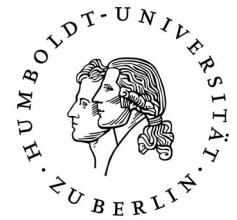


Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
Philosophische Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin

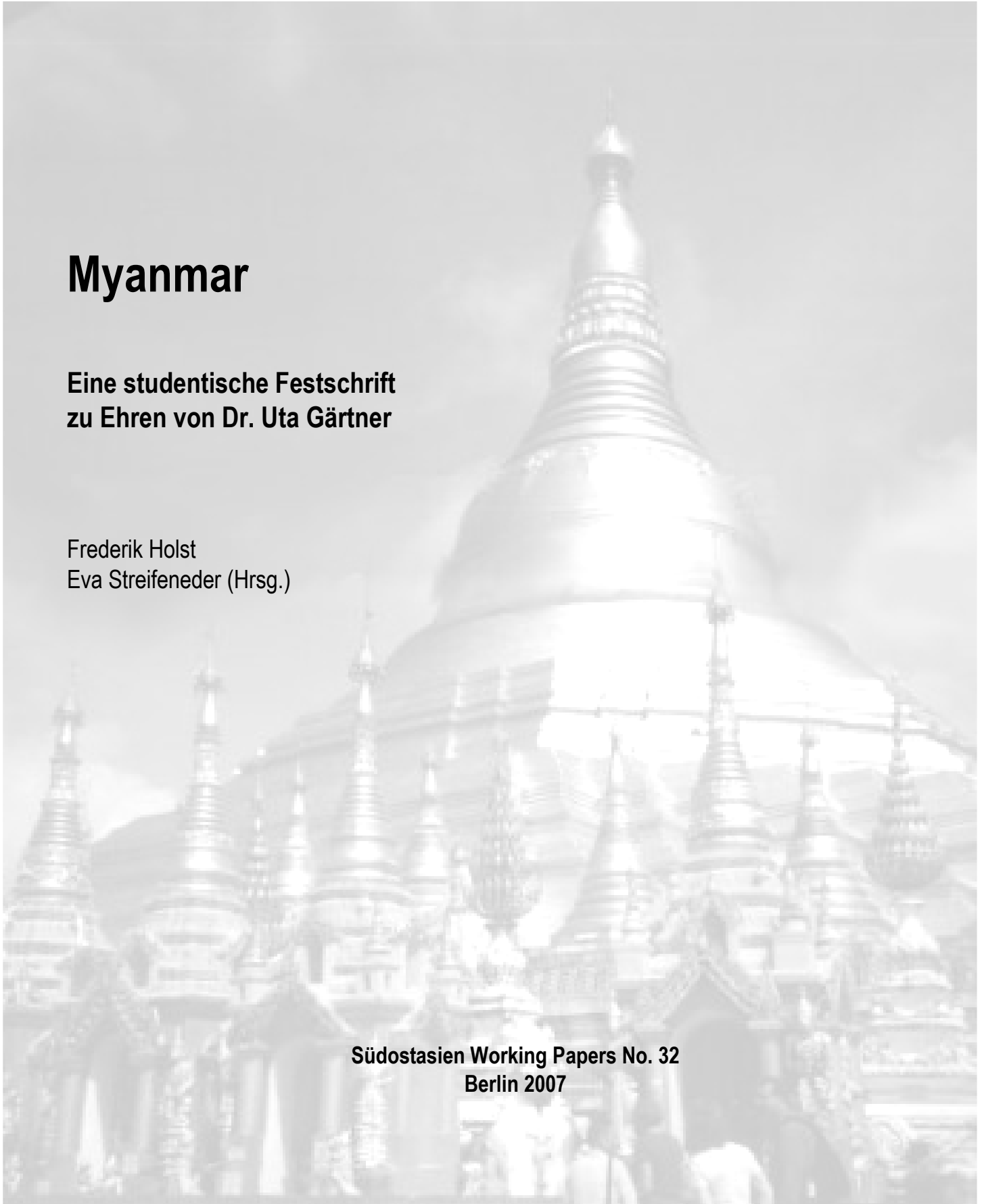


Myanmar

**Eine studentische Festschrift
zu Ehren von Dr. Uta Gärtner**

Frederik Holst
Eva Streifeneder (Hrsg.)

Südostasien Working Papers No. 32
Berlin 2007



Frederik Holst und Eva Streifeneder (Hrsg.)

Myanmar

Eine studentische Festschrift zu Ehren von Dr. Uta Gärtner

**Südostasien Working Papers No. 32
Berlin 2007**

SÜDOSTASIEN Working Papers
ISSN: 1432-2811
published by the Department of Southeast Asian Studies
Humboldt-University
Unter den Linden 6
10999 Berlin, Germany

Tel. +49-30-2093 6620
Fax +49-30-2093 6649
Email: hiwi-soa@rz.hu-berlin.de

Cover photograph: <http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Rangoon-schwedagon1-feve.jpg>
Layout: Eva Streifeneder

The Working Papers do not necessarily express the views of the editors or the Institute of Asian and African Studies. Although the editors are responsible for their selection, responsibility for the opinions expressed in the Papers rests with the authors.

Any kind of reproduction without permission is prohibited.

ဒေါက်တာ ဥထာဂါတနာအနေဖြင့် ဘာလင်မြို့ ဟမ်းဘို့တက္ကသိုလ်ရှိ အာဖရိကနှင့်အာရှလေ့လာရေးသင်တန်းများတွင် ဆွဲဆောင်မှုပြည့်ဝသည့် သင်ခန်းစာပို့ချချက်များကို ပို့ချခဲ့ပါသည်။ မြန်မာသင်ခန်းစာများ၊ လေ့ကျင့်ခန်းစာအုပ်နှင့် အခြားအမျိုးမျိုးသောစာအုပ်စာတမ်းများအပါအဝင် သူမ၏စီမံချက်များစွာကို ကာလအတန်ကြာကတည်းက အောင်မြင်မှုရှိရှိ လုပ်ကိုင်ဆောင်ရွက်ခဲ့ခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ဂျာမန်တက္ကသိုလ်ရှိ နောက်ဆုံး မြန်မာစာပို့ချသည့်ဆရာမတစ်ဦး အနေနှင့် ဤလူသိနည်းသည့် ဘာသာစကားကို စိတ်ရှည်လက်ရှည် သင်ကြားပို့ချပေးခဲ့ပါသည်။ သူမကိုယ်တိုင် အစဉ်အမြဲပြုစုတည်းဖြတ်ထားသည့် လေ့ကျင့်ခန်းများမှာ ရည်မှန်းချက်ကိုဖြည့်စည်းပေး၍ လက်တွေ့ကြိုးစားမှုအတွက် အလွန်အသုံးဝင်သည့် စာရွက်စာတမ်းများ ဖြစ်ပါသည်။

သူမအနေနှင့်လည်း ကျောင်းသားကျောင်းသူများအား ၎င်းတို့သင်ယူနေသည့်ဘာသာစကားပြောဆိုသည့် နိုင်ငံနှင့် နီးစပ်စေရန် မြန်မာနိုင်ငံတွင် လက်တွေ့ကွင်းဆင်းလေ့လာမှုများစွာကို စီစဉ်ပေးခဲ့သည်။ စစ်ကြောင့်ယိုယွင်းပျက်စီးနေ ရသည့် နိုင်ငံ၏ ရှုပ်ထွေးလှသည့် အခြေအနေများကြောင့် မြန်မာနိုင်ငံ၏အလှသည် ပထမဆုံးမြင်ကွင်းတွင် တခါတရံ တွေ့မြင်နိုင်ရန် ခက်ခဲလှသည်။ သို့သော် သူမ၏ ဖော်ရွေမှုနှင့် အလေးထားလုပ်ဆောင်သည့်စားရိုက်သဘာဝကြောင့် မိမိ တို့အား ဤဖုံးကွယ်နေသည့်အလှကို နားလည်သဘောပေါက်လာစေသည့်အပြင် စစ်မှန်သည့်မြန်မာ့ရုပ်လုံးနှင့်လည်း ဆက်စပ်မိစေရန်အကူအညီဖြစ်စေခဲ့သည်။ သူမ၏ သင်တန်းများတွင် မြန်မာ့အကြောင်းကို ဆန့်ကျင်ဘက် အမြင် သဘောထားဖြင့် ကြိုးစားဖော်ပြခဲ့သည့်အပြင် သူမ၏ကျောင်းသားကျောင်းသူများကိုလည်း သိသာထင်ရှားသည့် အစွန်းရောက်မှုများအကြား ကိုယ်ပိုင် ထင်မြင်ချက်များကို တိုးတက်လာစေရန် လုပ်ဆောင်ခဲ့ပေသည်။ သို့ဖြင့် သူမ အနေနှင့် ကျောင်းသားကျောင်းသူတို့အတွက် ကိုယ်ပိုင်သဘောထားအမြင်များကိုဖော်ထုတ်ရန် အခန်းကဏ္ဍများကို ဖွင့်လှစ်ပေးခဲ့၍ ၎င်းကျောင်းသားကျောင်းသူတို့၏အခြေအနေအရပ်ရပ်ကိုလည်း အမြဲလက်ခံခဲ့ပေသည်။

ကျောင်းသားကျောင်းသူတို့အတွက် တက္ကသိုလ်ကျောင်းပြင်ပနှင့် ၎င်းတို့ကိုယ်တိုင်ထိတွေ့ရန် လမ်းဖွင့်ပေးသည့် အခြား များစွာသော အစည်းအဝေးများကိုလည်း စီစဉ်ခဲ့သည်။ မိမိတို့၏အနာဂတ်အတွက် အရေးပါသည့် ဆက်သွယ်မှုများဖြစ် သည့် အခြားအဖွဲ့အစည်းများ၊ ကျောင်းများနှင့် ဆက်စပ်မှုရရှိရေးမှာ မိမိတို့အတွက် အလွန်အထောက်အကူ ဖြစ်စေ ခဲ့ပါသည်။ သူမက မိမိတို့အား လူထုအတွင်း ကိုယ်ပိုင်လုပ်ဆောင်တင်ပြမှုများကို အစဉ်အားပေးလေ့ရှိပြီး သူမအနေနှင့် မှု နောက်ကွယ်တွင်သာ ပံ့ပိုးနေခြင်းဖြစ်သည်။ မိမိတို့အား မြန်မာနိုင်ငံတွင် လေ့လာရေးအခွင့်အရေးများ ရရှိစေရန် လုပ်ငန်းခွင်အလုပ်သင်အဆက်အသွယ်များ စီစဉ်ထောက်ပံ့ပေးခဲ့သည့်အပြင် တချိန်တည်းမှာပင် သူမအနေနှင့် မြန်မာ့ အဖွဲ့အစည်းများနှင့် တိုက်ရိုက်ဆက်သွယ်ဆောင်ရွက်နိုင်ရန် ကူညီခဲ့ပါသည်။

သူမအနေနှင့် အခြားလေ့လာမှုသင်ရိုးညွှန်းတမ်းသစ်များရေးဆွဲရာတွင် ပါဝင်ဆောင်ရွက်ခဲ့၍ ၎င်းပို့ချသည့် သင်တန်းများ ကို အောင်မြင်မှုရရှိစေရန် ပုံစံသစ်အနေနှင့် ပေါင်းစပ်ပေးခဲ့ပေသည်။ ထိုသင်တန်းများက သူမ၏ ကိုယ်ပိုင်သုတေသန လုပ်ငန်းများကို ဖီလာဆန့်ကျင်ဖြစ်ခဲ့သော်လည်း သူမ၏ကျောင်းသားကျောင်းသူများအား ၎င်းတို့အတွင်း သိပ္ပံနည်းကျ ဆက်ဆံရေးများကို နားလည်လက်ခံလာစေရန် သူမ၏ကိုယ်ပိုင်ရည်ရွယ်ချက်ဖြင့် အခြားဒေသများ၏ အဆက်အသွယ် ရရှိရန် ပြီးပြည့်စုံစွာစီစဉ်ခဲ့ပေသည်။ ဤသို့ဆောင်ရွက်ခြင်းဖြင့် သူမအနေနှင့် မိမိတို့ဌာန၏အရည်အသွေးကို ထင်ရှားစွာ တိုးတက်လာစေရန် လုပ်ဆောင်ခဲ့ပေသည်။

သို့သော် သူမ၏လုပ်ဆောင်ချက်က မိမိတို့အား တက္ကသိုလ်တွင်ပညာသင်ကြားခဲ့သည့်အချိန်ကာလထက် ပို၍ လွှမ်းမိုး နေမည်ဖြစ်သည်။ မိမိတို့အနေနှင့် သူမ၏ဘာသာစကားသင်တန်းများကို တက္ကသိုလ်မှ ပင်စင်ယူပြီးသည့်တိုင် ဆက်လက်ပို့ချပေးမှုကို ကျေးဇူးအထူးတင်ရှိပါသည်။ ထို့အပြင် မိမိတို့လိုအပ်သည့်အချိန်တိုင်း သူမ၏ စိတ်ရှည် နားလည်မှုနှင့် စိတ်ပိုင်းဆိုင်ရာ အကူအညီပေးခြင်းများကိုလည်း ကျေးဇူးတင်ရှိပါသည်။ အထူးသဖြင့် ဘာသာစကား သင်တန်းမှ ကျောင်းသားဟောင်းများဖြစ်ကြသည့် မိမိတို့အနေနှင့် သူမအားအထူးကျေးဇူးတင်ရှိကြောင်းနှင့် သူမ၏ မှီငြမ်းစရာနည်းပါးသည့်အနေအထားတွင် ရှာဖွေရရှိထားသည့် ကြီးမားသည့် ဗဟုသုတအား ခွဲဝေပေးအပ်သည့် သဘောထားအား အထူးလေးစားမိပါကြောင်းဖော်ပြလိုပါသည်။ သူမ မပါရှိပါက မြန်မာနိုင်ငံ နှင့်ဆက်စပ်သည့် လက်ရှိ လုပ်ဆောင်မှုမျိုးများကို မိမိတို့အတွင်း မည်သူတစ်ဦးတယောက်မျှ လုပ်ဆောင်နိုင်မည်မဟုတ်ကြောင်း အလေးအနက် ကျေးဇူးတင်လွှာပေးပို့အပ်ပါသည်။

Inhalt

| | |
|---|----|
| Grußwort von Vincent Houben | 7 |
| Grußwort von Annemarie Esche | 9 |
| Myanmar an der HU Berlin <i>Frederik Holst und Eva Streifeneder</i> | 11 |
| Die ethnische Politik der Militärregierung Myanmars Eine erfolgreiche Strategie zur Herstellung der nationalen Einheit? <i>Barbara Zeus</i> | 15 |
| Der burmesische Sozialismus 1962-88 Kritik zweier Grundsatzprogramme und der burmesischen politischen Kultur <i>Markus Reichert</i> | 25 |
| Die ökonomische Entwicklung myanmarischer Migranten im Großraum Maesot <i>Anna Jüschke und Katja Meincke</i> | 37 |
| Relitik Zur analytischen Untrennbarkeit von Religion und Politik im siamesischen Kontext <i>Benjamin Baumann</i> | 47 |
| Der Missionsversuch der „Herrnhuter Brüdergemeinde“ auf den Nikobaren (1768-1787) <i>Thomas Kienberg</i> | 61 |
| Vom Sandaya zum Klavier Kulturelle Transfers und Adaption von fremder Musik in Myanmar <i>Daphne Wolf</i> | 73 |
| မင်းလူ – သူတို့သောင်းစင် (Min Lu: Da Two Thousand) <i>Eine Übersetzung von Caroline Büchel und Thomas Kienberg</i> | 85 |
| Transliteration eines deutschen Textes in die burmesische Schrift Ein Schriftspiel nicht nur für Burmesisch-Köner <i>Seon Kim</i> | 99 |

Grußwort

Vincent Houben

Frau Uta Gärtner hat sich in ihren vielen Dienstjahren am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften an unserer Universität auf besondere Weise für die MitarbeiterInnen und Studierenden verdienstlich gemacht.

An erster Stelle steht ihr großes Engagement für die Myanmar-Studien. Über Sprachlehre und Landeskunde im Institut hat sie maßgeblich dazu beigetragen, dass es in Deutschland noch eine kleine Gruppe von jungen Myanmar-Spezialisten gibt, die einen direkten Zugang zum Land, zur Bevölkerung und ihrer Kultur haben. Darüber hinaus hat Frau Gärtner versucht, über Kontakte zur Politik und Träger der Entwicklungszusammenarbeit mehr Verständnis für die Geschichte, Kultur und Politik Myanmars zu wecken. Leider sind unter den Bedingungen eines starren EU-Boykotts die deutschen Verbindungen zu Myanmar zurzeit sehr eingeschränkt. In ihren mündlichen und schriftlichen Beiträgen hat Frau Gärtner auf eine Lockerung dieser starren Haltung gedrängt, weil die Förderung von westlicher Demokratie und Menschenrechten sich schwer über Ausgrenzung und mangelhafte Kommunikation erwirken lassen.

Schließlich hat Frau Gärtner sich seit 2002 durch ihre Mitarbeit am Lehrstuhl für Geschichte und Gesellschaft Südasiens und im Institut, besonders als Mitglied der Kommission für Lehre und Studium, ausgezeichnet.

Jetzt wird Uta Gärtner ins Rentenalter eintreten, was ihr Freiheiten geben wird, die ihr vom Herzen gegönnt seien, was für uns aber im Arbeitsalltag bald schmerzlich bemerkbar sein wird. Aber Sie hat schon zu erkennen gegeben, dass sie nicht ganz ausscheidet, sich weiterhin für Myanmar und seine Bevölkerung sowie für die Myanmar-Studien in Deutschland einsetzen wird. Dafür danke ich ihr aufrichtig!

Grußwort

Annemarie Esche

Als 1963 am Ostasiatischen Institut der Karl-Marx-Universität (Leipzig) die Myanmaristik ins Leben gerufen wurde, gab es dafür weder Wörterbücher noch Lehrmaterialien. Es gab jedoch eine erste Studentin. Ihr Name: Uta Gärtner. Wie sich bald herausstellte, war sie nicht etwa die Erstbeste, sondern die Erste und blieb die Beste.

Die später erfolgte Etablierung der Südostasienwissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin brachte auch die Eingliederung und Weiterentwicklung der Myanmaristik am neuen Standort mit sich. Mit meiner Pensionierung im Jahre 1986 erhob sich die Frage der Nachfolge. Mehrere Anwärter standen zur Auswahl. Meiner dedizierten Forderung, Uta Gärtner dafür einzusetzen, wurde entsprochen, denn ich kannte ihre Fähigkeiten und ihr Engagement als Voraussetzung dafür, dass sie das fortsetzen würde, was ich begonnen hatte.

Das hat sie über viele Jahre getan und damit dieses interessante, wenn auch schwierige Fachgebiet weiterentwickelt. Nun steht auch sie vor ihrer Pensionierung, doch ich bin mir sicher, sie wird – wie auch ich – der Myanmaristik verbunden bleiben. Dazu wünsche ich ihr von Herzen alles Gute und weiterhin viel Erfolg.

Myanmar an der HU Berlin

Frederik Holst und Eva Streifeneder

Regionalwissenschaften haben keinen leichten Stand, wenn es darum geht, ihre Rolle im wissenschaftlichen Kanon zu behaupten. Ihre Stärke, die Kombination verschiedener Disziplinen zu einer eingehenden und differenzierten Analyse einer Region zu bündeln, wird ihnen oft als Schwäche ausgelegt. Wo genuine Theorien und Methoden nicht in dem Maße entwickelt werden wie in anderen Bereichen, kann dieser Logik zufolge kein relevanter wissenschaftlicher ‚Output‘ entstehen. In global-wirtschaftlich relevanten Gebieten mag ein ökonomisches Interesse zu einem (befristeten) Bedeutungszuwachs führen, doch sollten daran die Schwerpunkte wissenschaftlicher Forschung ausgerichtet werden?

Südostasien ist in den letzten Jahren sowohl durch den wirtschaftlichen Aufschwung als auch durch die Entwicklung nach dem 11. September 2001 stärker in den globalen Fokus gerückt, doch auch hier gibt es Unterschiede innerhalb der Region. Ein Pariah-Staat wie Myanmar, weltpolitisch isoliert und wirtschaftlich abgeschottet, wird in absehbarer Zeit nicht die gleiche Aufmerksamkeit erlangen, wie dies bei Indonesien oder Singapur der Fall ist.

Bei uns am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin hat Frau Dr. Uta Gärtner über viele Jahre und oft gegen widrige Umstände für eine Sichtbarkeit der Myanmaristik gearbeitet, deren Relevanz sich in kultureller wie auch politischer Hinsicht gezeigt hat. Ihre Sprachkurse, die zu den wenigen gehören, die es deutschlandweit noch gibt, legten für viele Studierende eine wichtige Grundlage bei ihrer Beschäftigung mit dem Land und ermöglichten so erst einen tieferen Einblick in Kultur und Gesellschaft. Durch ihre Exkursionen war es weiterhin den Studierenden möglich, direkten Einblick und Kontakt in und mit einem Land zu bekommen, bei dem die Wahrnehmung sonst stark von Vorurteilen oder Hörensagen geprägt ist.

Mit ihrer Pensionierung wird eine weitere tragende Säule an unserem Seminar fehlen, sowohl in Bezug auf die inhaltliche Ausrichtung als auch was die Betreuung der Studierenden anbelangt. Als wir die Idee hatten, zu Uta Gärtner's Ehren eine studentische Festschrift zu verfassen, stieß dies bei ihren Studierenden auf durchweg positive Resonanz. Trotz der knappen Zeit über die Semesterferien hinweg ist es uns hoffentlich gelungen, einen repräsentativen Spiegel über die wissenschaftliche Arbeit von Uta Gärtner anhand dieser studentischen Beiträge zu bieten. Dabei wird deutlich, dass die Bedeutung ihrer Arbeit nicht nur auf Burma/Myanmar beschränkt bleibt, sondern – beispielhaft für die Regionalstudien – Grenzen überschritt und thematische Verknüpfungen jenseits ausgetretener Pfade ermöglichte. Diese Bandbreite zeigt sich in den linguistischen Artikeln und den Übersetzungen genauso wie in den Beiträgen über die Politik Myanmars und die Kultur in der Region.

Unser Institut wird Wege finden müssen, dass dieser Schwerpunkt in der Ausrichtung nicht sang- und klanglos verschwindet. Durch Uta Gärtner's weitere – wenn auch verminderte – Präsenz wird dies sicherlich nicht von heute auf morgen geschehen, es darf jedoch nicht dazu führen, dass man sich auf den Früchten dieser Arbeit ausruht. Somit bezeugen die Arbeiten in dieser studentischen Festschrift auch die Notwendigkeit einer weiteren Schwerpunktsetzung in diesem Bereich auf das Deutlichste.

Die AutorInnen:

Benjamin Baumann studiert Ethnologie (FU) und Südostasien-Studien (HU) in Berlin. Seine Studienschwerpunkte bildeten einerseits die Auseinandersetzung mit anthropologischen Theorien zur Verwandtschaft und sozialen Organisation und andererseits die intensive Beschäftigung mit seinem regionalen Schwerpunkt Thailand. Beim Verfassen seiner Masterarbeit „On Dualism and Centrism“ versucht er beiden Schwerpunkten gerecht zu werden, indem er die anthropologischen Theorien zur sozialen Organisation in Nordthailand auswertet. Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Rolle des Hauses als Repräsentation indigener Kategorien und die Frage, ob die anthropologische Theoriebildung zu den ‚Hausgesellschaften‘ auch hier angewandt werden kann. In seinem Essay hinterfragt er am Beispiel Siam die Anwendbarkeit moderner Kategorien, wenn damit andere kulturelle oder zeitliche Kontexte untersucht werden sollen. Er betont dabei die Bedeutung einer reflexiven Auseinandersetzung mit den Kategorien der westlichen Moderne.

Annemarie Esche war 1963 Mitbegründerin der Myanmaristik an der Universität Leipzig und hat im Anschluss an den Umzug nach Berlin bis zu ihrer Pensionierung 1986 an der Humboldt-Universität gelehrt. Neben vielen Veröffentlichungen zu Myanmar gehören ihr Burmesisches Übungsbuch und das Wörterbuch burmesisch-deutsch zu den Standardwerken in diesem Fach. Sie ist auch nach ihrem Ausscheiden aus dem aktiven Berufsleben der Myanmaristik verbunden und verbringt jedes Jahr mehrmonatige Aufenthalte vor Ort.

Vincent Houben ist Professor für Geschichte und Gesellschaft Südasiens am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der HU Berlin. Frühere Stationen seiner Forschung und Lehre waren die Universitäten in Queensland, Leiden und Passau. Er ist Autor einer Vielzahl von Publikationen, darunter *Kraton en Kumpeni. Surakarta en Yogyakarta 1830-1870* (1994) und *The Emergence of a National Economy. An Economic History of Indonesia, 1800-2000* (2002, mit Howard Dick, J. Thomas Lindblad und Thee Kian Wie).

Anna Jüschke und **Katja Meincke** studieren seit 2004 an der HU Berlin im Bachelor-Studiengang Regionalwissenschaften Asien/Afrika. Ihre Schwerpunktregion ist Südostasien und für Beide besteht ein besonderes Interesse am Land Myanmar. Ihr Essay beschreibt den Zwischenstand ihrer Feldforschung 2007 an der myanmarisch-thailändischen Grenze zum Thema: die ökonomische Entwicklung myanmarischer Migranten im Siedlungsgebiet Maesot in Nordost Thailand.

Thomas Kienberg studiert Südostasien-Studien, Internationale Beziehungen in Asien und Afrika sowie Politikwissenschaft an der HU Berlin. Er absolvierte 1995 ein einjähriges Studium am Institute of Foreign Languages in Yangon und interessiert sich besonders für die Geschichte Myanmars und politische Fragen. Thomas Kienberg schreibt derzeit seine Masterarbeit zum Thema "Die Außenpolitik Myanmars von 1988 bis 2004. Grundlagen, Ziele und Ausgestaltung am Beispiel der Beziehungen zur VR China und zur Republik Indien". Der vorliegende Artikel beschreibt den Missionsversuch der Herrnhuter Brüdergemeinde auf der Inselgruppe der Nikobaren Ende des 18. Jahrhunderts. Dabei handelt es sich um ein wenig bekanntes Beispiel für die frühen Kontakte zwischen Deutschland und Süd(ost)asien. Der Artikel gibt einen Einblick in die vielfältigen Schwierigkeiten und Abhängigkeiten, denen die Missionare ausgesetzt waren und an denen die "Unternehmung" trotz großer persönlicher Opfer letztlich auch scheitern sollte.

"Da Two Thousand" ist die Ko-Übersetzung mit **Caroline Büchel** eines gleichnamigen humoristischen Stückes des bekannten myanmarischen Autors Min Lu. Hierin beschäftigt er sich mit dem "Fußballvirus", der mit der "Euro 2000" einen Stadtteil befällt, Unruhe stiftet und schließlich zu ungeahnten verwandtschaftlichen Folgen führt...

Seon Kim studiert seit 2003 Allgemeine und theoretische Linguistik, Europäische Ethnologie und Südostasien-Studien an der Universität Potsdam und HU Berlin. Ihr Artikel entstand im Rahmen des Seminars „Typologie der Schriftsysteme“. Gezeigt wird die formelle Unabhängigkeit von Schrift und Sprache und die zu berücksichtigenden Schwierigkeiten bei der Umsetzung von Sprache in visuelle Zeichen.

Markus Reichert studierte bis März 2007 Südostasienwissenschaften, Geschichte und Politikwissenschaften an der Humboldt-Universität. In seinem Beitrag befasst er sich mit dem burmesischen Sozialismus seit 1962 und den Legitimationstrategien des burmesischen Militärregimes.

Daphne Wolf studiert Musikwissenschaft und Südostasien-Studien an der HU Berlin. Als DAAD Stipendiatin ging sie zum Studium der myanmarischen Musik und der traditionellen Harfe für ein Jahr nach Yangon an die Kultur Universität und an die Musikschule Gitameit. Sie schreibt derzeit ihre Masterarbeit über die klassischen Yodaya Lieder, ihre musikalischen Eigenschaften und Interpretationen, Entstehung und bedeutende Komponisten. Ihr Artikel behandelt die Entwicklungen und die Art der Veränderungen in der myanmarischen Musik, die ausgelöst wurden durch außer-musikalische Ereignisse, Kontakte zu den Nachbarstaaten, der Kolonialzeit, dem Nationalismus und der Globalisierung.

Barbara Zeus studiert seit 2005 Regionalstudien Asien/Afrika – mit Schwerpunkt Südostasien – und Sozialwissenschaften an der Humboldt Universität zu Berlin. Ihr Essay beschäftigt sich mit der Frage ob die ethnische Politik der Militärregierung Myanmars, die seit 1962 an der Macht ist, eine erfolgreiche Strategie zur Herstellung der lang ersehnten nationalen Einheit in dem seit Jahrzehnten von Konflikten gezeichneten Land darstellt.

