und schwarze Anzü-ge, getragen werden, zu denen aber „Pirith“ („Schutz“) singende Mönche geladen werden. Ähnliches zeigt sich bei den Leichenverbrennungen, die in einem fast katholischen Dekor, a-ber unter ritueller Assistenz von Mönchen stattfinden.¹⁰ Zu der Sicherung eines würdigen Be-gräbnisses entstehen (Gutes)„Sterbe(n)Gemeinschaften“ – lokale Spargemeinschaften, eine der katholischen (Sterbe)Bruderschaft entlehnte Organisationsform. Dieser von katholischen Einflüssen geprägte und von Laien für Laien gestaltete 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,

⁶ K. Jayawardena, *Nobodies to Somebodies. The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka*, New Delhi 2001, 2-66.

⁷ K. Malalgoda, *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900. A Study of Religious Revival and Change*, Los Angeles 1976, 97, 217.

⁸ A. Bareau, *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan*, Pondichéry 1957, 4-27.

⁹ R. Gombrich, *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London 1988, 186.

¹⁰ J. Spencer, *Writing Within: Anthropology, Nationalism and Culture in Sri Lanka*, in: *Current Anthropology* 31, 1990, No. 3, 283-300, 285.

sozial und institutionell blockierende Erneuerung einen regional und schließlich sozial übergreifenden, homogenen Laienbuddhismus hervorbringt, ist die anfänglich unvorhersehbare Konsequenz einer neuen, ernstesten Bedrohung:

Die britische Kolonialmacht ist säkular und auf Sri Lanka, 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 begründet 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.¹¹

Vor allem sie sind für eine Auffassung verantwortlich, derzufolge der Buddhismus, diese neu geschaffene „epistemische“ Größe, eine einerseits bewunderungswürdige, andererseits zu überwindende Vorstufe des Christentums sei: Ganz Asien hat, aus der Perspektive des christlichen, 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 Deismus und toleranten Atheismus stehen geblieben. Aber die Welt und die Gesellschaft hat er vernachlässigt, zur weiterführenden moralischen, ebenso wie technischen Entwicklung der Menschen, der Laien, kann er nichts beitragen und er kann ihrem Leben weder vor noch nach dem Tode 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 sind rhetorisch geschult. Die Disputationen, zu denen Tausende Zuhörer erscheinen, müssen unter freiem Himmel abgehalten werden, sie werden zu einem Spektakel und sie werden von den Missionaren zu Anfang als intellektuelle Siege gedeutet. Es zeigt sich aber rasch eine gegenläufige Entwicklung.¹²

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 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“, Mönchschulen, 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, dass Bücher, Zeitungen, Pamphlete und weitere Propagandaschriften gedruckt werden. Nach dem Vorbild der Missionen werden buddhistische „saving societies“, Spargesellschaften, 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

¹¹ J. Rösel, Die Gestaltung und Entstehung des Singhalesischen Nationalismus, Berlin 1996, 232-244.

¹² K. Malalgoda, (s. Anm. 7), 191-231.

Rahmen der „Grant in Aid“, – also der offiziellen Förderung korrekter, nach dem britischen Standard geführter (Privat-)Schulen – hatten die Missionen jene Sekundarschulen und Colleges gegründet, dank denen und nur dank denen die singhalesische Elite Zugang zu Regierungsämtern und den neuen „Liberal Professions“ finden konnte – um den Preis der Kapitulation des buddhistischen Glaubens vor den eigenen Aufstiegsinteressen. Die Laieneliten finden jetzt die Kraft und die Einheit, um ihrerseits solche Schulen zu gründen und „Grant in Aid“ (Regierungsförderung) zu erlangen. Sie können ihre Kinder als Buddhisten auf moderne Bildungseinrichtungen schicken.¹³

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 Hilfe einer noch anglikanischen singhalesischen Honoratioren- und Plantagenbesitzerschicht Einfluss auf die Regierung, die Öffentlichkeit in Colombo 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 in Rechnung zu stellen. 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.

4. Der Sinhala-Buddhismus: Die Sinhala-Rasse als Träger und der Sinhala-Buddhismus als Grundlage der Nation

Wir haben gesehen, wie ein viktorianischer Buddhismus, ein Konstrukt der Kolonialherren, die Mehrheit der Bevölkerung, die Bauern, in das neue Bild einer großen buddhistischen Tradition kooptierte und integrierte. Wir haben gesehen, wie in Folge einer Wiederbelebung und Re-Institutionalisierung des Buddhismus ein Laienbuddhismus entstand, der die Form und Funktion einer Gemeinde-, Volks- und Massenreligion annahm. Wie, so müssen wir jetzt fragen, kann dieser neue „protestantische“ Volksbuddhismus zu einem ethno-religiösen Nationalismus transformiert und ideologisiert werden? Im Wesentlichen ist dies 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 dass er seit der Jahrhundertwende im Rahmen einer persönlichen Mission eine Modernisierung des Buddhismus vorantrieb und dabei weitgehend unbewusst einen ethno-religiösen Nationalismus entwarf.¹⁴ Dieser Nationalismus bleibt zu Lebzeiten des Dharmapala folgenlos, irrele-

¹³ J. Rösel, Gestaltung (s. Anm. 11), 253.

¹⁴ G. Obeyesekere, The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change, in: M. Roberts (Hg.), Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka, Colombo 1979, 279-313.

vant, de facto unbekannt. Erst unter den unvorhersehbaren Umständen einer von der Kolonialmacht verfügten politischen Selbstbestimmung und Einführung demokratischer Parteipolitik (seit 1930) wird dieser Nationalismus breitenwirksam, seit der Unabhängigkeit bringt er ein pro-singhalesisches Zweiparteiensystem hervor; er determiniert und radikalisiert die Innen- und Parteipolitik und er löst über die von ihm vorangetriebene und gerechtfertigte Marginalisierung und Diskriminierung der indischen, vor allem aber der Sri-Lanka-Tamilen, am Ende einen ethnischen Bürgerkrieg aus.¹⁵

Drei Elemente, Neuerungen oder Erweiterungen verwandeln den Volksbuddhismus zu einem Sinhala-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.) der Gegensatz zwischen einem Überlegenheitsanspruch und der Angst vor einer Minderheitsposition.

1.) 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) Zugehörigkeit der Sinhala-Sprache zur indoeuropäischen Sprachfamilie 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 5. 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, aus der Vereinigung eines Löwen (Sinha) und einer bengalischen Prinzessin hervorgegangen, und von seinen Gefährten sollen die „Singhalesen“, das „Löwenvolk“, abstammen. Die Sinhala 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 jetzt über das Argument der Sprachverwandtschaft direkt auf die indo-arische Rassentheorie zurück, in mehrfacher Weise: Zunächst sind die Singhalesen Arier und damit den dunkelhäutigen, dravidisch-sprechenden und hinduistischen Tamilen oder den Muslimen, den „Moors“, kulturell, rassistisch und moralisch überlegen. Die rassistische Überlegenheit zeigt sich in der religiösen Überlegenheit und verlängert sich in diese: Der Tatbestand, dass der Buddha als der Edle, „Arya“, angesprochen wird, dass er die „vier edlen Wahrheiten“ und den „edlen achtfachen Weg“ entdeckt und verkündet hat, dient als Nachweis der arischen, der rassistischen Höherwertigkeit des Buddha und des Buddhismus. Bislang war der Buddhismus eine ethnisch offene, eine 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 Sinhala-Buddhisten und dem Sinhala-Buddhismus; eine universale Philosophie, die er vor Weißen, auf seinen Auslandsreisen, vor Engländern und Amerikanern, beschwört und idealisiert, wird in Ceylon, gegenüber einer einheimischen Zuhörerschaft, zu einer ethnisch-exklusiven Religion umgedeutet.¹⁶

2.) Gestützt auf diesen ethnischen, diesen Sinhala-Buddhismus radikalisiert und ideologisiert Dharmapala ein durch den viktorianischen Buddhismus authentizitiertes idealisiertes Bild der klassischen buddhistischen Zivilisation, der „großen Tradition“. Die Sinhala-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

¹⁵ J. Rösel, *Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka. Der Tamilenkonflikt: Aufstieg und Niedergang eines singhalesischen Staates*, Baden-Baden 1997.

¹⁶ J. de Alwis, *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), 1-86 (Second Section); A. Guruge (Hg.), *Return to Righteousness*, Colombo 1965.

Norden der Insel in den Südwesten vertrieben wurde. Eine große, klassische, hydraulische, ebenso wie theravada-buddhistische Zivilisation war damit gefallen. Seit dieser Zeit ist die Dharma-Insel von Welle um Welle gefährlicher 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, weintrinkende und tabakrauchende Missionare, durch fisch- und kuhfleischessende 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, im Kern Homogenität und Glaubensstärke zurückfinden können, hat Dharmapala ein „nationales Kostüm“, Anstandsregeln, einen buddhistischen Katechismus, und eine Propagandaorganisation entworfen oder begründet.¹⁷

3.) Anspruch auf rassistische 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 Sinhala-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 Minderheitenstellung. So erinnern Dharmapala und seine späteren Adepten – für die der Buddha inzwischen de facto ein Singhalese ist – daran, dass der Buddhismus die moderne Philosophie, die Physik, Psychologie und Soziologie vorweggenommen habe; dass sein Gesellschafts- und Staatsideal den klassen-, interessen- und konfliktfragmentierten, „materialistischen“, westlichen Lebens- und Herrschaftsmodellen überlegen sei. Buddhistische Moral, Kunst, Wirtschaft und Herrschaft kenne keine Entfremdung, lebe im Einklang mit Natur, Gemeinschaft und den Grundbedürfnissen. Auf der anderen Seite, derjenigen der Angst vor Ohnmacht, Schwäche und Minderheitenstellung, kommt es wieder und wieder zu einer demagogischen Umstellung und Umwertung der realen Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse. In Konsequenz dieser Umstellung wird die Inselmehrheit, die Singhalesen, beständig als eine von Tamilen-, Hindu- oder Christenmassen und -mächten umlagerte und bereits unterwanderte, dem Untergang nahe Minderheit dargestellt.¹⁸

Damit hat dieser Sinhala-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 über ein ethno-religiös definiertes homogenes Volk und eine unter geänderten, also demokratischen Rahmenbedingungen potentiell mobilisierbare Nation.

¹⁷ G. Obeyesekere, (s. Anm. 14); K. Jayawardena, Economic and Political Factors in the 1915 Riots, in: The Journal of Asian Studies 29, 1970, No. 2, 223-233, 225.

¹⁸ A. Guruge, Anagarika Dharmapala, Colombo 1967, 50-74.

5. Der Sinhala-Nationalismus: Die Konsequenz kolonialer Demokratisierung und der singhalesischen Zweiparteiendemokratie

Anagarika Dhamapala 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 entstanden, ein von der Kolonialmacht der singhalesischen Oligarchie aufgezwungenes, allgemeines und geheimes Wahlrecht, welches seit Beginn der 30er-Jahre einen Sinhala-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 Congress. Dem Congress soll auf überzeugende Weise vor Augen geführt werden, dass die Kolonialmacht bereit ist, eine de facto politische Selbstbestimmung zu konzedieren, sofern der politische Gegner Zugeständnisse macht und die vollständige Unabhängigkeit nicht sofort und 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 die Kolonialmacht 1930 das allgemeine und geheime Wahlrecht einführen wird, dass ein – dem Muster der „Greater London Authority“ nachgebildeter – „State Council“ gebildet wird, dass die bei den Wahlen erfolgreichen Parteien und Politiker die vollständige Macht über die, einzelnen Councils zugeordneten, Ministerien übernehmen können und dass dem Governor General nur noch begrenzte, außerordentliche Eingriffsrechte vorbehalten sind. 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 singhalesischen Mehrheit schutzlos ausgesetzt. Eine irreversible Machtstellung der Singhalesen, der singhalesischen Wähler, ist absehbar, sofern sie politisch und ideologisch geeint werden können.¹⁹

Dies ist die Herausforderung, der Schock für die singhalesischen Honoratioren: Sie, die auf Kosten der singhalesischen Bauern seit 80 Jahren Bodenverkäufe durchgeführt und ausge dehnte Tee- und vor allem Kokosplantagen angelegt 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 Landreformen fordern und sie – zu Recht – 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“ schildert. Für diese politischen und ideologischen Anforderungen ist der Sinhala-Buddhismus des Dharmapala bestens geeignet. Der Ceylon National Congress (CNC), eine dreifache Fehlbezeichnung, dient den singhalesischen Honoratioren und jetzt Politikern 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

¹⁹ J. Russell, Communal Politics under the Donoughmore Constitution 1931-1947, Dehiwala 1982.

zugleich als Omnibus, in dem jeder Honoratior, der zusteigt – dank der zunehmenden Breitenwirkung des Sinhala-Nationalismus und der massiven Wahlmanipulationen in zumeist „uncontested constituencies“ – in den State Council fährt. Bei der zweiten Wahl, 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 (Sinhala-) Buddhismus übergewechselt sind und ihre Unterworfenen und Wähler in (noch) „broken Sinhalese“ 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 Liga in die ethnische Parteienkonkurrenz einzubringen.²⁰

An dieser Stelle können nicht alle Stadien dieser Konkurrenz, der Konsolidierung einer singhalesischen Vormachtstellung und der Durchsetzung eines Sinhala-Nationalismus nachgezeichnet werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass nach der Unabhängigkeit 1948 eine zweite und nunmehr radikalisierte singhalesische Partei, die Sri Lanka Freedom Party (SLFP), entsteht, die 1956 die Macht übernimmt, Singhalesisch zur einzigen Staats- und Verwaltungssprache erklärt und damit beginnt, die Sri Lanka-tamilische Minderheit (anstellungs-) politisch und (entwicklungs-)ökonomisch zu marginalisieren. Die Plantagenarbeiter und der CIC waren bereits zuvor durch Entzug des Bürger- und Wahlrechtes ausgeschaltet worden. Seit Anfang der 50er-Jahre konkurrieren damit zwei vordergründig massendemokratische, einmal von Honoratioren (CNC, seit 1946 UNP), ein andermal von dem charismatischen S. W. R. D. Bandaranaike (SLFP) geführte Parteien um die Macht. Beide haben sich auf einen Sinhala-Nationalismus verpflichtet, ihre Konkurrenz und der beständige Machtwechsel zwischen ihnen (von 1956 bis 1978) radikalisiert und extensiviert diesen Nationalismus, bis er schließlich alle Schichten der ethnischen Mehrheit und alle Sektoren durchdringt – insbesondere das rasch ausgebaute Schulsystem, die Staatsverwaltung, die verstaatlichten Wirtschaftsbereiche, die „nationale“ Kulturproduktion und die Agrarpolitik, die Erschließung von Neuland (für Singhalesen) in der tamilischen Trockenzone (statt Land-Reformen). Der Sinhala-Nationalismus lässt eine ethnische, eine singhalesische Zweiparteiendemokratie entstehen. Diese operiert als zunehmend eigengesetzliche Kraft bei der Durchsetzung und Radikalisierung des Sinhala-Nationalismus.²¹ Die von beidem, Zweiparteienkonkurrenz und Nationalismus, ausgelöste und gerechtfertigte ökonomische, kulturelle und politische Ausgrenzung der Sri Lanka-Tamilen zerschleißt auf deren Seite zuerst die Glaubwürdigkeit ihrer Politiker und den Glauben an (immer gebrochene) politische Zusagen seitens der UNP und SLFP. Am Ende steht die Vereinigung der beiden immer gemäßigten Sri Lanka-tamilischen Parteien (Tamil Congress und Federal Party) zur „Tamil United Liberation Front“ (1976), die Bildung der Tamil Tigers, der „Liberation Tigers of Tamil Eelam“ (1980) und der Ausbruch (1983) des bis heute anhaltenden ethnischen Bürgerkrieges.²² Diese Konsequenzen einer Politik der ethnischen Diskriminierung und Marginalisierung waren aber spätestens seit den 70er-Jahren absehbar.

Im Rahmen dieser Betrachtung ist aber nicht die Dynamik der Eskalation, sondern die Erweiterung des ethnischen Buddhismus zum Sinhala-Nationalismus, die Entstehung eines beiden zu Grunde liegenden einseitigen Geschichtsbildes und die ideologische Umwertung der Peripherie (der verachteten Bauern und übersehenen Dörfer) zum neuen Zentrum – einer singhalesischen Nation – von abschließendem theoretischem Interesse.

²⁰ J. Rösel, Gestaltung (s. Anm. 11), 284-320.

²¹ J. Manor, The Failure of Political Integration in Sri Lanka (Ceylon), in: Journal of Commonwealth and Comparative Politics 17, 1979, No. 1, 21-46; ders., The Expedient Utopian. Bandaranaike and Ceylon, Cambridge 1989.

²² J. Manor (Hg.), Sri Lanka in Change and Crisis, London/Sydney 1984.

6. 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, 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 oder liberale Größe, die Partei auf die Ideale und die Zweckmäßigkeiten eines Säkularismus, einer auch internen 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 Sinhala-Buddhismus. Der wachsende ideologische und politische Erfolg dieses Rückgriffs macht den Sinhala-Buddhismus nützlich und respektabel. Darüber hinaus setzen nun Zug- und Nachahmungszwänge ein, die die Honoratioren selbst dieser Doktrin und Verteidigungsstrategie unterwerfen. Zugleich wird der Sinhala-Buddhismus auf Grund dieser Instrumentalisierung, seiner Massenwirkung, einer jetzt anlaufenden (politischen) Kulturproduktion und Folklore fast übergangslos zum Sinhala-Nationalismus erweitert, am Ende in der singhalesischen Zweiparteienkonkurrenz zum Chauvinismus radikalisiert. Sinhala-Buddhismus und Sinhala-Nationalismus, religiöser Fundamentalismus und ethno-religiöser Nationalismus bilden seitdem die zwei Seiten einer Medaille. Eine wesentliche Grundlage und Triebfeder – und damit Agenda und Programmatik – dieser Doktrin ist ein militantes, xenophobes Geschichtsbild:

Details und Nebeneffekte des viktorianischen Buddhismus sind jetzt zu unumstößlichen Wahrheiten und politisch, also handlungsanleitend, programmatisch geworden. Es steht jetzt dank einer nunmehr national angeleiteten und kontrollierten Archäologie, Buddhologie, Sprach- und Geschichtsforschung fest, dass tatsächlich „indo-germanische“ Einwanderer die Insel erobert und eine – auch in Reiseführern ausgewiesene – buddhistische und hydraulische (Welt-)Zivilisation 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 auf Grund 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 TAMILIEN 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 TAMILIEN verbündet, tamilische Kolonialbeamte haben die Singhalesen im Namen Englands in Schach gehalten, tamilische Plantagenarbeiter für englische Wirtschaftsinteressen singhalesische Bauern verdrängt. Während aller dieser Verfolgungen haben die Sinhala-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 authentische Unabhängigkeit zurückgewonnen: die Blockfreiheit und die Freiheit vom britischen Imperialismus; die Freiheit, die eigene Sprache zu sprechen und die dem „subimperialistischen Indien“ zuneigenden ehemaligen tamilischen Unterdrücker zurückzudrängen; die Freiheit, statt des kolonialen „Ceylon“ eine sinhala-authentische Bezeichnung für die Insel, „Sri Lanka“, durchzusetzen. 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 2000 Jahren von übermächtigen äußeren und inneren Feinden umringt und unterwandert werden. Die Insel, die (vorgebliche) „Dharmadipa“ („Insel des Gesetzes“) analogisiert sich damit dem schützenden Bho-Baum, unter dem der Buddha die erlösende Erkenntnis gefunden und trotz der Angriffe und Versuchungen des Teufels („Mara“) bewahrt hat. 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 Bho-Baum sitzende Buddha wird hier von eindeutig charakterisierten „Kapitalisten“, weintrinkenden UNP-Politikern, kuhschlachtenden Muslimen, halbnackten Bartänzerinnen und gierigen Hinduhändlern angegangen. Der Buddha hält an der Erkenntnis fest.²³

Am Dharma, am „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“ („Wewa“ und „Dagoba“) diese (vorgebliche) 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. Damit das Bild einer harmonischen „Bauernschaft“ und dieser Mikrokreislauf des „guten Lebens“ auch im Begriff überzeugt, prägten die Sinhala-Nationalisten den Neologismus des „Bauern“ („Grameeya“), der seitdem in der politischen Rhetorik die Realität der Kastengesellschaft, also der Ungleichheit der Dorfbewohner, ausblendet.²⁴ Der Mikrokreislauf des ganzheitlichen, buddhistischen Lebens stützt und erhält damit die Makrostruktur und den größeren Kreislauf von schutzsichernder Dharma-Herrschaft und Segen bringender 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) Sinhala-Nation.

Professor Dr. Jakob Rösel, Lehrstuhlinhaber für Internationale Politik und Entwicklungszusammenarbeit an der Universität Rostock, lehrt und forscht schwerpunktmäßig zu den Bereichen Demokratisierungsprozesse und ethnische und nationalistische Konflikte unter besonderer Berücksichtigung Südasiens.

Der hier vorliegende Beitrag ist erstmals erschienen in: *Internationales Asienforum*, 3-4 (2004): 209-243.

²³ I. D. S. Weerawardana, Ceylon General Election 1956, Colombo 1960, 121, 133.

²⁴ J. Rösel, Discourse and Practice of Sinhalese Nationalism. Role of Local Knowledge and Decentralisation, in: Economic and Political Weekly 32, 2002, No. 30, 3111-3118.

Der Wiederaufbauprozess im nördlichen Sri Lanka nach 2002: Translokalisierung und die Entstehung neuer Entwicklungsentwürfe

Regierungen, zivilgesellschaftliche Akteure, Widerstandsbewegungen, Entwicklungsagenturen und Diasporagruppen sind meist gleichermaßen an Wiederaufbauprozessen nach Bürgerkriegen beteiligt. Trotz ihres gemeinsamen Anliegens verfolgen sie jedoch häufig unterschiedliche Interessen und Herangehensweisen, sodass sich Entwicklungsprozesse in post-Konflikt-Situationen kompliziert gestalten und nicht selten scheitern. Auch Sri Lankas Friedensprozess von 2002 schlug fehl. Nach fast 30 Jahren Krieg zwischen der Regierung und den *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE)²⁵, hatten sich erfolgversprechende Aussichten auf dauerhaften Frieden und Wiederaufbau eröffnet. Die internationale Gebergemeinschaft stellte 2003 insgesamt 4,5 Milliarden US Dollar zur Verfügung und demonstrierte ihr Vertrauen in den Erfolg der Konfliktbeilegung. Auch tamilische Diasporamitglieder begleiteten den Wiederaufbauprozess finanziell und beratend. Trotz des enormen Engagements bröckelte der Friedensprozess recht bald, unter anderem da den Konfliktparteien keine Einigung über die Verwaltung der tamilischen Gebiete gelang. Bereits 2006 eskalierte die Gewalt, 2008 kündigte die Regierung Sri Lankas den Waffenstillstand offiziell. Nach intensiven Kämpfen mit hohen (zivilen) Verlusten nahmen die Regierungstruppen im Mai 2009 die LTTE-kontrollierten Gebiete ein und erklärten den Krieg als gewonnen. Auch wenn der Friedensprozess von 2002 somit zum historischen Ereignis wurde, eröffnen sich durch die Analyse der Wiederaufbaumaßnahmen und Entwicklungsvorstellungen Perspektiven, die wichtige Hinweise für einen neuen Wiederaufbauprozess in Sri Lanka oder in anderen Ländern bieten. Insbesondere ist nach den Aushandlungsprozessen zwischen den beteiligten Akteuren zu fragen, um potentielle Handlungsoptionen ableiten zu können. Diese werden im Folgenden anhand einer *interface*-Analyse untersucht, die auf einer ethnographischen Studie im nördlichen Sri Lanka zwischen 2002 und 2004 basiert (Gerharz 2007).

Der Friedensprozess und die Halbinsel Jaffna

Als ich im Herbst 2002 nach Sri Lanka reiste war die Begeisterung über das endlich eingetretene Ende des Krieges im ganzen Land spürbar. Auch auf der Halbinsel Jaffna im Norden hatte sich der Alltag verändert. Endlich wurde die Strom- und Telefonversorgung wiederhergestellt, Satellitenfernsehen eingerichtet und Ausgangssperren aufgehoben. Die Strasse nach Jaffna, die zwölf Jahre lang nicht befahren werden konnte, wurde für den zivilen Verkehr freigegeben. Trotz der scharfen Kontrollen an den Grenzen des Vanni, dem weiter südlich gelegenen LTTE-kontrollierten Gebiet, gelangten Menschen und Güter relativ ungehindert nach Jaffna. Dort schossen Geschäfte, Reisebüros und Internetcafes aus dem Boden. Selbst ein Supermarkt nach westlichem Vorbild wurde eröffnet.

Jaffna gilt als Hochburg der sri lankanischen Tamilen. Die Jaffna-Tamilen grenzen sich nicht nur von der singhalesischen Mehrheit in Sri Lanka, sondern auch von den Tamilen in den übrigen Teilen des Landes ab. Sie sind mehrheitlich Angehörige der hinduistischen *Vellalar*-Kaste, die in der Kastenhierarchie sehr weit oben steht²⁶. Die Kolonisierung Jaffnas seit dem 16. Jahrhundert führte zur Christianisierung weiter Teile der an der Küste angesiedelten Bevölkerung. Der Einfluss der Missionen verbesserte das Bildungssystem und die medizinische Versorgung, was Jaffna enorme Vorteile gegenüber den übrigen Teilen des Landes verschaffte. In der Folge migrierten gebildete Tamilen in den Süden und andere Teile des britischen Kolonialreiches, um in der Kolonialverwaltung und im Handel tätig zu werden. Die Migration aus Jaffna setzte sich nach der Unabhängigkeit fort. Zunächst migrierten Jaffna-Tamilen zur höheren Bildung in das englischsprachige Ausland, später aus politischen und Sicherheits-

²⁵ Die Literatur zum Konfliktverlauf ist vielfältig, ein Überblick findet sich beispielsweise in Rösler (1997). Aus Platzgründen wird hier nicht ausführlich auf die historischen Zusammenhänge eingegangen.

²⁶ Zu Kastenwesen, Sozialstruktur und der Bedeutung von Bildung siehe Hellmann-Rajanayagam (2007) und Sabaratnam (2001).

gründen angesichts des bewaffneten Konflikts. Seit dem Ausbruch des Krieges in den frühen 1980er Jahren kann von Flüchtlingsbewegungen oder erzwungener Migration gesprochen werden. Es entstand eine globale Diaspora, die heute schätzungsweise eine halbe Million Menschen umfasst, von denen ca. 90 Prozent aus Jaffna stammen (Cheran 2001: 10). Aufgrund der historischen, politischen, ökonomischen und kulturellen Charakteristika kann Jaffna als eine konstruierte Lokalität begriffen werden, die als Identitätsraum sowohl für ihre Bewohner als auch für die Mehrheit der Diaspora-Mitglieder fungiert²⁷. Gerade in der Diaspora sind die Repräsentationen von Jaffna als Heimat ein wichtiger Bezugspunkt für Solidarität. Allerdings konkurriert dieser ‚Jaffna-Zentrismus‘ (Cheran 2001: 26; McDowell 1996: 87) mit nationalistischen Identifikationen mit ‚Tamil Eelam‘, der Gesamtheit der durch die LTTE beanspruchten Gebiete.

Nach dem Waffenstillstandsabkommen 2002 stieß der Bezug zum Heimatort temporäre Remigrationsbewegungen und zirkuläre Migration an. Viele der MigrantInnen kehrten nach jahrelanger Abwesenheit zurück und beobachteten die lokalen Veränderungen mit gemischten Gefühlen. Trotz großer Wiedersehensfreude äußerten viele von mir interviewte Diaspora-Tamilen ihr Entsetzen über die Zerstörung. Viele engagierten sich freiwillig in Krankenhäusern, Nichtregierungsorganisationen (NROs) und Schulen. Sie knüpften Kontakte mit lokalen Einrichtungen, initiierten Netzwerke, Vereine, Initiativen, Aktionen und Aktivitäten. Neben der freiwilligen Arbeit war Finanzierung ein wesentlicher Aspekt des Diaspora-Engagements. Geldüberweisungen aus der Diaspora nach Jaffna waren keineswegs ein neues Phänomen, vielmehr halfen sie der lokalen Bevölkerung bereits während der kriegsbedingten Isolation zu überleben (van Hear 2002). Nach 2002 wurden die Gelder zwar weiterhin für die Sicherung des Lebensunterhalts verwendet, jedoch zunehmend für Entwicklungsprojekte genutzt. Wie in vielen anderen Kontexten gab es unterschiedliche Verwendungsarten der sogenannten *remittances* (zum Überblick: Maimbo/Ratha 2005). Auch floss ein Teil der durch die internationale Gebergemeinschaft bereitgestellten Mittel in Maßnahmen in Jaffna. Die Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) war mit ihrem bereits 1996 begonnenen Projekt zur entwicklungsorientierten Nothilfe eine Vorreiterin, der nach 2002 viele folgten. Verschiedene UN-Institutionen, Weltbank, Asiatische Entwicklungsbank, bilaterale Geber sowie eine Vielzahl internationaler NROs führten Maßnahmen in unterschiedlichen Sektoren sowie zur Stärkung der lokalen Verwaltung durch. Die ausländischen Organisationen kooperierten mit nationalen und lokalen Akteuren sowohl staatlicher als auch nicht-staatlicher Art.

Die translokale Entwicklungsarena

Während des Waffenstillstandes entstand in Jaffna eine translokale Entwicklungsarena, in der sich diverse Entwicklungskonfigurationen herausbildeten. Der Begriff der Entwicklungsarena, wie er in der akteursorientierten Entwicklungssoziologie (Long 2001) erarbeitet wurde, beschreibt den Interaktionsraum in Bezug auf den gemeinsamen Gegenstand ‚Entwicklung‘. Konfigurationen bilden sich heraus, wenn verschiedene Akteure in Kontakt treten, die Modi der Implementierung bestimmter Maßnahmen verhandeln, Koalitionen bilden, Gemeinsamkeiten entdecken oder Konflikte austragen (Long 2001: 59). Neben der Umsetzung sind insbesondere die unterschiedlichen Handlungsrationalitäten, Vorstellungen und Konzepte dessen von Bedeutung, was die Akteure unter Entwicklung verstehen. Die divergierenden Interessen vertretenden Akteure (MitarbeiterInnen in Entwicklungsagenturen, Verwaltungsinstitutionen, NROs, Mitglieder lokaler Gruppierungen und MigrantInnen) greifen auf teils sehr unterschiedliche Wissensvorräte zurück. Um die auf unterschiedlichen Wissensvorräten basierenden Handlungsrationalitäten herauszuarbeiten, ist das Konzept des sozialen *interface* (Schnittstelle) zentral. Dieses analytische Konzept nimmt die konkreten Interaktionssituationen und deren Machtstrukturierung in den Blick.

²⁷ Zur Konstruktion von Lokalität als Identitätsraum und zu Zwecken der Repräsentation siehe Pfaff-Czarnecka (2005).

Wenn Jaffna als geographisch und symbolisch konstruierte Lokalität betrachtet wird, adressiert die Arena, die sich aufgrund des Interesses an der Entwicklung Jaffnas formiert, vornehmlich lokale Prozesse sozialen Wandels. Die „phänomenologische Qualität“ der Lokalität (Appadurai 1996: 178) macht sich insbesondere an den sozialen Beziehungen fest, die interaktiv, relativ und unmittelbar sind. Während diese Aspekte auf die Besonderheiten der *face-to-face* Interaktion verweisen, ist die Lokalität jedoch in durch Interaktion hergestellte, grenzüberschreitende soziale Formationen eingebettet. Insofern wird Lokalität nicht als territoriale Einheit verstanden, sondern als im historischen und dialektischen Verhältnis mit ihrem Kontext stehend (Appadurai 1996: 188). Die sozialen Interaktionen in der Entwicklungsarena Jaffnas sind sowohl lokal als auch translokal, denn sie finden zwischen in unterschiedlicher Reichweite zueinander situierten Akteuren statt. Die Akteure berufen sich außerdem auf in unterschiedlicher Weise im Globalen eingebettete Bezugshorizonte, die ihren Handlungsrationaltäten zugrunde liegen (Lachenmann 2008). Wichtig ist zudem, dass sich in einer Lokalität verortete Akteure sowohl auf sehr lokale als auch weit entfernt verortete oder gar globale Wissensvorräte berufen, während externe Akteure sich möglicherweise lokales Wissen angeeignet haben oder Wissensvorräte aus anderen lokalen Kontexten mit in die Arena hineintragen.