Die HerausgeberInnen:

Frederik Holst studierte von 1995 bis 2001 Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, Politologie und Psychologie an der FU Berlin und an der Universiti Sains Malaysia, Georgetown. Seit 2003 promoviert er bei Prof. Dr. Ingrid Wessel zum Thema transethnischer Solidarität in ethnisierten Gesellschaften am Beispiel Malaysias und ist seit 2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Südostasienstudien der Humboldt-Universität zu Berlin.

Eva Streifeneder promoviert bei Prof. Dr. Ingrid Wessel zum Thema „Aufarbeitungsprozesse der Vergangenheit von 1965-66 in Indonesien“ und war bis März 2006 als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Südostasienstudien der Humboldt-Universität zu Berlin tätig.

Die ethnische Politik der Militärregierung Myanmars

Eine erfolgreiche Strategie zur Herstellung der nationalen Einheit?

Barbara Zeus

Die Union von Myanmar ist ein multiethnischer Staat, welcher neben der ethnischen Mehrheit der Bamar, die etwa zwei Drittel der Bevölkerung ausmachen, unzählige weitere ethnische Gruppen einschließt, die vornehmlich in der Peripherie des Landes leben und Zentralmyanmar, das Hauptwohngebiet der Bamar, hufeisenförmig einschließen. Daher ist die Regierung angehalten, eine ethnische Politik als Teil der Innenpolitik zu verfolgen. Diese ethnische Regierungspolitik hat meist immer erheblichen Einfluss auf die Entwicklung der ethnischen Beziehungen. Obwohl ethnische Probleme und Konflikte von einer Vielzahl von Faktoren beeinflusst werden, spielt die Haltung der Regierung hierbei doch eine große Rolle, da sie durch integrative und konstruktive oder restriktive und manipulative Verhaltensmuster das Land in einen Fall zu Stabilität, Harmonie und Gerechtigkeit und im anderen zu Instabilität, Konflikt und Diskriminierung führen kann.

Die Berichte aus dem seit Jahrzehnten von ethnischen Konflikten gezeichneten Myanmar von Waffenstillstandsabkommen mit den Rebellen entlang den Grenzen des Landes geben oberflächlich ein Bild der Befriedung innerhalb der Union ab, doch stellt die ethnische Politik der Militärregierung Myanmars eine erfolgreiche Strategie zur langfristigen Herstellung der ersehnten nationalen Einheit dar?

Um diese Frage zu klären, soll zunächst untersucht werden, was die ethnische Politik des Militärs, das 1962 durch den Putsch General Ne Wins an die Macht kam, ausmacht, und dabei ein besonderes Augenmerk auf aktuellere Entwicklungen nach den Demonstrationen von 1988 gelegt werden. Dabei ist es wichtig, das Selbstbild der Militärs im Hinterkopf zu behalten, sowie politische Maßnahmen in Bezug auf die Minderheiten zu kennen. Weiterhin müssen dann die Konsequenzen dieser Politik skizziert werden, wozu die Antwort der ethnischen Minderheiten auf die Regierungspolitik herangezogen werden soll, so dass abschließend eine Bewertung der eingangs gestellten Frage erfolgen kann.

Die ethnische Politik des Militärs

Die Wurzeln der ethnischen Politik der Militärregierung, die 1962 der kurzen parlamentarischen Phase seit der Unabhängigkeit 1948 ein Ende setzte, können in eben jener Zeit gefunden werden – genauer gesagt schon in der Verfassung von 1947, welche zwar Bestrebungen zur ethnischen Gleichberechtigung durch föderale Prinzipien enthielt, doch wurden politische Unbilligkeiten im Verfassungstext hingenommen, da der Prozess der Verfassungsschreibung möglichst schnell abgeschlossen werden sollte. Strittige Fragen wie die der Kayin wurden daher aufgeschoben und sollten nach der Unabhängigkeit neu verhandelt werden. In der Praxis zeigte sich aber, dass die Verfassung den Bamar beträchtliche Macht in der Nationalregierung verlieh, da ihnen das Recht zugestanden wurde, in interne Angelegenheiten der Staaten einzugreifen, so dass sie lediglich theoretisch als föderal bezeichnet werden kann. Nach dem Militärputsch, welcher als direktes Ergebnis einer steigenden Politisierung von Ethnizität angesehen werden kann, setzte General Ne Win die Verfassung außer Kraft, da er ihr gegenüber

skeptisch war, insbesondere aufgrund des den Shan und Kayah zugestandenen Abspaltungsrechtes von der Union. Föderalismus wurde von ihm mit Separatismus gleichgesetzt: “Federalism is impossible, it will destroy the Union”, so Ne Win am 3. März 1962 (Smith 2005: 67). Sein von der Außenwelt abgeschotteter ‚Burmesischer Weg zum Sozialismus‘, an dem er bis 1988 festhielt, bot allerdings keine passenden Antworten auf die ungelösten Fragen. Lediglich zu Beginn der Amtszeit Ne Wins fanden Gespräche mit ethnischen Gruppen statt, nach deren Scheitern jedoch griff er gegen jegliche Opposition mit härtesten Mitteln durch, was zu zahlreichen Verhaftungen, der Nationalisierung von Wirtschaft, Medien und Schulwesen, der Ausweisung von Ausländern und Missionaren führte, so dass jeder Aspekt des Lebens unter die Kontrolle der Zentralregierung und des militärischen Geheimdienstes geriet. Im Gegensatz zu dem 1947 betonten Pluralismus widmete er sich dem Aufbau einer sozialistischen und burmesischen Einheitsidentität, die von allen Gruppen gleichermaßen geteilt werden sollte. Durch die Burmanisierung der Armee wurde der Bürgerkrieg erneut durch gegenseitige Feindbilder angeheizt. Die Militärregierung glaubte, die Einheit der Union wäre nur durch die Schaffung eines Einheitsstaates mit einer vereinigenden Nationalkultur zu erreichen. So setzte die Verfassung von 1974 auf eine kulturelle Assimilierung und Nationalisierung, durch welche die Tolerierung der ethnischen Vielfalt ersetzt werden sollte. Burmesisch wurde zur Nationalsprache, wobei es ethnischen Gruppen prinzipiell erlaubt war, ihre Sprache und Kultur zu erhalten, sofern sie den Zusammenhalt der Union und die sozialistische Ordnung nicht gefährdeten. Da aber Ämter im Militär und der Verwaltung mehrheitlich durch Bamar besetzt waren, konnte sich ihre Sprache und Kultur auf Kosten derer der Minderheiten im ganzen Land verbreiten. Bamar-Ethnizität stellte also die Basis für den burmesischen Staatsnationalismus dar.

Die Legitimierung dafür nahm sich die *Tatmadaw* (Armee) aus ihrem Selbstbild als Retter der Nation in der turbulenten Geschichte, was ihr eine starke politische Position sicherte. Die Burmanisierung wurde gerechtfertigt, da sich die Mehrheitsgruppe Erfolge im Unabhängigkeitskampf zuschrieb, und sich so als die fortschrittlichste, modernste und nationalistischste Gruppe sah, deren Aufgabe es war, die rückständischeren Gruppen auf dasselbe Niveau zu heben. Die jetzige Militärregierung, der Staatsrat für Frieden und Entwicklung (SPDC), tritt in diesem Punkt in die Fußstapfen der sozialistischen Einheitspartei Ne Wins. Dies bezeugen wiederholte Äußerungen des obersten Generals Than Shwe, der die Existenz einer burmesischen Nation zu Zeiten vor jeglicher geschichtlicher Aufzeichnung zurückdatiert.¹ Dank dem buddhistischen Glauben, den gemeinsamen Erfahrungen, insbesondere dem gemeinsamen Kampf gegen den Kolonialismus, hätte die Union über 2000 Jahre als einheitliche und starke Union bestanden, und wäre im Begriff gewesen eine nationale Kultur hervorzubringen, wäre sie nicht von den imperialistischen Kolonialherren auseinander gerissen worden, so dass es gilt diese Einheit wiederherzustellen. Diese nationale Kultur wird als die buddhistische Kultur der Bamar in Zentralmyanmar betrachtet, so dass religiöse Minderheiten von vornherein aus dem nationalen Rahmen ausgeschlossen sind, sofern sie sich keiner Assimilierung unterziehen. Tatsächlich sind die Militärs so weit gegangen, zu verkünden, dass die jetzige Regierung das vierte „vereinigte Zeitalter“ in der Geschichte des Landes darstellte, nach den großen Königen Anawrahta, Bayintnaung und Alaungpaya, was der Bau des neuen Regierungssitzes in Naypyidaw (deutsch: Sitz des Königs) bei Pyinmana abermals unterstreicht. Die *Tatmadaw* sieht sich als wohlwollende Einheit, die keine Unterschiede zwischen den Ethnien, Religionen oder Klassen kenne und sich ausschließlich um das Wohl aller Menschen der Nation kümmere, wie

¹ Wie wiederholt in der staatseigenen Presse der *New Light of Myanmar* zu lesen ist.

um eine große Familie. So betont sie, unparteiisch im nationalen Interesse zu handeln und dadurch einen Beitrag zur nationalen Wiedervereinigung zu leisten (Houtman 1999). Durch die Behauptung, alle in Myanmar lebenden nationalen Gruppen zu vertreten, wird den ethnischen Gruppen automatisch das Recht auf Repräsentation der eigenen Gruppen in politischen Institutionen abgesprochen, d.h. dies wird als unnötig erklärt, da die *Tatmadaw* diese Aufgabe ja bereits übernommen hat. Ethnische Aufstände entstünden durch Diskrepanzen im Entwicklungsstand, durch unterschiedliche Sichtweisen, bedingt durch die *divide et impera* Politik der Kolonialzeit und würden vorangetrieben durch ausländische subversive Kräfte. Dadurch hat die *Tatmadaw* – über die Prämisse, Entwicklung könne nur in friedlichen (d.h. eroberten) Gebieten stattfinden² – die Rolle eines Entwicklungsagenten angenommen, was ihr wiederum eine zentrale Machtposition in der Regierung zugesteht.

Weiterhin steht die Eintracht der *Tatmadaw* der Zerrissenheit vieler Oppositionsbewegungen gegenüber, daher habe das Militär drei historische Verpflichtungen geerbt, welche als „our three main national causes“ (Nichtzerfall der Union, Nichtzerfall der nationalen Solidarität und Aufrechterhaltung der nationalen Souveränität) wie eine Slogankampagne die Titelseiten aller staatseigenen Zeitungen seit 1990 schmücken. Diese erfüllen einige ideologische Funktionen, zumal die Existenz umstürzlerischer Kräfte in den Grenzregionen die schützende Rolle der *Tatmadaw* in der Politik notwendig macht und gleichzeitig eine Fiktion von nationaler Einheit kreiert wird, deren Existenz nicht nachweisbar ist und der Staat zu keinem Zeitpunkt volle Gewalt über das gesamte Territorium ausgeübt hat. Ethnische Probleme werden ferner schlichtweg auf Entwicklungsungleichheit reduziert, und die buddhistische Kultur der Bamar wird als die Norm und Basis für die nationale Einheit präsentiert, obwohl sich noch lange keine gemeinsame Identität entwickelt hat, welche die Bestrebungen zur Formation eines Einheitsstaates rechtfertigen würden. Folglich dienen die drei nationalen Anliegen der Legitimation dreier stillschweigend einbegriffener Ziele: der Diktatur, Militarisierung und kultureller Assimilation (Lambrecht 2004: 155).

Diese Politik wird in der Literatur in unterschiedlicher Weise bewertet. Taylor sieht in der Tatsache, dass der Versuch, die Unterschiede zwischen den Ethnien und die Rolle der Ethnizität und Religion in der Politik herunterzuspielen, um einen integrierenden Effekt zu erzielen, von der Bamar Mehrheit und noch dazu einer Militärregierung durchgeführt wird, die Ursache dafür, dass dies als Versuch einer Burmanisierung umgedeutet worden ist. Den Aufständischen wurde somit ein guter Grund geliefert, für größere Autonomie oder sogar Unabhängigkeit zu kämpfen (Taylor 2005: 280). Demgegenüber wird die ethnische Politik von Houtman klar verurteilt, der in ihr die unverkennbare Absicht einer Burmanisierung Myanmars sieht, bei welcher der Staat das Konstrukt der Ethnizität für eigene Interessen im Sinne einer Assimilierungspolitik und dem Vorantreiben der Nationalkultur aufgreift; bei ihm findet sich dafür der Begriff der „Myanmafication“ (Houtman 1999).

Doch wie gestaltet sich die ethnische Politik in der Praxis? Was sind die Maßnahmen in den verschiedenen Politikfeldern, die im Umgang mit den ethnischen Minderheiten angewandt werden? Vor dem Hintergrund der politischen und wirtschaftlichen Krise im Land startete das Regime 1989 das Programm zur Entwicklung der Grenzgebiete, welches 1992 zum Ministerium für die Entwicklung der Grenzgebiete und der nationalen Gruppen ausgebaut wurde. Die Erkenntnis der Notwendigkeit der Befriedung für die Entwicklung des Landes ließ also eine explizite Entwicklungspolitik in Myanmar entstehen, welche es zuvor nicht gegeben hatte. In

² So die *New Light of Myanmar*.

einem Masterplan wurden 18 Regionen, vornehmlich Bergregionen, definiert, in welchen die Programme stattfinden sollten. Die Ziele waren der Ausbau der Infrastruktur, die Drogenbekämpfung und die Öffnung der betroffenen Gebiete für UN Organisationen und NGOs, welche ab Mitte der 1990er Jahre eintrafen.

Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung sollte in Übereinstimmung mit den „three main national causes“ von Statten gehen. Dabei ist fraglich, ob die wirtschaftliche Entwicklung tatsächlich der ansässigen Bevölkerung zugute kommt, wenn die Einnahmen des Edelstein- und Tropenholzhandels in die Union of Myanmar Economic Holdings (UMEH), einer mit dem Militär verflochtenen Firma, über welche zahlreiche Investitionen im Land getätigt werden, fließen. Das wirtschaftliche Wachstum wurde vornehmlich getragen durch die gezielte Ausbeutung natürlicher Ressourcen in den Grenzregionen und die Besteuerung der ländlichen Bevölkerung, so dass es zu Einbußen in Umweltstandards und einer Verarmung der ländlichen Bevölkerung kam. Durch neue Straßen sollten isolierte Regionen in Handelsnetzwerke eingebunden werden. Es wurden aber gerade die Regionen gefördert, welche bereits vom Grenzhandel profitierten. Erklären lässt sich das besondere Interesse der Regierung an diesen Gebieten mit dem Wunsch, dort herrschenden ethnischen Rebellen die Kontrolle zu entziehen. Zwar ist die Bedeutung des Ausbaus der Infrastruktur für die Entwicklung des Landes nicht gering zu schätzen und dient auch der Bevölkerung, doch müssen für eine nachhaltige Entwicklung auch Investitionen im sozialen Sektor getätigt werden. Fortschritte in diesem Bereich lassen allerdings zu wünschen übrig; Lambrecht gibt an, dass die Ausgaben für Bildung und Gesundheit in den letzten Jahren sogar gefallen seien (Lambrecht 2004: 172).

Die kulturellen Programme des Regimes fördern gezielt erwünschte Aspekte der jeweiligen Kulturen und versuchen andere umzuformulieren und neu zu kreieren. So werden beispielsweise alte Königspaläste von Bamar Königen wieder aufgebaut, wohingegen der Palast des Shan-Sawbwas in Kengtung zerstört und die alten Tempel in Mrauk-U unter dem Vorwand der Denkmalpflege entstellt wurden. Auch der Bau des „nationalities village“ zeugt von dem Versuch, die nationalen Minderheiten auf ihre ästhetischen Attribute zu reduzieren (Lambrecht 2004: 164).

Der Wunsch der Regierung, Recht und Ordnung in den Grenzregionen zu etablieren, ist ein Widerspruch in sich, da der State Law and Order Restoration Council (SLORC) selbst keine rechtliche Legitimation besitzt, da er nach dem erneuten Militärputsch 1988 die Verfassung außer Kraft setzte und seitdem per Dekret regiert.

So stellt sich knapp 15 Jahre nach Gründung des Ministeriums für die Entwicklung der Grenzgebiete und der nationalen Gruppen die Frage, inwieweit die betroffenen Bevölkerungsgruppen tatsächlich davon profitieren können, zumal ersichtlich wird, dass die Regierungspolitik prinzipiell darauf ausgerichtet ist, militärische Kontrolle über die Grenzregionen auszuüben, materiellen Profit herauszuschlagen und ihnen eine allumfassende nationale Einheitsidentität überzustülpen, so dass diese Bestrebungen eher als Nationenbildungsmaßnahmen zu verstehen sind. Die Grenzentwicklungsmaßnahmen werden also als Vorwand verwendet, die wohlwollenden Absichten des Regimes gegenüber allen Bürgern klarzustellen, sich vor Kritikern zu schützen und Anspruch auf internationale Hilfe zu stellen.

Esche sieht dies jedoch anders, da sie bekräftigt, dass die praktische Umsetzung der Politik des Militärregimes gegenüber den Ethnien nicht nur der Bau von Brücken, Dämmen, Straßen, der Ausbau des Schienennetzes oder die Entwicklung der Landwirtschaft sei, sondern auch die Etablierung einer Art Massenbewegung zur Mobilisierung aller vorhandenen Kräfte, der

Union Solidarity and Development Association (USDA), welche 1993 mit den Zielen der Aufrechterhaltung der nationalen Einheit, der Bewahrung der nationalen Solidarität, der Förderung und Belebung von Nationalstolz und der Entwicklung einer florierenden, friedlichen modernen Union gegründet wurde (Esche 2004). Der USDA wird oberste Priorität vom Staat eingeräumt, mit General Than Shwe als Patron der Vereinigung. Berichte über Zwangsrekrutierungen in die USDA sind allerdings keine Einzelercheinung, so dass der ihr nachgesagte, zivilgesellschaftliche Charakter erheblich in Frage gestellt werden muss. Es scheint daher, dass die USDA dem Regime eher als Instrument zur Kontrolle über die Zivilgesellschaft dient.

Eine weitere wichtige Maßnahme der Militärjunta war die neue Waffenstillstandspolitik mit den Rebellen ab 1989, als nach der Flucht tausender Demokratieaktivisten an die thailändische Grenze eine erneute Welle des Widerstandes bevorstand. Oberflächlich geben die Waffenstillstandsabkommen ein Bild der Befriedung ab, doch wie sind diese herbeigeführt worden, und haben sie die Situation der Zivilbevölkerung verbessern können?

Das Chaos im Land nach den Demonstrationen von 1988 führte letztendlich zu einem erneuten Militärputsch bei dem der SLORC die Macht übernahm und das Kriegsrecht verhängte. Die ethnische Politik der Vorgängerregierung wurde allerdings fortgeführt, jedoch nun mit größerem Augenmerk auf die Beendigung der internen Kriege. Also beschloss man die Aufstockung der Streitkräfte und Waffenarsenale. So gerüstet stellte die Regierung die Aufständischen vor die Wahl: entweder Waffenstillstand oder totale Niederlage. Während die *Tatmadaw* in den vergangenen Jahrzehnten die so genannte „four cuts“ Strategie verfolgt hatte, die ihre Feinde von Nahrung, finanziellen Mitteln, Informationen und Rekruten abschnitt, wurde nun verstärkter Druck auf die Rebellen ausgeübt, und zwar über brutale Angriffe auf die Zivilbevölkerung. Alte, Frauen und Kinder wurden Zwangsumsiedlungen und Zwangsarbeit ausgesetzt. Sie wurden als Träger oder menschliche Minenräumer eingesetzt. Diese brutale Taktik schien erfolgreich zu sein, denn innerhalb kürzester Zeit unterwarfen sich 15 bewaffnete Widerstandsgruppen in einem Waffenstillstandsabkommen mit der Regierung (Silverstein 1997).³ Ferner konnte das Militär innerhalb der letzten Jahre die Kontrolle über das Territorium in großem Umfang erweitern, was zu einer Machtkonsolidierung beigetragen hat (Lambrecht 2004: 172). Jedoch verhärtete diese Methode weiterhin das Zerwürfnis in der Bevölkerung.

Vom Regime werden die Waffenstillstandsabkommen trotz anhaltender Kämpfe vor allem mit der Karen National Union (KNU) allerdings als Haupterrungenschaft betrachtet. General Than Shwe sieht durch dieses Abkommen auch die nationale Einheit unterstützt (Smith 2002: 30). Jedoch darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Abkommen temporärer Natur sind und keine politischen Pakte darstellen.

Daher ist deren Einhaltung auch nicht gesichert, und die Bevölkerung lebt oftmals im Ungewissen. Auch muss an die vielen Binnenvertriebenen im Kayin-Staat erinnert werden, die immer noch vor Kämpfen zwischen Regierungstruppen und ethnischen Rebellen auf der Flucht sind. Es muss aber ebenso herausgestellt werden, dass die Waffenstillstände einen wichtigen ersten Schritt im Wiederaufbau der Zivilgesellschaft markieren und das Ende der Kämpfe eine erhebliche Verbesserung der Gesundheitsstandards bedeutet. Taylor will in ihnen auch die Möglichkeit größerer religiöser Freiheit sehen (Taylor 2005: 283).

³ Inzwischen spricht die Regierung von 17 Waffenstillstandsgruppen.

Ebenso wie die Waffenstillstandsabkommen wird auch die Beteiligung der befriedeten ethnischen Gruppen am Nationalkonvent vom Regime als Beweis für die nationale Einheit herangezogen. Seit 1992 versucht der Nationalkonvent – die verfassungsgebende Versammlung – eine neue Verfassung auszuhandeln, die den Erhalt der Union, der nationalen Solidarität sowie die Konsolidierung von Souveränität sichern soll. Diese Einräumung politischer Privilegien allerdings kommt nur einer ausgewählten Elite zugute. Die ethnischen Vertreter sind genauso wenig vom Volk gewählt, wie die meisten anderen Vertreter, die am Nationalkonvent teilnehmen. Nach dem Ausschluss der Oppositionspartei National League for Democracy (NLD) 1995 sank der Prozentsatz der gewählten Vertreter auf knapp unter 3% (Lambrecht 2004: 168). Verständlicherweise hat der Nationalkonvent, der laut der Regierung dennoch repräsentativ ist, somit erheblich an internationaler Glaubwürdigkeit eingebüßt.

Auch wenn sich die Lage zu Beginn des 21. Jahrhunderts entspannt hatte und durch die ersten großen Friedensverhandlungen seit 1963/4 durch General Khin Nyunt Hoffnungen auf eine Annäherung durch ein Dreierabkommen zwischen der Militärregierung, der NLD und den ethnischen Minderheitenparteien bestanden, sieht die momentane politische Lage erneut düster aus. Im April 2006 begann die *Tatmadaw* erneut mit Offensiven im Kayin-Staat, was ein Überquellen der Flüchtlingslager in Thailand zur Folge hatte.

Eine der vielen rein spekulativen Mutmaßungen über den Wechsel des Regierungssitzes von Yangon nach Pyinmana war das Bedürfnis der Militärs, die geographische Nähe zu den Aufständischen zu schaffen, was wiederum weit entfernt von der Behauptung liegt, die nationale Einheit sei bereits hergestellt.

Ebenso wurde der Hausarrest der Oppositionsführerin Aung San Suu Kyi im Juni 2006 auf ein weiteres Jahr verlängert, eine Freilassung würde laut der Regierung die innere Sicherheit gefährden.

Der Nationalkonvent ist erneut unterbrochen und gibt trotz Zusicherungen der Regierung auf einen Abschluss bis Ende 2006 wenig Hoffnung auf eine Lösung, da auch nicht klar ist, was genau die neue Verfassung – neben der Zusicherung von autonomen und selbst verwalteten Regionen für einige Gruppen – an Rechten für die Minderheiten hergeben soll.

Die Konsequenzen der Politik

Nach der Darstellung der Politik des Militärs in Bezug auf die ethnischen Minderheiten sollen im Folgenden die Konsequenzen für diese und deren Antworten darauf skizziert werden.

Während die sich mit der Regierung noch im Kampf befindende Karen National Union (KNU) verkündet: “We are much more than a national minority. We are a nation”, sehen sich die Mon als “a people without a country” (Smith 2002: 13). Derartige Äußerungen der einzelnen ethnischen Gruppen sind seit der Machtübernahme des SLORC 1988 angestiegen. Als Grund dafür gilt die kulturelle Dominanz der Bamar durch den alle Lebensbereiche durchdringenden Zentralstaat, bei dem die Nationenbildung als oberste Priorität gilt. Myanmar hat sich dadurch zu einem ethnokratischen Staat entwickelt. Die staatliche Presse ließ gar verlauten, dass der Ausdruck ‚ethnische Minderheit‘ im heutigen Myanmar keine profunde Bedeutung mehr trage. Durch weitere Aktionen des Regimes wie die kontroverse Namensänderung des Landes von Burma in Myanmar 1989 im Rahmen einer neuen Politik der Dekolonisierung, konnte auch nicht der gewünschte Effekt der Beschwichtigung der ethnischen Gruppen

erreicht werden. Der Name Myanmar sollte laut der Regierung den multiethnischen Charakter des Landes unterstreichen und den Ethnien entgegenkommen.

Von den Ethnien wurde die Aktion jedoch als reine Schönheitsoperation abgestempelt, denn er hätte demokratisch legitimiert werden müssen. So lautete die Antwort auf die Penetration des ethnokratischen Staates in periphere Kommunen, ganz klar Rebellion. Das Szenario eines Strebens nach Assimilierung in den Bamar-Mainstream auf Seiten der Minderheiten, vorangetrieben durch den Wunsch nach sozialer Mobilität, scheint zwar durchaus denkbar. Auch die zahlreichen Waffenstillstände verleiten zur Bekräftigung dieser These, doch hat der Druck der Regierung nach ethnischer Assimilierung und politischer Zentralisierung einen gerade entgegengesetzten Effekt erzielt, nämlich eine Provokation der Rebellion und eine Herausbildung neuer Formen des ethnischen Bewusstseins durch das vereinende Element des Bewusstseins der eigenen Unterlegenheit und Unterdrückung und vor dem Hintergrund der Sorge um den Verlust der individuellen ethnischen Identität und Kultur. Allerdings hat sich nur unter den Kayin eine Pan-Kayin-Identität herausbilden können, wo sich politische Eliten dieses Minderheitenbewusstsein zu Nutze gemacht haben, um Ressentiments gegen den Staat anzukurbeln und Forderungen nach größerer Autonomie zu legitimieren. Eine solche Politik der Rassenreinheit entstand unter dem Kontext einer Assimilierungspolitik aus dem Zentrum, wobei einige Taktiken der ethnischen Minderheiten die Politik des Regimes widerspiegeln.

Diese Antwort führt zu einem regelrechten Teufelskreis, da dieser Konflikt also anscheinend Ethnizität hervorbringt und dieses starke ethnische Bewusstsein, intensiviert durch die Abgrenzung von den Bamar durch aufgebaute Feindbilder, weit entfernt liegt von dem Wunsch nach nationaler Einheit.

Zwar wurden für Waffenstillstandsgruppen Anreize der politischen Partizipation geschaffen: So wurden Führer der ethnischen Waffenstillstandsgruppen zum Nationalkonvent eingeladen, doch wurden ihnen dort nur unzureichend Möglichkeiten gegeben, aktiv teilzunehmen und ihre Wünsche nach einem föderalen, demokratischen Myanmar zu äußern. Weiterhin scheint das einstige Zugeständnis der Regierung, den Waffenstillstandsgruppen den Besitz ihrer Waffen bis nach Abschluss der Tagungen des Nationalkonvents zu gestatten, neuerdings dem Ruf der Regierung nach einer kompletten Entwaffnung im Austausch für Frieden gewichen zu sein.

Betrachtet man die einzelnen ethnischen Gruppen genauer, ist unschwer erkennbar, dass die Waffenstillstandsabkommen im Endeffekt mehr Probleme bereitet haben, als sie in der Lage waren, diese zu lösen. So kommt Aung Zaw zu dem Schluss: "In the final analysis, the junta benefits most from ceasefire agreements" (Aung Zaw 2005: 10).

Wo Unsicherheit und Instabilität dominieren, ist auch die Zerrissenheit, Frustration und Korruption unter den ethnischen Gruppen groß. Im Kachin-Staat haben Waffenstillstandsgruppen wie die Kachin Independence Organisation (KIO) lukrative Abholzungskonzessionen erhalten im Gegenzug für die Beendigung der Kämpfe. Durch diese Konzessionen konnten sie Verträge mit chinesischen Investoren abschließen, wobei die Einnahmen selten der ansässigen Bevölkerung zugute kommen, sondern in den Händen der KIO-Führer landen. Illegale Abholzung, Prostitution, Drogenhandel und HIV sind dort – zum Leid der Bevölkerung – seit dem Ende der Kampfhandlungen auf dem Vormarsch (Aung Zaw 2005: 9).

Im Kayah-Staat hat das Abkommen mit der Regierung die Zerrissenheit der einzelnen Fraktionen nur vertieft, was die Aussicht auf einen langfristigen Frieden trübt.