Akteurskonstellationen werden also von auf unterschiedlichen Wissensvorräten basierenden Interaktionen getragen. Im Falle Jaffnas hat die Öffnung während des Waffenstillstands zu einer rapiden Intensivierung und Verdichtung der Interaktionen geführt, weswegen man von einem neuen translokalen Handlungszusammenhang sprechen kann (Gerharz 2008). Im Folgenden werde ich nachzeichnen, wie die konfligierenden Handlungsrationaltäten der beteiligten Akteure zu Aushandlungen von Entwicklung führen.

Schulen als Entwicklungsprojekt

Im Juli 1998 stellte sich in einer Erhebung des *Jaffna NGO Council* heraus, dass von knapp 500 Schulen ca. 400 im Krieg beschädigt oder zerstört wurden. Zusätzlich zu dem quantitativ festgestellten Bedarf sprachen lokale Personen in Bedarfserhebungen die Notwendigkeit von Schulbildung an. Infolgedessen engagierten sich einige Entwicklungsagenturen für den Wiederaufbau von Schulen, unter anderem die deutsche GTZ. Unter dem Jaffna Rehabilitationsprojekt (JRP) wurden in der früheren Phase (entwicklungsorientierte Nothilfe) Schulen und sanitäre Anlagen wiederaufgebaut. Auch Diaspora-Akteure wurden aktiv, denn das Bildungsbewusstsein setzte sich in der Diaspora fort. Mit dem Waffenstillstandsabkommen bauten Alumni-Organisationen von Jaffnas Schulen ihre Netzwerke zu länderübergreifenden Initiativen aus. Ich hatte im Vorfeld von den Alumni-Organisationen gehört. Als ich jedoch im Feld nach deren Entwicklungsengagement fragte, wusste niemand davon. Später stellte sich heraus, dass ich falsch gefragt hatte. Der gängigen Annahme in der Literatur zum Migrations-Entwicklungs-Nexus (z. B. Faist 2008) folgend hatte ich mich nach Entwicklungsaktivitäten erkundigt. Diaspora-Aktivitäten wurden jedoch, im Gegensatz zu den Maßnahmen der GTZ, nicht als ‚Entwicklung‘, sondern als selbstverständliches Engagement im Wiederaufbau begriffen.

Gespräche mit lokalen Vertretern der Schulen zeigten aber, dass Alumni-Organisationen durchaus als Akteure mit bedeutsamem Entwicklungspotential angesehen wurden, das man zu nutzen wusste. Gemeinsam mit Diaspora-Angehörigen entwarf der Schulleiter von *St. Patrick's College* ein Projekt, in dessen Rahmen Computer angeschafft wurden. Gemeinsam wurden Computer-Kurse für die Schüler organisiert und der Erwerb international anerkannter Zertifikate, die den Schülern ein Studium an einer ausländischen Universität ermöglichen sollten geplant. Auch in anderen Schulen wurde die Bedeutung von Kompetenzen im IT-Bereich hervorgehoben. Im Zuge der Öffnung etablierte sich der IT-Bereich als ein wichtiges Symbol für Moderne und zeitgemäße Bildung. Diese, in den Kontext der globalen Anschlussfähigkeit eingebettete Priorität, manifestierte sich nicht nur in technologischen Lösungen, sondern auch in den Möglichkeiten zur Bildungsmigration. Viele Bewohner schätzten die Zu-

kunftsperspektiven in Jaffna eher gering ein. Einerseits hatte dies mit mangelndem Vertrauen in die Stabilität des Friedensprozesses zu tun, andererseits setzten sich die historischen Migrationsaspirationen auch in den Zukunftsperspektiven fort. Ein international anerkannter Abschluss würde es der jüngeren Generation ermöglichen, im westlichen Ausland zu studieren und eine Beschäftigung zu finden. Während IT-Wissen in diesem Fall als ‚Exit-Option‘ aus der durch den Krieg geprägten Lokalität Jaffna diene, fanden sich aber auch Konstruktionen und Entwicklungsvisionen, die das Potential globaler Anschlussfähigkeit der Lokalität selbst in den Blick nahmen. Den IT-Sektor Jaffnas nach indischem Vorbild so auszubauen, dass Jaffna sich durch aufholende Entwicklung im technologischen Bereich in der globalisierten Welt behaupten könnte, setzte jedoch einen stabilen Friedensprozess voraus.

Translokale Aushandlungen

Einige lokale Interviewpartner beschwerten sich, dass manche Diaspora-Mitglieder falsche Prioritäten, zum Beispiel auf den Wiederaufbau von Hindu-Tempeln, setzten. „Wem ist denn mit diesen Tempeln geholfen? Nur den Hunden, die dort schlafen“, ärgerte sich ein Interviewter. Man solle doch in den Wiederaufbau von Bildungseinrichtungen oder in sonstige soziale Aktivitäten investieren. Dieses Beispiel stellt die unterschiedlichen Präferenzen heraus, anhand derer sich divergente Entwicklungsvorstellungen ablesen lassen. Während der lokale Interviewpartner vor allem die alltäglichen Bedürfnisse und die Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen vor Ort im Blick hatte, bieten sich zur Erklärung der Motive der in die Unterstützung von Tempeln involvierten Diaspora-Mitglieder drei interpretative Zugänge an. Zum einen mag man sich persönliche Erlösung von dem Beitrag versprochen haben. Zum anderen stand wohl die symbolhafte Manifestation von sozialem Status im Mittelpunkt. Verglichen mit anderen Migrationskontexten, wo das Errichten von Statussymbolen im Heimatland ebenfalls eine wichtige Demonstration sozialer Positionierung darstellt, sind im hinduistischen Jaffna Tempel Adressaten der Statusdemonstration. In lokalen Gemeinschaften sind sie, drittens, ‚traditionelle‘ soziale Sicherungsmechanismen. Häufig sind Waisenhäuser, Schulen, medizinische Versorgung oder Gemeindetreffpunkte angegliedert. An dieser Stelle zeigten sich eine Nostalgie und ein rückwärtsgewandtes soziales Engagement der Diaspora-Mitglieder, was einigen lokalen Tamilen angesichts der Vielzahl von Entwicklungs-NROs mit anderen, häufig egalitären Leitbildern längst nicht mehr zeitgemäß erschien.

Ein weiterer Konflikt entstand, als amerikanische Alumni-Mitglieder den Bau eines Schulschwimmbads vorschlugen. Nach Meinung des lokalen Partners jedoch sei ein Schwimmbad unangemessener Luxus und unnötig an einem Ort, an dem die Strände Erholung am Wasser böten. Das Schwimmbad verkörperte für die im Westen lebenden Diaspora-Mitglieder den Mindeststandard einer modernen Schulausstattung, da in vielen westlichen Ländern Schulschwimmen zum Unterrichtsplan gehört. Beide Vorstellungen können vor dem jeweiligen alltagsweltlichen Hintergrund interpretiert werden. Da Diaspora und lokale Tamilen über unterschiedliche Erfahrungen und Handlungsrationalitäten verfügen, ergeben sich die Relevanzstrukturen aus den spezifischen Alltagszusammenhängen und persönlichen Erfahrungen. Inwieweit sich diese überschneiden, ist höchst situativ und gegenstandsabhängig.

Neue Akteurskonstellationen

Diaspora-Akteure wurden zu Entwicklungsakteuren, die sich zwischen verschiedenen Orten und Positionierungen bewegen und damit zur Verdichtung des sich um die Lokalität Jaffna aufspannenden translokalen Raumes beitragen. In bestimmten Bereichen trugen sie zudem zur Erweiterung der lokalen Handlungsspielräume im Bereich der klassischen Entwicklungszusammenarbeit bei. Auch wenn eine Vielzahl klassischer Entwicklungsorganisationen an dem Wiederaufbau der Schulen beteiligt war blieben die Maßnahmen dem Korsett der im Vorfeld geplanten Zielsetzungen verhaftet und fanden in klar definierten Bereichen wie der Errichtung von Gebäuden, der Ausstattung mit Möbeln oder einer Schultoilette statt. Hinzu

kamen Maßnahmen, die durch von der Regierung Sri Lankas aufgelegte Programme finanziert wurden. Die im Planungsprozess bestimmten Vorgaben konnten während der Umsetzung nur begrenzt angepasst werden. In den meisten Fällen kam die Finanzierung anderer Maßnahmen, wie eine neue Begrenzungsmauer für das Schulgelände oder die Gestaltung des Schulhofs, nicht in Frage. An dieser Stelle setzte das Diaspora-Engagement an, das zwar weniger umfangreich, aber nicht an vorgegebene Planungsprozesse und durch die Geber gesetzte Prioritäten gebunden war. Auch wenn die Entscheidungsfindungen über die Aktivitäten, wie oben gezeigt, dynamische Aushandlungsprozesse waren, entschieden meist letztlich die lokalen Partner über die Verwendung der Gelder.

Beidseitig initiierte translokale Vernetzungen blieben nicht auf den Bildungssektor beschränkt. Im Gesundheitsbereich boten Diaspora-Experten Schulungen und Weiterbildungen an. Lokale Nichtregierungsorganisationen riefen auf Webseiten oder mittels Mailings zur Mithilfe auf oder sprachen Diaspora-Besucher direkt an. Die Diaspora gewann für NROs insbesondere an Bedeutung, weil klassische Geber sich aus der Förderung zivilgesellschaftlicher Akteure zurückzogen und die Loyalitätsbeziehungen der NROs zur LTTE als politisch brisant einschätzten. Außerdem konzentrierten sich Geber auf die Förderung von Projekten, was die Administration der Organisation ausschloss.

Fazit

Nach dem Waffenstillstand von 2002 und der damit einhergegangenen Öffnung der Halbinsel Jaffna erweiterten Diaspora-Mitglieder das Spektrum der am Wiederaufbau beteiligten Akteure und sorgten für die Herausbildung neuer Akteurskonstellationen. Diese waren jedoch nicht nur von einer Diversifizierung, sondern auch von Verschiebungen von Machtverhältnissen geprägt. Durch die Beteiligung der Diaspora-Akteure an konkreten Projekten des Wiederaufbaus und der Entwicklung veränderte sich die Positionierung lokaler Akteure innerhalb der translokalen Arena, da ihre Handlungsoptionen durch die Möglichkeit, Einfluss auf die Gestaltung des Wiederaufbauprozesses mithilfe der Diaspora-Unterstützung zu nehmen, erweitert und gestärkt wurden.

Entwicklungsaktivitäten, Entwicklungsbegriffen und -visionen wurden im Zuge der Verdichtung translokaler Interaktionszusammenhänge neu ausgehandelt. Inwiefern Individuen oder Gruppen aus der Diaspora als potentielle Entwicklungsakteure angesehen werden können, hängt jedoch von der Einbettung in den jeweiligen Kontext und nicht nur von den jeweiligen lokalen Definitionen von Entwicklung ab. Die entscheidende Frage ist die nach ihrer Bedeutung für gesteuerten sozialen Wandel.

Seit Mai 2009 besteht Hoffnung auf die Fortführung der 2002 begonnenen Maßnahmen, da die Regierung Sri Lankas den Sieg über die LTTE und damit den Krieg für beendet erklärt hat. Versöhnung und Wiederaufbau stehen vor enormen Herausforderungen. Ob eine erneute Öffnung und eine Fortführung der 2002 entstandenen Entwicklungskonstellationen möglich werden, ist jedoch ungewiss. Dieser Beitrag kann hoffentlich Hinweise für die Ausgestaltung eines erneuten Wiederaufbauprozesses in naher Zukunft geben.

Literaturverzeichnis

AL-ALI, NADJE/KOSER, KHALID (Hrsg.) (2002): *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*. London/New York: Routledge.

APPADURAI, ARJUN (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/London: Minnesota University Press.

BIERSCHENK, THOMAS/ELWERT, GEORG (Hrsg.) (1993): *Entwicklungshilfe und ihre Folgen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in Afrika*. Frankfurt/New York: Campus.

Cheran, R. (2001): *The Sixth Genre: Memory, History and the Tamil Diaspora Imagination*. Colombo: Marga Institute.

FAIST, THOMAS (2008): "Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus." In: *Population, Space and Place* 14 (1): 21-42.

GERHARZ, EVA (2007): *Translocal Negotiations of Reconstruction and Development in Jaffna, Sri Lanka*. Dissertation, Bielefeld.

GERHARZ, EVA (2008): "Opening to the World. Translocal Post-War Reconstruction in Northern Sri Lanka." In: Anghel, Remus Gabriel/Gerharz, Eva/Rescher, Gilberto/Salzbrunn, Monika (Hrsg.): *The Making of World Society. Perspectives from Transnational Research*. Bielefeld: transcript: 173-194.

GOETZE, DIETER (2002): *Entwicklungssoziologie. Eine Einführung*. Weinheim/München: Juventa.

HELLMANN-RAJANAYAGAM, DAGMAR (2007): *Von Jaffna nach Kilinochchi. Wandel des politischen Bewußtseins der Tamilen in Sri Lanka*. Würzburg: Ergon Verlag.

LACHENMANN, GUDRUN (2008): "Transnationalisation, Translocal Spaces, Gender and Development – Methodological Challenges." In: Anghel, Remus Gabriel et al. (2008): 51-74.

LONG, NORMAN (1993): „Handlung, Struktur und Schnittstelle: Theoretische Reflexionen.“ In: Bierschenk, Thomas/Elwert, Georg (1993): 217-248.

LONG, NORMAN (2001): *Development Sociology. Actor Perspectives*. London: Routledge.

MAIMBO, SAMUEL MUNZELE/DILIP RATHA (Hrsg.) (2009): *Remittances: Development Impact and Future Prospects*. Washington DC: Weltbank.

MCDOWELL, CHRISTOPHER (1996): *A Tamil Asylum Diaspora. Sri Lankan Migration, Settlement and Politics in Switzerland*. Providence/Oxford: Berghahn Books.

PFAFF-CZARNECKA, JOHANNA (2005): „Das Lokale als Ressource im entgrenzten Wettbewerb: Das Verhandeln kollektiver Repräsentationen in Nepal-Himalaya.“ In: *Zeitschrift für Soziologie. Sonderheft „Weltgesellschaft“*: 479-499.

RÖSEL, JAKOB (1997): *Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka. Aufstieg und Niedergang eines singhalesischen Staates*. Baden-Baden: Nomos.

SABARATNAM, LAKSHMANAN (2001): *Ethnic Attachments in Sri Lanka*. New York: Palgrave.

VAN HEAR, NICHOLAS (2002): "Sustaining Societies under Strain. Remittances as A Form of Transnational Exchange in Sri Lanka and Ghana." In: Al-Ali, Nadjie/Koser, Khalid (2002): 202-223.

Dr. Eva Gerharz ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am FSP „Transnationalisierung und Entwicklung – Sozialanthropologie“ der Universität Bielefeld. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen u.a. im Bereich Entwicklung und Wiederaufbau, Transnationalisierung und Globalisierung, bewaffnete Konflikte, Friedensprozesse.

Eine ungekürzte Version dieses Artikels erscheint unter dem Titel: *Translokalisierung, Entwicklungsentwürfe und Akteurskonstellationen: Eine Analyse des Wiederaufbauprozesses im nördlichen Sri Lanka nach 2002* in dem Kongressband: *Unsichere Zeiten: Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen* hrsg. von Hans-Georg Soeffner. Wiesbaden: VS-Verlag, 2010.

tiefere Einblicke in die oft mühseligen Umstände der Reisen, und sie erzählen von Sankrityayans Beziehungen zu Tibetern und Tibeterinnen aller Gesellschaftsschichten.

Sankrityayan wurde am 9.4.1893 als Kedarnath Pandey im Dorf Pandaha im östlichen Uttar Pradesh in eine Brahmanenfamilie geboren; seine Muttersprache war Bhojpuri. Schon in seiner Jugend reiste er auf eigene Faust durch das britische Indien und studierte Sanskrit und indische Logik (Nyāya), Arabisch und Persisch. Weder orthodoxe hinduistische Strömungen, denen er sich unter dem Namen Ram Udar Das anschloss, noch die reformistische Ārya-Samāj-Bewegung vermochten ihn lange zu halten. Während der 1920er Jahre kam er mit jenen beiden Strömungen in Kontakt, die ihn für den Rest seines Lebens prägen würden: Kommunismus und Buddhismus. Er engagierte sich im antibritischen Freiheitskampf und für die Freiheit der Bauern und brachte infolgedessen mehrere Jahre in Kolonialgefängnissen zu. Während seiner Gefängnisaufenthalte in den 1920er Jahren begann er, Romane und Erzählungen zu verfassen. In seinem umfangreichen literarischen Werk bedient er sich vor allem historischer Stoffe, mit deren Hilfe er einem breiten Publikum in leicht fasslicher Form auch seine politischen Überzeugungen nahebringen möchte.

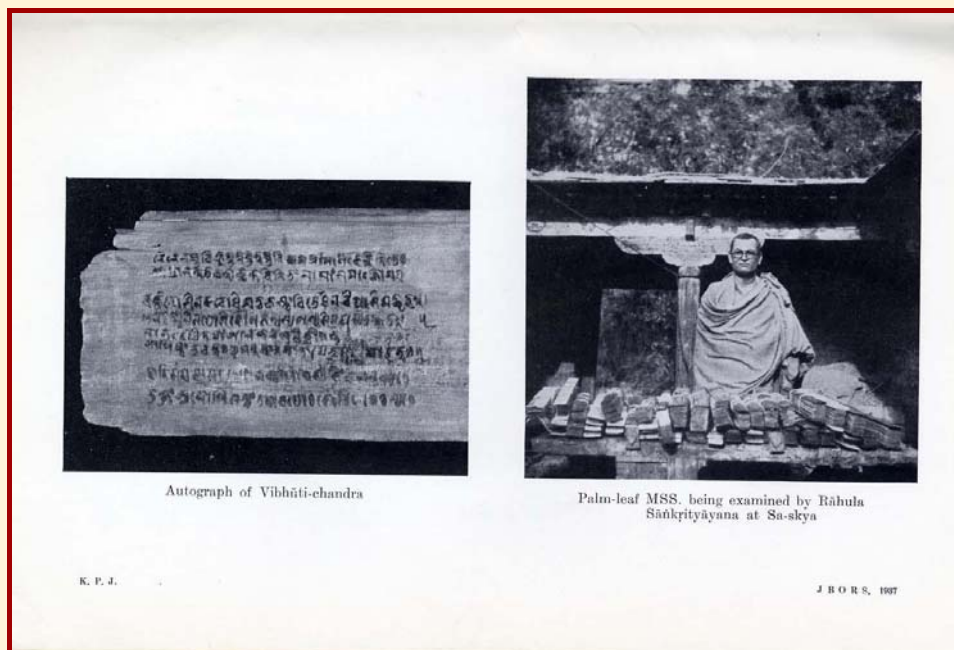


Abb. 1: Rahul Sankrityayan in Tibet
Quelle: JBORS (1937)

Auf ausgedehnten Reisen besuchte Sankrityayan die ehemaligen Zentren buddhistischer Religiosität und Gelehrsamkeit in Indien, Sri Lanka und Nepal; 1927-28 lehrte er Sanskrit und studierte Pali in Sri Lanka. 1929 schließlich machte er sich von Nepal aus erstmals nach Tibet auf, wo er eineinhalb Jahre zubrachte. Die Malereien (Thangkas), tibetischen Handschriften und Blockdrucke, die er – dem Vernehmen nach auf 18 Maultieren – nach Indien brachte, legten den Grundstock der Sammlung des *Patna Museum*. 1930 wurde er in Sri Lanka zum buddhistischen Mönch geweiht und nahm den Namen Rahul Sankrityayan an. Seine Mönchsgelübde muss er freilich später wieder abgelegt haben – wann, ist mir nicht genau bekannt – da er zweimal heiratet. Auch in der Zeit zwischen seinen Tibetreisen ist Sankrityayan fast ständig unterwegs – in Europa, Ladakh, Japan, Korea, der Mandschurei, der Sowjetunion, dem Iran und Afghanistan.

In Lhasa, wo er 1934 bei befreundeten nepalesischen Händlern Quartier aufschlägt, erfährt Sankrityayan nach und nach durch ein Netzwerk von Händlern und Lamas, das er während seiner ersten Tibetreise spinnen konnte, in welchen Klöstern er möglicherweise Sanskrithandschriften finden könnte. Zugang zu ihnen zu erlangen ist nicht einfach: Die tibetische Zentralregierung wird ihm erst 1938 ein Sendschreiben ausstellen, das ihm Zugang zu den unter Verschluss gehaltenen Klosterbibliotheken gewährt. Davor ist er vom guten Willen von Mönchsbeamten und einflussreichen Gelehrten abhängig, um an die Manuskripte zu gelangen.

Dass er als buddhistischer Mönch reist und überdies 1934 in Begleitung des tibetischen Mönches Gendün Chöphel (dGe 'dun chos 'phel) aus der Gelug-Schule (dGe lugs pa) ist – zu ihm später mehr –, erweist sich sicherlich von Vorteil.

Auch die Beschaffung von Last- und Reittieren bereitet immer wieder Schwierigkeiten. In den ärmlichen Unterkünften am Weg lauern Wanzen und anderes Ungeziefer. Wiederholt werden die Reisenden von Wegelagerern bedroht. Zwischen den wechselnden Reisegefährten kommt es immer wieder zu Streitigkeiten – aufgrund von Interessenskonflikten oder schlicht des schnöden Mammons wegen. Hat Sankrityayan einmal Handschriften gefunden, bleibt ihm, sie zu fotografieren oder, wenn dies aufgrund mangelhafter Ausrüstung, schlechter Rahmenbedingungen oder unwilliger Fotografen nicht möglich ist, händisch abzuschreiben. All die Mühsal wird jedoch reich belohnt: Sankrityayans Unbeirrbarkeit verdanken wir heute die Kenntnis bedeutender Werke der buddhistischen Ideengeschichte im Sanskrit, darunter Vasubandhus *Abhidharmakośabhāṣya*, die *Yogācārabhūmi*, und vor allem eben grundlegende Werke der buddhistischen Erkenntnistheorie und Logik.

Sankrityayans hindisprachigen Berichte über Tibet zeigen aber auch, wie sich die Sicht des politisch engagierten Buddhismusforschers auf die tibetische Gesellschaft im Laufe der Zeit entwickelt. Sein Resümee sieht dabei wenig rosig aus: In Zentraltibet – auf das sich seine Reisen beschränkten –, wären die Menschen unehrlich und betrügerisch, und zudem auch noch faul. Hohe Positionen in Klöstern und in der Regierung wären leicht durch Empfehlungen und persönliche Verbindungen zu erhalten, sodass sich harte Arbeit und ehrliches Bemühen notgedrungen als vergeblich erweisen müssten. Verantwortlich seien die Lamas und die Religion. Eine Veränderung könnte allein der Kommunismus bringen – sicherlich würde es lange dauern, doch wenn Tibet erst einmal die Reichtümer der Lamas, der Klöster und des Adels aufgelöst hätte, wenn es nur Bildung allgemein zugänglich machte, so wäre sozialer Aufstieg auf breiter Basis möglich – schneller jedenfalls als in Indien, wo die Lage durch Kastenkonflikte und Spannungen zwischen verschiedenen religiösen Gruppierungen zusätzlich verkompliziert würde.

Es wäre allzu leicht, diese politische Einschätzung aus heutiger Sicht für irregeleitet zu erklären. Mir scheint es aber interessanter, einen historisch genaueren Blick auf die Welt zu werfen, in der sich Sankrityayan in Tibet bewegte. Was haben tibetische Gelehrte selbst damals zur Lage Tibets gedacht? Welches Bild machten sie sich von der Welt – sie, die sie doch mutmaßlich weltabgeschieden und auch abgeschnitten von der Umwälzungen der Moderne lebten?



Abb. 2: Gendün Chöpel in Sakya beim Malen, Aquarell von Kanwal Krishna (1938)

In Sankrityayans Berichten treten wiederholt drei tibetische Gelehrte – allesamt aus Amdo in Osttibet, also nicht aus dem verschmähten Zentraltibet – auf, zu denen er nähere Beziehungen unterhielt. Der heute bekannteste unter ihnen ist Gendün Chöphel (ca. 1901-1951), den Sankrityayan 1934 in Lhasa kennenlernte. Chöphel begleitete ihn nach Indien und reiste 1938 von dort noch einmal mit ihm nach Tibet. Sankrityayan preist ihn als großen Kenner der künstlerischen und religiös-philosophischen Traditionen Tibets, als stets hilfreichen Reise-

gefährten, und auch als Maler. Er bedauert im Rückblick, dass er nach 1938 nicht mehr Zeit mit seinem tibetischen Freund verbringen konnte, doch Chöphel in seine eigenen politischen Aktivitäten im antibritischen Freiheitskampf hineinzuziehen hätte jenen nur in große Gefahr gebracht. Mit seiner unstillbaren Neugier auf die große, weite Welt hatte Chöphel seinerseits große Hoffnungen gehegt, dass Sankrityayan ihn nach Europa oder in die USA bringen würde; er war sehr enttäuscht, dass das nicht geschah.

In Tashilhünpo (bKra shis lhun po) schliesst Sankrityayan mit einem gewissen Samlo Geshe Freundschaft (bSam lo dge shes). Samlo Geshe, ein Gelehrter der Gelugpa-Schule, muss zu dieser Zeit bereits aus dem Kloster Drepung ('Bras spungs) verbannt worden sein; etwas später wird er auch aus Tashilhünpo verbannt werden, nach Einschätzung der Tibetologin Heather Stoddard wegen seiner fortschrittlichen Ideen. Man hat ihn aber auch der Korruption beschuldigt. 1938 trifft ihn Sankrityayan in Shigatse wieder, wo er seinen Unterhalt als Lehrer für die Söhne reicher Händler verdient. Über sein weiteres Schicksal ist nichts bekannt. Der junge indische Fotograf Pheni Mukherjee, der Sankrityayans Reise 1938 begleitet, berichtet in seiner eigenen Artikelserie über die Tibetreisen (erschiene in der Zeitschrift *Sarasvati* 1963-64) von einer interessanten Unterhaltung zwischen Samlo Geshe, Sankrityayan und Gendün Chöphel über Chöphels Zukunft. Sollte er in Tibet bleiben? Alle drei sind der Meinung, dass Tibet dringend politische Mobilisierung in den Dörfern braucht. Der Vorschlag, dass Chöphel in Tibet bleiben und auf die Bildung einer breiten Bauernbewegung hinarbeiten soll, stößt bei ihm allerdings nicht gerade auf Begeisterung – verständlicherweise denkt er, er allein würde das wohl nicht schaffen. Tatsächlich reist Chöphel später wieder nach Indien; erst 1946 wird er nach Lhasa zurückkehren.

Während Samlo Geshe Veränderungen in der tibetischen Gesellschaft für notwendig erachtet, hält er gleichzeitig am traditionellen buddhistischen Weltbild fest. Als Sankrityayan bei einem Zusammentreffen 1936 verlauten lässt, die Erde sei rund, weist ihn Samlo Geshe darauf hin, dass dies wohl Vasubandhus autoritativer Darstellung der buddhistischen Kosmologie im *Abhidharmakośa* widerspräche – und auch den Worten des Buddha selbst! Sankrityayan nimmt die Herausforderung an und erinnert den Geshe an das große Erdbeben, das gemäß der Buddhalegende in *Kuśināra* den Eintritt des Buddha in das endgültige Nirvana begleitete. Sankrityayan vermag den Geshe davon zu überzeugen, dass eben jenes Erdbeben die Erde, zuvor gemäß buddhistischer Kosmologie wie der Rücken einer Schildkröte gestaltet, zu einer Kugel formte. Der Buddha hat daher nicht gelogen, da die Welt ja zu dem Zeitpunkt, als er lehrte, tatsächlich noch nicht rund war. Vasubandhu hat ebenfalls nicht gelogen, da er einfach die Worte des Buddha getreu wiedergab. Ein weiteres Argument formt Sankrityayan mithilfe der auf Dharmakīrti zurückgehenden Lehre, dass verlässliche Erkenntnis in praktischer Bewährung gründet: Flugzeuge würden heutzutage auf der Grundlage von Karten, die eine runde Erde voraussetzen, verlässlich ihr Ziel erreichen. Deshalb müssen die Karten richtig sein, und die Erde muss rund sein.

Für Gendün Chöphel wird das Festhalten an buddhistischer Kosmologie im Lichte der modernen Wissenschaft zum Symbol tibetischer Rückständigkeit, die er wiederholt und mit kräftigen Worten geißelt. 1938 erscheint unter dem Pseudonym "aufrechter Dharma" in der in Kalimpong herausgegebenen tibetischen Zeitschrift *Melong* ein Artikel, in dem Chöphel lebhaft darlegt, dass mittlerweile alle außer den Tibetern, sogar alle anderen Buddhisten, erkannt hätten, die Erde sei rund. 1937 soll Chöphel in einem Hotel in Kalkutta leidenschaftlich, doch vergeblich versucht haben, seinen eigenen Lehrer Geshe Sherab davon zu überzeugen, dass die Erde rund sei.

Mit Geshe Sherab, mit vollem Namen und Titel rDo sbis dge bshes shes rab rgya mtsho (1884-1968), trifft Sankrityayan 1934 in Drepung erstmals zusammen. Der 13. Dalai Lama Tubten Gyatso (Thub bstan rgya mtsho, 1876-1933) hatte diesen hervorragenden Gelehrten aus Amdo in Osttibet in großen Ehren gehalten und mit ihm bei der Herausgabe des Lhasa Kanjur eng zusammengearbeitet. Nach dem Tod von Tubten Gyatso 1933 war Geshe Sherab allerdings in Ungnade gefallen – tibetischen Quellen zufolge, weil er versucht hatte, Verbesserungen an Kanjurtextrn, also am Wort des Buddha, vorzunehmen. Sankrityayan preist Geshe Sherab als einen Ozean des Wissens über tibetische Gelehrsamkeit, wenn auch seine Sanskritkenntnisse zu wünschen übrig ließen. Er mag die *Cāndra*-Grammatik auswendig kennen, doch er hat selbst nie Sanskrit gelernt und besteht schwachsinnigerweise darauf, der Dual von *guru* sei *guravau*, nicht *gurave*.

Wahrscheinlich 1936 macht sich Geshe Sherab über Indien nach China auf, im Rahmen eines Austauschprogramms für chinesische und tibetische Mönche, das die nationalistische Regierung im Dezember 1936 eingerichtet hatte – Geshe Sherab dürfte der einzige Tibeter gewesen sein, der dieses Programm in Anspruch nahm. Er unterrichtet tibetische Kultur an chinesischen Universitäten und hielt landauf, landab Vorträge über tibetischen Buddhismus, sowohl in traditionellen Tempelumgebungen, als auch in Schulen, die althergebrachte buddhistische Ausbildungswege mit moderner chinesischer Bildung kombinierten. Dieser „hybride“ Zugang zur Schulbildung scheint ihn tief beeinflusst zu haben. 1942 gründet er in seinem Heimatort Dobi (rDo sbis) in Amdo die *Qinghai Tibetan Buddhist and Chinese Language School*, die folgerichtig eine tibetische Mönchsausbildung mit chinesischer Sprachausbildung kombiniert. Geshe Sherab erhält zwar zahlreiche Ämter und Titel von der Guomindang-Regierung, kritisiert deren Tibetpolitik jedoch scharf, da die Zentralregierung zwar glaubte, Tibets innere Verfasstheit zu verstehen, de facto aber keine Ahnung hat. Ab 1949, also mit der Machtübernahme der kommunistischen Partei, erscheint eine Reihe von Texten, in denen Geshe Sherab den Kommunismus und seine Errungenschaften lobpreist, die Volksbefreiungsarmee glorifiziert und die tibetische Exilregierung der Verbreitung von Lügen über die Lage in Tibet bezichtigt. Von 1949 bis 1964 ist Geshe Sherab Vizegouverneur der Provinz Qinghai. Erst in den 1980er Jahren wurde bekannt, dass Geshe Sherab während der Kulturrevolution in Ungnade fiel und an Folterfolgen verstarb.

Geshe Sherab war auch Präsident der *Chinese Buddhist Association*; in dieser Eigenschaft lädt er 1958 Sankrityayan nach Beijing ein. Leider erleidet Sankrityayan dort einen Herzanfall, der seine Pläne für eine fünfte Tibetreise vereitelt; er wird Tibet nie wieder sehen. Wir wissen nicht, zu welcher Einschätzung ihn eine Reise durch Tibet unter chinesischer Herrschaft gebracht hätte. Hätte er sein negatives Resümee der tibetischen Gesellschaft der 1930er Jahre vielleicht doch noch revidiert?

Prof. Dr. Birgit Kellner ist Professorin für Buddhist Studies am Exzellenzcluster „Asia and Europe in a Global Context“ an der Universität Heidelberg. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen u.a. im Bereich Religions- und Philosophiegeschichte des Buddhismus Südasiens und Tibets, der indischen Philosophiegeschichte und Bewusstseinskonzeptionen im Buddhismus.