Aus dem Mon-Staat haben die Flüchtlingsströme nach dem Waffenstillstand 1995 nicht abgenommen, da die Zivilbevölkerung Schikanen rivalisierender Gruppen ausgesetzt ist. Hier zeigt sich auch besonders deutlich, wie sich die Bildungspolitik der Nationalregierung mit Burmesisch als einziger Unterrichtssprache in der Politik der Minoritäten widerspiegelt. Aus Angst vor der Burmanisierung kämpfen die Minderheiten für den Erhalt der eigenen Schulen und betonen dort bewusst die Eigenheiten der Kultur in Abgrenzung zu den Bamar und setzen auf Mon anstelle von Burmesisch; Entwicklungen, welche sich auch in anderen befreiten Zonen finden lassen (Fink 2002).

Der anhaltende Flüchtlingsstrom vor allem nach Thailand ist wohl die augenscheinlichste Konsequenz der fehlgeschlagenen Politik der Militärs, die nationalen Gruppen in der Union zu vereinen. Entlang den Grenzen existieren große Gebiete unter Selbstadministration mit eigenen Schulen und Kliniken, wo Auflehnung gegen die Zentralregierung gewissermaßen eine Lebensart geworden ist. Jugendliche aus Zentralmyanmar und den Grenzregionen erhalten vollkommen unterschiedliche Versionen der Geschichte des eigenen Landes. Feindbilder über die Bamar herrschen in den befreiten Zonen vor, wohingegen staatliche Schulen die glorifizierende Geschichte einer Einheit der Völker im vorkolonialen Burma, die es wieder herzustellen gilt, lehren. Somit ist die jüngste Generation bereits vorbelastet mit Missverständnissen über die Anderen, was in der Konsequenz weiterhin das gesellschaftliche Zerwürfnis zwischen der Mehrheit und den Minderheiten verstärkt.

Eine erfolgreiche Strategie zur Herstellung der nationalen Einheit?

Durch die vorangegangene Analyse ist deutlich geworden, dass die von der Militärregierung verhängte Ordnung äußerst fragil ist. Der schwache ethnokratische Staat kann seine Interessen nur mit Waffengewalt und Einschüchterungsversuchen durchsetzen. Die Bestrebungen der *Tatmadaw*, die Macht um jeden Preis aufrechtzuerhalten, haben nicht nur die Integrität staatlicher Institutionen und die nationale Wirtschaft geschwächt, sondern auch einen Keil zwischen die beteiligten Gruppen getrieben. Schwammige Abkommen und deren Nichteinhaltung können nicht zum Vertrauensbildungsprozess beitragen und führen mit falschen Hoffnungen auf Frieden und nationale Einheit zur allmählichen Desillusionierung und zu einem denkbaren erneuten Rückgriff auf Waffen.

Schließlich muss nochmals betont werden, dass die Bemühungen um eine einheitliche nationale Identität besonders von den Minderheiten eher als Versuche, die Kultur der Bamar zu verbreiten, gedeutet werden, was verständlicherweise den Groll der ethnischen Minoritäten hervorgerufen und ethnische Konflikte vorangetrieben hat.

Die nur hinkend vorangehenden Fortschritte des Nationalkonvents, der nach fast 15-jährigem Bestehen noch immer keine neue Verfassung hervorgebracht hat, machen die nationale Einheit abermals deutlich. Für eine neue Regierung will sich die *Tatmadaw* von vornherein eine festgeschriebene Rolle sichern: ein Viertel der Sitze im Zweikammernparlament sind reserviert für Militärs, die ausscheiden sollen, sobald Frieden und Stabilität herrschen. Solange die obersten Militärposten aber weiterhin ausschließlich von ethnischen Bamar besetzt werden, fühlen sich die ethnischen Minderheiten nicht als Teil dieser von der *Tatmadaw* dominierten Nation.

Eines der proklamierten Ziele des Militärregimes ist zwar die nationale Einheit, der von der Regierung beschrittene Weg dorthin fördert allerdings eine Spaltung der Nation. Denn dieser Weg ist ein Widerspruch in sich. Eine repressive Politik der kulturellen Assimilierung sowie

der Anwendung von Waffengewalt auf beiden Seiten kann nicht zur Etablierung einer friedlichen Nation, die eine einträchtige Koexistenz der Kulturen einschließt, führen. Myanmar braucht eine integrative ethnische Politik, welche die ethnische Vielfalt anerkennt und sich ihrer annimmt, und keine Ethnifizierung der Politik.

Eine demokratische und progressive ethnische Politik muss die Besorgnisse der Minoritäten in Betracht ziehen und diese gleichzeitig mit den Staatsinteressen harmonisch verbinden, also den Interessen die gesamte Nation betreffend. Aber dies kann nur erfolgreich verwirklicht werden, wenn beide Seiten, die nationale Regierung und die ethnischen Minderheiten, eng zusammenarbeiten. Sowohl eine autoritäre Politik oder eine Vernachlässigung der ethnischen Gruppen auf Seiten der Regierung als auch ein selbstzentriertes Machtstreben, die Überbetonung der Ethnizität und Religion auf Seiten der Minderheiten bringen jedoch Konfliktpotential. Ein konstruktiver Dialog aller beteiligten Parteien mit gleichen Rechten wäre hier von Nöten.

Doch die aufgebauten Feindbilder unter den ethnischen Minderheiten, bei welchen die brutalen Streitkräfte der *Tatmadaw* mit zivilen Bamar gleichgesetzt werden, und das jahrelange Misstrauen lassen selbst die Hoffnung der Bevölkerung auf eine pluralistische Gesellschaft schwinden.

Die nationale Einheit und ein nationales Identitätsgefühl in diesem multiethnischen Land müssen schrittweise aufgebaut werden und können nicht durch Waffengewalt und Assimilierungsversuche von einer dominierenden Gruppe aufgezwungen werden, da in diesem Fall selbst ‚gut gemeinte‘ Nationsbildungsmaßnahmen zwangsläufig zum Missverständnis bei Minderheitengruppen führen.

Bibliographie

Aung Zaw (2005) The Politics of Peace. In: *The Irrawaddy*, 13, 11, 8-10.

Brown, David (1994) *The state and ethnic politics in Southeast Asia*. London, Routledge.

Brown, Michael E. und Sumit Ganguly, ed., (1997) *Government Policies and Ethnic Relations in Asia and the Pacific*. Cambridge/Harvard, CSIA.

Esche, Annemarie (2004) Ethnic Policy of the Union of Myanmar. The Kayin Case. In: Engelbert, Thomas und Hans Dieter Kubitschek, eds, *Ethnic Minorities and Politics in Southeast Asia*. Frankfurt a.M., Peter Lang, 87-110.

Fink, Christina (2001) *Living Silence: Burma under military rule*. Bangkok, White Lotus.

Fink, Christina (2002) *Ethnic Politics at the Periphery*. Contribution to the Association of Asian Studies Conference. Washington D.C., http://www.burmadebate.org/burmaView.php?article_id=26&page_no=1 (26.07.2006).

Houtman, Gustaaf (1999) *Mental Culture in Burmese Crisis Politics*. Tokyo, ILCAA.

Lambrecht, Curtis W. (2004) Oxymoronic development: The Military as Benefactor in the Border Regions of Burma. In: Duncan, Christopher R., ed., *Civilizing the Margins: Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*. Ithaca/London, Cornell University Press, 150-182.

Silverstein, Josef (1997) Fifty Years of Failure in Burma. In: Brown, Michael E. und Sumit Ganguly, eds, *Government Policies and Ethnic Relations in Asia and the Pacific*. Cambridge/Harvard, CSIA.

- Smith, Martin (2002) *Burma (Myanmar): The Time for Change*. London, Minority Rights Group International.
- Smith, Martin (2005) Ethnic Politics and Regional Development in Myanmar. In: Kyaw Yin Hlaing, ed., *Myanmar: Beyond Politics to Societal Imperatives*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
- Taylor, Robert H. (1982) Perceptions of Ethnicity in the Politics of Burma. In: *Southeast Asian Journal of Social Sciences*, 10, 1, 7-22.
- Taylor, Robert H. (2005) Do States make Nations? The Politics of Identity in Myanmar. In: *South East Asia Research*, 13, 3, 261-286.
- Tin Maung Maung Than (2004) The Essential Tension. Democratisation and the Unitary State in Myanmar (Burma). In: *South East Asia Research*, 12, 2, 187-212.

Der burmesische Sozialismus 1962-88

Kritik zweier Grundsatzprogramme und der burmesischen politischen Kultur

Markus Reichert

Burmas Regierung wird in den internationalen Medien, von westlichen Staaten und von Burmesen im Exil in Burma regelmäßig für den restriktiven Umgang mit der Opposition, Menschenrechtsverstöße und die Anwendung von Gewalt zur Sicherung ihrer Herrschaft kritisiert. Während die Militärregierung sich zwar bemüht, international anerkannt zu werden, weist sie solche Vorwürfe als Einmischung in innere Angelegenheiten zurück. Unterstützung erhielt sie dabei im Besonderen von Malaysia und Singapur und den restlichen ASEAN-Staaten.

Die burmesische Regierung bloß als eine totalitäre Militärjunta zu verstehen, würde das Regime jedoch unterschätzen. In den fast 50 Jahren, in denen das Land *de facto* von Militärs regiert wurde, orientierte sich die tatsächliche Politik des Regimes nicht nur am Erhalt der Macht und Partikularinteressen. Einer der Grundpfeiler der neuen sozialistischen Ordnung, die mit dem Militärputsch von 1962 begann, sollte die Verbesserung der Lebensumstände sowie die ökonomische und soziale Sicherung der vor allem im Agrarbereich tätigen Bevölkerung sein. Hier gelangen dem *Tatmadaw* unter Aufbringung eines großen Teils seiner Kräfte durchaus Erfolge. Der kompromisslose Einsatz von Gewalt kann eben nicht vollständig erklären, warum das Regime sich seit 1962 an der Macht halten konnte. In dieser Arbeit sollen weitere Faktoren untersucht werden, die zum Überleben des burmesischen Regimes beigetragen haben.

Der Begriff der ‚politischen Kultur‘

Im Zentrum wird dabei die Konstruktion einer politischen Kultur durch das *Tatmadaw* im Vordergrund stehen, die dem Militär weitgehende Legitimität und nahezu uneingeschränkte Autorität garantiert.

Der Begriff der politischen Kultur, wie er im Folgenden verstanden werden soll, wurde im wesentlichen von Lucian Pye geprägt (Pye 1985). Pye beschäftigt sich in erster Linie mit Macht in historischem und kulturellem Kontext:

Briefly put, my thesis is that political power is extraordinarily sensitive to cultural nuances, and that, therefore, cultural variations are decisive in determining the course of political development.

(Pye 1985: vii)

Er betont die Bedeutung des Verständnisses von Macht, Autorität und Legitimität für die politische Entwicklung eines Landes. Den Annahmen der Modernisierungstheorie folgend identifiziert Pye eine konvergente Entwicklung dieser Veränderung in verschiedenen Kulturen (Pye 1985: 19). Das vom Individuum internalisierte, kultur- und geschichtsabhängige Verständnis von Macht und Autorität sowie die Implikationen für die Politik fasst Pye mit dem Begriff der ‚politischen Kultur‘ (*political culture*) eines historischen Individuums oder eines Kulturkreises zusammen. Die in Pyes Analyse postulierte, durch die Modernisierungstheorie gestützte, konvergente Entwicklung der politischen Kultur wird nicht unterstützt. Sie wird aber auf-

grund des nicht-vergleichenden Charakters dieser Arbeit auch nicht detailliert kritisiert werden.

Für diese Arbeit bedürfen allerdings zwei andere Aspekte von Pyes Ansatz einer Kritik: Pye differenziert die Gültigkeit von politischer Kultur nicht in Bezug auf eine sozial stratifizierte Gesellschaft.¹ Er setzt politische Kultur für eine spezifische Gesellschaft als homogen voraus. René Hingst thematisiert indes prägnant die Ambivalenz, die mit dem Konzept der politischen Kultur verbunden ist:

Die Probleme beginnen [...] bei der Frage, ob nicht in jeder Kultur ein ganzes Set von politischen Systemen – vom Totalitarismus über den Autoritarismus bis hin zur Demokratie – angelegt ist.

(Hingst 2003: 168)

Vergleicht man beispielsweise die Betonung demokratischer Momente im burmesischen Buddhismus durch Emanuel Sarkisyanz mit der explizit demokratiefeindlichen Auslegung buddhistischer Elemente durch Huntington, wird deutlich, dass die Interpretation traditioneller Werte in der Gegenwart keineswegs eindeutig ist (vgl. Sarkisyanz 1965: 166-170, Huntington 1996).

Zweitens gehen Pyes Ausführungen von atomisierten Akteuren aus. Sein Fokus liegt auf dem Individuum. Neuere soziologische Ansätze betonen dagegen die Bedeutung des sozialen Umfelds als eigenständige *faits social*, um Durkheims Begriff zu benutzen. Einstellungen und Wertsysteme sind dabei explizit soziale Variablen, im Gegensatz zu individuellen.²

Pye betrachtet politische Kultur als Teil eines linearen und homogenen und nicht fragmentierten und dynamischen Modernisierungsprozesses. In dieser Arbeit werden hingegen Eckpunkte politischer Kultur identifiziert und als Variablen möglicher Konstruktionen von politischer Kultur beschrieben. Begrifflich wird zwischen der politischen Gesamtkultur, der Gesamtheit aller politischen Kulturen, und der politischen Kultur, den Eckpunkten der politischen Gesamtkultur, unterschieden.

Es wird angenommen, dass in einer Gesellschaft ein Diskurs über die politische Gesamtkultur besteht und dass bestimmte Akteure, die ‚Meinungsmacher‘, diesen Diskurs mehr oder weniger beherrschen. Diese Arbeit versucht deshalb nicht, die Essenz burmesischer politischer Kultur zu formulieren, sondern die Qualität der Konstruktion und die Umstände der Dominanz eines spezifischen Diskurses zu untersuchen.

Die zentrale Frage ist, welche politische Kultur die Putschisten von 1962 konstruierten, propagierten und wie sie das taten. Im Wesentlichen wird die These verfolgt werden, dass der Revolutionäre Rat (im Weiteren: RR) und die Partei des sozialistischen Programms Burmas (im Weiteren: *Lanzin*) eine bestimmte Konstruktion der politischen Kultur verfolgten, indem sie auf die oft beschriebenen autoritären Elemente der burmesischen politischen Tradition zurückgriffen und die Figur des tugendhaften Führers ins Zentrum dieser politischen Kultur stellten.

Der These wird mit Hilfe zweier offizieller Grundsatzprogramme von 1962/63 nachgegangen werden: dem „Burmesischen Weg zum Sozialismus“ (BWZS) und dem „System der Korrela-

¹ Vgl. Pye 1985: 100-107. Für eine differenziertere Auseinandersetzung mit einigen Problemen bei Pye, vgl. Hingst 2003, Kap. 3, insbesondere 166-172.

² Vgl. zum Beispiel die Netzwerktheorie, zusammengefasst in Jansen 2002 ; Granovetter 2000.

tion zwischen Mensch und Umwelt“ (SKMU).³ Diese Quellen geben Einblick in die *Tatmadaw*-Interpretation burmesischer politischer Kultur.

Burmesischer Weg zum Sozialismus und das System der Korrelation zwischen Mensch und Umwelt – Quellenkritik

Der BWZS und das SKMU entstanden innerhalb eines Jahres nach dem Putsch vom März 1962. Um sie als Quellen für die folgende Arbeit verwenden zu können, sollen sie hier zunächst kritisch betrachtet werden.

Das gemeinsame Charakteristikum der Programme ist ihre Zielsetzung. Sie müssen als Versuch des Revolutionären Rates gewertet werden, eine möglichst breite Masse hinter den politischen Zielen des Revolutionären Rates zu vereinen. Dazu gehörte zum einen das Überkommen der parlamentarischen Demokratie, die in den Augen vieler Burmesen und besonders der Militärs in zentralen Punkten versagt hatte, und zum anderen der Aufbau eines neuen, sozialistischen Gesellschaftssystems mit dem RR als progressiver, unabhängiger Führung (Taylor 1987: 292).

Da die Mehrheit der burmesischen Bevölkerung 1962 Bauern oder Tagelöhner waren, war dies die natürliche Zielgruppe einer nach breiter Unterstützung und von Ethnien unabhängigen Loyalität suchenden Regierung (Hingst 2003: 176, Shwe 1989: 102). Es ist anzunehmen, dass der marxistische und teils messianische Stil der Programme besonders diese Schichten ansprechen sollte. Außerdem sind diese ideologischen Merkmale in Zusammenhang zu bringen mit den Glaubenssätzen und politischen Idealen jener Zeit, die die politische Avantgarde Burmas über Jahrzehnte beeinflussten. Buddhistisches und nationales Gedankengut gehören hierzu ebenso wie sozialistische Texte (Gyi 1983: 205). Die ideologische Orientierung teilte die neue Führung nicht nur mit dem verehrten Aung San, als dessen politischer Erbe sie sich darstellte, sondern auch mit erfahrenen, meist links gerichteten Politikern, die die Putschisten unter anderem bei der Ausarbeitung der Programme unterstützten (Gyi 1983: 205).

Im Kontext der strategischen Zielsetzung der Programme ist interessant, dass sie allgemein und abstrakt gehalten sind, während Detailfragen gar nicht angesprochen werden oder ihre Lösung in die Zukunft verschoben wird. Ihr Ziel war es eben, eine Zäsur zu setzen und die Polarisierung und Fragmentierung der Phase der parlamentarischen Demokratie zu überwinden. Versprochen wurde deshalb ein diffuses goldenes Zeitalter unter der Führung des RR und der *Lanzin*. Die Programme sollten ein vereinendes, nationales Moment erzeugen. Putsch und gesellschaftliche Umstrukturierung wurden als einzige Hoffnung für das Land und die autoritäre Militärführung als tugendhafte, weise Hoffnungsträger des Landes propagiert.

Darüber hinaus sollten sie die Prinzipien und eine Weltanschauung definieren, auf deren Grundlage die Führung zukünftige Entscheidungen treffen kann. Robert Taylor stellt die Bedeutung der Programme folgendermaßen dar:

The state ideology was not perceived by its formulators as a set of firmly held and immutable principles. Rather, it served as a basis and viewpoint from which Party and government policies and programmes are to be analysed and implemented in the light of experience.

(Taylor 1987: 361)

³ Verwendet werden die offiziellen englischen Übersetzungen: Revolutionärer Rat Burmas (1962), *Burmese Way to Socialism*, Rangun; Partei des Sozialistischen Programms der Union von Burma (1963), *The System of Correlation of Man and His Environment*, Rangun.

Als Quellen müssen die Programme deshalb mit Vorsicht behandelt werden, und es muss an den einzelnen Stellen kritisch entschieden werden, welche Intentionen in den Aussagen zu vermuten sind. Insgesamt können die Programme aber einen Einblick geben in das offizielle Verständnis von Staat, Politik, Macht und Herrschaft und die von den Putschisten propagierte politische Kultur. Im folgenden Abschnitt soll der Inhalt der Programme im Überblick dargestellt und erste Aussagen über die Interpretation historischer Elemente und die darauf basierende Konstruktion der politischen Kultur gemacht werden.

Inhalte der Programme

Der burmesische Weg zum Sozialismus

Das Programm des burmesischen Sozialismus skizziert einen spezifischen Sozialismus als Staats- und Wirtschaftssystem, die Ausbildung einer überethnischen, nationalen Identität sowie die Überwindung der parlamentarischen Demokratie und der Polarisierung. Maung Maung Gyi fasst zusammen:

The Burmese Way to Socialism that the RC [der Revolutionäre Rat, M. R.] offered to the people as the guiding philosophy of their regime is essentially Marxism minus materialism plus religion.

(Gyi 1983: 205)

Diese Beschreibung umreißt prägnant die Komponenten der Ideologie des RR: Dem Marxismus entnahm man neben der Rhetorik auch die Verurteilung einer ausbeuterischen Gesellschaft und das Geschichtsbild – die lineare Entwicklung vom Feudalismus über den Kapitalismus zum Sozialismus – sowie die Konzepte sozialer Revolution und permanenter Revolution. Der marxistische Materialismus wurde allerdings im SKMU deutlich abgelehnt und stattdessen ein spirituell-buddhistisch geprägtes Weltbild konstruiert. Auch im BWZS ist dieses religiöse Weltbild bereits erkennbar, jedoch bei weitem noch nicht so deutlich.

Der BWZS legt im Gegensatz zum klassischen Marxismus keinen Schwerpunkt auf den Klassenkampf. Er erkennt ihn zwar als treibende Kraft der Geschichte, meint aber, die Klassen würden durch die erfolgreiche Durchsetzung der sozialistischen Wirtschaftsform überwunden werden. Vorrangiges Ziel der Wirtschaftspolitik musste es deshalb sein, Ausbeutung als Form der Produktion zu überwinden. Ohne Ausbeutung, so die Verfasser, würden die Klassen ohnehin verschwinden.

Im BWZS werden die Mittelschicht und die besitzende Klasse sogar explizit aufgefordert, sich am ‚Projekt Burma‘ zu beteiligen – allerdings unter dem Vorzeichen des kollektiven Interesses:

On the full realization of socialist economy the socialist government, far from neglecting owners of national private enterprises, which have been steadfastly contributing to the general well-being of the people, will even enable them to occupy a worthy place in the new society in the course of further national development.

(BWZS: 21)

Dieser im Vergleich zu anderen sozialistischen Revolutionen ‚weiche‘ Umgang mit den Klassengegensätzen kann im Kontext des Populismus und der Suche nach möglichst breiter Unterstützung des Programms gesehen werden. Geschickt wurde hier ein Ausgleich zwischen den Interessen besitzender Schichten, deren Mitwirkung für die Pläne des gesellschaftlichen Umbaus gewünscht wurde, und den geschürten Hoffnungen der nichtbesitzenden Klasse nach

Verbesserung ihrer Lebensumstände gefunden. Dabei wird deutlich, dass die Programme versuchten, indem sie sich an verschiedenen philosophischen und ideologischen Töpfen bedienten, eine eigene, eher pragmatische als dogmatische Philosophie zu konstruieren. Diese sollte in der Lage sein, breite Unterstützung für den burmesischen Sozialismus zu gewinnen.

Das Programm zeichnet plakativ den völligen Umbau der Gesellschaft hin zu einer ganzheitlichen Gesellschaft zwischen Sozialismus, postulierten kulturellen Spezifika und religiösen Momenten, in der das Interesse der gesamten Nation – in Abgrenzung zu den Interessen des Einzelnen oder organisierter Gruppen – verfolgt wird. Die konkrete Umsetzung des gesellschaftlichen Umbaus wird nicht näher erläutert, jedoch ist es unmissverständlich, dass nur eine wissende, selbstkritische und objektiv-rationale Führung dieses Ziel erreichen kann, und ebenso ist es unmissverständlich, dass diese Führung nur aus dem Umfeld des RR stammen kann. Dessen Verhalten wird als Vorbild und Paradebeispiel der zu schaffenden Gesellschaft dargestellt. Damit erfüllt der RR eine ganz ähnliche Funktion wie die burmesischen Monarchen der vorkolonialen Ära, deren Leben und Wirken ebenfalls Idolcharakter hatte.⁴

Das System der Korrelation zwischen Mensch und Umwelt

Das SKMU ist sehr viel ausführlicher gefasst als der BWZS. Einige Monate später als Grundsatzzprogramm der *Lanzin* erschienen, kann dieses Programm als Zusatzklärung zum BWZS gesehen werden (vgl. Shwe 1989: 53; Gyi 1983: 205-6; Hingst 2003: 174-6; Taylor 1987: 296-8).

Buddhistischen Traditionen folgend teilt man die Welt in drei *Loka* (Welten) ein. Die erste, die materielle Welt (*Ogatha Loka*), besteht aus der Gesamtheit der vier Elemente Erde Wasser, Luft und Hitze.⁵ Die zweite Welt ist die Welt der Tiere oder des Lebens (*Thattaloka*), zu der alle tierischen Lebewesen gehören. Die dritte, die phänomenale Welt (*Thankara Loka*), umfasst laut dem Programm „den gesamten Prozess der Natur wie er im Raum-Zeit Kontinuum der Ereignisse von Geist und Materie manifestiert ist“ (SKMU: I, 3). Diese Welt ist also die alles umspannende, historische Gesamtheit der Materie und des Geistes.

Der Mensch ist das wichtigste Geschöpf der *Thattaloka* und beschäftigt sich mit allen drei *Loka*. Ein Charakteristikum des Menschen ist der Konflikt zwischen Geist und Materie, die beide im Menschen angesiedelt sind. Diese Koexistenz bewirkt im Menschen weiterhin einen Konflikt zwischen den Polen Egoismus und Altruismus sowie Spiritualität und Materialismus (Taylor 1987: 362). Auf dieser Basis beschreibt das BWZS den Menschen vor allem als Egozentriker. Sein altruistischer Pol wird als der schwächere identifiziert, deshalb schadet er potentiell der Gesellschaft:

[M]an serves social interests in order to serve his own; in so serving, his instinctive spirit of freedom incites him to rise and shake off his fetters and clear his path of obstacles [...].

(SKMU: II, 4)

Diese Eigenschaften machen den Menschen zu einem gefährlichen Wesen, das zwar zu sozialem Verhalten fähig ist, aber bei einer günstigen Gelegenheit instinktiv der Gesellschaft schaden wird. Da das akkumulierte Verhalten der Menschen den Verlauf der Geschichte bestimmt – sie also keine Sklaven eines vorbestimmten Schicksals sind – ist der Verlauf der Geschichte nicht automatisch fortschrittlich (vgl. Taylor 1987: 361-365). Der daraus gezogene Schluss

⁴ Pyes Ansicht, dass südostasiatische Führer keine Vorbildfunktion besaßen, muss meiner Ansicht nach verworfen werden (Pye 1985: S. 95, Fußnote 11; vgl. auch Wolters 1994: 6-7; Day 2003: 6-10).

⁵ Die Orientierung an buddhistischen Vorstellungen bei dieser Einteilung spiegelt sich auch im vielfach verwendeten Pali-Vokabular des Originaltextes wider (Shwe 1989: 53).

ist, dass eine übergeordnete, tugendhafte und starke Führung über die Entwicklung der Gesellschaft wachen muss:

Man has a tendency to go astray. Aware as we are of such human frailties we must make our way of life a living reality, i.e. a socialist way of democratic life that can constantly check and control this evil tendency to lapse. Only then can every one have the right of using his own creative labour and initiative.

(SKMU: IV, 10)

Das dialektische Weltbild konstruiert folglich ein starkes Spannungsfeld zwischen den Interessen des Individuums und jenen der Gesellschaft, das durch einen starken und aktiv in das Handeln des Menschen eingreifenden Staat ausgeglichen werden muss.

Das Programm spezifiziert auch, wie der Staat bzw. die Putschisten vorgehen müssen, um das Spannungsfeld aufzulösen. Robert Taylor sieht den Begriff der „Korrelation“ als zentral für die Programme an. Er versteht „Korrelation“ wesentlich als dialektisches Vorgehen und als Analyse von Wirkungszusammenhängen (Taylor 1987: 361). An den Korrelationsbegriff knüpft das SKMU die „dialektische Methode“ an. Zusammengefasst wird diese Methode folgendermaßen:

By the term dialectic method we mean an application of the practice of dialectical approach on the basis of our socialist programme, a middle way of practice which is free from both the left and the right deviations.[...] Our dialectic method is the art of scientific approach to the phenomena of nature and society. It is an art and science of making a systematic and comprehensive study of the contradictions in nature and society such as opposite forms, opposite phenomena, diametrical extremes and antagonisms and putting them to good use.

(SKMU: IV, 10)

Die dialektische Methode erscheint als eine Art wissenschaftlich-abwägender Mittelweg, der in der Lage sein soll, eine bi- oder multipolare Welt zu begreifen und eine informierte Entscheidung zu treffen. Sie soll sicherstellen, dass alle Aspekte einer Problemstellung betrachtet werden, um eine Lösung zu finden. „Korrelation“ oder „Dialektik“ werden also verstanden als die Vereinigung aller Teilaspekte zu einer Gesamtheit und der unabhängig-wertende Ausgleich zwischen ihnen. Diese idealtypisch von Partikularinteressen befreite Art der Entscheidungsfindung wird begriffen als ein weises und verstehendes Abwägen zwischen polarisierten Standpunkten. Selbstverständlich ist in diesem Ansatz auch die Güte der sie anwendenden Personen schon eingerechnet. Das SKMU lässt keinen Zweifel daran, dass dies nur die Putschisten selbst sein könnten.

Im Folgenden wird unter Heranziehung der wesentlichen wissenschaftlichen Literatur versucht, die Programme in den Rahmen der politischen Gesamtkultur einzuordnen. Davon ausgehend soll dann untersucht werden, inwieweit die Programme Grundlage für eine autoritäre und totalitäre politische Kultur bilden.

Macht und Herrschaft aus traditioneller Sicht

Unter Bezug auf traditionelle burmesische Vorstellungen kann der Besitz von Macht begründet werden mit den Verdiensten vorheriger Leben. Infolgedessen ist ein König nicht durch sein Geschick oder seine natürliche Autorität auf dem Königsthron, sondern seine Fähigkeit zur politischen Führung sind die Folge einer ihm von Geburt an innewohnenden körperlichen Qualität, die er sich durch Taten in vorherigen Leben verdient hat. Shwe Maung formuliert dies prägnant: „In Burmese belief a ruler is born, not made“ (Shwe 1989: 99).