Fachtagung des AZK Königswinter: Regionalliteraturen Indiens als Spiegelbild religiöser und gesellschaftlicher Konflikte

In Zusammenarbeit mit dem Literatur Forum Indien e. V.

Obwohl die englischsprachige indische Literatur international rezipiert wird, kommt indischen Schriftstellern, die in Regionalsprachen schreiben, nicht die gleiche Beachtung zu. Die komplexe indische Lebenswelt und die religiösen und gesellschaftlichen Spannungen und Konflikte des Subkontinents werden auch in den verschiedenen indischen Literaturen thematisiert. Aufgrund ihrer schweren Zugänglichkeit wird Literatur aus indischen Regionalsprachen jedoch seltener gelesen und übersetzt und ist deswegen kaum auf dem außerindischen Buchmarkt vertreten.

Bei der vom **Arbeitnehmerzentrum Königswinter** in Zusammenarbeit mit dem **Literatur Forum Indien e.V.** organisierten Fachtagung, die vom 25. bis 27. Juni stattfand, war das Hauptanliegen der Veranstalter, durch die in indischen Regionalsprachen wie z.B. Hindi, Bengali, und Marathi verfasste zeitgenössische Literatur den Anwesenden einen Zugang zur indischen Gesellschaft, Politik und Religion zu vermitteln. Rund 30 Teilnehmerinnen und Teilnehmer trafen an diesem Wochenende zusammen, darunter Vertreter der Fachdisziplinen Indologie und Südasienskunde sowie Medienvertreter, auch die Bereiche Entwicklungszusammenarbeit, Publizistik, Verlagswesen und Literatur waren vertreten.

Einleitend begrüßte die Fachreferentin für Entwicklungspolitik, NISA PUNNAMPARAMBIL-WOLF, die Teilnehmer und erläuterte das Programm der Tagung. Sie wies dabei auf die seit drei Jahren bestehende Kooperation des AZK Königswinter mit dem Literatur Forum Indien e.V. hin. Danach begrüßte DR. NIRMAL SARKAR im Namen von Vorstand und Beirat des Literaturforums die Anwesenden. Nach einer Vorstellungsrunde fuhr er mit einem Einführungsreferat zum Tagesthema fort. Dabei wies er darauf hin, dass Vorurteile in der westlichen Welt noch immer dazu beitragen, dass Indien vornehmlich als esoterisches Phänomen wahrgenommen wird. Das Literaturforum hat sich zum Ziel gesetzt, indische Literatur in Deutschland zu verbreiten, um damit jenseits von Stereotypen ein authentisches Bild des Subkontinents zu vermitteln. Dabei soll insbesondere die Regionalliteratur zur Geltung kommen und durch Lesungen und Veranstaltungen bekannt gemacht werden. Bei der Tagung soll die Frage im Vordergrund stehen, ob durch Literatur ein Bild der gegenwärtigen religiösen und gesellschaftlichen Konflikte vermittelt werden kann und welche diese Konflikte sind. Auch die Instrumentalisierung der Religion durch die Politik sowie die Meinung indischer Schriftsteller zu religiösen und gesellschaftlichen Konflikten soll thematisiert werden.



Im ersten Vortrag behandelte der Südasienswissenschaftler DR. TORSTEN TSCHACHER vom Cluster of Excellence „Asia and Europe in a Global Context“, Heidelberg, das Thema „Soziale und religiöse Konflikte in der gegenwärtigen Tamil-Literatur“. Er wies darauf hin, dass das Indienbild in Deutschland stark von Nordindien bestimmt sei und man Tamil eher mit Sri Lanka assoziiere. Dabei sei Tamil die fünfthäufigste Sprache in Indien. Die moderne Tamilliteratur entwickelte sich in verschiedenen Kontexten und im Zusammenhang mit der Internationali-

sierung südasiatischer Literaturen ist die Transnationalität der tamilischen Literatur ein Spezifikum, das besondere Beachtung verdient. Als Beispiel nannte der Referent, dass es nichts Besonderes sei, wenn ein Kritiker aus Malaysia einen Roman aus Sri Lanka in einer indischen Literaturzeitschrift bespricht. Die Kontexte, in denen tamilische Literatur entsteht, differierten stark untereinander. Den muslimischen Autoren komme in der tamilischen Gegenwartsliteratur geringe Aufmerksamkeit zu, die Existenz einer historisch gewachsenen muslimisch geprägten Tamilliteratur stoße im allgemeinen literarischen Diskurs auf Unkenntnis. Zentrales Problem sei nach Ansicht der einheimischen Kritiker, dass die muslimischen Autoren in den „falschen“ Literaturzeitschriften publizierten und sich somit der Kritik entzögen.

Anhand der Werke eines repräsentativen Autors, THOPPIL MUHAMMAD MEERAN, dessen Werke mehrfach ausgezeichnet wurden, zeigte der Referent exemplarisch, wie schwierig es sein kann, aus einer indischen Regionalsprache ins Deutsche zu übersetzen und dabei den spezifischen Charakter des Autors beizubehalten. In MEERANS Werken wird das Leben in muslimisch dominierten Kleinstädten im Kanyakumari-Distrikt im indischen Bundesstaates Tamil Nadu geschildert. Seine Protagonisten entstammen oft der weniger privilegierten Bevölkerungsschicht, sind einfache Arbeiter, Fischer, Tagelöhner. Durch die äußerst komplexe Figurenrede (Lokalkolorit, Mischung aus Malayalam und Tamil mit vielen Arabismen) seien seine Romane schwer zu übertragen.

ALOKERANJAN DASGUPTA stellte in der anschließenden Diskussionsrunde die Frage, woran es liege, dass Autoren als Hindus beziehungsweise Muslime wahrgenommen werden, obwohl sie nicht explizit religiös sind. Als Beispiel nannte er den Lyriker INQILAB, der Muslim und Marxist ist, in seiner Lyrik aber keinen Bezug zur Religion schaffe. Der Referent verwies auf den Kulturbetrieb, der überschattet sei von politischen Einflüssen, es gebe die Tendenz, den Autoren ein Etikett zu verleihen, Dabei spiele auch eine Rolle, dass man auf Unterschiede explizit hinweisen müsse, wolle man die Harmonie der Religionsgemeinschaften betonen. Auch Verlagskalkulation spiele eine nicht zu überschätzende Rolle.

Eine weitere Frage war, ob es in Tamil Nadu Konflikte zwischen Hindus und Muslimen gebe und ob diese sichtbar seien. Konflikte seien zwar vorhanden, so TSCHACHER, jedoch nicht ständig sichtbar. Die Antipathie der Religionsgemeinschaften im Alltag sei jedoch evident, es gab allerdings bisher wenig Anlass, die Antipathien in Gewalt umzuwandeln, was teilweise aber als Reaktion auf gesamtindische Unruhen geschehe. Die soziale Situation der Muslime in Tamil Nadu unterscheide sich von der Situation der Muslime in Nordindien. Der letzte Census belege zum Beispiel, dass die Alphabetisierungsrate unter Muslimen in Tamil Nadu höher sei als im Norden. Dass die Konflikte im Süden nicht eskalierten, liege in der sozio-ökonomischen Situation begründet. MIGUEL KRAMB stellte die Frage, ob es neu sei, dass Religion zur Schau gestellt werde und ob es eine Tendenz zu Entmischung gebe. Eine Tendenz zur Entmischung sei nicht sichtbar, so der Referent, eher finde das Gegenteil statt. Die steigende Mobilität erhöhe die Anzahl der Menschen, die das Alltagsleben der anderen religiösen Gemeinschaften erleben.

WALTER MEISTER wollte wissen, was die Übertragung eines spezifischen Buches aus einer indischen Regionalsprache für das deutsche Lesepublikum und für den Übersetzer bedeute und ob es möglich sei, so ins Deutsche übersetzen, dass auch das hiesige Lesepublikum das spezifische der Regionalliteraturen erkennen könne. Insbesondere beim Nachahmen von Dialekten sei die Schwierigkeit der Vermittlung gegeben, so der Referent, einzelne Aspekte eines Romans in Dialogpartien etwa können in der Übersetzung nicht mehr zur Geltung kommen. Bei der Frage, ob das deutsche Publikum diese Literaturen brauche, vertrat TSCHACHER die Ansicht, dass der Aspekt der „anderen Welt“ hierbei nicht ausreichend sei. In indischen Regionalsprachen gebe es jedoch viele AutorInnen, die es verdienen, bekannt zu werden, nicht, weil sie *anders* seien, sondern weil der literarische Anspruch in ihren Werken hoch sei, indem sie einen neuen Blickwinkel auf vermeintlich vertraute Situationen bieten. Es sei also eine wertvolle und schwierige Aufgabe, diese Literaturen zu übersetzen und auf den deutschen Markt zu bringen.

Am Abend bestand noch die Gelegenheit, bei Bedarf den Dokumentarfilm über vier tamilische Literatinnen *Shewrite* (Tamil mit englischen Untertiteln) von ANJALI MONTEIRO und K.P. JAYASANKAR zu schauen.

Der erste Vortrag am folgenden Samstagmorgen widmete sich dem Thema *Hindu-Nationalismus, Kommunalismus und Kastenpolitik im Spiegel der gegenwärtigen Hindi-Literatur*. Die Referentin INES FORNELL vom Seminar für Indologie und Tibetologie der Georg-August-Universität Göttingen stellte in ihrer Präsentation AutorInnen vor, die auf Hindi schreiben und sich in ihren Werken mit dem Phänomen des Kommunalismus und der kommunalistischen Gewalt auseinandersetzen. Sie stützte sich unter anderem auf eine Studie von ULRIKE STARK über muslimische Hindi-Autorinnen. Insbesondere nach den Ereignissen um die Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya im Jahr 1992 griffen Hindi-AutorInnen zur Feder, um diese Thematik zu behandeln und nach Ursachen und Hintergründen für die blutigen Ausschreitungen zu suchen. Dabei wird immer wieder der Zusammenhang zwischen Arbeitslosigkeit und Kommunalismus sichtbar, die aus der Arbeitslosigkeit resultierende soziale Verelendung breiter Bevölkerungsanteile kann zum Auslöser für vordergründig religiös motivierte Gewalt werden. Das im Roman *Khuda sahi Salamat hai* geschilderte Geschehen etwa eskaliert schließlich; das Zusammenleben von Hindus und Muslimen in einem Viertel von Allahabad führt schließlich zum Ausbruch kommunalistischer Gewalt. In der Gegenwartsliteratur wird die Verarbeitung muslimischer Lebensrealität und die Thematisierung des Gefühls der Demütigung seitens der indischen Muslime vor allem von muslimischen AutorInnen selbst geleistet. Die Spannungsfelder hindu-muslimischer kommunalistischer Konflikte, interreligiöser Liebe, Machtpolitik und sozialer Realitäten werden in zahlreichen Werken der Gegenwartsliteratur behandelt. Dabei bemerkte die Referentin, dass die Literarizität der vorgestellten Werke leider nicht immer dem entspreche, was das westliche Lesepublikum erwarte.

In der sich anschließenden Diskussion wurde die Frage aufgeworfen, ob in der Kritik nicht mit zweierlei Maß gemessen wird; während der positiv aufgenommene englischsprachige Roman von SHASHI THAROOR mit dem Titel *Riots*, ein ähnliches Thema wie der Hindi-Roman *Sheher mem Karfiyu (Curfew in the City)* behandle, sei letzterer im Vortrag kritisiert worden. Die Referentin begründete dies mit der literarischen Qualität des Romans. Die Figuren seien zu schwach, einzelne Szenen nicht richtig ausgeführt. Die Qualität sei zu bemängeln, und der Roman deshalb auch leider für eine Übertragung ins Deutsche ungeeignet. Ferner wurde nach der Erzählstruktur der präsentierten Romane gefragt. Das lineare Erzählen sei sehr häufig, so FORNELL, es gebe aber auch innovative Erzählperspektiven. Überwiegend bedienen sich die Romane aber eines linearen Plots. Die konventionelle Perspektive lasse viele Werke eher beliebig erscheinen.

Im folgenden Vortrag ging es um *Satire als Spiegel gesellschaftlicher Konflikte am Beispiel der Marathi-Literatur*. Referentin war SWARALI PARANJAPE vom Cluster of Excellence "Asia and Europe in a Global Context", Heidelberg. Es wurde deutlich, dass Satire eine lange Tradition in der Marathi-Literatur hat, die Begegnung mit englischsprachiger Satire konnte in der britischen Kolonialzeit neue Impulse geben. Auch im Theater war Satire ein vielgenutztes Mittel, Kritik an herrschenden Verhältnissen zu äußern. Die Marathi-Theatertradition ist vom bengalischen Theater und Karnatak-Theater beeinflusst, vor allem in den Formen des Volkstheaters und der Volkskunst wurde viel geleistet, aber auch in den Bereichen Tanz und Gesang. Diese Spektakel waren erschwinglich und auch einfache Leute konnten es sich leisten, diese Form der Vergnügung zu genießen. Satire in Printmedien wurde von einheimischen Intellektuellen wie einigen Vertretern der Kolonialmacht rezipiert. Die Satiriker richteten ihre Kritik sowohl gegen die Kolonialherren als auch gegen etablierte Hindutraditionen. In der Kolonialzeit kam es vor, dass satirische Stücke verboten wurden oder bestimmten Zeitschriften die Lizenz entzogen wurde.

In der Diskussionsrunde wurde die Frage nach der Unterscheidung von Satire und Humor gestellt.

Hinsichtlich der Ziele könne man von einem Unterschied sprechen, so die Referentin. Während Satire eine Änderung in der Gesellschaft herbeirufen möchte, diene Humor vor allem der Unterhaltung. Ferner interessierte die Teilnehmer die Frage nach der Zensur satirischer Schriftsteller und dem Verhältnis zwischen Literatur und Kolonialmacht. Bestimmte Publikationen wurden nach Angaben der Referentin verboten. Auch von indischer Seite gab es Kritik, in einigen Fällen wurden Herausgeber zu Geldstrafen verurteilt, die sie jedoch oft nicht leisten konnten, was wiederum dazu führte, dass Druckereien schließen mussten. Ferner wurde

nach der Herkunft der Angewohnheit gefragt, während des religiösen Fest für den Gott Gaṇeśa dieses als Bühne für politische Stellungnahmen oft satirischer Natur zu nutzen. (Während des Festes werden temporäre Tempel errichtet, die einer Bühne ähneln, darum herum ist einiges arrangiert, was die aktuelle politische Situation satirisch darstellt). Diese Form einer Art volkssatirischen Bühne für Kritik geht auf die Kolonialzeit zurück. Es war damals verboten, dass Leute in Massen zusammenkamen, deswegen wurde unter dem Deckmantel einer religiösen Veranstaltung politische Kritik auf eine witzige Art ausgeführt.



Am Nachmittag sprach der bengalisch-deutsche Schriftsteller ALOKERANJAN DASGUPTA über die Ästhetik des Übersetzens und die Schwierigkeit der Entsprechung kultureller Termini. Der Vortrag mit dem Titel *Reexperiencing Cultural Matrices While Translating* wurde entgegen der ursprünglichen Absicht des Referenten auf Deutsch gehalten, da der indische Schriftsteller UDAY PRAKASH nicht anwesend war. DASGUPTA betonte, dass jede literarische Äußerung der kulturellen Erfahrung seiner Autorin oder seines Autors entstamme und daher auf einem spezifischen kulturellen Nährboden gewachsen sei. Eine zentrale Frage hierbei ist, wie unter diesen Umständen kulturelle und literarische Transmission erfolgen kann. Die adäquate Übertragung kultureller Anspielungen ist eine der Hauptaufgaben eines erfolgreichen Übersetzers. Er solle das was "hermetisch" ist unter Beachtung von Text und Subtext hermeneutisch explizit machen. Die zentrale Rolle von Stil und Form gegenüber dem Inhalt wurde ebenfalls angesprochen. Die Thematik spielt in der Gegenwartsliteratur immer weniger eine Rolle. Ob und wie man Literatur im indischen Kontext definieren kann, war ein weiteres Anliegen des Referenten, der eine Definition des Terminus *sahitya* mit der Bedeutung „in der Nähe des Rezeptors sein“ einbrachte. Er betonte, dass man bei der Übersetzung eines jeglichen Werks immer die Literaturfähigkeit im Auge haben muss.

CHRISTIAN WEIß (Draupadi-Verlag) stellte in Bezug auf die kürzlich erschienene Anthologie *Nachregen* die Frage, was zwischen dem Erscheinen der ersten deutschsprachigen Anthologie indischer Lyrik mit dem Titel *Gelobt sei der Pfau* (herausgegeben durch den Referenten) geschehen sei und welche Trends und Tendenzen es in der indischen Lyrik gebe. DASGUPTA wies auf die veränderten sozialen Realitäten seit dem Erscheinen der ersten Anthologie hin, die sich auch im Schaffen der zeitgenössischen Lyriker widerspiegelt. In der zweiten Anthologie sind auch Dichter vertreten, die nicht panindisch bekannt sind. In der ersten Anthologie sei vieles nur angedeutet und nicht überfrachtet mit Erklärungen. JOSE PUNNAMPARAMBIL merkte an, dass inzwischen durch die Veränderung der indischen Lebensrealität durch Urbanisierung, Modernisierung und Individualisierung eine Annäherung an die Lebenswelt der westlichen Rezipienten stattgefunden habe und indische Lyrik inzwischen durch westliche Leser besser rezipierbar sein müsse. Lyrik sei im Allgemeinen schwerer zugänglich als Prosa und

würde deswegen weniger gelesen, so der Referent, was auch auf die deutsche Lyrik zutreffe, deren Verständlichkeit durch das heutige Lesepublikum auch nicht notwendigerweise gegeben sei. Umso schwieriger sei es, ein Publikum für indische Lyrik zu gewinnen. Ferner wurde diskutiert, inwieweit man von einem Verlust der Authentizität sprechen kann, wenn aus einer Regionalsprache ins indische Englisch und dann ins Deutsche übersetzt wird. Abschließend resümierte DASGUPTA, dass man trotz einiger Enttäuschungen von positiven Tendenzen im deutsch-indischen Kulturaustausch sprechen könne.

Am Nachmittag gab es die Gelegenheit zum intensiveren Arbeiten in Arbeitsgruppen. Es wurden zwei AGs gebildet, die von ANANT KUMAR und ANNA PETERSDORF geleitet wurden. In der von der Indologin ANNA PETERSDORF geleiteten AG lag den Teilnehmern der deutsche Text einer von ihr übersetzten Erzählung von GEETANJALI SHREE vor, die demnächst in einer Anthologie mit dem Titel *Weißer Hibiskus* im Draupadi-Verlag erscheinen wird. Nach einer Einführung, die biographische Informationen zur Autorin lieferte, sowie eine Vorstellung ihrer Werke, wurde der Text gemeinsam gelesen, danach folgte eine Diskussion.

Um 20:00 Uhr fand ein Literaturabend mit Buchvorstellungen und Diskussion statt, der musikalisch von der indischen Musikgruppe Anubabh aus Köln/Berlin begleitet wurde. Es lasen und kommentierten ASOK PUNNAMPARAMBIL, CHRISTA ROY CHOWDHURY aus dem Buch „Nachtregen“ (erschienen im Draupadi-Verlag 2010), ALOKERANJAN DASGUPTA, UDAY PRAKASH und ANANT KUMAR. Durch den Abend führte JOSE PUNNAMPARAMBIL. Der Literaturabend war in der Presse als öffentliche Veranstaltung angegeben und war von insgesamt 50 Teilnehmern besucht und kulinarisch ergänzt durch indische Spezialitäten.

Der Sonntag begann mit einer Podiumsdiskussion mit dem Titel *Zur Darstellung gesellschaftlicher Konflikte Indiens in den deutschen Medien – welchen Beitrag kann die indische Literatur leisten?* Auf dem Podium befanden sich REGINA RAY (Schriftstellerin, Indologin und Ethnologin), CLAUDIA WENNER (Schriftstellerin, Publizistin und Übersetzerin) und CHRISTIAN WEIß (Verleger, Draupadi-Verlag).

Es wurde diskutiert, wie die Entwicklung seit des zweiten Auftrittes Indiens als Gastland auf der Frankfurter Buchmesse im Jahr 2006 zu sehen ist hinsichtlich der medialen Aufmerksamkeit Indien gegenüber. WENNER betonte, dass auch das jeweilige Gastland aktiv werden müsse, wenn es eine positive Entwicklung vorantreiben wolle. Jeder Verlag bringe zum Schwerpunktland zwar etwas heraus, danach verebbe es aber wieder. Momentan gebe es wenig Resonanz zur indischen Literatur. RAY merkte an, dass die Sahitya Academy ein Übersetzungsförderungsprogramm unterhalte. Bezüglich der Frage, wie es im Rundfunk mit der Berichterstattung zu indienrelevanten Themen aussehe, gab RAY an, dass immer der aktuelle Bezug sehr wichtig sei und fast ausschließlich anlässlich von kulturellen Ereignissen, bei denen Indien im Vordergrund steht, berichtet werde. CHRISTIAN WEIß stellte die Frage nach bestimmten Büchern, deren Übersetzung ins Deutsche zu befürworten seien. Genannt wurden die Lyrik des bengalischen Autors JOY GOSWAMY, der Roman *On the Ganga Ghat* von RAJA RAO, SHUKLAS, *Raag Darbari*, sowie der Autor KRISHNA BALDEV VAID, der aufgrund seines experimentellen und avantgardistischen Stils und der hohen Literarizität seiner Werke sehr empfehlenswert sei.

Ferner wurde nach der Existenz einer Literatur der Stammesgesellschaften (Adivāsi-Literatur) gefragt. RAY betonte, dass die Stammesgesellschaften sehr heterogen seien und unterschiedliche Problematiken existierten. Es gebe jedoch eine reiche Oralliteratur. Die neue Tendenz der Literaturfestivals in Indien kam ebenfalls zur Sprache. Besonders hervorzuheben ist hierbei das Jaipurer Festival, das dieses Jahr zum 5. Mal stattfand und auch für die Regionalsprachen ein wichtiges Forum darstellt. JOSE PUNNAMPARAMBIL schlug vor, dass man darüber nachdenken sollte, auch in Deutschland ein indisches Literaturfestival ins Leben zu rufen, das etwa alle 5 Jahre stattfinden und indische mit deutschen AutorInnen zusammenbringen könnte. Die Idee wurde von den Anwesenden positiv aufgenommen. Dabei wäre es besonders sinnvoll, einzelne SchriftstellerInnen zu fördern (wie es z.B. der Draupadi-Verlag mit PRAKASH und SHREE durch Übersetzung ins Deutsche leistet), die dann auch beim deutschen Lesepublikum einen gewissen Bekanntheitsgrad erlangen würden.

Der abschließende Vortrag von UDAY PRAKASH *Writing in Hindi in a Globalized World* widmete sich den Folgen, die die Globalisierung für die Sprache hat, PRAKASH wies wiederholt auf die komplexe linguistische Situation Indiens hin. Für das Hindi gilt, dass viele Veränderungen in den letzten drei Jahrzehnten stattgefunden haben. Es existieren mehrere Varianten des Hindi (Bhrāj, Avadhī, Chattīsgadhī). Das Hindi ist eine vergleichsweise junge Sprache, die im Gebiet zwischen Delhi und Agra entstanden ist. Andere indische Sprachen wie Tamil oder Bengali können auf eine weitaus ältere Literaturtradition zurückblicken (als Tagore den Nobelpreis bekommen hat, durchliefen die Hindi-Schriftsteller gerade erst eine formative Phase). Die Verbreitung des Hindi schreitet jedoch fort, was auch zu einer raschen Veränderung durch Interaktion mit anderen Sprachen führt; andere nordindische Sprachen, Dialekte und das Englische üben einen enormen Einfluss auf das Hindi aus. Prakash betonte, dass auch Klassenunterschiede in der Sprache reflektiert werden, und man als Schriftsteller mit diesem Phänomen umgehen kann. Auch Sprachpolitik wurde als ein sensibles Thema genannt, insbesondere die Spaltung Hindi/ Urdu, die von Sprachpuristen weitergetrieben werde, etwa dadurch, dass Urdu-Dichter wie GHĀLIB und MĪR TAQĪ MĪR aus dem universitären Curriculum entfernt werden, obwohl sie und auch andere Dichter wie AMĪR KHUSRAW, der auf Urdu und Persisch geschrieben hat, die Hindi-Literatur maßgeblich beeinflusst haben.

Mit der rapiden Veränderung der Sprache sei es schwierig, sich als Schriftsteller zu etablieren. Prakash verglich die Aufgabe des Schriftstellers, der in einer Sprache schreibt, die sich ständig verändert in einem poetischen Bild mit dem Errichten eines Hauses in fließendem Wasser (*like making a house in a flowing river*). Die Frage nach den lokalen Varianten des Hindi und ihrer Gefährdung durch die Globalisierung und vermehrte Nutzung der Medien wurde anschließend gestellt. PRAKASH wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Alphabetisierung generell eine Gefahr für die Oralliteratur in indischen Dialekten sei. Ferner wurde gefragt, wie man als Schriftsteller einer immer noch stark traditionell geprägten Kultur den angemessenen sprachlichen Ausdruck findet, um Phänomene der Moderne wie Verwestlichung, Urbanisierung und Individualisierung und die damit verbundenen raschen Veränderungen in der Gesellschaft auszudrücken. Wer am aktuellen literarischen Diskurs teilhaben möchte, müsse mit dieser Entwicklung standhalten, so der Referent. Schriftsteller, die an einer konservativen Sprache festhielten, würden nicht akzeptiert. Die geschilderte Veränderung der Sprache sei wohl zu bedauern, merkte eine Teilnehmerin an. PRAKASH bezeichnete dieses Phänomen jedoch als erfrischend, ein Autor könne und solle die Veränderung der Sprache in seinen Werken reflektieren und aufgreifen: *I feel very fresh. I feel it's liberating*, betonte er.

In der abschließenden Auswertung wurden die Teilnehmer aufgefordert, einen Evaluationsbogen auszufüllen. Danach konnte man sich in der Runde äußern und Rückmeldung geben. Es wurde vorgeschlagen, bei einer künftigen Tagung eine Leseliste für die Teilnehmer zu indischen Regionalliteraturen auszulegen. Bei der Frage, wie man sich selbst informieren könnte, wurde auf den Newsletter des Draupadi-Verlags verwiesen, auf den litprom-Newsletter, Südasiens info und die Zeitschrift *Meine Welt*.

Es wurde angemerkt, dass die Bezeichnung *Regionalsprachen* unangemessen sei und eine negative Konnotation habe und man über einen treffenderen Terminus nachdenken sollte wie etwa *indische Literaturen*. Themenvorschläge für das nächste Jahr wurden gesammelt. Genannt wurden *Tagore, Muslimische Literaturen Indiens; Kinder- und Jugendliteratur*. Das Thema soll bis spätestens Ende August festgelegt werden, wenn das Jahresprogramm des AZK genutzt werden soll.

Anna Martin

Orissa Datenbank online!

Diese bibliographische Datenbank zu Orissa enthält ca. 5.000 bibliographische Einträge, ab dem Berichtszeitraum 1980 ff.

Die Orissa-Datenbank wurde von Dr. Georg Berkemer zusammengestellt und ist aus dem DFG-geförderten „Second Orissa Research Project, 1999-2005“ unter der Leitung von Professor Dr. Hermann Kulke hervorgegangen.

Bitte beachten Sie: Um auf die Datenbank zugreifen zu können, müssen Sie Ihre Proxy-Einstellung ändern zu <http://www.ub.uni-heidelberg.de/cgi-bin/proxy.cgi>

Zur [Orissa-Datenbank](#)

Ins Netz gestellt

Neuerscheinungen auf [SavifaDok](#), der Publikationsplattform für die Südasienswissenschaften

Mit SavifaDok, unserem Open Access-Dokumentenserver, ermöglichen wir WissenschaftlerInnen, ihre Publikationen weltweit kostenlos in elektronischer Form im WWW zugänglich zu machen. Dabei werden die Veröffentlichungen dauerhaft und zitierfähig mit standardisierten Adressen und Metadaten erschlossen, sodass diese auch in überregionalen Bibliothekskatalogen (Südwestdeutscher Bibliotheksverbund, Karlsruher Virtueller Katalog) nachgewiesen sind und mit Suchmaschinen, wie z.B. Google, gefunden werden können. Aufgenommen werden vor allem Monographien, Artikel und Konferenzbeiträge, aber auch multimediale Dokumente.

- Anam, Mujibul

Masculinity in *Majma*: An Ethnography of Street Healing in Bangladesh

Heidelberg: Bibliothek des Südasiens-Instituts der Universität Heidelberg, 2010

Based on empirical research in peri-urban areas in Dhaka, this thesis took the form of an anthropological enquiry into the forms of sexuality popularized by street-canvassers and their advertisement and sale of male potency medicines in Bangladesh. The field study raises as well as explores questions regarding male sexuality and sexual health problems. This study has demonstrated, using ethnographic data, one of the multiple ways in which males' sexual health problems are being understood and practiced at the street level. Therefore, in this research, the concept of masculine sexuality and its representation in Bangladeshi society is very central. Street canvassers in Bangladesh are one of the primary contributing agents to the representation process of masculine sexuality among rural and urban males. This process is linked to the livelihoods of the canvassers who are not only so-called "traditional healers" but also promoters of "modern" biomedical ideas. Canvassers primarily produce and sell male potency and enhancement medicines based on their specialization of the male body. This process is reciprocal: Canvassers present an image that sells, which ultimately influences the creation of an idealized estimation of masculine sexuality among the clients. This study has focused on street canvassers' medicine selling situations in order to understand their perceptions and dissemination of "ideal masculinity", and its consequences for male health. It has examined the views and narratives of the canvassers as well as the responses of their clients.

[Zum Volltext](#)

- Bakker, Hans [Hrsg.]

Mansar – The Discovery of Pravareśvara and Pravaraपुरa Temple and Residence of the Vākāṭaka King Pravarasena II. Proceedings of a Symposium at the British Museum, London 30 June – 1 July, 2008

Groningen: Library of the University of Groningen, 2008

Heidelberg: Bibliothek des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, 2010

Until a decade ago, Mansar was a small, insignificant market town in Maharashtra at the National Highway No. 7, 5 km due west of the Ramagiri (Ramtek). At the eastern side of this town were some rock formations with a temple of the Manbaus sect, a tank, and a hillock named after the goddess who is enshrined in the temple on its top: the Hidimba Tekdi. This hillock was known as the site where the splendid "Siva of Mansar" (National Museum in Delhi) had been found in 1972.

At the eve of the great archaeological discoveries discussed in the present volume, Hans Bakker wrote in "The Vakatakas" (Groningen 1997) about what was suspected under the surface of the hillock: "If the brick temple on the Hidimba Tekdi matched the quality of the Siva (Shiva) image, it must have been a magnificent one." And so it turned out to be!

Excavations of the hillock started in the season of 1997-98 under the supervision of the Buddhist organisation of the Nagarjuna Smaraka Samstha (Nagpur), the owner of the land, and directed by J.P. Joshi and A.K. Sharma, Archaeological Survey of India (Delhi). The discoveries in this and the following years were astounding and revolutionized everything we knew of the Vakataka kingdom — so much so that it seemed imperative to organize an international conference to review our knowledge. This conference was held at the University of Groningen in 2002 and its results were published in: Hans Bakker (ed.), "The Vakataka Heritage. Indian Culture at the Crossroads" (Groningen 2004).

Archaeological work in Mansar continued, and in addition to the Hidimba Tekdi (MNS 3), adjacent sites were explored, which resulted in the discovery of Pravaraपुरa (MNS 2), another, smaller residence building (MNS 4), and a stellate-plan linga temple (MNS 5). Again the urge was felt to share and discuss the new findings with specialists of Indian history, art, and religion. This led to a two-day symposium at the British Museum (London), from 30 June to 1 July 2008. The present e-book contains the contributions to this symposium: Hans Bakker (ed.), "Mansar: The Discovery of Pravaresvara and Pravaraपुरa, Temple and Residence of the Vakataka King Pravarasena II".

Participants to the British Museum symposium were:

Claudine Picron (Paris), Anne Casile (Paris), Ellen Raven (Leiden), Michael Willis (London), Meera Dass (Bhopal), Joe Cribb (London), John Siudmak (Oxford), Sonya Quintanilla (San Diego), Daud Ali (London), Peter Bisschop (Edinburgh), Hans Bakker (Groningen), Natasja Bosma (Groningen) Kaoru Nagata (Kumamoto) Walter Spink (Ann Arbor), John Perkins (London), Mirjam Westra (Groningen), John Guy (New York), Martine Kropman (Groningen), Adam Hardy (Cardiff), George Michell (London).