Im Folgenden sollen einige Konzepte näher beschrieben werden, die dieses Verständnis ausdrücken. Da in der burmesischen Vorstellung die Fähigkeit zur Macht und die Wahrscheinlichkeit der Entfaltung von Macht schon im Körper eines Individuums angelegt ist, sollen zunächst einige Überlegungen über die Beziehung zwischen Machtkonzepten und dem Körper angestellt werden.⁶

Der Körper als Träger von Macht

Um die Auffassung des Zusammenhangs zwischen körperlichen Fähigkeiten und Macht und Herrschaft besser zu verstehen, kann die Philosophie Foucaults hilfreich sein. Michel Foucault sieht den menschlichen Körper vor allem als ein historisches Konzept (Foucault 1980). Deshalb ist er einer Vielzahl von Interpretationen ausgesetzt, die historisch und auch kulturell spezifisch sind (vgl. Errington 1990: 31-37). Der Körper ist also ein Träger von bestimmten Symbolen, deren kulturell und historisch verankerte Interpretation Rückschlüsse auf innere Qualitäten zulässt.

In Burma werden dem Körper spezifische materielle und geistige Qualitäten zugeschrieben. Die materiellen Qualitäten sind zwar nach außen hin nicht sichtbar, aber durch Interpretation bestimmter Merkmale können sie nachgewiesen werden. Zu diesem Ansatz gehören die Konzepte des *paramita*, des *phon* und des *kan*.

Macht und Machtkonzepte

Die im Körper verankerte Fähigkeit zur Macht wird im burmesischen mit *parami* oder *paramita* bezeichnet. *Paramita* ist positives politisches Karma. Seine Größe ist bestimmt durch akkumuliertes *Kusala Kan*, die durch Verdienste in früheren Leben erworbene gute Tugend (Shwe 1989: 99, Pye 1985: 102). Es steht im Zusammenhang mit den Konzepten *phon* (= *pon*; *hpoun*), der vorbestimmten Autorität, und *kan*, dem Karma (Gyi 1983: 196). Entsprechend wurde der Monarch als *phon-shin-kan-shin* betitelt, der Herrscher über *phon* und *kan* (Shwe 1989: 99).

Der Besitz von *paramita* ist paradoxerweise gekennzeichnet durch die Machtattribute selbst: eine große Gefolgschaft und Tugend. Wenn ein Individuum *paramita* besitzt, wird es in der Lage sein, Macht und Gefolge zu akkumulieren und, so die Schlussfolgerung, die Macht in einer für alle positiven Weise zu benutzen. Auch die Legitimität der Macht ist damit abhängig vom Besitz des *paramita*.

Der Besitz von Macht und die körperliche Fähigkeit zur Macht sind also eng miteinander verknüpft. Die Ursache der körperlichen Fähigkeit zur Macht liegt aber nicht in der Gegenwart, sondern in vorherigen Leben. Sie ist eine angeborene, intrinsische Eigenschaft des Körpers. Nach burmesischer Vorstellung ist deshalb die Fähigkeit zur Macht schon von Geburt an vorhanden und kann sich, wenn die Umstände günstig sind, im Laufe des Lebens entfalten.

In dieser Sichtweise ist aber auch der Umkehrschluss enthalten. Wer Macht besitzt, diese aber verliert, hat auch die körperliche Fähigkeit zur Macht verloren. Für dieses Ende des *paramita* gibt es in der burmesischen Vorstellung verschiedene Gründe, die im jetzigen oder in vorherigen Leben oder in ungünstigen Entscheidungen, spirituellen Herausforderungen anderer mächtiger Wesen oder anderen Momenten der nicht-materiellen Welt liegen können. Macht ist also keineswegs absolut, endgültig oder unantastbar. Führungswechsel sind somit kein Sa-

⁶ Für eine detaillierte, von den Gender-Studien inspirierte Diskussion des traditionellen Zusammenhangs zwischen Macht und Körper in Südostasien vgl. Errington 1990: 41-47.

krileg (Shwe 1989: 99). Die vorkoloniale Praxis, einen Königsmörder ohne Umschweife zum neuen König zu küren, illustriert diese Auffassung.

Solange die Macht aber erhalten bleibt, ist die Herrschaft auch legitim und der politische Inhalt seiner Führung *per definitionem* richtig und gut.

Das traditionelle Politikverständnis

Die körperlichen Aspekte der Macht sind auch verknüpft mit einer bestimmten Auffassung von Politik und von professionellen Politikern. Politik war in der späten burmesischen Monarchie ausschließlich dem König vorbehalten. Sie hatte insofern einen explizit ausschließenden Charakter, da andere gesellschaftliche Gruppen oder Personen sich nicht mit ihr beschäftigen sollten. Dies erscheint vor dem Hintergrund des *paramita* als logisch, da Personen, die keine Macht besitzen, auch kein *paramita* besitzen, das ihre Entscheidungen legitimieren würde und das *paramita* anderer Personen das *paramita* des Herrschers schmälert bzw. bedroht.

Politiker, oder besser gesagt Beamte und Offizielle, wurden insofern nicht als Vertreter des Volkes gesehen, sondern waren Opportunisten, die den König in dem von ihm gewählten Kurs unterstützten und dabei auf Belohnungen spekulierten. Oppositionelle hingegen wurden als Rebellen und Kriminelle verstanden, denn sie standen ja den *per definitionem* guten Entscheidungen des Königs entgegen (Shwe 1989: 97).

Auch die oft zitierte Angst der Burmesen vor Autoritäten kann in diesen Zusammenhang gebracht werden (Pye 1985: 102-3; Hingst 2003: 111). Denn, die Vorstellung von *paramita* und körperlicher Macht vorausgesetzt, kann eine beispielsweise in der Bürokratie eingesetzte Autorität nur ihren Eigennutz im Sinn haben. Denn dieser Person fehlt die ‚höhere Berufung‘ um Autorität auszuüben. Sie erwirbt ihre Autorität nur indirekt, nicht durch eigenes *paramita*. Deshalb ist sie weder durch ihre körperlichen Eigenschaften dazu prädestiniert, Macht in einem positiven Sinn auszuüben, noch hat sie irgendeine Verpflichtung gegenüber der Bevölkerung (vgl. Shwe 1989: 99). Die oftmals von der westlichen Ideengeschichte geprägten Politiker der parlamentarischen Ära mussten für eine in diesen Kategorien denkende Person als gefährliche und selbstsüchtige Opportunisten erscheinen, die in der Politik eigentlich nichts zu suchen haben.

Die Programme von 1962/63 argumentieren unter Hinweis auf die ‚natürliche Selbstsucht des Menschen‘ entlang dieser Linien und warnen vor den Partikularinteressen der Politiker. Die Putschisten hingegen werden als berufene und mit *paramita* ausgestattete Persönlichkeiten dargestellt, die das Allgemeinwohl im Auge haben.

Nach diesen Betrachtungen kann nun versucht werden, die strategische Konstruktion der politischen Kultur durch den RR zu untersuchen.

Tradition und Gegenwart

Die beschriebenen traditionellen Elemente lassen sich im Staats- und Politikverständnis, wie es den beiden Programmen SKMU und BWZS zu Grunde liegt, identifizieren. Robert Taylor meint in Bezug auf das SKMU:

The theory is nearly identical to that used in the times of the [burmese] kings to justify the function of the state.

(Taylor 1987: 361)

Taylor sieht jedoch einen entscheidenden Unterschied in der verfolgten Zielsetzung zu den burmesischen Monarchen: Während die Aufgabe der Monarchen die Herstellung von weltlicher und spiritueller Ordnung war, ist das Ziel des Staates 1962/63 die materielle Grundsicherung und der Fortschritt der Gesellschaft.⁷

Die Programme von 1962 versuchten, die traditionellen Vorstellungen in einem kreativen Prozess neu zu formulieren und an die Gegenwart anzupassen. Der Bevölkerung wurden die Gefahren von Politikern westlichen Formats deutlich gemacht und betont, dass die Führung des Staates die Gesellschaft vor dem Einzelnen und dessen Interessen schützt (vgl. Hingst 2003: 175). Taylor schreibt:

Federalism and multi-party democracy were considered open to abuse by politicians representing land lords and capitalists as others seeking power and wealth for personal rather than public ends. [...] The weakness of the postcolonial state was attributed to parliamentary democracy and federalism, and therefore it seemed obvious that their abolition was necessary in order for the state to reassert itself over other institutions in civil society.

(Taylor 1987: 292)

Autoritäre Herrschaft ist somit nicht nur legitim, sondern sogar unbedingt notwendig um den Fortschritt der Gesellschaft zu sichern: Gewalt, absolute Macht und die Verfolgung von Systemgegnern sind notwendig, um das Allgemeinwohl voranzutreiben. Politik wird vermittelt als eine Domäne der tugendhaften Führer während alle anderen Kräfte ausgeschlossen werden. Neben der Vermittlung dieses Weltbildes haben die Programme auch die Funktion, das *paramita* der Führung zu beweisen. Durch die Verwendung von Pali-Vokabular und buddhistischen Konzepten, ebenso wie durch die symbolische Wirkung, die die Verbreitung der Programme mit sich brachte, wurde die mutmaßliche angeborene Autorität der Putschisten bewusst deutlich gemacht (Shwe 1989: 53).

In dieser politischen Kultur, die einer tugendhaften Führung die unteilbare Autorität über die Gesellschaft einräumte, muss die Legitimität abstrakter staatlicher Institutionen nicht begründet werden. Im Gegensatz zum westlichen Staatsmodell wird der abstrakte Staat durch die konkrete Persönlichkeit legitimiert. In welcher Institution die Führer tätig sind, spielt keine Rolle. Insofern war es für die Führungsriege unproblematisch, nach 1974 ihre militärische Tätigkeit aufzugeben und forthin als zivile Regierung die Staatsgeschäfte zu lenken (vgl. Hoffmann 1993: 10). Die Funktion des Staates als Institution ist nur, den körperlich-spirituell dazu befähigten Personen Instrumente an die Hand zu geben, um die Nation vor der Ausbeutung durch Einzelne und Gefahren von Außen zu schützen sowie den Sozialismus voranzutreiben:

Just as it is true that wholesome morality is possible only on a full stomach so it is true that only when men of excellent morals are in the leadership, the programme of filling stomachs (in other words the socialist programme) can be carried through. Why is this so? Because it is not easy to suppress and eradicate the evil tendencies of man.

(SKMU: IV, 10)

In dieser Aussage wird deutlich, dass die Partei ihre starke Führungsrolle auch gegen jeden Widerstand durchsetzen will. So lange sie ihre selbst auferlegten Grundsätze – Selbstkritik und hohe Moral – befolgt, hat sie auch das Recht, die Freiheit des Einzelnen einzuschränken.

Die Mitwirkung der Bevölkerung wird zwar ausdrücklich gewünscht – tatsächlich beschreibt sich das System als Mittelweg zwischen einem zentral geleitetem sozialistischem Staat und einem liberalen und Eigeninitiative zulassenden Kapitalismus – jedoch muss jeder Versuch von

⁷ Taylor 1987: 361-3. René Hingst sieht eine Rückbesinnung auf die Funktion der burmesischen Könige vor allem im Ausgleich zwischen „Freiheitsdrang und Selbstsucht“ (Hingst 2003: 176).

Mitwirkung im Einklang mit dem Kurs der Regierung und deren postuliertem Interesse am Wohlergehen aller stehen.

Politische Legitimität entsteht in der so konstruierten politischen Kultur durch die Neuauflage traditioneller Machtkonzepte und dem Versprechen, die Lebensumstände zu verbessern.

Die Teilerfolge, die das Militär im letzten Punkt erreichen konnte und die traditionellen Vorstellungen verbundene Grundeinstellung der Bevölkerung haben zu einem entscheidenden Teil dazu beigetragen, dass die konstruierte politische Kultur und die Legitimität der Führung weitgehend akzeptiert wurde. Shwe Lu Maung schreibt 1989 zur Sicht der Bevölkerung auf Ne Win:

[...] 80 per cent of the population believe that Ne Win came to power on the basis of his 'Kan', that he has managed to stay on in power because he could, using mystics and occult, protect his 'Kan' from deterioration; and that unless his 'Kan' is deteriorated nobody can undo him.

(Shwe 1989: 101)

Die Strategie der Putschisten, unter Regress auf traditionelle Konzepte und ihre persönliche Autorität eine an die Gegenwart angepasste politische Kultur zu konstruieren, ging also auf. Damit war es ihnen aber auch gelungen, eine politische Kultur zur Anerkennung zu bringen, die Autoritätsgläubigkeit, totalitäre Herrschaft und willkürliche Gewalt legitimiert.

Allerdings sind die politischen Traditionen Burmas eben nicht ausschließlich autoritärer Natur. Es gehört zum politisch-strategischen Handeln des RR, traditionelle Konzepte in der Gegenwart neu zu formulieren und seine autoritäre Herrschaft als richtig und gut darzustellen. Eine Kritik der burmesischen politischen Kultur oder einer autoritätsgläubigen burmesischen Mentalität muss sich folglich nicht auf burmesische Traditionen *per se*, sondern auf die spezifische politische Kultur des Militärs und deren Verbreitung konzentrieren.

Bibliographie

- Day, T. (2002) *Fluid Iron. State formation in Southeast Asia*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Errington, S. (1990) Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview. In: Atkinson, J. M. und S. Errington, eds, *Power and difference. Gender in island Southeast Asia*. Stanford, Stanford University Press.
- Foucault, M. (1980) *The History of Sexuality. Vol. 1*. New York, Vintage Press.
- Geertz, C. (1980) *Negara: the theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton, Princeton University Press.
- Granovetter, M. (2000) Ökonomisches Handeln und soziale Struktur: Das Problem der Einbettung. In: Müller, H. P. und S. Sigmund, Hrsg., *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*. Hamburg, Leske & Budrich.
- Gyi, Maung Maung (1983) *Burmese political values. The socio-political roots of authoritarianism*. New York, Praeger.
- Hingst, R. (2003) *Burma im Wandel. Hindernisse und Chancen einer Demokratisierung in Burma/Myanmar*. Berlin, Logos Verlag.
- Hoffmann, R. (1993) *Traditional political culture and the prospects for democracy in Burma*. Paper prepared for the International Conference on 'Tradition and Modernity in Myanmar', Berlin.

- Huntington, S. P. (1996) *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München und Wien, Europa Verlag.
- Jansen, D. (2002²) *Einführung in die Netzwerkanalyse. Grundlagen, Methoden, Anwendungen*. Opladen, Leske + Budrich.
- Partei des Sozialistischen Programms der Union von Burma (1963) *The System of Correlation of Man and His Environment*, Rangun, www.ibiblio.org/obl/docs/System-of-correlation.htm (10.5.2004).
- Revolutionärer Rat Burmas(1962) *Burmese Way to Socialism*, Rangun, http://www.ibiblio.org/obl/docs/The_Burmese_Way_to_Socialism.htm (3.4.2004).
- Sarkisyanz, E. (1965), *Buddhist backgrounds of the Burmese revolution*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Shwe Lu Maung (1989) *Burma. Nationalism and ideology, an analysis of society, culture and politics*. Dhaka, University Press Limited.
- Taylor, R. H. (1987) *The state in Burma*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Wolters, O. W. (1994) Southeast Asia as a Southeast Asian field of study. In: *Indonesia* 58, 1-17.

Die ökonomische Entwicklung myanmarischer Migranten im Großraum Maesot

Anna Jüschke und Katja Meincke

Dieser Essay ist ein Zwischenergebnis unserer Feldforschung, die wir von Februar bis Mai 2007 an der thailändisch-myanmarischen Grenze durchgeführt haben. Wir haben uns mit der ökonomischen Entwicklung von Migranten befasst, die aus der benachbarten Union Myanmars nach Thailand gekommen sind, um sich im Großraum der Stadt Maesot anzusiedeln, welche in der Provinz Tak gelegen ist und ca. 20.000 Einwohner hat.

Zwar bildet die Situation der burmesischen Migranten auf der thailändischen Seite der Grenze den Schwerpunkt dieser Arbeit, jedoch soll an dieser Stelle kurz auf die geschichtliche Entwicklung Myanmars unter ökonomischen und ethnischen Gesichtspunkten eingegangen werden, um die Umstände der Migration verständlich zu machen.

So kann man feststellen, dass die wirtschaftlichen Schwierigkeiten Myanmars keineswegs ein neues Phänomen sind. Schon wenige Jahre nach der Unabhängigkeit traten vor allem mit Beginn der Regierungszeit Ne Wins Probleme auf, da dieser die Verstaatlichung der Wirtschaft veranlasste und sich hierbei zu stark auf die Industrie konzentrierte. Demgegenüber wurde der Agrarsektor, in dem die Mehrheit der Bevölkerung tätig war, vernachlässigt, was eine negative Entwicklung nach sich zog. Hinzu kam die zunehmende Isolation des Landes, welche zunächst bewusst vorangetrieben wurde. In den letzten Jahren ist in Myanmar zwar eine zunehmende Öffnung für die Privatwirtschaft zu beobachten, die internationalen Wirtschaftsbeziehungen sind jedoch aufgrund der politischen Situation, welche vor allem westliche Staaten und Organisationen zu scharfen Sanktionen veranlasst, nach wie vor schwach. Hauptkritikpunkt internationaler Beobachter ist, dass die myanmarische Regierung seit den Wahlen im Jahre 1990 keine merklichen Schritte in Richtung Demokratisierung des Landes unternommen hat.¹

Da ein großer Teil der Migranten in Thailand Angehörige verschiedener ethnischer Minderheiten sind, sei an dieser Stelle kurz auf deren spezielle Situation hingewiesen. Myanmar ist ein multiethnischer Staat und einige der ethnischen Gruppen fordern seit Ende der Kolonialzeit eine größere Unabhängigkeit, bis hin zur Separation. Da es in etlichen Unionsstaaten verschiedene bewaffnete Widerstandsgruppen gibt, herrschen in Teilen des Landes bürgerkriegsähnliche Zustände. Zwar haben mehrere Gruppen Waffenstillstandsabkommen mit der Regierung unterzeichnet, jedoch trifft dies nur teilweise auf die Karen und Shan zu, deren Staatsgebiete an Thailand grenzen. Vor allem im Karenstaat versucht das Militär, mit hartem Durchgreifen für Stabilität zu sorgen, wobei auch gezielt Angehörige der Minderheit aus ihren Dörfern vertrieben werden, weshalb diese Schutz auf der thailändischen Seite der Grenze suchen. Zu den wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den beiden Staaten sei an dieser Stelle gesagt, dass Thailand derzeit der drittgrößte Investor in Myanmar ist.

Die Grenze zwischen Thailand und Myanmar ist zwar rund 1800 km lang, Maesot ist jedoch einer der wenigen Punkte an denen es bis auf einige Ausnahmen möglich ist, diese zu überqueren. Dieser Fakt hatte Einfluss auf die Entscheidung, uns mit Maesot und den umliegenden

¹ Fink, Christina (2001) *Living Silence. Burma under Military Rule*, 31-49.

ländlichen Siedlungsgebieten zu beschäftigen. Ökonomische Entwicklung beinhaltet gemäß der hier verwendeten Definition nicht nur eine Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens, sondern auch eine Vereinfachung des Zugangs zum Bildungs- und Gesundheitssystem, sowie eine generelle Verbesserung des Lebensstandards. Bildung spielt hierbei eine besondere Rolle, da sie indirekt die ökonomischen Entwicklungschancen der nächsten Generation beeinflusst.

Die Forschungslage zum untersuchten Gegenstand ist ungünstig. Wissenschaftliche Arbeiten zum Thema sind spärlich vorhanden und zahlreiche der existierenden Materialien sind für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand nicht verwertbar, da sie von verschiedenen ethno-politischen Gruppen stammen und daher wenig objektiv und sehr komplex sind. Offenkundig soll die politische Situation Myanmars, die auch viele Angehörige der zahlreich vorhanden ethnischen Minderheiten im Land betrifft, in unserer Untersuchung berücksichtigt werden. Im Vordergrund aber soll die Situation myanmarischer Migranten in einem Siedlungsraum der thailändischen Gesellschaft stehen. Aus diesem Grund basiert diese Arbeit mehrheitlich auf eigenen Beobachtungen und Informationen, die wir im Verlauf unserer Feldforschung sammeln konnten. Bedeutsam ist, darauf zu verweisen, dass die problematische Situation Myanmars im nationalen und internationalen Kontext Migrationswellen in dieser Form generiert hat. Die politisch brisante Situation und die angespannte ökonomische Lage sind ausschlaggebende Gründe für die Migration in benachbarte Länder.

Jedoch stehen für den Wunsch, zum Beispiel in das benachbarte Thailand zu immigrieren, auch verschiedene weitere Motive im Hintergrund. Diese verbinden sich zu zahllosen Kriterien, anhand derer man die ökonomische Situation und Entwicklung eines Migranten untersuchen kann. Aus diesem Grund ist zwischen verschiedenen Faktoren zu differenzieren.

Die grundlegende Unterscheidung wird in dieser Arbeit zwischen ökonomischen und politischen Migranten getroffen. Des Weiteren lässt sich die Migranten nach ihrem Status unterteilen: Handelt es sich um *Internally displaced People* (IdPs)? Haben sie eine thailändische Arbeitsgenehmigung, einen Pass oder sind sie illegal über die Grenze gekommen? Ebenfalls scheint es sinnvoll, die untersuchte Gruppe nach ihrem Aufenthaltsort zu unterscheiden. Lebt die betroffene Person im ländlichen oder städtischen Bereich oder gar in einem der zahlreichen Flüchtlingslager? All diese Aspekte beeinflussen die ökonomischen Möglichkeiten der Zielgruppe gravierend.

Zwar wollen wir uns im weiteren Verlauf dieser Forschung im Wesentlichen mit der Gruppe der ökonomischen Migranten befassen, um jedoch bestimmte Charakteristika deutlicher herausstellen zu können, werden stellenweise auch Vergleiche zu der Situation der politischen Migranten gezogen. Diese Entscheidung hat zunächst einmal sehr praktische Gründe: Bei Besuchen in MaeLa, dem größten Flüchtlingslager in der Region, wurde schnell deutlich, dass unter den dort herrschenden Bedingungen keine ökonomische Entwicklung gemäß unserer Definition besteht. Zu wenig kommen die Bewohner mit der thailändischen Wirtschaft in Kontakt, als dass sie sich in selbige integrieren könnten. Ebenfalls sind die Lager bestenfalls als Übergangslösung und keineswegs als Dauerzustand geplant, was einer ökonomischen Entwicklung im Wege steht. Zweifelsohne bestehen zwar auch in den Lagern wirtschaftliche Strukturen, diese befinden sich jedoch zu einem großen Teil in einer Grauzone, deren Analyse uns nur in begrenztem Umfang möglich ist.

Auch Gespräche mit politischen Flüchtlingen, die sich – meist illegal – außerhalb der Lager aufhalten, stellten sich als problematisch heraus. Viele potenzielle Interviewpartner waren auf

Grund ihres illegalen Status nicht zu Gesprächen bereit, da sie nachvollziehbare Angst vor möglichen negativen Konsequenzen hatten. Andere litten an den Folgen traumatischer Ereignisse, was die Befragung über sensible Themengebiete schwierig machte. Ein weiteres Problem ergab sich aus der Tatsache, dass viele der politischen Migranten Angehörige ethnischer Minderheiten sind und daher auch nur die jeweilige Sprache ihrer ethnischen Gruppe beherrschten und nur geringe Burmesisch- oder gar Englischkenntnisse besaßen, was die Kontaktaufnahme und Kommunikation noch erschwerte. Zudem hielt sich ein großer Teil der Befragten erst seit kurzer Zeit in Thailand auf, weshalb noch keine ökonomische Integration möglich war. Die Migration aus politischen Gründen findet in unterschiedlich stark ausgeprägten Wellen statt, an denen sich das jeweilige Ausmaß des Konflikts und die Heftigkeit der Zusammenstöße zwischen Regierungstruppen und bewaffneten Widerstandsgruppen in den myanmarischen Grenzgebieten ablesen lässt.

Die ökonomische Migration hingegen stellt sich als eher gleichmäßiger Prozess dar, der seit langer Zeit andauert. Nicht nur Angehörige der ethnischen Minderheiten leiden unter der schwierigen wirtschaftlichen Situation in Myanmar. Vielmehr sind es Angehörige der ethnischen Mehrheit der Burmesen, die oftmals aus den urbanen Gebieten Myanmars nach Thailand kommen, weil sie sich dort eine Verbesserung ihrer ökonomischen Situation erhoffen. Da sie – im Gegensatz zu den Minderheiten – zumindest größtenteils einen myanmarischen Pass besitzen, gestaltet sich die Einreise für sie meist wesentlich einfacher als für die politischen Migranten. Ebenfalls könnte man auf Grund der Tatsache, dass der Zugang zu Schulbildung in den urbanen Gebieten Myanmars einfacher als in den Gebieten der Minderheiten ist, vermuten, dass zumindest einige der ökonomischen Migranten über ein höheres Bildungsniveau verfügen. Somit befände sich ein Teil der ökonomischen Migranten in einer tendenziell besseren Ausgangssituation, um im thailändischen Wirtschaftssystem Fuß zu fassen.

Wir werden uns also im Folgenden auf die Gruppe der ökonomischen Flüchtlinge, die sich außerhalb der Lager aufhalten, konzentrieren. Dabei sei angemerkt, dass eine vollständige Trennung kaum möglich ist, da eine wachsende Gruppe an Migranten die Möglichkeit hat, sich legal oder illegal außerhalb der Lager zu bewegen, woraus sich beispielsweise häufig die Situation ergibt, dass der Vater einer im Lager lebenden Familie eine Arbeitsgenehmigung besitzt, außerhalb des Lagers einer beruflichen Tätigkeit nachgeht und einen großen Teil seines Gehalts wieder ins Lager zurück zu seiner Familie bringt, wodurch auch die wirtschaftlichen Strukturen in den Lagern gestärkt werden.

Zur Vorgehensweise ist zu sagen, dass wir im Wesentlichen mit offenen, problemzentrierten Interviews gearbeitet haben, denen teilnehmende Beobachtungen vorausgingen, aus welchen wir einen Interviewleitfaden entwickelten. Um eine bessere Übersicht über die verschiedenen Interviewpartner und ihre Hintergründe zu gewährleisten, erschien es uns erforderlich, eine Typisierung vorzunehmen. Diese beinhaltet nicht nur die Untergliederung des Migrationsgrundes in ökonomische und politische Motive, die Ethnizität, den Aufenthaltsstatus oder den Lebensraum des Migranten, sondern auch die Unterscheidung nach Alter und Geschlecht. Um unterschiedliche Sichtweisen auf die Entwicklungsvorgänge darzustellen, haben wir internationale NGOs, lokale Organisationen, ethno-politische Gruppen und einzelne Migranten inquiriert. Bei der Befragung unterschiedlicher ökonomischer Migranten zu ihrer persönlichen Situation stellten sich wenige Tätigkeitsfelder wie Gastgewerbe, Baugewerbe, die Arbeit in Fabriken oder kleinere Handelstätigkeiten auf den Märkten heraus. Frauen konnten zusätzlich als Hausangestellte eine Beschäftigung finden. Die finanzielle Unabhängigkeit eines eigenen Geschäftes bietet sich für sehr wenige von ihnen, da die finanzielle Voraussetzung, ein sol-

ches aufzubauen, nicht vorhanden sind. Auch die Tatsache, dass gerade auf den Märkten in Maesot und Umgebung mehrheitlich myanmarische Migranten Handel treiben, ist kein Indiz für einen unabhängigen Einkommenserwerb. Meist werden die Geschäftsflächen von thailändischen Vermietern an die Migranten zu hohen Preisen verpachtet.

Gemäß der verwendeten Definition spielt auch der erleichterte Zugang zum Bildungssystem eine bedeutsame Rolle. Dieser ist für die Kinder der Migranten aber keinesfalls ausreichend. Zwar hätten die Kinder, deren Eltern eine Arbeitserlaubnis besitzen, ein Anrecht auf den Zugang zum staatlichen Bildungssystem, jedoch verfügen die Schulen in der Praxis nicht über ausreichende Kapazitäten, weshalb die Kinder häufig in Migrantenschulen unterrichtet werden, deren Ausstattung und Lehrniveau meist deutlich niedriger ist. Da wir einer Lehrtätigkeit an verschiedenen dieser Migrantenschulen nachgegangen sind, konnten wir Einblicke in Ablauf, Koordination und Lehrinhalte gewinnen. Diese Erfahrungen bestätigten uns in der Annahme, dass Migrantenkinder im Bezug auf ihre schulische Ausbildung deutlich benachteiligt sind. Ein weiteres Problem der Kinder im Zugang zur Bildung besteht darin, dass viele von ihnen sich an der Erwirtschaftung des Familieneinkommens beteiligen müssen und somit nicht an den Unterrichtsstunden teilnehmen können. Dieser Umstand wurde zum einen in Gesprächen mit Lehrern bestätigt, die sich über eine nicht konstante Teilnahme der Kinder am Unterricht beklagten. Zum anderen konnten wir häufig Kinder im schulpflichtigen Alter bei der Arbeit an Marktständen beobachten.

Die Arbeit der ethno-politischen Gruppen war für uns zunächst interessant, im weiteren Verlauf stellte sich allerdings heraus, dass diese sich im Wesentlichen auf die politischen Migranten ihrer jeweiligen ethnischen Gruppe konzentrieren, welche hauptsächlich in den Flüchtlingslagern angesiedelt sind. Sie sind eine Anlaufstelle für Migranten und organisieren das Leben in der Gemeinschaft. In Kooperation mit internationalen Hilfsorganisationen engagieren sie sich auch für die Verbesserung von Gesundheits- und Bildungseinrichtungen. Trotz der Unterstützung einiger internationaler Organisationen gestaltet sich ihre Arbeit schwierig, da sie stärker als die anderen Akteure von den politischen Beziehungen zwischen den beiden Ländern abhängig sind, wodurch ihnen oftmals eine stabile Basis fehlt, auf der sie aufbauen können. Auffällig ist hierbei, dass bei der Arbeit der ethno-politischen Gruppen auch die Religionszugehörigkeit der Migranten eine Rolle zu spielen scheint. Da sie die oben genannten Kriterien unseres Untersuchensfeldes jedoch nicht erfüllen, spielen sie für den weiteren Verlauf der Untersuchung eine untergeordnete Rolle.

Lokale operierende Organisationen beschäftigen sich gleichermaßen mit ökonomischen wie politischen Migranten. Oft werden sie bei ihrer Arbeit von internationalen Organisationen finanziell unterstützt, da diese inzwischen bereits bestehende lokale Projekte gegenüber selbst generierten bevorzugen. Dies erklärt sich aus der Tendenz, sowohl lokales, kulturelles Wissen als auch die sprachlichen Kompetenzen der Organisationen zu nutzen. Durch die Vernetzung lokaler und internationaler Organisationen können die Resultate ihrer Arbeit zusammengefasst ausgewertet werden. In Interviews kristallisierten sich verschiedene Arbeitsbereiche heraus, mit denen die ökonomische Entwicklung der Migranten direkt oder indirekt beeinflusst werden soll. Die Arbeitsbereiche umfassen neben Bildungsprojekten und medizinischer Versorgung auch generelle humanitäre Hilfe, sowie *income-generation* Projekte. Ebenfalls einen wichtigen Schwerpunkt bilden Informationsangebote und Unterstützung in (arbeits-)rechtlichen Fragen. Viele der Projekte fokussieren Frauen und deren Situation sowie deren Bildung und auch gesundheitliche Fürsorge. Weitere genannte Tätigkeitsbereiche zielen auf die ökonomische Entwicklung von Migranten aller Altersgruppen ab.

Durch die aktuelle politische Situation Thailands seit der Machtübernahme des Militärs im September 2006 befindet sich auch die lokale Politik in einer Übergangsphase, in der es schwierig ist, verlässliche Aussagen über die weitere Entwicklung zu treffen. Auch in der Verwaltung der Provinz Tak hat es Veränderungen gegeben. Ein neuer Gouverneur hat seine Arbeit aufgenommen, was für die ansässigen Organisationen in Maesot weitreichende Konsequenzen haben könnte. Alle interviewten Organisationen betonten ihre Abhängigkeit vom Wohlwollen der Regierung, ohne welches sie ihre Arbeit nicht in der gewohnten Form fortsetzen können. Wie lange das Militär in Thailand die Regierungsgeschicke lenken wird und welche Auswirkungen dies auf lokale Verwaltungen, insbesondere der Provinz Tak mit ihrer Lage an der myanmarischen Grenze haben wird, ist ungewiss, genauso wie die zukünftigen Beziehungen der beiden Länder.

Zusammengefasst bieten sich für ökonomische Migranten in Thailand im Wesentlichen zwei Möglichkeiten: Sie können sich ohne externe Unterstützung eine Einkommensquelle schaffen oder die vielfältigen Angebote von Institutionen wie internationalen und lokalen Organisationen nutzen. Hierzu sei angemerkt, dass es in der Praxis nicht jedem Migranten möglich ist, die Hilfsangebote zu nutzen, da die Organisationen angesichts der hohen Anzahl der Migranten an die Grenzen ihrer Kapazitäten stoßen. Nahezu ein Drittel der befragten ökonomischen Migranten war noch mit keiner Organisation in Berührung gekommen, mehrheitlich hofften aber auch sie auf Unterstützung.

Finanziell geförderte Konzepte, wie *income-generation* Projekte oder die Generierung und Betreuung von so genannten Microbusiness Projekten bedürfen auch in der Zukunft einem weiteren Ausbau der Kapazitäten, das machten uns alle Organisationen deutlich. Auch Schulprojekte in Form von Migrantenschulen, die sowohl von Kindern ökonomischer Migranten als auch von Kindern politischer Flüchtlinge außerhalb der Lager besucht werden, benötigen weitere finanzielle Unterstützung. Insgesamt wünschten sich alle unsere Gesprächspartner, ob einzelne Migranten oder Organisationen, eine Ausweitung aller Projekte.

Die Migranten, denen keine Unterstützung zuteil wird, erwirtschaften ihren Lebensunterhalt meist im Baugewerbe, mit der Lohnarbeit in Fabriken, durch die Pacht von Marktständen oder als Hilfskräfte in der Landwirtschaft. Nur wenige haben Chancen für eine berufliche Weiterbildung, da Möglichkeiten für die Spezialisierung fehlen und thailändische Arbeitgeber von den zumeist niedrigen Löhnen profitieren. So ist die thailändische Wirtschaft in zunehmendem Maße auf diese billigen Arbeitskräfte aus den benachbarten Ländern angewiesen. Die Arbeitsmigration hat im vergangenen Jahrzehnt stark zugenommen. Die thailändische Regierung sah sich im Jahr 2001 veranlasst, die Quotenregelungen für die Provinzen aufzuheben und forderte Migranten auf, sich für eine Arbeitsgenehmigung zu registrieren. Dieser Aufforderung kamen zunächst ca. 560.000 Menschen nach, im Jahr 2003 waren es jedoch nur noch 290.000. Gründe für diese Entwicklung waren u.a., dass die Registrierung an den Arbeitgeber gebunden war, für welchen wiederum die Schutzgeldzahlungen an Polizisten günstiger waren, als die Gebühren für die Arbeitserlaubnis zu tragen. Des Weiteren stellten viele Migranten im Laufe der Zeit fest, dass ihre Arbeitsschutzrechte kaum durchgesetzt wurden, also beispielsweise nicht einmal der gesetzliche Mindestlohn von monatlich 86 US-Dollar gezahlt wurde, weshalb viele die 100 Dollar für die Genehmigung nicht aufbringen konnten.²

Auf Grund der negativen Entwicklung der Registrierungen wurden 2004 neue Regelungen erlassen, die den Registrierungsprozess erleichtern und die Arbeits- und Lebensbedingungen der

² Vgl. Pollock, Jackie (2005) Die Lebensqualität von Migrant/innen in Thailand, 1.

Migranten verbessern sollten. 900.000 Migranten, davon 90 Prozent aus Myanmar, beantragten eine Arbeitserlaubnis. Obwohl das neue Gesetz die enge Bindung von den Migranten an den Arbeitgeber lockern sollte, blieben die Bedingungen schlecht. Arbeitgeber üben starken Druck aus, um die Migranten daran zu hindern, sich in Gewerkschaften zu organisieren oder sich an anderen Stellen Hilfe zu suchen. Dazu kommt, dass vor allem in der Landwirtschaft die Löhne sehr niedrig sind und etwa im Bergbau kaum Schutzvorkehrungen getroffen werden.

Für die nicht registrierten Migranten besteht weiterhin die Gefahr der Abschiebung, wenn sie bei einer der zahlreichen Razzien in Fabriken aufgegriffen werden. Amnesty International registrierte mehrere Fälle von Rückführungen unter katastrophalen Bedingungen, darunter einen Unfall mit einem alten, für 20 Personen zugelassenen LKW, der mit 106 Migranten ‚beladen‘ war, wobei acht von ihnen zu Tode kamen.³

Nach dem Stand unserer Untersuchungen lassen sich einige Tendenzen herausstellen: Zum einen entsteht trotz der vielfältigen Hilfe von internationalen und lokalen Organisationen und dem Willen der ökonomischen Migranten, für einen geringen Lohn und unter schlechten Bedingungen zu arbeiten, gerade in Maesot und Umgebung eine schnell wachsende Schattenwirtschaft. Dieser informelle Sektor besteht im Wesentlichen aus den Bereichen Schwarzmarkt, Prostitution, Drogenhandel und Schmuggel, insbesondere von Edelsteinen. Während die Prostitution hauptsächlich Frauen, aber auch Männer und sogar Kinder betrifft, ist zu vermuten, dass in den anderen Gebieten überwiegend Männer tätig sind. Für Migranten mit geringer Bildung bieten sich oft nur wenige andere Erwerbsmöglichkeiten, was in verstärktem Maße auf die Gruppe der ‚Illegalen‘ zutrifft. Diese Schattenwirtschaft ist jedoch nicht grundsätzlich negativ zu bewerten, da insbesondere der Schwarzmarkt und Schmuggel keine Zwangsarbeit darstellen, sondern hier extra-legale Wirtschaftsstrukturen geschaffen werden, die sich in ein globales Netzwerk einfügen. Dieses Netzwerk kann als alternative Globalisierung verstanden werden, in welcher sich von der neoliberalen Globalisierung ausgeschlossene Gruppen aus verschiedenen Teilen der Welt zusammenschließen.⁴ Jedoch erschwert die Arbeit im informellen Sektor für viele Migranten den Erhalt eines festen Status in der thailändischen Gesellschaft. Sie verbleiben am Rand der Legalität. Dies gilt für ökonomische und politische Migranten gleichermaßen.

Die zunehmende Vermischung der Migranten mit unterschiedlichen Motiven der Migration soll als zweite generelle Tendenz herausgestellt werden. Entgegen der allgemeinen Meinung vertreten wir die Ansicht, dass eine genaue Klassifikation von Migranten und deren Bedürfnissen im ökonomischen und sozialen Kontext nicht mehr möglich ist. Viele politische Migranten halten sich illegal oder mit einer Sondergenehmigung auch im Siedlungsraum Maesot und den ländlichen Gebieten um die Stadt herum auf. Sie kommen aus den Lagern, in denen es wie erwähnt wenig ökonomische Entwicklung gibt, die zu einer Verbesserung des Lebensstandards führen würde. Dieser Umstand wird es auch für zukünftige Forschungen schwierig machen, genauere Erkenntnisse über die Umstände der Migration der jeweiligen Gruppe zu gewinnen. Dies stellt vor allem für die Hilfsorganisationen ein Problem dar, da sie so ihre Angebote nicht optimal an die Bedürfnisse der Migranten anpassen können.

Eine weitere Tendenz ist der sich in zunehmendem Maße entwickelnde Tourismus. Dieser lässt sich in Grenz- oder Visatourismus und NGO-Tourismus unterteilen. Ersterer erklärt sich

³ Vgl. Pollock, Jackie (2005) Die Lebensqualität von Migrant/innen in Thailand, 7.

⁴ Vgl. Duffield, Mark (2003) *Global Governance and the New Wars. The Merging of Development and Security.*

daraus, dass Maesot einer der wenigen Punkte ist, an denen man die Grenze nach Myanmar überqueren kann und stellt zwar auch eine Chance für die ökonomische Entwicklung der Stadt dar, allerdings profitiert hiervon im Wesentlichen der thailändische Teil der Bevölkerung und weniger die Migranten. Da sie nur für wenige Tage nach Maesot kommen, um ihr Visum verlängern zu können, ist vielen Touristen die problematische Situation in der Region nicht bewusst. Andere jedoch nutzen auch gezielt die Angebote des informellen Sektors, wobei in erster Linie Schwarzmarkt und Prostitution zu nennen sind. Unter NGO-Tourismus ist zu verstehen, dass auf Grund der vielen vor Ort tätigen Organisationen eine wachsende Zahl an freiwilligen Mitarbeitern aus Europa und den USA nach Maesot kommt. Diese kommen zwar in erster Linie in die Region, um im Bildungs- oder medizinischen Bereich Unterstützung zu leisten, sie fördern dadurch aber auch den Ausbau der touristischen Infrastruktur und des tertiären Sektors.

In Hinblick auf die beschriebenen Tendenzen lassen sich auch etliche Probleme ausmachen, die im Folgenden beschrieben werden. Die Gesetzeslage hat sich für die Migranten in den letzten Jahren zwar positiv verändert, in der Praxis ist davon jedoch häufig wenig zu spüren. Zahlreiche Migranten sind nach wie vor von ihren Arbeitgebern abhängig und schaffen es aus Angst vor negativen Konsequenzen oder Unwissenheit über ihre rechtlichen Möglichkeiten nicht, sich gegen die schlechten Arbeitsbedingungen zur Wehr zu setzen. Da nicht davon auszugehen ist, dass der Strom der Migranten in den nächsten Jahren abbrechen wird, wird auch der informelle Sektor weiter wachsen. Dies könnte durch den zunehmenden Grenztourismus noch verstärkt werden.

Auch in Bezug auf die lokalen und internationalen NGOs sind Probleme erkennbar. So wie in anderen Konfliktgebieten bildet sich auch im thailändisch-myanmarischen Grenzgebiet eine regelrechte NGO-Industrie heraus. Zwar ist die hohe Anzahl der aktiven Organisationen grundsätzlich positiv zu bewerten, jedoch ist sie nicht unproblematisch. Zahlreiche Sozialwissenschaftler stellten beim raschen und unkontrollierten Anwachsen von Organisationen in einer Region folgende Probleme heraus: Erstens leidet die Effektivität der Projekte unter der mangelnden Kommunikation zwischen den einzelnen NGOs, was sich darin widerspiegelt, dass in einigen Bereichen zahlreiche vergleichbare Projekte parallel von verschiedenen Organisationen durchgeführt werden, während andere Bereiche vernachlässigt werden. Ein zweites Problem ergibt sich daraus, dass die NGOs immer stärker um Spendengelder konkurrieren, da diese nicht im gleichen Umfang wachsen wie die Anzahl der Organisationen, weshalb sie auch in immer stärkerem Maße von ihren Gebern abhängig sind. Das dritte Problem liegt in der Tatsache, dass es sich um eine künstliche Industrie handelt, die kollabiert, sobald die Spender sich auf andere Konfliktregionen konzentrieren und somit die finanzielle Grundlage weg bricht.⁵ Diese Tendenzen sind auch in Maesot zu beobachten.

Ebenfalls entstehen Probleme im Umweltbereich: Da gerade im Agrarsektor das Lohnniveau sehr niedrig ist, verfügt als Konsequenz ein Großteil der Migranten nicht über die finanziellen Mittel, eigenes Land zu pachten oder zu erwerben. Dies führt dazu, dass viele von ihnen dazu gezwungen sind, einen mit Brandrodung verbundenen Wanderfeldbau zu betreiben, um ihre Existenz zu sichern. Diese Form der Subsistenzwirtschaft führt zu erheblicher Umweltbelastung – ein Problem, das durch die wachsende Bevölkerungsdichte im Siedlungsraum um Maesot bedingt ist und sich durch den zunehmenden Migrationsdruck in den nächsten Jahren noch verstärken wird.

⁵ Evans-Kent and Bleiker (2003) Peace Beyond the State? NGOs in Bosnia and Herzegovina.

Als letzten Punkt möchten wir ein Problem herausstellen, das auf den ersten Blick häufig nicht erkennbar ist: Viele der Migranten erwähnten in persönlichen Gesprächen, dass sie sich einsam fühlten. Viele Migranten kommen nicht im festen Familienverband über die Grenze, sondern lassen ihre Familienmitglieder zurück. Dies betrifft nicht nur Männer und Frauen, sondern auch Kinder, die auf Grund der erhofften besseren Chancen nach Thailand geschickt werden. Auch die Lager bedingen eine solche Entwicklung, da Familienväter immer häufiger außerhalb der Lager einem Beschäftigungsverhältnis nachgehen und auf diese Weise Familien zerrissen werden. Zu mutmaßen ist, dass generell durch die Migration traditionelle Gemeinschaftsstrukturen zerbrechen.

Aus unseren bisherigen Untersuchungsergebnissen und herausgearbeiteten Tendenzen und Problemen der ökonomischen Situation myanmarischen Migranten im Großraum Maesot lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen:

Der Konflikt in Myanmar ist zwar ausschlaggebend dafür, dass es im letzten Jahrzehnt verstärkte Migrationswellen nach Thailand gegeben hat. Nahezu jeder ökonomische Migrant, den wir auf der Straße zur Rückkehr in sein Geburtsland befragten, äußerte den Wunsch zurückkehren zu wollen. Den meisten der Befragten war jedoch bewusst, dass eine Rückkehr nicht in naher Zukunft möglich sein würde.

Für die Menschen in Myanmar verhindert der Konflikt eine ökonomische Entwicklung, gerade für die Angehörigen ethnischer Minderheiten. Für die zukünftige ökonomische Entwicklung der Siedlungsräume myanmarischer Migranten in Thailand ist der Konflikt in Myanmar aber nur einer von zwei beherrschenden Faktoren.

Ein weit wichtigerer Faktor ist ohne Zweifel die zukünftige ökonomische Beziehung der beiden Länder. Die Weltöffentlichkeit betrachtet die wirtschaftliche Zusammenarbeit von der Volksrepublik China, Indien oder Thailand mit der myanmarischen Militärregierung weiterhin als kritisch. Diesem Standpunkt ist mit Blick auf die ökonomische Entwicklung der Menschen im Land und der Einhaltung der politischen Versprechen der Regierung nichts entgegen zu setzen. Doch für die myanmarischen Migranten in Maesot und den ländlichen Gebieten dieses Siedlungsraumes könnte mit der Ausweitung der wirtschaftlichen und politischen Verbindungen eine Verbesserung eintreten. Anhaltende und intensive Beziehungen zwischen beiden Regierungen könnten dazu führen, Spannungen zu verhindern. Um wirtschaftliche Erfolge nicht zu gefährden, könnte die thailändische Regierung eine Integrationspolitik *in puncto* Migranten in Thailand weiter vorantreiben. Sollte dieses geschehen, bleibt zu hoffen, dass sich damit zumindest eine Eindämmung des informellen Sektors erreichen lässt. Die Arbeitsgesetze sollten auf ihre Einhaltung und Anwendbarkeit überprüft und verbessert werden. Doch dafür müsste von Seiten der thailändischen Regierung der Umstand akzeptiert werden, dass die Migration aus Myanmar kein vorläufiges Problem ist, sondern ein dauerhafter Zustand bleiben wird.

Bibliographie

Duffield, Mark (2001) *Global Governance and the New Wars. The Merging of Development and Security*. London, Zed Books.

Evans-Kent, Bronwyn und Roland Bleiker (2003) Peace Beyond the State? NGOs in Bosnia and Herzegovina. In: *International Peacekeeping* 10, 1.

Fink, Christina (2001) *Living Silence. Burma under Military Rule*. London, Zed Books.

Flick, Uwe (2002) *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Hamburg, Rowohlt.

Koetsawang, Pim (2001) *In Search of Sunlight. Burmese Migrant Workers in Thailand*. Bangkok, Orchid Press.

Pollock, Jackie (2005) Die Lebensqualität von Migrant/innen in Thailand. In: *Focus Asien* 26 (Dezember 2005), Essen, Asienhaus.

Relitik

Zur analytischen Untrennbarkeit von Religion und Politik im siamesischen Kontext

Benjamin Baumann

It is not enough to adopt modern or western categories, even with modifications; rather the modes of thought of the two universes [modern and non-modern, B.B.] must be subsumed under categories that fit them both. [...] In other words, there is no guarantee that, just because modern societies clearly distinguish the political dimension, it makes a good comparative dimension. On the face of it, it would even seem unlikely that it could do so, since many types of society do not make this distinction.

(Dumont 1975: 337)¹

In den Südostasien-Studien versuchen wir, andere Kulturen anhand ihrer Geschichte, Politik, Religion, Wirtschaft, Sprache etc. zu verstehen. Wir benutzen dafür meist eine Sprache und analytische Kategorien², die einer anderen Kultur, nämlich unserer westlichen³ entstammen. Diese Arbeit beschäftigt sich mit der siamesischen⁴ Kultur und soll auf eine unterschiedliche kulturelle Konzeption sozialer Phänomene aufmerksam machen und hinterfragen, ob bei einer Beschreibung und Analyse dieser Phänomene unsere sprachlichen und analytischen Kategorien wirklich anwendbar sind, ohne auf die Besonderheiten des untersuchten kulturellen Kontextes explizit einzugehen.

Im Mittelpunkt steht dabei die Beziehung der sozialen Phänomene, die der analytischen Tradition des Abendlandes folgend, als Religion und Politik kategorisch unterschieden werden. Die Arbeit ist in drei Themenkomplexe unterteilt. Der erste Teil ist dem Historiker David K. Wyatt gewidmet. Auf der Grundlage eines aktuellen Artikels (Wyatt 2001) werde ich Wyatts Theorie zur Entstehung des ersten autonomen Thai-Reiches vorstellen und zeigen, dass im Kontext seiner Darstellung eine analytische Trennung in die Kategorien Religion und Politik nicht angebracht scheint.

Der zweite Teil stellt die Perspektive des Ethnologen Stanley J. Tambiah vor. In seinem Buch *World Conqueror and World Renouncer* (Tambiah 1976) erläutert Tambiah seine These, dass der sozialen Organisation der siamesischen Reiche eine dominante Struktur zugrunde liegt, die er kosmische Ordnung oder Mandala-Prinzip nennt. Grundlegender Aspekt seiner Perspektive ist, dass soziale Phänomene nur in ihrer Totalität verstanden werden können, dies gilt besonders für nicht-moderne Kulturen, in denen die Werte der Aufklärung und Säkularisation aus zweiter Hand stammen.

¹ Louis Dumont fasst im ersten Abschnitt des Zitats eine Prämisse seines Lehrers Marcel Mauss (Mauss 1896) zusammen, der schon Ende des 19. Jahrhunderts die Angemessenheit moderner Kategorien bei der Analyse nicht-moderner Gesellschaften in Frage stellte. Nicht-modern soll hier und im Folgenden keine Entwicklung im Sinne von vor-modern implizieren. Der Gegensatz modern/nicht-modern kontrastiert zwei ideologische Konfigurationen. Ideologie bezeichnet nach Dumont den sozialen Komplex von Vorstellungen, die Gesamtheit der in einer Gesellschaft geltenden gemeinsamen Ideen und Werte (Dumont 1991: 287).

² Rodney Needham folgend bezeichnet eine Kategorie eine Abstraktion als Mittel des Verständnisses. Dabei handelt es sich entweder um grundlegende Einheiten des Verstehens (Kategorien wie Raum und Zeit) oder um kulturelle Einheiten, die nur einen begrenzten sprachlichen oder sozialen Gültigkeitsbereich haben (Needham 1979: 3).

³ Mit ‚westlich‘ wird hier Europa und Nordamerika bezeichnet, deren politische Tradition u.a. auf den Staatsphilosophien von Machiavelli und den Vertragstheoretikern basieren.

⁴ Ich werde größtenteils von Siam sprechen, da sich die meisten Aussagen auf die Zeit vor der Errichtung des Nationalstaates und die Umbenennung in Thailand beziehen.

Im dritten Teil beschäftige ich mich mit den Arbeiten eines auf Südostasien spezialisierten Regionalwissenschaftlers. In dem Artikel von Peter A. Jackson (Jackson 1993) wird die Interdependenz der beiden, im Westen als Religion und Politik unterschiedenen, sozialen Bereiche in Bezug auf historische Texte deutlich aufgezeigt. Im Kontext der siamesischen Kultur ist die Existenz der einen Kategorie ohne die Existenz der anderen undenkbar, dies gilt auf beiden analytischen Ebenen, also auf der Ebene des Verhaltens als auch auf der Ebene der Ideen. So wird die Beziehung der beiden sozialen Institutionen, Königtum und Mönchtum, vom Prinzip der Reziprozität und Interdependenz bestimmt. Eine Trennung dieser ideologischen Einheit und eine Zuordnung, die sich an westlichen Kategorien orientiert, erscheint fragwürdig, will man der indigenen Konzeption gerecht werden.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, anhand dreier wissenschaftlicher Perspektiven zu zeigen, dass im Kontext der siamesischen Kultur die sozialen Phänomene Religion und Politik nicht trennbar sind und deswegen auch nicht verschiedenen analytischen Kategorien zugeordnet werden dürfen. Die Bereiche, die wir als Politik und Religion bezeichnen würden, können im siamesischen Kontext nur dann richtig untersucht werden, wenn sie als untrennbare Ganzheit verstanden werden.

Obwohl die Autoren explizit auf die Untrennbarkeit von Religion und Politik eingehen, hinterfragen sie, abgesehen von Tambiah, nicht die Anwendbarkeit unserer sprachlichen Kategorien, wenn wir versuchen, den kulturellen Besonderheiten der siamesischen Kultur gerecht zu werden. Wie Tambiah bin ich jedoch der Meinung, dass gerade im Kontext der Regionalstudien Vorsicht bei dem Gebrauch westlicher sprachlicher und analytischer Kategorien angebracht ist. Dem Menschen fällt es schwer, seine bewährten Bewertungsmuster aufzugeben, die untrennbar mit seinen jeweiligen kulturellen Kategorien verbundenen sind, um dann die Gültigkeit alternativer Konzeptionen von Sinnhaftigkeit anzuerkennen. Dieser Prozess setzt eine reflexive Auseinandersetzung mit den Werten der eigenen Kultur voraus. Ich denke, dass dies im Rahmen neuer analytischer Kategorien einfacher wäre.

Der Neologismus Relitik, zusammengesetzt aus den Bezeichnungen der analytischen Kategorien Rel(igion) und (Pol)itik, soll ein Beispiel dafür sein, wie eine Kategorie bezeichnet werden könnte, die auch semantisch keine kategorische Unterscheidung trifft. Vielmehr soll diese Kategorie auf die Untrennbarkeit von ‚Religion‘ und ‚Politik‘ aufmerksam machen, aber auch verhindern, dass westliche Vorstellungen und Werte in die Vergangenheit einer anderen Kultur projiziert werden.

Die Aussage dieser Arbeit hat für mich jedoch nicht nur Relevanz bei der Analyse historischer Ereignisse, vielmehr soll sie darauf aufmerksam machen, dass auch aktuelle politische Entwicklungen in Thailand vor dem Hintergrund einer kulturellen Konzeption stattfinden, die Religion und Politik nicht kategorisch trennt.

In modern secular societies religion and politics in general are distinct and independent domains. This distinction is reflected in the clear disciplinary division within Western universities between the study of religious and political phenomena. However, the retention of this theoretical distinction when studying Thai political and religious life, in which notions of sacred and temporal power cannot be categorically distinguished, can lead to a failure to appreciate the significance of the real and continuing relationship between Theravada Buddhism and political activity in Thailand.

(Jackson 1989: 4)

Relitik im Kontext der frühen Thai-Reiche

David K. Wyatt betont in seinem Artikel (Wyatt 2001) die Bedeutung des Buddhismus bei der Entstehung des ersten Großreiches, das im Allgemeinen als *Thai*⁵-Reich und als Urvater der heutigen Thai-Nation beschrieben wird. Das Besondere dabei ist, dass das Königreich von Sukhothai im Einflussbereich des mächtigen Khmer-Imperiums von Angkor entstand, das als so genanntes indisiertes Reich hinduistisch⁶ geprägt war. Die Entstehung dieses *Thai*-Reiches war der Beginn eines nachwirkenden soziokulturellen Prozesses, der die Geschichte der Region grundlegend beeinflusste und bis heute prägt.

Die bisherige historische Darstellung der Ereignisse, die zur Entstehung Sukhothais führten, könne laut Wyatt wie folgt zusammengefasst werden: Das einst mächtige Reich von Angkor wird binnen kürzester Zeit von verschiedenen Gruppen herausgefordert und schließlich abgelöst. Die Herausforderer werden im Allgemeinen als Thais klassifiziert, die im westlichen Teil des Khmer-Imperiums siedeln. Eine lokale Gruppe nach der anderen erhebt sich und rebelliert gegen das einst mächtige Imperium. Laut Wyatt hätten die Historiker diese Rebellionen mit ethnischen und kulturellen Unterschieden, die Thais und Khmer voneinander getrennt hätten, zu erklären versucht. Zusätzlich wären bei diesem bisherigen Erklärungsansatz eventuelle wirtschaftliche Rivalitäten überbewertet worden.

Dieser lange geltende Erklärungsansatz birgt laut Wyatt jedoch mehrere Widersprüche. So gab es sehr verschiedene Rebellionen, von deren Anführern einige zwar als Thai, andere jedoch als Lao, Khmer oder Shan bezeichnet werden müssten. Nach Wyatt hätten die Historiker meist moderne ethnische Vorstellungen in die Vergangenheit projiziert und mit Differenzen und Identitäten der jüngeren Geschichte versucht, Konflikte in der Vergangenheit zu erklären.