[Zum Volltext](#)

- Eberhardt, Pia & Dharmendra Kumar

Trade Invaders: How big business is driving the EU-India free trade negotiations

Brussels: Corporate Europe Observatory, 2010

Heidelberg: Bibliothek des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, 2010

India and the EU launched negotiations on a far-ranging free trade agreement (FTA) in 2007, including trade in goods, the deregulation of services, investment, government procurement and the strict enforcement of intellectual property rights. The aim is to conclude the agreement in early 2011. But there are major concerns, prompted by the scant information that has emerged from the negotiations, that the EU-India FTA will in fact fuel poverty, inequality and environmental destruction.

This report examines industry's demands and corporate lobbying strategies on both sides of the talks. Powerful corporate sectors, including banking, retail and manufacturing, are demanding access to the Indian market – exposing rural farmers, small traders and businesses to crushing competition. Big Pharma's proposals to strengthen intellectual property rights could endanger the availability of affordable generic medicines for the treatment of AIDS, cancer and malaria, not just in India but across the developing world. In Europe, corporate India's market access agenda is likely to lead to job losses in the automobile and textiles sector, increased pressure on health, quality and labour standards.

The report also highlights how business interests have been granted privileged access to policy makers on both sides of the negotiations, allowing them to effectively set the FTA agenda. The issues raised by public interest groups, in contrast, have been largely ignored.

[Zum Volltext](#)

- Gugler, Thomas K.

Muğāhidīn islamischer Mission: Die Barelwī Tablīgī Ğamā'at Da'wat-e Islāmi

Heidelberg: Bibliothek des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, 2010

The Islamic missionary movement Dawat-e Islami was founded in 1981 as the Barelwi version of Tablighi Jamaat. Both new religious movements of piety and self-improvement show to some extent characteristics comparable with the religious change promoted by Pentecostals. World religions have undergone a dramatic transformation during recent decades with consumers' preferences of new religious goods and services shaping the religious change. The modernity-specific tool kit of religious change that translates and reframes religious symbol-systems seems to be similar among different traditions of faith: Stressing "lay" leadership, new voluntarism, individual transformation and the increasing imperative to share one's faith with "unbelievers", these re-traditionalized belief-systems are transformed into lived, experienced traditions. Tradition thus becomes an activity.

[Zum Volltext](#)

- Höfer, Regina [Hrsg.]

Imperial Sightseeing: Die Indienreise von Erzherzog Franz Ferdinand von Österreich-Este

Wien: Institut für Kunstgeschichte der Universität Wien ; Museum für Völkerkunde, Wien, 2010
Heidelberg: Bibliothek des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, 2010

Auf seiner Weltreise 1892/93 erkundete Erzherzog Franz Ferdinand unter anderem auch Indien und Ceylon. Berühmte Fotografen wie der Wiener Eduard Hodek jun. oder Lala Deen Dayal dokumentierten seine Erlebnisse zwischen Tigerjagd und Hofzeremoniell.

Der Katalog zur gleichnamigen Ausstellung präsentiert erstmals ca. 80 historische Fotografien, diverse Archivmaterialien sowie Miniaturen auf Elfenbein und Papier aus der enormen „Souvenirsammlung des Erzherzogs im Wiener Museum für Völkerkunde.

Eine Kooperation des Instituts für Kunstgeschichte der Universität Wien und dem Museum für Völkerkunde.

Kuratorin: Regina Höfer

[Zum Volltext](#)

- Priester-Lasch, Maximilian

Tradition vs. Rationalität? Wahlentscheidungen und Strategien der Velar Tamil Nadus

Heidelberg: Bibliothek des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, 2010

In dieser Arbeit werden Wahlentscheidungen und Strategien einzelner Mitglieder der tamilischen Töpferkaste der Velar in Hinblick auf deren durch ihre Kastenzugehörigkeit vorgegebenen Beruf und die auftretende berufliche Mobilität aus ethnologischer Perspektive untersucht. Dies geschieht innerhalb des Spannungsfeldes zwischen der okzidentalen Auffassung, im Kastensystem wäre der Geist des Kapitalismus und damit die Anlage zu rationalem, nutzenmaximierendem Handeln nicht vorhanden und der gegenwärtig in Indien stattfindenden ökonomischen Entwicklungen. Es wird betrachtet in welcher Weise der traditionelle Geist des Kastensystems und rationale Wahlentscheidungen innerhalb einer durch Globalisierung und Kulturwandel geprägten Welt verflochten bzw. entgegengesetzt sind. Um dies zu bewerkstelligen entwickelt der Autor einen Fragenkomplex, der Faktoren wie den familiären Hintergrund, das damit verbundene kulturelle, soziale und ökonomische Kapital der Akteure, die mit der Kastenidentität verknüpften sozialen Rollenerwartungen, makrostrukturelle Gegebenheiten, Habitus, sozialen Status und ökonomischen Druck einbezieht. Den theoretischen Hintergrund vor dem die Handlungen der Velar untersucht werden sind einerseits die Ansätze, die unter dem Namen Theorie der Rationalen Wahl bzw. Rational Choice bekannt sind und zudem die Fülle an Überlegungen die Pierre Bourdieu im Rahmen seiner Soziologie bezüglich des Habitus und des sozialen Raumes angestellt hat.

Dies geschieht unter Einbezug des spezifischen kulturellen Milieus der Velar. Die Kultur der Töpferkaste ist eine Komposition geteilter Normen, Werte und sozialer Rollen, die gemeinsam die Selbstwahrnehmung der einzelnen Akteure im Unterschied zu anderen Gruppen definiert. Um die in der vorhandenen Literatur beschriebenen Erkenntnisse zu erweitern führte der Autor von November 2007 bis Februar 2008 eine Feldforschung im indischen Gliedstaat Tamil Nadu durch.

[Zum Volltext](#)

Aus der Neuerwerbungsliste des Südasien-Instituts Heidelberg

Weckt einer dieser Titel Ihr Leseinteresse? Dann nutzen Sie neben den Bestellmöglichkeiten vor Ort unseren Fernleihservice oder lassen ihn sich durch [Subito](#), den Lieferdienst der Bibliotheken für Aufsätze und Bücher, direkt auf den Schreibtisch liefern.

- Ahmad, Sadaf

Transforming faith: the story of Al-Huda and Islamic revivalism among urban Pakistani women

Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press, 2009. – IX, 427 S.

SAI-Signatur: 280 paed 2010/802

[Verfügbarkeit](#)

- Ali, Sheikh Jameil

Islamic thought and movement in the subcontinent: a study of Sayyid Abu A'la Mawdudi and Sayyid Abul Hasan Ali Nadwi

New Delhi: D.K. Printworld, 2010. – XII, 455 S.

SAI-Signatur: rel 55 B 10/3228

[Verfügbarkeit](#)

Balcerowicz, Piotr [Hrsg.]

Logic and belief in Indian philosophy

Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2010. – 685 S. : 1 CD

SAI-Signatur: rel 51 O 10/3233

[Verfügbarkeit](#)

- Batchelor, Stephen

Confession of a Buddhist atheist

New York: Spiegel & Grau, 2010. – XIV, 302 S.

SAI-Signatur: rel 52 A 10/3150

Verfügbarkeit

- Blackburn, Anne M.

Locations of Buddhism: colonialism and modernity in Sri Lanka

Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 2010. – XXII, 237 S. : Ill., Kt.

SAI-Signatur: 295 rel 2010/3094

Verfügbarkeit

- Chandavarka, Rajnarayan

History, culture and the Indian city: essays

Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009. – XI, 270 S.

SAI-Signatur: 200 his 2010/3559

Verfügbarkeit

- Chazan-Gillig, Suzanne ; Ramhota, Pavitranand

L'hindouisme mauricien dans la mondialisation : cultes populaires indiens et religion savante

Marseille : IRD, 2009. – 522 S. : Ill., graph. Darst., Kt.

SAI-Signatur : 690 rel 2010/3187

Verfügbarkeit

- Chishti, Amatullah Armstrong

The lamp of love: journeying with the Sabri Brothers

Oxford: Oxford Univ. Press, 2005. – XXVI, 147 S. : Ill.

SAI-Signatur: 200 mus 2010/2638

Verfügbarkeit

- De Smet, Richard

Brahman and person: essays by Richard De Smet

Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2010. – 294 S.

SAI-Signatur: rel 50 B 310/3234

Verfügbarkeit

- Ganguly, Sanjoy

Jana Sanskriti

London: Routledge, 2010. – XVI, 166 S. : Ill., Kt.

SAI-Signatur: 278 kul 2010/3089

Verfügbarkeit

- Gouin, Margaret

Tibetan rituals of death: Buddhist funerary practices

London: Routledge, 2010. – XV, 182 S.

SAI-Signatur: rel 52 F 10/3148

Verfügbarkeit

- Guichard Friesendorf, Sylvie

The construction of history and nationalism in India: textbooks, controversies and politics

London: Routledge, 2010. – XI, 236 S. : Ill.

SAI-Signatur: 219 paed 2010/3454

Verfügbarkeit

- Hosena, Selinā

Selected short stories

Dhaka: Bangla Academy, 2007. – 224 S.

SAI-Signatur: nsp 2.18 C 2010/3356

Verfügbarkeit

- Joshi, Mrinal

Women in Jainism: a case study of Gujarati inscriptions

Jaipur: Rawat Publ., 2009. – XX, 187 S.

SAI-Signatur: 243 epi 2010/3421

Verfügbarkeit

- Lassen, Søren Christian [Hrsg.]

Sufi traditions and new departures: recent scholarship on continuity and change in South Asian Sufism

Islamabad: Taxila Institute of Asian Civilizations, Quaid-i-Azam Univ., 2008. – XII, 215 S. : Ill., 1 Audio-CD-ROM

SAI-Signatur: rel 55 B 110/1212

Verfügbarkeit

- Linden, Bob van der

Moral languages from Colonial Punjab: the Singh Sabha, Arya Samaj and Ahmadiyahs

New Delhi: Manohar Publ., 2008. – 267 S.

SAI-Signatur: rel 51 N 10/3019

Verfügbarkeit

- Mehta, Rini Bhattacharya [Hrsg.]

Bollywood and globalization: Indian popular cinema, nation and diaspora

London: Anthem Press, 2010. – XI, 197 S.

SAI-Signatur: 219 kul 2010/3077

Verfügbarkeit

- Metcalf, Barbara Daly

Husain Ahmad Madani: the jihad for Islam and India's freedom

Oxford: Oneworld, 2009. – IX, 174 S. : Ill., Kt.

SAI-Signatur: 216 biog 2010/3152

Verfügbarkeit

- Minault, Gail

Gender, language, and learning: essays in Indo-Muslim cultural history

Ranikhet; Bangalore: Permanent Black, 2009. – XIV, 314 S.

SAI-Signatur: 216 soz 2010/2949

Verfügbarkeit

- Naraha, Jiwana [Hrsg.]

Listen to my flowerbud: Mising tribal oral poetry from Assam

New Delhi: Sahitya Akademi, 2008. – XXX, 124 S.

SAI-Signatur: nsp 20.23 B 2010/1316

Verfügbarkeit

- Noorani, Abdul Gafoor

Jinnah and Tilak: comrades in the freedom struggle

Oxford: Oxford Univ. Press, 2010. – XVIII, 465 S.

SAI-Signatur: 216 pol 2010/3147

Verfügbarkeit

- Peabody Museum of Archaeology and Ethnology <Cambridge, Mass.>

Sacred spaces: a journey with the Sufis of the Indus

Ahmedabad; New Delhi: Mapin Publ., 2009. – XII, 279 S. : überw. Ill.

SAI-Signatur: rel 55 B 110/2750 GF

Verfügbarkeit

- Raja, Masood Ashraf

Constructing Pakistan: foundational texts and the rise of Muslim national identity, 1857 – 1947

Karachi: Oxford Univ. Press, 2010. – XXV, 156 S.

SAI-Signatur: 280 pol 2010/3097

Verfügbarkeit

- Rajan, V. G. Julie [Hrsg.]

South Asia and its others: reading the ‚exotic‘

Newcastle: Cambridge Scholars, 2009. – VI, 176 S.

SAI-Signatur: nsp 9.32 G 2010/2997

Verfügbarkeit

- Rājangurukkal

Social formations of early South India

New Delhi: Oxford Univ. Press, 2010. – XIV, 354 S.: Ill.

SAI-Signatur: 225 soz 2010/2970

Verfügbarkeit

- Rich, Bruce

To uphold the world: a call for a new global ethic from ancient India

Boston: Beacon Press, 2010. – XVI, 228 S.

SAI-Signatur: ind 54 E 10/3183

Verfügbarkeit

- Riello, Giorgio [Hrsg.]

How India clothed the world: the world of South Asian textiles, 1500 – 1850

Leiden: Brill, 2009. – XXIV, 489 S. : Ill., graph. Darst., Kt.

SAI-Signatur: 210 wiw 2010/3521

Verfügbarkeit

- Sharma, Nirmala [Hrsg.]

Unheard voices: reports of women journalists

Kathmandu: Sancharika Samuha, 2008. – X, 213 S.

SAI-Signatur : 163 inf 2010/3153

Verfügbarkeit

- Siṃha, Lāvaṇya Kīrti

Lakṣmīkānta Pyārelāla: Hindī calacitra jagata ke saphalatama saṅgīta nirdeśakadvaya

Naī Dillī: Naī Dillī, 2008. – XVII, 618 S. : Ill. (2 Bd.)

SAI-Signatur: nsp 8.12 Q 2010/3568

Verfügbarkeit

- Singh, Bal Ram [Hrsg.]

India's intellectual traditions and contributions to the world

New Delhi: D.K. Printworld, 2010. – XIII, 846 S. : Ill.

SAI-Signatur: ind 58 I 10/3230

Verfügbarkeit

- Sinharoy, Gopimohan

Selected characters of Tagore

Kolkata: Bharavi, 2006. – 296 S.

SAI-Signatur: nsp 2.18 G 2010/3299

Verfügbarkeit

- Soneji, Devesh [Hrsg.]

Bharatanatyam: a reader

New Delhi: Oxford Univ. Press, 2010. – LI, 410 S. : Ill.

SAI-Signatur : 225 kul 2010/2943

Verfügbarkeit

- Theodor, Ithamar

Exploring the Bhagavad Gītā: philosophy, structure and meaning

Farnham: Ashgate, 2010. – X, 160 S.

SAI-Signatur: ind 52 A 210/3184

Verfügbarkeit

- Yecurī, Sītārāma [Hrsg.]

The great revolt : a left appraisal

New Delhi: People's Democracy, 2008. – XXIV, 304 S.

SAI-Signatur: 215 mil 2010/1684

Verfügbarkeit

- Zaidi, Saima [Hrsg.]

Mazaar, Bazaar: design and visual culture in Pakistan

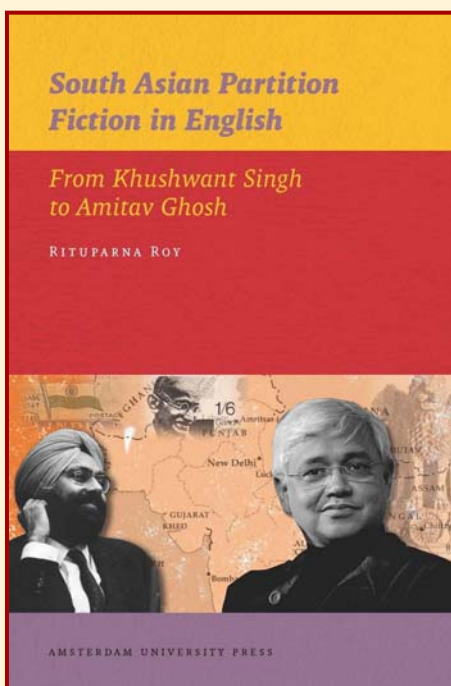
Oxford: Oxford Univ. Press, 2009. – XVII, 347 S. : Ill.

SAI-Signatur: 280 kul 2010/3676 GF

Verfügbarkeit

Druckfrisch

Neuerwerbungen der SAI-Bibliothek



Rituparna Roy

South Asian Partition Fiction in English: From Khushwant Singh to Amitav Ghosh

Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010. – 176 S.