Darüber hinaus würde Rebellion oder Revolution oft als ‚natürliche‘ Antwort auf Unterdrückung oder Tyrannei verstanden. Historische Untersuchungen legen jedoch nahe, dass die Menschen im dreizehnten Jahrhundert, in dem Zeitraum also in dem diese Rebellionen gehäuft stattfanden, nicht stärker von Angkor unterdrückt wurden als in den Jahrhunderten zuvor. Es stellt sich somit die Frage, was gerade im dreizehnten Jahrhundert zur Rebellion gegen Angkor geführt hat und wer die Menschen waren, die sich auflehnten, um dann ein neues Reich zu gründen.

Wyatt lokalisiert die Gründe für diese Entwicklung im Kontext des Bereiches, der im Westen im Allgemeinen unter der Kategorie Religion konzipiert wird, er betont jedoch, dass es sich bei seiner Perspektive nicht um die moderne westliche Vorstellung von Religion handelt, die aus einer säkularisierten Kultur heraus Religion, Politik und andere soziale Phänomene kategorisch unterscheiden würde.

Wie ich später im Kontext von Tambiahs Arbeiten zeigen werde, kann man Wyatts Konzeption von Religion in diesem Fall am besten in Anlehnung an Marcel Mauss' Konzept eines *fait social total* verstehen. Das heißt, als einen totalen sozialen Tatbestand, der alle Dimensionen

⁵ Da im betreffenden Zeitraum die modernen ethnischen Kategorien unbekannt waren und vermieden werden soll, dass nationalstaatliche Vorstellungen ethnischer Identitäten in die Vergangenheit projiziert werden, sind die von mir im Folgenden gebrauchten Ethnonyme in Abgrenzung von jedweder Bewertung durch moderne ethnische Kategorien zu verstehen. Sie bezeichnen vielmehr soziale Kollektive, die man heute als multiethnisch beschreiben würde und werden deshalb von mir kursiv geschrieben. Eine normale Schreibweise verweist im Gegensatz auf eine undifferenzierte Verwendung ethnischer Kategorien, wie sie bei anderen Autoren anzutreffen ist.

⁶ Hinduismus bezeichnet keine Religion, sondern stellt einen von den Europäern geprägten Sammelbegriff für die verschiedenen Götter und Glaubenstraditionen des indischen Subkontinents dar und dient darüber hinaus als deutliche Abgrenzung zum ebenfalls aus Indien stammenden Buddhismus. Am oberen Ende der göttlichen Hierarchie im Reich von Angkor standen die Götter Shiva und später Vishnu. Dennoch war die Kosmologie Ankors auch von buddhistischen Ideen beeinflusst.

des Sozialen umfasst: das Politische, das Religiöse, das Ökonomische, das Recht, die Moral, die Kunst usw. und der jede einzelne Person oder Subgruppe erfasst und involviert (Mauss 1999: 10; Allen 2000: 97; Adloff & Mau 2005: 13). Relitik soll im Folgenden im Kontext dieser Definition, also als *fait social total* verstanden werden. Mit dieser an den Strukturalismus angelegten Perspektive sollen die Beziehungen der sozialen Phänomene in ihrer Totalität und nicht in ihrer Unterschiedlichkeit betont werden. Religion und Politik werden somit als untrennbares Ganzes verstanden.

Wyatt macht den Historikern⁷ den Vorwurf, sich nicht genug mit der kulturspezifischen Bedeutung von Religion auseinanderzusetzen und historische Ereignisse nach den Paradigmen der modernen Ideologie⁸ zu interpretieren. Auf der Grundlage verschiedener Inschriften des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts geht Wyatt auf die Bedeutung ‚religiöser‘ Ideen bei der Rebellion gegen Angkor und der Entstehung der ersten autonomen *Thai*-Reiche ein. Besonders die moralische Legitimation, dem mächtigen Imperium die Stirn zu bieten, basiert, laut Wyatt, nicht auf ethnischen Unterschieden oder ökonomischen Überlegungen, sondern auf einer sich verändernden Ideologie, deren Hauptelemente einen ‚religiösen‘ Ursprung hatten.

Aufgrund der komplexen demografischen Situation schlägt Wyatt vor, auf die Klassifizierung anhand verschiedener Ethnonyme zu verzichten und die Gruppen, die im heutigen Norden der thailändischen Zentralebene siedelten, als *Siamesen*⁹ zu bezeichnen. Die meisten der sich in diesem Gebiet treffenden Überland-Handelsrouten waren nach ‚Indien‘ ausgerichtet, was einen starken Einfluss ‚indischer‘ Kultur auf die, im Folgenden als Siam bezeichnete Region zur Folge hatte. Zu den stärksten Strömungen, die auf Siam trafen, gehörte der Buddhismus, der über die *Mon* aus Unterburma kommend, zwar nicht ausschließlich, jedoch nachhaltig die kulturellen Vorstellungen der Region und ihre Geschichte beeinflussen sollte. Dennoch war dies nicht die einzige Quelle aus der religiöse und politische Ideen auf Siam trafen. Im Osten lag das Reich von Angkor, dessen Kultur vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert das Leben in der Region bestimmte. Aus dieser Richtung kamen Ideen, die von ihrem Charakter her *indisch*¹⁰ waren und deren Einfluss nicht nur auf religiösen, künstlerischen oder wissenschaftlichen Gebieten zu spüren waren, sondern auch die Politik, die Wirtschaft, das Militär und die soziale Organisation determinierten. Es handelte sich um totale soziale Ideologien.

Einen ersten Beweis für seine These, dass sich die *Siamesen* ideologisch von ihren mächtigen Nachbarn in Angkor unterschieden, findet Wyatt in der in Pali und Khmer verfassten Inschrift von Dhanyapura-Nakhon Sawan (ca. 1168), die anlässlich der Stiftung einer Buddha Reliquie durch einen kurzzeitig unabhängigen buddhistischen Herrscher von Lopburi angefertigt wurde. In dieser Inschrift führt Buddha zusammen mit Indra und Brahma die kosmologische Hierar-

⁷ Wyatt bezieht sich und seine früheren Arbeiten in diese Kritik mit ein.

⁸ Für Louis Dumont (1991: 278) stellt das Individuum die zentrale und autonome moralische Einheit, den Kardinalwert der modernen Ideologie dar. Im Gegensatz dazu bezeichnet Dumont die Ideologie nicht-moderner Gesellschaften als holistisch. Nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft als Ganzheit repräsentiert dort den zentralen Wert. Ein Zeichen der individualistischen Konfiguration ist eine atomistische Tendenz, die (der Idee eines autonomen Individuums folgend) soziale Ganzheiten zergliedert und dann versucht, die isolierten Elemente für sich zu analysieren (ebd.: 281).

⁹ Eine Bezeichnung, die von ihm nicht synonym für Thai gebraucht wird, sondern eine, die Multikulturalität und vorethnische Komplexität impliziert und das Entstehen einer ethnischen Identität beschreiben soll.

¹⁰ Indisch bezeichnet hier eine kulturelle Strömung, die losgelöst von der heutigen geographischen Assoziation zu verstehen ist. Es handelt sich zur betreffenden Zeit vielmehr um ein panasiatisches kosmologisches Muster, auf das weiter unten noch eingegangen wird.

chie an (Wyatt 2001: 12). Für Wyatt beweist die Inschrift eine bestehende lokale Tradition des Theravada-Buddhismus.

Ein weiterer Beweis für die zunehmende Bedeutung buddhistischer Ideen im zwölften Jahrhundert findet sich in einer von König Jayavarman VII (ca. 1126-1218/19) in Auftrag gegebenen Inschrift (ca. 1191) in Angkor (ebd.: 15). In der so genannten *Prah Kahn* Inschrift ist von Statuen die Rede, die sowohl mit Buddha als auch mit dem Auftraggeber der Inschrift assoziiert werden.¹¹ Diese Statuen wurden vom König an die lokalen Machthaber der Provinzen gegeben und mussten von diesen jedes Jahr einmal, in einer rituellen Zeremonie, zurück nach Angkor gebracht werden. Anlässlich dieser Zeremonie wurden die Abbilder dann in speziellen Nischen des Palastes ausgestellt und die Überbringer mussten ihrem Herrscher einen heiligen Treueeid schwören bzw. diesen erneuern.

Die Inschrift und Jayavarmans Umgang mit den Buddhabildnissen sind aber auch ein Beispiel dafür, dass ‚religiöse‘ Ideen untrennbar mit ‚politischen‘ Zielen verbunden waren und dass ‚politische‘ Strategien mit der Sprache und Symbolik der Religion artikuliert wurden. Dies bedeutet im Kontext dieser Arbeit, dass ein Verständnis der gebrauchten Symbolik nur auf Grundlage einer vorausgesetzten kategorischen Untrennbarkeit von Politik und Religion gelingen kann. Darüber hinaus sieht Wyatt in Jayavarmans Verhalten einen Hinweis auf die zunehmende strategische Bedeutung Siams.

Wyatt zeichnet für das zwölfte Jahrhundert das Bild einer sich herausbildenden distinktiven Region, die dabei ist, eine lokale Identität zu entwickeln, welche sie in Konflikt zu dem sie eigentlich kontrollierenden Imperium setzt. Die ‚religiösen‘ Unterschiede und die damit untrennbar verbundenen Unterschiede in allen sozialen Bereichen stellen für Wyatt den wichtigsten Motor hinter dieser Entwicklung dar.

Wyatts Ausgangspunkt für seine überarbeitete Darstellung der siamesischen Geschichte des dreizehnten Jahrhunderts stellt die von Hans Penth erbrachte Neudatierung der Wat Bang Sanuk Inschrift dar. Diese etwa 100 km nördlich vom heutigen Sukhothai gefundene Inschrift galt lange als die zweitälteste in Thai verfasste Quelle. Die Inschrift wurde bisher auf das Jahr 1339 datiert. Penth jedoch datierte sie auf das Jahr 1219, was ihm aufgrund der Entschlüsselung des bei der Inschrift gebrauchten kalendarischen Systems mit Hilfe eines neuen Computerprogramms gelang. Somit ist die Wat Bang Sanuk Inschrift die älteste Quelle in Thai-Schrift, womit sie die legendäre Ramkhamhäng Inschrift von 1292 ablöst und zur zweitältesten degradiert (ebd.: 2001: 25).

Das gebrauchte zyklische kalendarische System unterscheidet sich von dem in Angkor gebrauchten System der Zeitrechnung und ist neben der benutzten Schrift ein weiterer Beweis für die beginnende kulturelle Autonomie der Region. Von besonderer Bedeutung ist jedoch der Inhalt der Inschrift, der von Wyatt als ‚missionarischer‘ Buddhismus bezeichnet wird.

The Buddhism of the inscription does not seem to be a long-established religion, but rather one that is relatively recent. Notice that the first thing said about the Buddhism (of the ‘Triple Gems’ Buddha, Dhamma, and Sangha) is that it is ‘more excellent than Indra and Brahma’¹². Is it possible that the whole inscription is a counter-argument to those who adherents of the Indic brahmanical religion that for centuries had been present in this region and was associated particularly with the Angkorean Empire? The same is suggested by the assertion that the

¹¹ “[...] Jayabuddhamahanatha, bearing what is thought to have been the king’s facial likeness on a bodily form representing the Buddha” (Wyatt 2001: 15).

¹² Im Kontrast zur Dhanyapura Inschrift steht der Buddha nun hierarchisch über Brahma und Indra.

people 'should listen to the Lord Buddha', implying that there were alternative voices to whom they could have listened.

(ebd.: 28)

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass sich der dort propagierte Buddhismus um nur eine zentrale Idee, der Vorstellung vom Verdienst, zu drehen scheint. Diese zentrale Bedeutung des Verdienstes¹³ hat zwei wichtige sozio-politische Implikationen: erstens können einzelne Personen mehr oder weniger große Mengen von Verdienst besitzen, was auch den König mit einschließt, dessen weltlicher Status ein Beweis für die Menge seines Verdienstes ist und zweitens können Personen oder ganze Gesellschaften ihren Status durch die Ansammlung von Verdiensten im Hier und Jetzt verbessern. Besonders der zweite Aspekt stellt eine genaue Umkehr der brahmanischen Ideologie dar, in der die Menschen in ihr Schicksal hineingeboren werden und auf eine Verbesserung erst im nächsten Leben hoffen dürfen.

Ein weiterer Schlüssel zum Verständnis der damaligen Zeit liegt laut Wyatt im Anlass, der zur Anfertigung dieser Inschrift führte. Sie wurde anlässlich der Einschließung¹⁴ einer Buddha-Reliquie angefertigt. Wyatt verweist auf die zentrale Bedeutung von Reliquien für den Buddhismus dieser Zeit und auf die untrennbare Beziehung von ‚Religion‘ und ‚Politik‘, will man die Motivationen verstehen, die den damaligen Handlungen der Könige zugrunde lagen.

Reliquien galten als sehr mächtige und damit auch potentiell gefährliche Objekte. Nur ein Herrscher, der über ein hohes Maß an persönlichem Verdienst und dadurch enormen sakralen Fähigkeiten verfügte, war zur Handhabung solch einer Reliquie in der Lage. Der König bewies seine Rechtmäßigkeit durch den sicheren Umgang mit dem sakralen Objekt während der Zeremonien. Zwischen den Reliquien und den Königen bestand eine untrennbare strukturelle Beziehung, die sich auch daran zeigt, dass nur der König dazu befähigt war, die Reliquien als solche zu erkennen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass diese Reliquien nur für gute und mächtige Könige auftauchten. Die Macht der Reliquien war so groß, dass sie gefürchtet und dass um sie gestritten wurde. Ihre Verehrung brachte den Königen und ihren Untertanen Segen und Glück. Deswegen durfte mit ihnen nicht leichtfertig umgegangen werden, ihr Besitz zeichnete den König als Person mit einem hohen Grad an positiver moralischer Kraft und damit der Rechtschaffenheit zu herrschen aus.

Da die Kontrolle und Bindung lokaler Herrscher an das Reich von Angkor zu einem bedeutenden Teil auf magisch-religiösen Treueiden basierte, deren Kraft und Wirkung von ihrer Assoziation mit übernatürlichen Mächten¹⁵ abhängig war, kann in Anbetracht der zunehmenden Bedeutung der buddhistischen Reliquien laut Wyatt von einem neuen bedeutenden Buddhismus gesprochen werden. Dieser neue Buddhismus gab den lokalen Herrschern im nördlichen Siam die religiöse Legitimation, den Mut und die Kraft, ihre bestehenden Treueschwüre gegenüber dem König von Angkor zu brechen. Genau diese innere Überzeugung war auch nötig, um mit den heiligen buddhistischen Reliquien umzugehen und Angkor herauszufordern.

Es ist klar, dass der Buddhismus im dreizehnten Jahrhundert keine völlig neue Erscheinung war. Nicht nur die schon erwähnten Inschriften sind Beweise dafür, dass es mehrere Herrscher

¹³ merit, Thai: *bun* - บุญ

¹⁴ Im englischen *enshrinement*, was die Aufstellung eines Schreins impliziert, leider gibt es im Deutschen kein Wort mit den gleichen Implikationen.

¹⁵ Dies konnten sowohl lokale Geister als auch hinduistische Gottheiten sein.

in der Region und auch in Angkor gab, die von buddhistischen Ideen beeinflusst waren. Aber was hatte sich geändert?

Wyatt spricht von einer religiösen Revolution, die das Reich Jayavarman VII aus dem Westen kommend traf. Seine in der Prah Khan Inschrift beschriebenen Annäherungen an die stattfindenden religiösen Veränderungen können als Konter-Reformation gesehen werden, die jedoch zum Scheitern verurteilt war, da sie die Totalität der ideologischen Transformation verkannte.

Dennoch führte die Annahme dieser neuen Form des Buddhismus nicht zur Auslöschung bestehender Glaubensstraditionen, seien es nun Geisterglaube oder der Glaube an Götter des hinduistischen Pantheons. Die Stärke des neuen Buddhismus lag vielmehr darin, diese älteren Glaubensvorstellungen zu inkorporieren und ihnen einen Platz in der rationalisierten und mit neuer Bedeutung versehenen Weltordnung zuzuweisen¹⁶.

Den Kern dieser neuen Ordnung bildete eine von allen Beteiligten geteilte moralische Vision, die auch die Stärke und Solidarität der Gemeinschaft ausmachte. Nach diesen Standards entstand eine ‚gute‘ Gesellschaft nur dann, wenn Herrscher und Beherrschte gleichermaßen an der Verwirklichung einer geteilten Moral mitarbeiteten, um die moralische Weiterentwicklung aller zu gewährleisten. Wenn der Herrscher gegen dieses Gebot verstieß, war es die Aufgabe der Untergebenen, ihn zu entthronen. Diese politische Theorie fand sich in mannigfaltiger Ausführung in den kanonischen Texten des Buddhismus.¹⁷ Noch wichtiger war, dass im Kontext der buddhistischen Lehre jeder Mann theoretisch den Zugang zu diesen politischen Theorien hatte.

It is the unequivocal image of the ruler subordinating himself that has the most to tell us about the real significance of the religious change of the twelfth and thirteenth centuries. It was not like the Prah Khan Inscription, where the king's vassals all assembled at his capital to ritually reaffirm their fealty to him; rather, a ruler and his people together reaffirmed their common faith, before and below which they all prostrated themselves. This was empowering to the ruler in a way quite different than having his spirit fused with Hindu gods or his body merged with the physical representation of the Buddha: it created a strong, special relationship between the community and a specific moral code which superseded all other worldly ones.

(ebd.: 50)

Die gemeinsame Vorstellung einer geteilten Religiosität, die Führer und Untertanen vereinigt und nach einem gemeinsamen moralischen Ziel streben lässt, gestärkt durch die Vorstellung eines Herrschers, dessen Rechtmäßigkeit durch den sicheren Umgang mit heiligen Reliquien bewiesen werden kann, scheint das Fundament der siamesischen Identität im dreizehnten Jahrhundert gewesen zu sein, die ihren ersten Höhepunkt in der verwirklichten Unabhängigkeit von Angkor fand. So kann man sagen, dass man den Vorstellungen der Zeit nur gerecht wird, wenn man die Ideologie in ihrer Gesamtheit betrachtet. Analytische Kategorien der modernen Ideologie stoßen hier an ihre epistemologischen Grenzen.

Kosmologische Ordnung als strukturelles Modell

Stanley J. Tambiah zählt zu den Ethnologen, deren Perspektive als strukturalistisch bezeichnet werden kann. In Anlehnung an die von Émile Durkheim, seinem Neffen Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss geprägten Perspektive ist Tambiahs Verständnis von Gesellschaft ein ho-

¹⁶ Ich spreche hier bewusst nicht von Synkretismus, da es sich dabei um eine umstrittene Bezeichnung handelt, deren Anwendbarkeit von der Fachwelt viel diskutiert und in jüngerer Zeit eher abgelehnt wird.

¹⁷ Z.B. in der *Mahajanaka Jataka* (Wyatt 2001: 50).

listisches, d.h. Gesellschaft muss in ihrer Gesamtheit betrachtet werden und die Beziehungen der strukturierenden Elemente müssen betont werden.

Kosmologien bezeichnen für Tambiah Klassifikationssysteme mit dem umfassendsten Geltungsbereich. Es sind Bezugssysteme von Konzepten und Vorstellungen, die den Kosmos als geordnetes System darstellen und ihn über Raum, Zeit, Ursache und Wirkung strukturieren und so eine Verbindung zwischen Göttern, Menschen, Tieren, Geistern und Dämonen herstellen. Diese Klassifikationssysteme werden als fortdauernde Ordnungsmuster gedacht, deren Gültigkeit unabhängig von den Veränderungen des Alltags als ewig verstanden wird. Die Klassifikation bestehend aus einem System der Kategorien beschreibt und ordnet die Welt und dient als Erklärung, warum die Dinge so sind wie sie sind. Sie enthält ein spezifisches Wertesystem, das moralische Vorstellungen in Tabus, Präferenzen, Vorschriften und Verbote umwandelt (Tambiah 1984: 3-4).

Im Kontext von Südostasien spricht Tambiah von der *galactic polity*¹⁸, wenn er von der spezifischen Ideologie spricht, die den Entwurf der traditionellen Königreiche der Region determinierte. In diesem Entwurf verschmelzen religiöse, topografische und politisch-wirtschaftliche Elemente zu einem Ganzen. Kosmologie repräsentiert für Tambiah eine Konzeption, welche die Verschmelzung westlicher Kategorien zum Ausdruck bringt und so die atomistischen Tendenzen der modernen Ideologie transzendiert.

Tambiahs Bezeichnung liegt das indo-tibetische Mandala-Prinzip zugrunde. Ein Mandala besteht aus mindestens zwei Teilen, einem Zentrum *manda* und einem eingeschlossenen Element *la*. Die Allgegenwärtigkeit dieses Konzepts zeigt sich z.B. anhand verschiedener architektonischer Monumente Südostasiens, denen das Mandala-Konzept als Konstruktionsplan zugrunde liegt, so z.B. Borobodur und Angkor Wat. Tambiahs zentrales Argument ist jedoch, dass es sich im Kontext der traditionellen südostasiatischen Königreiche beim Mandala-Konzept um ein ideologisches Phänomen handelt, das die Organisationsstruktur auf allen Ebenen bestimmt.

Die häufigste Grundform, in der wir das Mandala-Konzept antreffen, ist das Neun-Einheiten Muster, das aus einem Zentrum und acht einschließenden und gleichzeitig eingeschlossenen Einheiten besteht. Diese acht Einheiten befinden sich auf zwei Ebenen. Die erste wird von vier nach den Himmelsrichtungen ausgerichteten Einheiten gebildet und die zweite von vier Einheiten, die sich zwischen den Himmelsrichtungen befinden (Abbildung 1 und 2) (Tambiah 1976: 104).

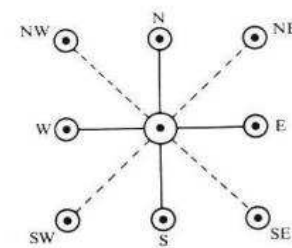


Abbildung 1

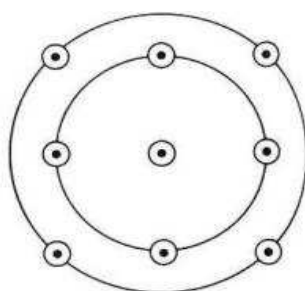


Abbildung 2

Ähnlich wie Wyatt, doch noch deutlicher, kritisiert Tambiah die westliche analytische Tradition, die zwischen Religion und Politik unterscheidet und diese als eigenständige Kategorien identifiziert und behandelt. Auch Tambiah geht davon aus, dass es sich bei den zu untersuchenden Einheiten um totale soziale Phänomene im Sinne von Marcel Mauss handelt (Tambiah 1985: 257), die bei ihrer Analyse auch als solche behandelt werden müssen.

Damit man den sich daraus ergebenden Besonderheiten gerecht werden kann, müssen deswegen auch besondere analytische Stra-

¹⁸ Dieses Konzept lässt sich am besten als Einflussgebiet nach kosmischem Muster übersetzen.

tegien benutzt werden. Tambiah bezeichnet seinen Ansatz als ‚Totalisation‘ (ebd.: 257), und sein Ziel ist es damit, so weit wie möglich den indigenen Vorstellungen und Kategorien gerecht zu werden. Dazu gehört, dass er versucht, die traditionellen südostasiatischen Königreiche wie noch existierende Tatbestände zu behandeln. Das größte Problem sieht Tambiah dabei in der Übersetzung und Beschreibung indigener Konzepte in die Sprache und kulturellen Kategorien des Analysierenden.

Nach Tambiah liegt den betreffenden Königreichen eine gemeinsame Ideologie zugrunde, die ihre Organisation als Totalität strukturiert. Diese Muster wurden in einer Art und Weise gedacht und umgesetzt, die sich am besten anhand einiger indigener Konzepte erklären lassen. Das schon erwähnte Mandala-Prinzip (auf Thai *monthon*) steht für die Anordnung eines Zentrums und dieses Zentrum umgebene Satelliten. Es fand in einer Vielzahl von Kontexten Verwendung, z.B. in der Struktur des göttlichen Pantheons, die räumliche Aufteilung zwischen einer Hauptstadt und den sie umgebenden Provinzen, oder in der sozialen Hierarchie, die einen Herrscher umgab, sprich Prinzen, Noble und deren Gefolgschaft.

Andere Schlüsselkonzepte in Thai sind *muang* und *krom*. *Muang*¹⁹ bezeichnet ein politisch-territorial-soziales Konzept mit Zentrum orientierter Ausrichtung und einer durch reziproke Beziehungen an das Zentrum gebundenen Peripherie. *Krom*²⁰ bezeichnet die radiale Struktur des administrativen Systems, bestehend aus Abteilungen und deren Unterabteilungen, als auch die damit verbundene Fraktionsbildung und das Patronage-System. Ein Problem dieses Ansatzes liegt darin, dass die vorgestellten Konzepte semantisch als auch semiotisch nicht eindeutig voneinander abgrenzbar sind, woraus folgt, dass es bei ihrer Analyse zu einer gewissen Redundanz kommen kann. Durch die Polyvalenz der Konzepte ist eine genauere Spezifikation, das heißt eine Ein- und Abgrenzung, ebenfalls nicht möglich, im Kontext von Tambiahs Arbeit aber auch nicht erwünscht, da er die Einteilung in westliche analytische Kategorien für falsch hält.

Für Tambiah liegt der Schlüssel zum Verständnis der ‚politischen‘ Prozesse dieser Zeit im kosmologischen Idiom. In der Struktur der zum Zentrum orientierten (zentripetalen) und dennoch zentrifugal fragmentierten Stadtstaaten liegen Mythos und Realität und somit Religion und Politik näher beieinander, als wir es uns im Rahmen unserer modernen analytischen und säkularisierten Tradition vorstellen können und mit Hilfe der zu dieser Tradition gehörenden Kategorien ausdrücken können.

Das Konzept *muang* bezeichnet verschiedene Sinneinheiten, sowohl Königreich, Land, Provinz, Stadt, Hauptstadt und Region. Die wichtigste Bedeutung, die bei all diesen Bezeichnungen mitschwingt, ist die eines um ein Zentrum orientierten Raumes²¹, im Gegensatz zu einem nach außen abgeschlossenen Raum. Für gewöhnlich bezeichnete die Einheit *muang* eine Hauptstadt und das zu ihrem direkten Einflussbereich gehörende Gebiet. Oft war der Name des Königreichs synonym mit dem Namen der Hauptstadt, wie auch im Falle von Sukhothai und Ayutthaya aber auch von Pegu, Pagan und Majapahit. Dieses Konzept von Territorium als unbeständigem sozialem Raum, indem die Kontrolle mit zunehmender Entfernung vom Zentrum abnahm, ist wesentlich für die Charakterisierung der traditionellen Stadtstaaten nach dem Mandala-Prinzip, bestehend aus meist drei konzentrischen Kreisen (Abbildung 2). Dieses

¹⁹ เมือง Tambiah schreibt *muang*, es handelt sich jedoch um den Diphthong üä, ich bleibe dennoch bei Tambiahs Schreibweise.

²⁰ กรม

²¹ Raum bezeichnet hier keine territoriale, sondern eine soziale Größe.

System aus konzentrischen Kreisen repräsentiert die abnehmenden Kohäsionskräfte, welche die Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie determinieren.

Ein wichtiger Aspekt in der Beziehung zwischen dem Zentrum und den Satelliten ist, dass von letzteren eine stetige Gefahr der Abspaltung ausging, da sie in das Gravitationsfeld eines anderen Zentrums gelangen konnten. Dies zeigt sich in der kontinuierlichen räumlichen Fluktuation der siamesischen Reiche im Laufe ihrer Geschichte und den sich verändernden Allianzen. Die Größe eines Reiches war von der Stärke des Zentrums abhängig und wie fest die Herrscher der umgebenen Provinzen dieses an sich binden konnte. Daraus ergibt sich das Bild eines Systems, in dem die Hierarchie der zentralen Einheiten sich stetig verändert und sich Einflussphären ständig verschieben. Die Fürsten der peripheren Einheiten konnten gleichzeitig mit verschiedenen Zentren und in unterschiedlicher Intensität in Beziehung stehen. Dennoch organisierten sich auch die peripheren Einheiten nach dem gleichen Prinzip wie das Zentrum. Das totale soziale und auf Hierarchie beruhende Organisationsprinzip lässt sich bis auf die kleinste soziale Einheit, die des Hauses, nachvollziehen (Tambiah 1969).

Das Zentrum und somit der König spielen in diesem System die entscheidende Rolle. Die Ausrichtung dieser kosmischen sozialen Organisation muss als zentripetal beschrieben werden, d.h. zum Zentrum strebend. Dieses Zentrum repräsentiert ideologisch die Totalität und schließt das Ganze ein. Auf jeder Ebene wird das Modell des Zentrums kopiert, das seinerseits eine Kopie der kosmologischen Ordnung darstellt. So ergibt sich ein Bild des Einschließens und eingeschlossen Werdens. In dieser Struktur sind Grenzen variabel, sie werden stetig neu ausgehandelt, sind kontextabhängig und basieren auf Beziehungen. Genauso verhält es sich mit den Kategorien Religion, Politik, Wirtschaft etc., die in der kosmologischen Ideologie nicht voneinander trennbar sind.

Religiöse Konzepte als politische Strategie oder Relitik als Praxis

Peter A. Jacksons Artikel (Jackson 1993) beschäftigt sich mit der symbolischen Bedeutung einer klassischen ‚religiösen‘ Schrift der *Traiphuum Phra Ruang*. Er geht davon aus, dass der Text um 1345 von Lithai²², dem zu dieser Zeit „zweiten König“ (*uparaja*) von Sukhothai verfasst wurde. So wie bei anderen buddhistischen Quellen auch liegt ihre besondere Bedeutung laut Jackson in der Fähigkeit, ‚politische‘ Autorität zu verleihen. So wurde diese Schrift in unterschiedlichen Situationen und von verschiedenen Herrschern benutzt, um machtpolitische Ziele mit religiöser Symbolik zu legitimieren. Jackson spricht in diesem Zusammenhang von einem „nexus between political and religious beliefs in Thailand“ (ebd.: 66) und unterstreicht somit die Untrennbarkeit der beiden Konzepte.

Der Text ist eine Beschreibung der kosmologischen Ordnung, deren zentrale Elemente der Verdienst *bun* und sein Gegenteil *paap* sind. Jackson betont, dass ein Großteil des Textes als metaphysisch bezeichnet werden muss, verkennt meiner Meinung jedoch das Ausmaß, das diese metaphysischen oder kosmologischen Inhalte auf die soziale Organisation hatten. Er weist auf die zentralen Abschnitte hin, die sich mit der Welt der ordinären Menschen beschäftigen und besonders auf die dort zu findende Beschreibung des kosmischen Herrschers, des *mahacakkavattiraja*²³ und dessen Beziehungen zu seinen Untertanen (ebd.: 69). Diese Be-

²² Die Verfassung solcher Schriften wird immer dem Herrscher zugesprochen, egal ob er wirklich der Verfasser war.

²³ „The great wheelturning monarch“.

schreibung stellt laut Jackson ein explizites Beispiel für die ‚politischen‘ Implikationen des Textes dar.

Der König wird als der universelle Herrscher beschrieben, dessen Lehren gleichbedeutend mit denen eines Buddhas sind. Indem sich Lithai im Text mit diesem universellen Herrscher gleichsetzt, versucht er, seiner Herrschaft Autorität und Legitimität zu verleihen. Dieses Ziel war nur in einer Ideologie erreichbar, die zwischen ‚Religion‘ und ‚Politik‘ nicht unterscheidet. Darüber hinaus lieferte die im *Thraiphuum* beschriebene kosmologische Ordnung das Muster, nachdem die soziopolitische Organisation auch späterer Reiche strukturiert war.

In these kingdoms the structure of the Buddhist cosmos, in particular, its hierarchical, merit-determined order, was reproduced at the level of human social and political organization. Even the physical layouts of the capitals of the pre-modern Thai kingdoms were grounded in the religious beliefs manifested in the Traiphuum.

(ebd.: 72)

Zusätzlich erklärten sich die siamesischen Könige zu den Bewahrern des *dhamma*²⁴, über das sie ihre Untergebenen beschützten und beobachteten. Die Konzeption des buddhistischen Königtums basierte auf der Vorstellung von Rechtmäßigkeit. Um seine politische Autorität zu behalten und die staatlichen Angelegenheiten zum Wohle seines Volkes zu verrichten und somit seine Rechtmäßigkeit zu beweisen, musste der Herrscher ein *dhamma raja* sein. Die *raison d'être* des Königs war es also, die kosmologische Ordnung aufrechtzuerhalten und so für das physische und geistliche Wohlergehen seiner Untertanen zu sorgen. Das Verhalten des Königs hatte nicht nur für ihn, sondern auch für seine Untertanen die gleichen Auswirkungen, da ihr Schicksal von seiner Rechtschaffenheit abhängig war. Für die siamesischen Könige war das Aufrechterhalten ihrer Herrschaft von der Befolgung des *dhamma* abhängig und es war notwendig für sie, das *dhamma* am Leben zu erhalten. Dies taten sie, indem sie den *sangha*²⁵ unterstützten und sich zu dessen Patron machten. Der *sangha* bewahrte und verbreitete das *dhamma*. Durch die Patronage und die Führung des *sangha* sicherte der Herrscher also das Fortbestehen des *dhamma* und bewies so seine Rechtmäßigkeit als *dhamma raja* (Suksamran 1993: 103-104).

Jackson und Suksamran zeigen wie Tambiah die untrennbare Beziehung zwischen Religion und Politik. Ebenso finden wir auch bei Jackson einen kosmologischen ‚Bauplan‘ wieder, der alle Ebenen der sozialen Organisation durchdringt und determiniert, so dass wir von einem totalen sozialen Phänomen sprechen müssen. Wie schon bei Wyatt erläutert, scheint die ‚religiöse‘ Legitimation der Herrschaft der zentrale Aspekt der siamesischen Konzeption vom Königtum gewesen zu sein. Integraler Bestandteil dieser Konzeption von rechtmäßiger Herrschaft ist jedoch nicht die Legitimation politischer Ziele mit religiöser Symbolik, sondern vielmehr eine soziale Organisation, die in eine totale Ideologie eingebettet ist und keine Trennung in die Kategorien Politik und Religion kennt.

Schlussfolgerung

[...] Malay writers themselves declare that they possessed “no politics” even well into the colonial period. [...] We tend to employ the term [politics, B.B.] in a wide range of contexts to describe the exercise and pursuit of power and the “allocation of values”. We reflect too sel-

²⁴ Dhamma bezeichnet das kosmische Gesetz und die kosmische Ordnung, wird jedoch auch auf die Lehre des Buddhas angewandt, die selbst eine Manifestation der Wahrheit ist. Dhamma wird dann als Praxis dieser Wahrheit verstanden und als seine Verwirklichung in Stufen bis zum Nirvana, dessen Synonym Dhamma auf diese Weise wird (Golzio 1997: 235).

²⁵ Gemeinschaft der buddhistischen Ordensangehörigen.

dom on the layers of meaning – the layers of significance – which the word possesses. We reflect so little on the word that we consider it unnecessary to investigate the actual appearance of “politics” as a concept and a practice in the societies we study.

(Milner 1991: 119-120)

Inspiziert von Anthony Milner, der in seinem Artikel *Inventing Politics: The Case of Malaysia* (Milner 1991) auf die tatsächliche Modernität der Kategorie Politik im malayischen Kontext aufmerksam macht, habe ich in diesem Artikel anhand von drei verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen, die sich alle mit der Beziehung von Religion und Politik in Siam des dreizehnten Jahrhunderts beschäftigen, versucht zu zeigen, dass zumindest im Kontext dieser historischen Epoche eine analytische Trennung der Kategorien Religion und Politik unangebracht ist.

Wyatts Artikel zeigt wie die Entstehung des ersten so genannten *Thai*-Reiches und dessen Unabhängigkeit von Angkor von ‚religiösen‘ Transformationen ausgelöst wurden. Die neue Form des Buddhismus legitimierte nicht nur das Auflehnen gegen das mächtige Imperium, vielmehr wurde sie zum Fundament einer neu entstehenden Identität, die Wyatt als siamesisch bezeichnet. Die Untrennbarkeit von Herrscher und Religion ist also essentieller Bestandteil einer totalen Ideologie, die das Fundament der entstehenden kulturellen Identität bildet.

Um den totalen Charakter dieser Ideologie geht es auch bei der Arbeit von Tambiah, dessen Perspektive eine gesamtheitliche Betrachtung sozialer Phänomene voraussetzt und moderne analytische Kategorien in Frage stellt. Anhand des Mandala-Prinzips zeigt Tambiah den totalen Charakter kosmologischer Vorstellungen, die für die soziale Organisation Südostasiens charakteristisch sind. Laut seiner Perspektive sind in diesem kulturellen Kontext alle sozialen Phänomene, also auch Religion und Politik, untrennbar miteinander verbunden und interdependent, da sie von der kosmischen Ordnung dem Mandala-Prinzip transzendiert werden. Eine analytische Trennung anhand westlicher Kategorien kann dem kulturellen Kontext somit nicht gerecht werden.

Die regionalwissenschaftlichen Ansätze des letzten Kapitels unterstreichen nochmals diese Grundthese, indem sie anhand spezifischer religiöser Texte oder lokaler Traditionen auf die wechselseitige Abhängigkeit sozialer Phänomene und Institutionen eingehen. Die Untrennbarkeit von Religion und Politik wird hier durch ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihre reziproke Beziehung bedingt und ausgedrückt.

Mein Anliegen ist es, anhand dieser Beispiele zu zeigen, dass es im Kontext anderer Kulturen und zeitlicher Epochen notwendig ist, unsere modernen wissenschaftlichen Kategorien zu überdenken. Um in unserem Fach interpretative Fehler zu vermeiden, müssen wir uns als Wissenschaftler über unseren eigenen kulturellen Hintergrund bewusst werden und verstehen, dass jede Kultur ihre spezifische kulturelle Tradition sozialer Organisation besitzt, deren Auswirkungen auch in einer modernen globalisierten Welt zu spüren sind. So denke ich, dass man auch im Kontext des modernen Thailands Aspekte dieser Arbeit beachten muss, will man den kulturellen Besonderheiten der sozialen Organisation gerecht werden.

Die Forderung nach einer kulturspezifischen Betrachtungsweise hält jedoch einige Probleme für den westlichen Wissenschaftler parat. Auch Louis Dumont (1991) bemerkt, dass die modernen wissenschaftlichen und weitgehend auch die philosophischen Ideen und Kategorien an das moderne Wertsystem gebunden sind. Sie taugen deswegen wenig für das anthropologische Studium oder den soziologischen Vergleich anderer Kulturen.

So stecken wir also zwischen der Scylla des Soziozentrismus und der Charybdis²⁶ der Obskurität und Nichtmittelbarkeit. Unser gesamtes intellektuelles Instrumentarium kann nicht mit einem Schlag ersetzt oder verändert werden.

(ebd.: 274)

Um diesem ‚tragischen‘ Konflikt zu entgehen, schlage ich den Neologismus Relitik vor, der für mich eine lohnende Alternative darstellt. Er greift sowohl auf die uns bekannten und verständlichen Kategorien Rel(igion) und (Pol)itik zurück, und wird auch der für den siamesischen Kontext zentralen Qualität der Untrennbarkeit gerecht. Ich denke, dass solche Kategorien nötig sind, da ich mit Dumont übereinstimme, dass wir bei kontinuierlichem Gebrauch moderner analytischer Kategorien Gefahr laufen, in der Belanglosigkeit des Ethnozentrismus stehen zu bleiben. Solange wir zwei Kategorien gebrauchen, um nur ein Phänomen zu beschreiben, können wir der indigenen Konzeption einer Gesamtheit nicht gerecht werden.

Bibliographie

- Adloff, F. und Mau, S. (2005) Zur Theorie der Gabe und Reziprozität. In: Adloff, F. und Mau, S., Hrsg., *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt/Main, Campus Verlag, 9-61.
- Allen, N. J. (2000) *Categories and Classification: Maussian Reflections on the Social*. New York, Berghahn Books.
- Dumont, L. (1975) Preface by Louis Dumont to the French Edition of The Nuer. In: Beattie, J. H. M und Lienhardt, R. G. eds, *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard by his former Oxford Colleagues*. Oxford, The Clarendon Press, 329-342.
- Dumont, L. (1991) *Individualismus: Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/Main, Campus.
- Golzio, K.-H. (1999) *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jackson, P. A. (1989) *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
- Jackson, P. A. (1993) Re-Interpreting the Traiphuum Phra Ruang: Political Functions of Buddhist Symbolism in Contemporary Thailand. In: Ling, T. ed., *Buddhist Trends in Southeast Asia*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 64-101.
- Mauss, M. (1896) La religion et les origins du droit pénal d'après un livre recent. In: *Revue d'histoire des religions*, 34, 269-295, 35, 31-60.
- Mauss, M. (1999) *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. 4. Aufl., Frankfurt/Main, Suhrkamp [1925].
- Milner, A. C. (1991) Inventing Politics: The Case of Malaysia. In: *Past and Present*, 132, 104-129.
- Needham, R. (1979) *Symbolic Classification*. Santa Monica, Goodyear Publishing.
- Suksamran, S. (1993) Buddhism, Political Authority, and Legitimacy in Thailand and Cambodia. In: Ling, T., ed., *Buddhist Trends in Southeast Asia*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 101-154.
- Tambiah, S. J. (1969) Animals are Good to Think and Good to Prohibit. In: *Ethnology*, 8, 423-459.

²⁶ Scylla und Charybdis sind die Namen zweier Seeungeheuer aus der griechischen Mythologie. Abgeleitet von ihrer Rolle in Homers Odyssee, stehen die Namen als Metapher für einen unlösbaren Konflikt, da der Versuch der Scylla zu entkommen direkt in den Fängen der Charybdis endet.

- Tambiah, S. J. (1976) *World Conqueror and World Renouncer. A study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. London, Cambridge University Press.
- Tambiah, S. J. (1985) *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. London, Harvard University Press.
- Wyatt, D. K. (2001) Relics, oaths and politics in thirteenth-century Siam. In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 32, 1, 3-67.

Der Missionsversuch der „Herrnhuter Brüdergemeinde“ auf den Nikobaren (1768-1787)

Thomas Kienberg

Die „Herrnhuter Brüdergemeinde“ zählt mit etwa 825.000 Mitgliedern zu den kleineren Gemeinschaften des Christentums. Die religiösen und geschichtlichen Wurzeln dieser Kirche liegen mitten in Europa: in Böhmen, Mähren und Süddeutschland. Hier lebten die Vordenker und Förderer, hier formierte sich die erste Gemeinde, hier entstand der Ort Herrnhut(h). Dabei besitzt die Brüder-Unität eine internationale Ausstrahlung, die ihresgleichen sucht. Vier von fünf „Herrnhutern“ leben in Afrika und der Karibik, die mehr als eintausend Gemeinden verteilen sich auf 30 Länder auf fünf Kontinenten. Die „Herrnhuter Losungen“ werden in 48 Sprachen publiziert; Ausgaben in Balinesisch, Chinesisch, Hindi, Japanisch, Odiya, Rongmei und Tibetisch belegen, dass sich die Glaubensinhalte der Brüder-Unität bis weit nach Asien verbreitet haben (Evangelische Brüder-Unität 2006).

Für den Bereich *Südasiens* genügt ein Stichwort: Trankebar. Auf verwitterten Grabsteinen auf dem Friedhof der Brüdergemeinde in Herrnhut stehen Inschriften wie „geboren ... im Brüdergarten bey Tranquebar“ (Johann Friedrich Staal, 1786-1813), „bey Tranquebar in Asien“ (Maria Sophia Woltersdorf, 1775-1808) oder „bey Tranquebar in Ost-Indien“ (Johanna Friederica Woltersdorf, 1778-1805). Das ist kein Zufall, war doch eben dieser „Brüdergarten“ Ausgangspunkt und Zentrum der Aktivitäten der Brüder-Unität in Asien. Auch in *Südostasien*? Der Missionsversuch auf den Nikobaren kann so gedeutet werden, denn die Inseln gehören geographisch nach Südostasien, waren allerdings politisch und wirtschaftlich mit dem indischen Festland eng verbunden.

Der Missionsversuch der Herrnhuter ist ein höchst interessantes Forschungsthema – einerseits wegen des immer bestehenden kulturellen Gegensatzes zwischen den Missionaren und den „Ungläubigen“ und andererseits wegen der komplizierten politischen, wirtschaftlichen und geographischen Rahmenbedingungen, unter denen die Nikobaren-Mission stattfand. Im Folgenden sollen diese Bedingungen einschließlich der ‚Sonderbeziehungen‘ zum dänischen Königreich untersucht werden.

Die geographischen und Personennamen werden in einer gängigen Bezeichnung wiedergegeben.

Für sachliche Ergänzungen, Hilfe bei der Übersetzung und Korrekturhinweise bedanke ich mich bei Dr. Martin Krieger, Jeppe Fisker Jörgensen, Gunnar Peters, Mirjam Breitling und Johannes Schages.

Die Rahmenbedingungen für die Mission

Die Herrnhuter

Die Herrnhuter Brüdergemeinde hat ihre Wurzeln in der religiös-sozialrevolutionären Bewegung der Hussiten. Kleine Gruppen in Böhmen und Mähren führten die Tradition fort und schlossen sich 1547 zur *Unitas Fratrum* zusammen. Von offizieller Seite wurden sie wie an-

dere freikirchliche Gemeinden auch verfolgt. Dagegen gelang es vor allem den calvinistischen und lutherischen Kirchen schnell, in den Rang von Landes- und Staatsreligionen aufzusteigen. Es zeigte sich, dass der Protestantismus von Intoleranz und Machtmissbrauch nicht frei war. Eine neue, „reine“ Gegenströmung, der Pietismus, fand sein Zentrum in der 1698 gegründeten Universität Halle. Dort lehrten die Professoren Spener (1635-1705) und Francke (1663-1727) eine Auslegung der Bibel, die sich in persönlicher Bekehrung, aktivem Bibelstudium und tätiger Nächstenliebe sowie einem tiefen Vertrauen in Gott äußerte.

Auch Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760) wurde von der Botschaft Speners und Franckes beeinflusst. Im Jahre 1722 gestattete er die Ansiedlung von Anhängern der *Unitas Fratrum* auf seinem Gut in Berthelsdorf in Sachsen. Die Kolonie „Herrnhuth“ wurde gegründet.

The village almost immediately attracted a growing stream of exiles from Bohemia and Moravia, as well as Pietists from Germany and beyond.

(The New Encyclopaedia Britannica 1994: 310)

Von Zinzendorfs Haltung gegenüber seinen Gästen veränderte sich, aus Großzügigkeit wurde Interesse. Die Erkenntnis der alten religiösen Wurzeln der *Unitas Fratrum* und ein gemeinschaftliches Heilerlebnis 1727 veranlassten ihn dazu, sich aktiv dem Aufbau einer neuen Gemeinde zuzuwenden. In den Folgejahren entstand die „Herrnhuter Brüdergemeinde“ bzw. die „Evangelische Brüderunität“. Diese suchte das hussitische Erbe mit der lutherisch-pietistischen Tradition zu verbinden. Das Bekenntnis des Einzelnen zu Gott wurde ergänzt um ein aktives Gemeindeleben mit Lesungen der Losungstexte, „Versammlungen“ (Gottesdienste), Kommunionen, Gemeindefeiern, Lehrklassen und Singstunden. Dazu kamen gemeinsame Arbeiten in der Landwirtschaft und im Handwerk. Die Aufgabe der Bischöfe bestand ausschließlich in der Seelsorge und der Priesterweihe. Selbst die schlichte Herrnhuter Architektur lässt die angestrebte Einheit von Glauben, Leben und Arbeit erkennen. Ab 1735 wurden die ersten Bischöfe geweiht und die ersten Gemeindevertreter gewählt. An die Spitze der Brüder-Unität traten eine Ältesten-Konferenz und die Direktion, die zwischen den Synoden die Verwaltungsaufgaben wahrnahm.

Die religiösen Grundsätze der Herrnhuter Gemeinde richteten sich sowohl gegen den Katholizismus als auch gegen die lutherischen Landeskirchen. Diese Abgrenzung führte dazu, dass die Brüder-Unität politisch angreifbar blieb¹ und die Mittel und Verbindungen der etablierten Kirchen nicht in Anspruch nehmen konnte. Sie musste sich vielmehr in ein für sie nachteiliges Konkurrenzverhältnis um Personal, Finanzen und politischen Einfluss begeben. Die Schwierigkeiten mit der lutherischen Kirche dauerten an, erst das 1748 erfolgte Bekenntnis zur Augsburger Konfession von 1530 bewirkte die offizielle Anerkennung der Brüder-Unität in Preußen, Sachsen und England.

Dänemark und seine Kolonien in Südasien

Dänemark hatte sich seit dem Mittelalter zu einem der größten Staaten in Europa entwickelt, der allerdings an innenpolitischen Zerwürfnissen und einer vormodernen Wirtschaft krankte. So zeigte sich der finanzschwache dänische Hof interessiert, als ihm zu Beginn des 17. Jahrhunderts der Vorschlag unterbreitet wurde, eine Ostindienkompanie ins Leben zu rufen. Im Jahre 1616 erließ König Christian IV. das Dekret über die Gründung der *Ostindisk Kompagni*.

¹ Die Tätigkeit der Herrnhuter wurde durch Lutheraner am sächsischen Hof und an der Universität Leipzig beobachtet. Die Anfeindungen reichten bis zur zeitweiligen Ausweisung Zinzendorfs aus Sachsen.

Diese besaß personell und strukturell eine starke niederländische Ausrichtung (Subrahmanyam 1989: 43, Römer 1925: 10). 1618 legte eine Flotte nach Ceylon ab. Doch die dortigen Verhandlungen gestalteten sich unbefriedigend. Einer Offerte des ehemaligen VOC-Angestellten Crappé folgend, begaben sich die dänischen Vertreter an den Hof des Nayaks von Tanjore in Südindien. Dort erhielten sie das Recht, gegen jährliche Tributzahlungen ein kleines Territorium um das Küstendorf Trankebar für den Aufbau einer befestigten Basis zu nutzen. Damit begann 1620 die dänische Kolonialzeit in Asien.

Schiffe der Kompanie eröffneten Routen nach Tenasserim und Macassar, wo Pfeffer und Nelken eingekauft wurden. Doch die begrenzten finanziellen Mittel der Kompanie zwangen Crappé bald, die Handelsaktivitäten umzustellen. Ab 1625 transportierten die Schiffe portugiesische Güter, und die Kompanie legte Faktoreien in Masulipatam, Pipely und Balasore an (Rasmussen 1996). Die finanziellen Schwierigkeiten rissen jedoch nicht ab und brachten die Kolonie wiederholt in Existenznot (Subrahmanyam 1989: 41ff.). Hilfe aus Europa blieb aus, da die Prioritäten des Königs auf der Innenpolitik lagen. Zwischen 1640 und 1669 traf nicht ein einziges Schiff aus Dänemark in Trankebar ein. Die unsicheren Verhältnisse in Trankebar – Belagerungen, Meutereien, Piraterie – und die Blockierung des Gewürzhandels durch die VOC veranlassten König Frederik III. 1650 schließlich zur Auflösung der Ostindienkompanie. *De jure* fielen die Besitzungen der Kompanie an die Krone zurück, *de facto* blieben sie sich selbst überlassen.

Die Unterstützung der niederländischen Basis Negapatnam und der neue Leiter Kongsbakke bewahrten Trankebar vor dem Ruin. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gewann es wieder an Bedeutung, als der dänische König 1670 die Neugründung der Ostindienkompanie dekretierte und diese mit einem 40jährigen Monopol ausstattete, das 1698 um weitere 40 Jahre verlängert wurde. Dänische Schiffe brachten Nachschub an Personal, Geld und Material nach Trankebar, Verträge wurden neu verhandelt und Faktoreien in Oddeway Torre und Gondalpara gegründet.

Trankebar blieb ein Spielball der europäischen Politik. Nach dem Großen Nordischen Krieg (1709-20) war Dänemark bankrott und trat in die längste Friedenszeit seiner Geschichte ein. Landwirtschaft und Handel wurden reformiert und auf den Ozeanen unter der neutralen dänischen Flagge Güter transportiert (Feldbæk 2002/2003). Auch der Ostindienhandel erfuhr Veränderungen. An die Auflösung der Ostindienkompanie 1729 schloss sich die Einrichtung der *Interimssocietat* an, die 1732 durch die *Asiatisk Kompagni* ersetzt wurde. Die Kompanie beteiligte sich am Teehandel mit dem chinesischen Hafen Kanton, eröffnete in den Jahren von 1752 bis 1763 Faktoreien in Calicut, Colachel, Serampore und Balasore und unternahm erste Kolonisierungsversuche auf den nikobarischen Inseln.

Die Nikobaren

Die Inselgruppe der Nikobaren befindet sich im Osten des Golfs von Bengalen, etwa 1.000 Kilometer von der Koromandelküste entfernt. Sie verbindet die westburmesischen Hügelketten mit dem Gebirgszug auf Sumatra und gehört damit geographisch zur Region Südostasien. Die Nikobaren bestehen aus 22 Inseln in drei Gruppen mit einer Landfläche von 1.845 Quadratkilometern. Von Nord nach Süd steigen die Erhebungen an. Viele Inseln sind von Korallenriffen umgeben und schwierig anzulaufen, verfügen jedoch über sturmsichere Häfen, klares Trinkwasser und eine üppige Vegetation. Das tropische Monsunklima bewirkt Temperaturen von durchschnittlich 30°C, eine Luftfeuchtigkeit von 70-95 Prozent, Seewind und häufige Regenschauer. Flora und Fauna der Nikobaren entsprechen den klimatischen Gegebenheiten.

Bis zu vier Fünftel der Fläche sind mit tropischem Regenwald bedeckt, darunter Bestände von Edelholz (Padauk, Teak), Kokos- und Arecapalmen sowie Obstbäumen. In den umliegenden Gewässern gibt es reiche Marineressourcen.

Der Großteil der Bevölkerung lebt auf den nördlichen und zentralen Inseln, ist mongolider Herkunft und spricht Sprachen der Mon-Khmer-Gruppe (Gordon 2005). Es dominieren Stammesreligionen, Ahnenkult und animistische Praktiken (Justin 1990: 70). Die Dörfer der Nikobaresen befinden sich in Küstennähe und bestehen aus blattgedeckten Pfahlhäusern aus Holz und Bambus. Deren unterer Bereich wird zur Haltung von Schweinen, Hunden und Geflügel sowie für Brennholz und Nahrungsmittelvorräte verwendet. In den Wohnraum der Großfamilie gelangt man über Leitern. Beobachter haben die Häuser als „bienenkorbartig“ beschrieben (Justin 1990: 21ff.). Die Kokosnuss galt als wichtigstes Verbrauchs- und Handelsgut. Zudem erfolgte der Anbau von Getreide (Reis, Mais), Obst (Mango), Gemüse (Hülsenfrüchte, Zuckerrohr, Ölsaaten) und Gewürzen (Nelken, Zimt, Pfeffer, Muskat-, Kaschu- und Betelnüsse) sowie die Gewinnung von Kautschuk.



Parti fra Nicobarøerne – Ansicht der Nikobaren
Chr. Thornam 1845-47 (Jensen 1999).

Die günstige geographische Lage am Eingang zur Malakkastraße, das Vorhandensein tauschbarer Güter und der Geschäftssinn der einheimischen Bevölkerung machten die Nikobaren zu einem wichtigen Element im vorkolonialen asiatischen Handelssystem. Sie waren über jahrhundertealte Seehandelswege mit Hafenstädten in Südindien, Bengalen und der malaiischen Inselwelt verbunden. Seit dem 9. Jahrhundert sind Berichte arabischer Kaufleute über die Inseln überliefert, die in der Tanjore-Inschrift (1050) *Nakkavaram*, „Land der Nackten“, genannt wurden. Im 13. Jahrhundert erwähnte Marco Polo das „Land der Kopfjäger“, im 17. Jahrhundert wurden die Inseln als Flottenstützpunkt der Marathen genutzt (Justin 1990: 10f., Encycloaedia Britannica 1999).

Dänische Schiffe passierten die Nikobaren auf der Route nach Macassar und brachten Berichte über sagenhafte Schätze mit. Im Jahre 1723 wurde in Trankebar ein kleines Schiff ausgerüstet, das den Auftrag erhielt, die Inseln zu erkunden. Doch das Projekt einer Überwinterung musste nach kurzer Zeit abgebrochen werden, weil große Teile der Besatzung erkrankten und starben. Das „Nikobarfieber“ wurde zu einem festen Begriff. Erst Jahrzehnte später wurde ein neuer Versuch unternommen, die Nikobaren zu kolonisieren. 1756 nahm sie Leutnant Tanck unter dem Namen *Frederiksøerne* (Friedrichsinseln) in Besitz und weihte die Kolonie *Ny Danmark* (Neu-Dänemark) auf Great Nicobar ein. Doch die hohe Todesrate unter den Kolonisten bewegte die Leiter der Kolonie, 1757 auf den Außenposten *Ny Sjælland* (Neu-Seeland) auf Kamorta umzusiedeln. Dort gesellte sich zu den klimatischen Belastungen die Ablehnung der Nikobaresen. Den Auseinandersetzungen, die insgesamt mehr als 100 Menschen das Leben kosteten, folgte die Flucht der Kolonisten nach Aceh. Die Kompanie stellte daraufhin den regelmäßigen Schiffsverkehr nach den Nikobaren ein (Jensen 1999).

Doch ähnlich wie über Trankebar nie mit aller Konsequenz entschieden wurde, wollte auch die *Asiatisk Kompagni* die Inseln nicht aufgeben. Die strategische Lage und die Handelsgüter waren gute Argumente für den Erhalt des Hoheitsanspruches, „obwohl viele Jahre kein einzi-

ger Däne auf einer dieser Inseln lebte“ (Beck 1981: 149). Andererseits hatten die Erfahrungen gezeigt, dass das Risiko für Kolonisierungsversuche hoch war. Die Ankunft der Herrnhuter Missionare im Jahre 1759 in Trankebar schien die Kompanie aus diesem Dilemma zu befreien.