ISBN 978-90-8964-245-5

SAI-Signatur: nsp 9.32 G 2010/3519

Es gibt kaum ein Ereignis, das als so einschneidend für die neuere Geschichte Südasiens aufgefasst wird, wie die Teilung Britisch-Indiens in die Indische Union und die Islamische Republik Pakistan 1947. Neben der Unabhängigkeit als positivem Anlass war die Teilung die Ursache eines der größten Traumata weiter Teile der südasiatischen Bevölkerung. Im Laufe der Jahrzehnte nach der Teilung erfolgten auf zwei hier interessanten Ebenen Auseinandersetzungen mit diesem Trauma. Neben der (z. T. populär-)wissenschaftlichen historiographischen Beschäftigung mit dem Thema entstand ein großes literarisches Korpus von Romanen, Kurzgeschichten und Essays, die sogenannte *partition fiction*. Beide Ebenen, die

historiographische und die literarische sind unter unterschiedlichen Fragestellungen und Herangehensweisen sowohl für den/die Historiker/in Südasiens als auch für den/die Literaturwissenschaftler/in von Interesse.

Mit der zweiten Ebene, der der *partition fiction*, befasst sich Rituparna Roy im vorliegenden Buch aus der Perspektive der anglistischen Literaturwissenschaft mit dem Schwerpunkt der *Indo-Asian literature*. Dabei untersucht sie exemplarisch sechs Romane, die in den vier auf die Teilung folgenden Jahrzehnten verfasst wurden, auf die darin enthaltene Auseinandersetzung mit der Teilung, auf unterschiedliche Sicht- und Herangehensweisen an die Teilung und deren Auswirkungen. Dies geschieht unter der Leitthese, dass „a new perspective on the event emerg[ed] in each succeeding decade“ (S. 22). Jedes der sechs Fallbeispiele wird im Laufe des Buches anhand eines von der Autorin ermittelten neuen ideengeschichtlichen Trends untersucht. In einem Schlusswort werden diese Thesen noch einmal zusammengefasst.

Obwohl mit einem literaturwissenschaftlich geprägten Ansatz konzipiert, wird das Buch mit einem Abriss der wichtigsten historiographischen Strömungen zum Thema eingeleitet, welche unterschiedliche Erklärungsmodelle der Teilung liefern. Roy erwähnt Denkmodelle, angefangen von nationalistischen Geschichtsschreibungen bei den Staaten, wie etwa die in Pakistan favorisierte *two nation theory* bis hin zu postmodernen Strömungen wie den *subaltern studies*. Weiterhin liefert sie eine kurze Einführung in das Genre der *Indian English novel*. Anstelle jedoch eine ausführliche Einführung literaturwissenschaftlicher Denkansätze etwa zum Thema des historischen Romans im Allgemeinen und der *partition novel* im Besonderen zu geben, geht sie auf diese Denkmodelle *passim* bei den Fallbeispielen ein. Die *partition fiction* auf Englisch, mit der Roy sich beschäftigt, schließt auch Übersetzungen aus südasiatischen Sprachen mit ein. Dies resultiert jedoch, wie sie kurz zur Kenntnis nimmt, in einem überproportionalen Fokus auf die Ereignisse im Punjab, da bislang verhältnismäßig wenig *partition fiction* aus dem bengalischen Sprachraum übersetzt ist.

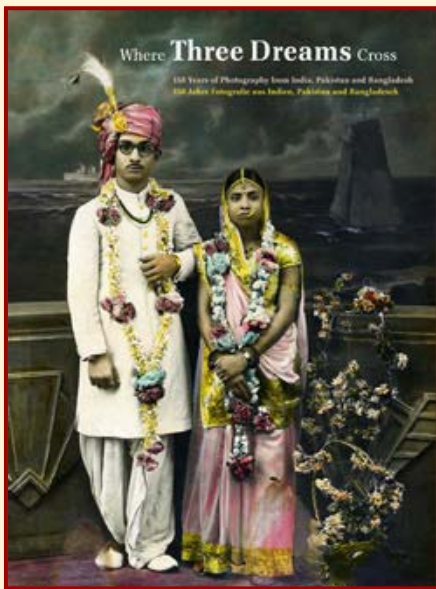
Im Hauptteil ihres Werkes beschäftigt sich Roy mit sechs maßgeblichen Romanen des Genres, die, laut Autorin „in der Periode von den 1950er bis zu den 1980er Jahren“ entstanden sind. Ein näherer Blick erlaubt jedoch auch die Interpretation, dass es sich um zwei Perioden in den vierzig Jahren nach der Teilung handelt, nämlich zum einen aus den 50er und 60er Jahren, also relativ kurz nach der Teilung, und zum anderen aus dem beträchtlich späteren Zeitraum der 80er Jahre. So stehen denn auch am Anfang ihrer Analyse die praktisch erste literarische Auseinandersetzung mit der Teilung, nämlich Khuswant Singhs *Train to Pakistan* (1956) sowie Manohar Malgonkars *A Bend in the Ganges* (1964). Diese beiden frühen Romane analysiert Roy als Beispiele für Sichtweisen auf die Teilung als Trauma, für die Betonung des gewalttätigen Aspektes der Teilung. Neuere, differenziertere Perspektiven werden in den nächsten beiden Romanen *Ice-Candy Man* von Bapsi Sidhwa (1988) sowie Anita Desais *Clear Light of Day* (1980) beleuchtet. Hier stehen für Roy die allgemeineren Auswirkungen der Teilung auf das private und soziale Leben, abseits von der Gewalt, im Vordergrund. Ein weiterer wichtiger Aspekt in den beiden Werken ist die erstmalige Verwendung einer weiblichen Sichtweise. Eigene Kapitel sind jeweils dem bahnbrechenden *Midnight's Children* von Salman Rushdie (1980) sowie Amitav Ghoshes *The Shadow Lines* (1988), einem der innovativsten Romane zum Thema gewidmet. Roy untersucht dabei *Midnight's Children* unter der Fragestellung, was eine Nation konstituiert, während bei *The Shadow Lines* die Auseinandersetzung mit dem Konzept der „Grenze“ im Vordergrund steht.

Im vorliegenden Buch erörtert Roy die für ihre Herangehensweise maßgeblichen Fragestellungen, mit denen die von ihr ausgewählten Werke der *partition fiction* im Laufe der Jahrzehnte verfasst wurden. Die Auseinandersetzung mit diesen Fragestellungen erfolgt zumeist entlang motivgeschichtlicher Linien. Mit dieser zum Teil innovativen Zusammenstellung liefert Roy einen wertvollen Beitrag zur Beschäftigung mit der *partition fiction*. So bezieht sie neben „altbewährten“ *partition novels* wie *Train to Pakistan* auch Werke mit ein, die laut etablierter Literaturkritik nicht notwendigerweise dem Genre zugeordnet werden, wie etwa Anita Desais *Clear Light of Day*. Auch werden etablierte Werke wie *Midnight's Children* nicht unter allgemein bekannten Gesichtspunkten wie etwa Rushdies Erzähltechnik der *chutneyfication of history* beleuchtet, sondern auf weitere, die Teilung spezifischer betreffende Aspekte hin untersucht. Die auf den ersten Blick zu fehlen scheinende ausführliche Einführung in literaturwissenschaftliche Theorien zur *partition fiction* macht angesichts der Pointiertheit des Buches

Sinn, und die Autorin hat eine gute Wahl darin getroffen, die Literaturtheorie mit der motivgeschichtlichen Analyse ihrer Fallbeispiele zu verknüpfen.

Abgerundet wird das Buch durch ein kurzes Glossar und einen ausführlichen, sehr gut recherchierten Index. Als kleine Schwachstelle ist die etwas hastig lektorierte und formatierte Bibliographie zu nennen.

Anne Moßner, M.A. ist Doktorandin am Südasiens-Institut, Abteilung Neusprachliche Südasiensstudien in Heidelberg und arbeitet an ihrer Dissertation zur Hindi-Nationalsprachbewegung in Südindien 1918-1967



Whitechapel Art Gallery

Where Three Dreams Cross: 150 years of Photography from India, Pakistan and Bangladesh

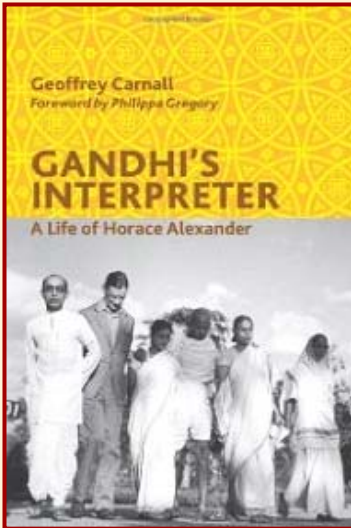
London / Winterthur: Whitechapel Gallery, Fotomuseum Winterthur, Steidl, 2010. – 375 S. : überw. Ill.

ISBN 978-0-85488-179-6

SAI-Signatur: 200 kun 2010/3203

Histories of photography, as presented through books or exhibitions in the twentieth century, have been dominated by Europe and America. This publication and the exhibition it accompanies, articulate the untold story of an equally significant history, as rich and as formally innovative, yet embedded in the culture and politics of South Asia. *Where Three Dreams Cross* traces the characteristics of contemporary photography through its historical precedents, revealing the roots of the medium's development over the past 150 years. Its starting point is the crucial moment when the power to hold a camera, frame and capture images was no longer exclusively the preserve of colonial or European photographers. Both the major upheavals of politics and technology and the quotidian events of family, culture and ritual have been captured through the lens of some 80 artists. Their work also demonstrates formal experimentation and aesthetic lines of enquiry that are indigenous yet of universal interest. With essays by Sabeena Gadihoke, Geeta Kapur and Christopher Pinney, among others.

© Steidl



Geoffrey Carnall

Gandhi's Interpreter: A Life of Horace Alexander

Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010. – XXI, 314 S. : Ill.

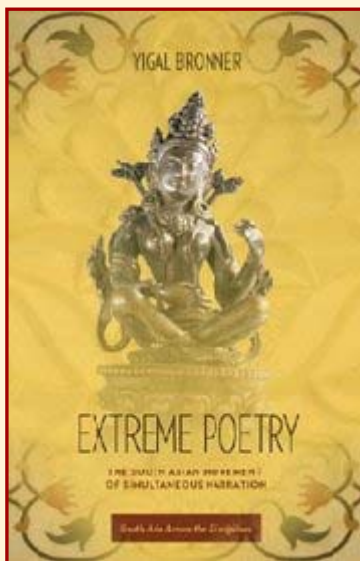
ISBN 978-0-7486-4045-4

SAI-Signatur: 424 biog 2010/3680

This biography explores the forgotten significance of the life of Horace Alexander. Horace Alexander was an English Quaker who played a significant part in relations between Indian nationalist leaders and the British Government in the years before the transfer of power in 1947. He came to know Gandhi well, and was trusted by him as an intermediary. At the same time he enjoyed the confidence of the British Conservative ministers R. A. Butler and Leo Amery, as well as, on the Labour side, Sir Stafford Cripps and Lord Pethick

Lawrence. He avoided publicity so successfully that his role has almost entirely escaped the attention of historians of the period. He taught international relations at Woodbrooke, the Quaker college in Birmingham, where many students came from Europe, including, after 1933, refugees from Nazi Germany. Such contacts formed the basis for involvement with efforts to prevent the outbreak of the Second World War.

© [Edinburgh University Press](#)



Yigal Bronner

Extreme Poetry: The South Asian Movement of Simultaneous Narration.

New York: Columbia University Press, 2010. – XVI, 356 S.

ISBN 978-0-231-52529-9

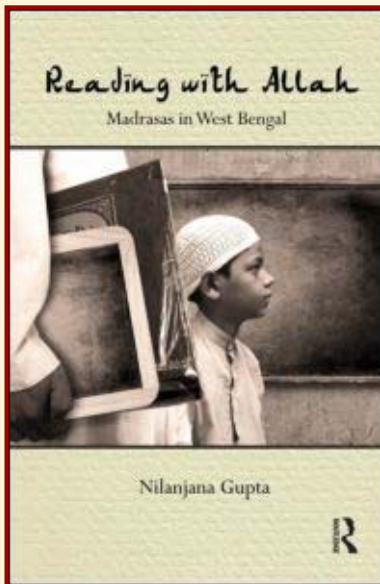
SAI-Signatur: ind 55 B 10/2633

Beginning in the sixth century C.E. and continuing for more than a thousand years, an extraordinary poetic practice was the trademark of a major literary movement in South Asia. Authors invented a special language to depict both the apparent and hidden sides of disguised or dual characters, and then used it to narrate India's major epics, the *Ramayana* and the *Mahabharata*, simultaneously.

Originally produced in Sanskrit, these dual narratives eventually worked their way into regional languages, especially Telugu and Tamil, and other artistic media, such as sculpture. Scholars have long dismissed simultaneous narration as a mere curiosity, if not a sign of cultural decline in medieval India. Yet Yigal Bronner's *Extreme Poetry* effectively negates this position, proving that, far from being a meaningless pastime, this intricate, "bitextual" technique both transcended and reinvented Sanskrit literary expression.

The poems of simultaneous narration teased and estranged existing convention and showcased the interrelations between the tradition's foundational texts. By focusing on these achievements and their reverberations through time, Bronner rewrites the history of Sanskrit literature and its aesthetics goals. He also expands on contemporary theories of intertextuality, which have been largely confined to Western texts and practices.

© [Columbia University Press](#)



Nilanjana Gupta

Reading with Allah: Madrasas in West Bengal

London: Routledge, 2009. – XII, 192 S. : graph. Darst.
ISBN 978-0-415-54459-7

SAI-Signatur: 278 päd 2010/3149

Based on extensive fieldwork and archival records, this book traces the emergence and flourishing of madrasas and the myriad ways in which they impact upon local Muslim communities, especially in West Bengal. It also addresses issues of identity, 'secular' education and gender in this context, while exploring the myths that surround these institutions. Amongst other things, it interrogates why Muslim communities prefer sending their sons to government schools to receive a secular education, while the daughters are sent to madrasas.

© [Routledge](#)

Ins Netz gegangen

Taufrische Neuzugänge im [SavifaGuide](#)

- **The Europe-South Asia Maritime History Project**

Das Europe-South Asia Maritime Heritage Project ist ein von der Europäischen Kommission finanziertes Programm, das in Zusammenarbeit mit europäischen Forschungseinrichtungen und der Jawaharlal Nehru University in New Delhi Material zu Überseegeschichte Südasiens bereitstellt. Auf der Website finden sich 10 Dokumentarfilme zu ganz unterschiedlichen Themen, wie z.B. die Andamanen als Strafgefangenenkolonie, Überblick über die Architektur in Bengalen im späten 18. Jahrhundert bis zum 20. Jahrhundert oder französische Handelsbeziehungen mit Indien während des 18. Jahrhunderts.

Sprache der Ressource: Englisch.

- **The complete works of Rabindranath Tagore**

Auf TagoreWeb.in findet sich die Gesamtausgabe von Rabindranath Tagores Werk. Die Website ist ein Gemeinschaftsprojekt, das von Freiwilligen weltweit umgesetzt wird.

Sprache der Ressource: Bengali, Englisch.

- **Making Britain: Discover how South Asians shaped the nation, 1870-1950**

Diese Online-Datenbank enthält Information über südasiatische Personen, die zwischen 1870 und 1950 in Großbritannien lebten, über die Organisationen, bei denen sie involviert waren, ihre britischen Netzwerke und wichtige Ereignissen, an denen sie teilgenommen haben.

Sprache der Ressource: Englisch.

ମାସଲା

Mit Masala dem Savifa-Newsletter möchten wir Sie regelmäßig über interessante Veranstaltungen aus dem Spektrum der Südasienswissenschaften im Allgemeinen und über wissenschaftliche Neuerungen aus dem SSG Südasiens und dem Online-Portal Savifa im Besonderen informieren.

Wir verbinden mit Savifa den Anspruch, langfristig ein aktuelles und interaktives Fachportal bereitzustellen und möchten Sie daher herzlich dazu auffordern, unser Netzwerk durch informative Beiträge – insbesondere für den Newsletter – wie Buchbesprechungen, Veranstaltungsankündigungen etc. mitzugestalten.

Natürlich freuen wir uns auch über positive wie sachdienliche Kritik.

Sie können den Bezug dieses Newsletters jederzeit unter der URL <http://www.savifa.uni-hd.de/newsletter.html> an- oder abbestellen.

ସାବିଫା

**Savifa – die Virtuelle Fachbibliothek Südasiens
Südasiens-Institut / Bibliothek
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg**

Im Neuenheimer Feld 330
D-69120 Heidelberg

Ansprechpartner:

Nicole Merkel – Projektkoordination

Telefon: 06221/54 8927

Telefax: 06221/54 8928

E-Mail: merkel@sai.uni-heidelberg.de

ମାସଲା Newsletter Virtuelle Fachbibliothek

ISSN 2190-328X