Der Missionierungsversuch auf den Nikobaren

Die Vorbereitungen

Im 16. Jahrhundert begann die Epoche der weltweiten Missionierungsanstrengungen der katholischen Kirche. Die Mission wurde zum Teil mit Feuer und Schwert, zum Teil mit wissenschaftlichen Leistungen und persönlichem Einsatz durchgeführt und war regional sehr erfolgreich. Die protestantischen Kirchen folgten mit ca. 150 Jahren Verspätung. Dies hatte seine Gründe in theologischen Problemen und materiell-institutionellen Schwierigkeiten. In Deutschland wurde 1705 die *Dänisch-Hallesche Missionsgesellschaft* (DHM) gegründet, die auf deutscher Seite von den Franckeschen Stiftungen und auf dänischer Seite vom Königlichen Missionskollegium getragen wurde. Bis 1800 wurden etwa 60 Missionare entsandt. Zu den bekanntesten gehören Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau, die 1706 indischen Boden betraten – bei Trankebar.

Graf Zinzendorf machte 1730 der Gemeinde den Vorschlag, Missionsaufgaben zu übernehmen. Diese Idee fand große Resonanz. Von 1732 bis 1756 wurden Missionare nach Amerika, Afrika und Asien entsandt. Dass es sich um niederländische und englische Kolonialgebiete handelte, ist ein Beleg für das gestörte Verhältnis zwischen der Brüder-Unität und dem dänischen Hof. Vor allem das Königliche Missionskollegium als Lobby der DHM sah in der Brüder-Unität eine lästige Konkurrenz. Doch auch so erkannten die Herrnhuter bald die vielfältigen Probleme der praktischen Missionsarbeit: die beschwerliche Überfahrt, das fremde Klima, fehlende Sprachkenntnisse und die Abhängigkeit vom Wohlwollen der Kolonialbehörden.²

Die Thronbesteigung durch Frederik V. verbesserte die Stellung der Brüder-Unität am dänischen Hof. In einem Brief vom 23. Januar 1758 bot von Zinzendorf dem König die Unterstützung der Herrnhuter bei der Kolonisierung Islands an. Das Antwortschreiben, unterzeichnet vom Oberhofmarschall und Präsident der *Asiatisk Kompagni* von Moltke, ging auf diese Bereitschaft ein. Er formulierte am 17. April die Anfrage, ob von Zinzendorf

auf den Nikobarischen, nunmehr unter dem Namen von Friedrichs-Inseln in Europa bekannten, ohnweit Sumatra liegenden vortrefflichen, sehr fruchtbaren Inseln, von denen man die allergrößte Hoffnung eines der besten Etablissements in Asien, vermittelt der allda angelegten Festung und täglich sich allda etablierenden Colonisten schöpft, sothane Hauptcolonie mit verschiedenen Colonisten zu vermehren gefällig sein möchte.

(Römer 1925: 2)

In Briefen vom 25. Juni und 29. August stimmte von Zinzendorf zu. Mit der Leitung der Verhandlungen um den angeforderten königlichen Schutzbrief beauftragte er Br. Stahlmann. Die *Asiatisk Kompagni* und König Frederik V. prüften den von Graf Zinzendorf ausgearbeiteten Entwurf und bestätigten ihn in der „Versicherungs-Urkunde“ vom 19. Januar 1759. Zwölf

² Das frühe Scheitern des ersten Missionsversuches auf Ceylon 1739/40 kann als Beispiel dienen (Der Missionsversuch der Brüdergemeinde in Ceylon 1739-1741, Teile I-III). Dort staunten die Missionare über „Hausgenossen von einer anderen Art [...], nämlich Eidexen, große und kleine Schlangen, Skorpionen, Tausendbeine, und vor unserem Hause hielten sich Krokodille von verschiedener Größe auf“ (Der Missionsversuch der Brüdergemeinde in Ceylon 1739-1741 (Teil I): 47).

Monate nach der Kontaktaufnahme waren die vertraglichen Grundlagen für das künftige Engagement der Brüder-Unität in Südasiens fixiert. Darin wurde unter anderem das Recht auf die Bildung einer Gemeinde, die Niederlassung in geschlossenen Siedlungen, der Bau von Wohnhäusern und Versammlungssälen, die Anlage von Gottesäckern und Plantagen, die freie Verkündigung des Evangeliums, die Befreiung von Kriegsdienst und Eidesleistung sowie die Unterstützung durch die Kompanie bei Transport und Versorgung gewährt.

Die Herrnhuter Gemeinde bereitete den Einsatz auf den Inseln im Rahmen ihrer Möglichkeiten gut vor. Die Führung der Freiwilligen, unter denen sich missionserfahrene Brüder befanden, wurde Br. Stahlmann übertragen. Eine Kollekte in Herrnhut erbrachte die beträchtliche Summe von 2.000 (dänischen) Reichstalern, weitere Geldbeträge kamen auf ein Rundschreiben des Bischofs von Wattewille hin zusammen (Römer 1925: 10).

Der Verlauf

Am 28. September 1759 wurde die erste Gruppe Missionare mit den Brüdern Armedinger, Becherus, Brodersen, Buttler, Dorfschmidt, Gay, Gypper, Kund, Liebisch, Lübke, Müller, Nystädter, Stahlmann und Völker durch von Zinzendorf im niederländischen Zeist verabschiedet. Die Männer stammten aus fünf europäischen Ländern und hatten Berufe wie Schneider, Schumacher, Zimmermann oder Arzt gelernt.

Die Gruppe reiste zusammen mit dem neuen Gouverneur Forch und erreichte nach neunmonatiger Überfahrt am 2. Juli 1760 Trankebar. Dort erwarben die Brüder ein Grundstück außerhalb der Stadt, das den Namen „Brüdergarten“ erhielt. Um einen „Versammlungssaal“ (Kirche) wurden Wohnhäuser, Werkstätten, Gärten, Pflanzungen und ein Friedhof angelegt, so dass der Komplex das charakteristische Aussehen und die Funktion einer umfriedeten, wirtschaftlich weitgehend autarken Siedlungskolonie nach Herrnhuter Vorbild erhielt. Der Tagesablauf wurde nach festen Regeln gestaltet und stellte eine Mischung aus geistlichen und säkular-praktischen Tätigkeiten dar. Es waren vor allem letztere, die den Brüdern den Weg für ihr eigentliches Ziel, die Mission, ebneten: Die Studien (Sprachen, Botanik), Produkte (Möbel, Trauben) und Leistungen (Arztbesuche, Schlachtungen von Tieren) machten die Gemeinde finanziell unabhängig und stellten Kontakte zur Außenwelt her (Römer 1925: 12f.). Die Ankunft einer 13-köpfigen zweiten Gruppe aus Herrnhut mit den Ehepaaren Diehl, Goldberg, Jäschke und Kunz sowie den Brüdern Betschler, Blaschke, Karth, Nitschmann und Schramm am 27. August 1761 förderte die Entwicklung des „Brüdergartens“ weiter. Der zahlenmäßige Zuwachs der Gemeinde nährte eine zuversichtliche Stimmung unter den Herrnhutern, weckte jedoch das Misstrauen der halleischen Missionare. Je länger sich die Überfahrt auf die Nikobaren verzögerte, desto mehr verschärfte sich das Problem. Als die Brüder begannen, ihr vertragliches Recht auf Missionierung wahrzunehmen, versuchte die DHM, dies zu verhindern (Römer 1925: 24f.). In Kopenhagen setzte ein harter Machtkampf zwischen dem Missionskollegium und der *Asiatisk Kompagni* ein. Das Missionskollegium erwirkte 1762 bei König Frederik V. ein Ultimatum an die Herrnhuter, dessen Inhalt – Überfahrt auf die Nikobaren oder sofortige Rückkehr – jedoch von der Kompanie in Trankebar ignoriert wurde. Der zähe Widerstand der Kompanie und die Interventionen der Brüder-Unität am dänischen Hof führten dazu, dass den Herrnhutern der weitere Aufenthalt unter Auflagen gestattet wurde. Im Jahre 1767 bestätigte der neue König Christian VII. die Duldung der Tätigkeit der Brüder-Unität in Indien.

Die Gemeinde der Herrnhuter, in der nach dem Tod von Br. Jäschke 1762 Br. Stahlmann zum Präses (Vorsteher) bestimmt worden war, lebte jahrelang zwischen Hoffen und Bangen. Ihre

Stellung in Trankebar war gesichert, doch die Anfeindungen der DHM, die schlechten Nachrichten vom zweiten Missionsversuch auf Ceylon (1765-1769) sowie die Verhinderung personeller Auffrischung zehrten die optimistische Grundstimmung auf. Die Zahl der Erwachsenen im „Brüdergarten“ sank zwischen 1761 und 1766 von 27 auf 21 (Römer 1925: 74f.).

Im Sommer 1768 entschied die *Asiatisk Kompagni*, ein Schiff auf der Nikobaren-Aceh-Route einzusetzen. Für die Überfahrt meldeten sich die sechs Brüder Armedinger, Gypper, Kund, Liebisch, Lübke und Völker. Die Kompanie stattete sie mit Werkzeug, Proviant und indischen Begleitern aus und erwartete im Gegenzug, dass die Brüder die Kompanie beim Handel unterstützten. Am 19. August 1768 landete die Gruppe auf der Nordseite von Nancowry.

Für das Missionskollegium in Kopenhagen, die königliche Regierung, die Asiatische Handelsgesellschaft, für Halle und Herrnhut war ein Konflikt damit entschärft, der sich schon über Jahre hingezogen hatte. Für die einen waren die Nikobaren ein Ziel ihrer Sehnsucht und für andere ein Blitzableiter.

(Beck 1981: 150)

Die Missionare bewegten die Häuptlinge der zwei nahegelegenen Dörfer Malacca und Innoanga, ihnen ein Areal am Strand zu überlassen. Kaum hatten die Herrnhuter die Häuser in *Tripjet* („Wohnung von Freunden“) aufgestellt, setzte anhaltender Monsunregen ein. Dieser zerstörte nicht nur die Dächer der Häuser, sondern auch die Gesundheit der Siedler. Bis zum Ende des Jahres starben zwei Herrnhuter, Br. Kund und Br. Gypper, und drei indische Begleiter, womit die Gruppe ihren Leiter und ihren Arzt verlor.

Die Brüder waren oft so schwach vom Fieber, daß sie kaum die notwendigen Arbeiten verrichten konnten, um sich ihr Leben zu fristen und Speise zuzubereiten.

(Römer 1925: 29)

Dazu kam die ungewollte Verpflichtung zum Handel, den die Brüder mit Nikobarenen und ausländischen Schiffen leisten mussten.

Die Missionsarbeit gestaltete sich schwierig. Die Studien zur Sprache und Lebensweise der „Eingeborenen“ waren zeitraubend und wurden zusätzlich behindert, als im Sommer 1769 das Versorgungsschiff etwa 30 Mann nach Nancowry brachte, die im Auftrag der Kompanie die alte Handelsstation reaktivieren sollten. Kompanieangestellte und Strafgefangene quartierten sich gegen den Protest der Herrnhuter in *Tripjet* ein. Dort nahm ihre Zahl durch Todesfälle und Desertierungen schnell ab, was zusammen mit den ausbleibenden Handelsgewinnen die Kompanie nach vier Jahren zur erneuten Aufgabe der Station bewog. Den fünf Herrnhutern, einschließlich des 1771 eingetroffenen Br. Blaschke, wurde freigestellt, ihr Werk auf den Nikobaren fortzusetzen oder mit dem Schiff nach Trankebar zurückzukehren. Angesichts der eher negativen Erfahrungen auf Nancowry und der baldigen Einstellung der Nikobaren-Route wäre die Entscheidung zum Abbruch vertretbar gewesen, doch die Brüder entschieden sich anders. Sie wollten den mühsam erworbenen Ruf als „Helfer und Fürsprecher“ (Beck 1981: 151) nicht leichtfertig verspielen. War nicht auch an anderen Missionierungsplätzen beharrliche Kleinarbeit der Schlüssel zum Erfolg gewesen? Die Herrnhuter beschlossen, sich den Schwierigkeiten zu stellen und blieben in *Tripjet*.

Für den „Brüdergarten“ hatten sich die Bedingungen verbessert, nachdem 1772 ein königliches Edikt alle früheren Beschränkungen aufgehoben und den Nachzug von Brüdern nach Trankebar wieder gestattet hatte. Zudem wurde kurze Zeit später das Monopol der *Asiatisk Kompani* für den Asienhandel aufgehoben. Im Zyklus von etwa zwei Jahren trafen zwischen 1773 und 1786 neun Gruppen mit insgesamt 41 Herrnhutern in Trankebar ein, drei Brüder

kehrten nach Europa zurück, einer trennte sich von der Gemeinde.³ Zur Versorgung *Tripjets* wurden nach dem Rückzug der Kompanie zusätzliche Anstrengungen bei den Behörden in Madras, Pondicherry und auf Ceylon nötig. Die kleinen Schiffe des „Brüdergartens“ verfehlten oft ihr Ziel, 1780 und 1781 gingen zwei Schiffe verloren. Die Aufrechterhaltung der Verbindung wurde für den „Brüdergarten“ zu einer erheblichen Belastung – die Namensgebung eines neu erworbenen Bootes, *Nothilfe*, beschrieb treffend die Situation. Am 23. Dezember 1782 machte die Direktion der Brüder-Unität der dänischen Regierung die Mitteilung, dass der Posten auf den Nikobaren ohne die Unterstützung der *Asiatisk Kompagni* nicht weiter zu halten sei. Diese sagte Maßnahmen zu, doch 1784 stellte die Ältesten-Konferenz des „Brüdergartens“ resignierend fest: „Man macht mit uns hier was man will und führt uns bei der Nase herum.“ (Römer 1915: 42).

Zehn Brüder fanden, oft nach abenteuerlichen Irrfahrten, in den Jahren 1773 bis 1783 den Weg auf die Nikobaren: 1773 Br. Lützen, 1774 Br. Heyne, 1778 Br. Hegner und Br. Schmidt, 1779 Br. Hänsel und Br. Wangemann, 1781 Br. Steinmann, 1782 Br. Kunz, Br. Fleckner und Br. Raabs. Doch als im Herbst 1784 die Kompanie endlich ihre Zusage einhielt und die *Dansborg* auf die Nikobaren entsandte, traf der mitreisende Br. Sixtus nur drei Überlebende an, die Brüder Hänsel, Kunz und Fleckner, die zudem alle an Krankheiten litten. Die anderen Missionare hatten bis auf den 1782 nach Trankebar entsandten Br. Raabs den Tod gefunden.

Die drei Jahre, die die Brüder von aller Welt abgeschlossen auf ihrer Urwaldinsel hatten zubringen müssen, hatten genügt, um sie an den Rand des Grabes zu bringen. Das Backsteinhaus, das sie an Stelle der ersten Holzhäuser erbaut hatten, war sehr feucht und ein wahrer Krankheitsherd. Wäsche und Kleidung befanden sich in völliger Auflösung, seit Jahren hatten sie keine Seife und kein Öl für die Lampe.

(Müller 1931: 258)

Dazu kamen noch die Ansprüche der *Asiatisk Kompagni* hinsichtlich des Handels (Eintauschen von Kokos- und Arecanüssen, Vogelnestern und Trepang)⁴ und der Residentschaftspflicht. In letztere Kategorie gehörten Angelegenheiten wie der Mord an einem englischen Kapitän, die Piraterie malaiischer Seeleute und der Bau eines österreichischen Forts auf der Insel Kamorta (Jensen 1999, Römer 1925: 49ff.). Diese Pflichten waren für die Herrnhuter, „die keine Machtmittel in den Händen hatten, eine unmögliche Aufgabe, die ihnen mehr Not als Ehre brachte“ (Müller 1931: 258).

An Missionsarbeit war unter diesen Bedingungen kaum zu denken. Die Beziehungen zu den Nikobaresen blieben ambivalent. Was für die Brüder *ihr* Haus, *ihr* Eigentum, *ihre* Pflanzung und *ihre* Handelsware war, wurde von den Nikobaresen als potentiell ‚Geschenk‘ angesehen, auf das die „Weißen“ gewiss verzichten konnten. Als die Herrnhuter ihren Besitz durch Zäune und Steinbauten abgrenzten, wurde dies von den Nikobaresen als unfreundliche Geste verstanden. Die Brüder ihrerseits notierten zum einen Züge von „Freundlichkeit“ und „Edelmüt“, zum anderen war von „Trunkenheit“, „Aufdringlichkeit“ und „Diebstahl“ der Einheimischen die Rede (Römer 1925: 44ff.). Vor allem aber vermochten es die Brüder nicht, die Nikobaresen von ihrem religiösen Anliegen zu überzeugen:

[...] So oft die Brüder zu ihnen vom Heiland redeten, brachen die Eingebornen das Gespräch ab. [...] Irgend welche Neigung mehr von Gott zu hören zeigten sie nie.

(Römer 1925: 48f.)

Ihre Mission blieb ohne sichtbaren Erfolg.

³ 1782/83 und 1783/84 starb je eine Person unterwegs (Römer 1925: 74-77).

⁴ „Um 1780 hatten die Nikobaren eine gute Zeit und wurden von vielen Schiffen angelaufen“ (Jensen 1999).

Diese Unempfänglichkeit der Heiden machte den Brüdern den größten Schmerz und drohte sie zu entmutigen.

(Römer 1925: 49)

Ein deutliches Anzeichen dafür war 1784 der Wunsch der Brüder Hänsel und Kunz, nach Trankebar zurückzukehren. Deren Abreise und der Tod von Br. Sixtus machten Br. Fleckner zum einzigen Missionar in *Tripjet*. Im Jahr darauf trafen die Brüder Rudolphi und Riedel mit dem Rückkehrer Kunz auf den Nikobaren ein, Br. Fleckner verließ die Inseln. Eine weitere Gruppe Herrnhuter mit den Brüdern Hänsel, Kragh und Sörensen erreichte ebenfalls 1785 Nancowry, von wo die beiden letzteren einige Monate später die Nachricht über den Tod von Br. Riedel, die Erkrankung der Brüder Rudolphi und Kunz sowie das schlechte Aussehen der Siedlung mit nach Trankebar nahmen.

Konnten die Nikobaren als Missionsfeld gehalten werden? Die Direktion der Brüder-Unität hatte von der schwierigen Situation auf den Inseln erfahren und entsandte Bischof Reichel nach Südasien. Dieser befand sich bald in einem Zwiespalt: Er erkannte, dass die Unternehmung auf den Nikobaren keine Perspektive besaß, war jedoch an die Entscheidung der Brüdergemeinde in Herrnhut gebunden, die Arbeit fortzusetzen. In einem Brief an die Brüder in *Tripjet* erläuterte er den hohen Stellenwert, den ihr Werk für die Muttergemeinde hatte und bat sie auszuhalten, auch im Gedenken an die bisherigen Opfer. Diesen Brief brachte Br. Kragh im Oktober 1786 nach Nancowry. Dort war er einen Monat später als einziger verblieben, nachdem Br. Kunz gestorben und Br. Rudolphi nach Trankebar abgereist war. Die menschlichen Verluste, die hohen Kosten und das Scheitern der Missionsarbeit überwogen schließlich die Empfehlungen aus dem entfernten Herrnhut. Am 2. Juni 1787 entschied die Direktion des „Brüdergartens“, die Mission auf den Nikobaren zeitweise einzustellen. Der Gouverneur von Trankebar stellte ein Schiff bereit, das Br. Hänsel zum letzten Mal auf die ungestalteten Inseln brachte. Dort übertrugen er und Br. Kragh die Besitzungen in *Tripjet* an dänische Soldaten. Im Dezember 1787 legte das Schiff von Nancowry ab, im Januar 1788 erreichten die Brüder Hänsel und Kragh den „Brüdergarten“ bei Trankebar.

Das 1789 neu geschaffene *Missions-Departement* der Ältesten-Konferenz der Brüder-Unität zog 1795 mit dem Beschluss, die Ansiedlung Trankebar aufzulösen und die Missionare zurückzuführen, einen Schlussstrich unter die Missionsversuche in Südasien mit ihren Schauplätzen Trankebar, Ceylon, Bengalen⁵ und Nikobaren.

Die dänische Verwaltung in Trankebar und die *Asiatisk Kompagni* taten sich ebenfalls schwer, ihre Stellungen in Südasien endgültig aufzugeben. In den Jahren 1791, 1831 und 1846 wurden neuerliche Kolonisierungsversuche auf den Nikobaren unternommen, die ebenso regelmäßig unter hohen personellen und finanziellen Kosten scheiterten. Von einem „*dänischen Singapur*“ (Jensen 1999) konnte keine Rede mehr sein, als Dänemark 1869 die Inseln kostenlos an Großbritannien abtrat. Der letzte Herrnhuter hatte bereits 1802 Indien verlassen.

Fazit

Grundsätzlich verfügte die Herrnhuter Gemeinde über ein beachtliches *know how*, was die Mission in entlegenen Gebieten betraf. Da fast alle Missionare einen Beruf gelernt hatten, wurde von ihnen verlangt, die Tätigkeit im Missionsgebiet durch Eigenfinanzierung zu reali-

⁵ Nachdem die Schwierigkeiten auf den Nikobaren absehbar geworden waren, versuchten die Herrnhuter, in Bengalen tätig zu werden. In Serampur (1776-91), Kalkutta (1782-84) und Patna (1782-87) wurden neue Missionsstationen eingerichtet, mussten jedoch nach wenigen Jahren aufgegeben werden (Römer 1925: 60ff.).

sieren. Sie wurden deshalb nur mit einem Reisekostenvorschuss ausgestattet. Am Missionsort angekommen, sollten die Brüder eine Siedlung einrichten und Anstrengungen unternehmen, durch praktisches Vorbild, Hilfeleistungen und religiöse Gespräche die Bewohner zu interessieren. Diese konnten dann in die Gemeinschaft eingebunden und mit den Grundlagen des christlichen Glaubens vertraut gemacht werden. Zwang oder ‚schnelle Bekehrungen‘ waren verpönt, weil sie im Widerspruch zur pietistischen Überzeugung standen. Von den Missionaren wurde erwartet, dass sie sich korrekt gegenüber den Einheimischen verhielten, die Gesetze respektierten und die Landessprache erlernten. Die Herrnhuter Missionare hatten sich den Ruf erworben, ihre Tätigkeit mit außerordentlich hoher Einsatzbereitschaft, Disziplin und religiöser Begeisterung zu betreiben. Insgesamt war das Modell geeignet, schnell Kontakt zur Umwelt herzustellen und einen wirtschaftlichen und religiösen Austausch zu initiieren.

Die Rahmenbedingungen für die Südasien-Mission waren weniger gut, denn bezüglich der Nikobaren existierten in Herrnhut praktisch keine Informationen. Was der Brüder-Unität über die Inseln mitgeteilt worden war, erwies sich als Wunschvorstellung der *Asiatisk Kompagni*. Der Stützpunkt Trankebar war wenig mehr als ein kleiner, gefährdeter Außenposten Dänemarks, dazu kamen die beständigen Auseinandersetzungen mit der DHM. Im Verhältnis zur Kompanie waren die Herrnhuter stets ‚Juniorpartner‘, nahmen dies aber angesichts der erhofften Perspektive der Missionstätigkeit in Kauf. Immerhin war es Graf Zinzendorf gelungen, beim dänischen König einen Schutzbrief, der den Missionaren weit reichende Zugeständnisse für ihre Lebensweise und die Missionsarbeit machte, zu erwirken.

Die ‚Nikobaren-Unternehmung‘, 1768 begonnen, war entsprechend der ‚Versicherungs-Urkunde‘ das Hauptziel der Brüder-Unität in Südasien. Herrnhuter Brüder waren von 1768 bis 1787 im Auftrag der dänischen *Asiatisk Kompagni* und des Königlichen Missionskollegiums missionarisch auf den Nikobaren tätig. Im Hinblick darauf wurden sowohl der ‚Brüdergarten‘ in Trankebar gegründet (1760) als auch der zweite Missionsversuch auf Ceylon unternommen. Die Ausführung der Unternehmung lag bei der Direktion des ‚Brüdergartens‘ in Trankebar und der dortigen Kompanie. Die Herrnhuter gelangten auf Schiffen der Kompanie zu den Nikobaren, wo sie 1768 die Siedlung *Tripjet* im Norden der Insel Nancowry anlegten. Die Missionierung wurde durch 22 Brüder aus mindestens drei Ländern – Deutschland (inkl. Sachsen, Preußen, Hessen, Nürnberg und Österreich), Dänemark und der Schweiz – durchgeführt, die auf 13 Fahrten zwischen 1768 und 1887 die Nikobaren erreichten (Römer 1925: 74ff.). Insgesamt waren an der Nikobaren-Unternehmung indes mehrere Hundert Personen beteiligt – neben den 73 Brüdern und Schwestern im ‚Brüdergarten‘ bei Trankebar die Direktion und die Spender der Herrnhuter Gemeinde, Vertreter des dänischen Hofes, des Missionskollegiums und der *Asiatisk Kompagni* in Kopenhagen und Indien, Einzelpersonen aus den niederländischen, englischen, französischen und portugiesischen Kolonien in Süd- und Südostasien, die Besatzungen verschiedener Schiffe, der Hof des *Raja* von Tanjore, indische Handwerker, Hilfsarbeiter und Soldaten sowie Sklaven aus Afrika.

Über fast den gesamten Zeitraum hinweg hatte die Rangfolge Überleben, gefolgt von Handel/Verwaltung und Missionsarbeit. Die Station *Tripjet* war durchschnittlich mit lediglich drei Herrnhutern besetzt, deren Tätigkeit ständig durch Krankheit, Tod und die Neuankunft von Brüdern unterbrochen wurde. Im Jahre 1787 wurde die Mission auf den Inseln im Einvernehmen zwischen der Direktion des ‚Brüdergartens‘ und der Verwaltung in Trankebar abgebrochen, Dänemark erhielt die Verwaltungshoheit zurück. Die Nikobaren erwiesen sich wegen der unzureichenden Vorbereitung, der tückischen klimatischen Verhältnisse, der administrati-

ven Verpflichtungen und der unzureichenden Unterstützung durch die Kompanie als ein sehr schwieriges Missionsfeld.

Für die gesamte Region Südasien investierte die Herrnhuter Gemeinde in 42 Jahren eine Summe von mindestens 100.000 dänischen Reichstalern und entsandte 73 Brüder und Schwestern, von denen 20 nach Europa zurückkehrten (Römer 1925: 70, 74ff.). Sie hinterließen Freundeskreise, Güter, religiöse und wissenschaftliche Schriften, doch der eigentliche Zweck wurde mit lediglich fünf Taufen nicht erfüllt. Zu Recht bezeichnen Autoren die Südasien-Mission als einen der „dramatischsten, verlustreichsten und fehlerreichsten Missionsversuche“ (Beck 1981: 142).

Die Kosten der Nikobaren-Mission lagen weit höher. Lediglich *vier* der 22 Missionare überlebten die „Nikobaren-Unternehmung“, von denen drei, Br. Hegner, Br. Hänsel und Br. Rudolphi, zwischen 1781 und 1792 die Heimat wieder erreichten (Römer 1925: 74ff.). Die ‚Überlebensquote‘ betrug 18 Prozent. Legt man die beständigen Mahnungen der Kompanie nach Abbruch der Mission, die plötzlichen Zahlungsschwierigkeiten des hochproduktiven „Brüdergartens“ und die nur wenig später als 1787 getroffene Entscheidung zur Aufgabe des gesamten Missionsfeldes Südasien zugrunde, müssen auch die finanziellen Kosten erheblich gewesen sein. Nicht ein einziger Nikobarese konnte zum Christentum ‚bekehrt‘ werden, weil die Brüder weder sprachlich noch inhaltlich einen Zugang zur Welt der Einheimischen fanden. Die wenig komfortable Lebensweise der Herrnhuter war für die Nikobaresen kaum attraktiv, zudem gab es keine wirtschaftlichen, sozialen oder religiösen Gründe für sie, etwas Neues annehmen zu müssen.

Auch Karl Müller macht ein komplexes Bündel von Ursachen für den Misserfolg der „Nikobaren-Unternehmung“ verantwortlich:

Das sehr ungesunde Klima, die völlig unzulängliche Verbindung mit dem Stützpunkt Trankebar und wohl auch die mangelnde Bildung der Missionare, besonders auf sprachlichem Gebiet, mußte den kühnen Versuch schließlich doch zum Scheitern bringen.

(Müller 1931: 259)

So hat eine ganze Kette ungünstiger Umstände diesem mit soviel Opfermut begonnenen Werk der Herrnhuter nach einem zähen Kampf durch vier Jahrzehnte doch schließlich den Untergang bereitet. Aber es waren doch nicht nur äußere widrige Umstände, die den Brüdern schließlich ihr Werk zerschlugen, sondern es war wieder einmal die unselige Verquickung von Mission und Kolonisation.

(Müller 1931: 260)

In Kenntnis der Begleitumstände und Schwierigkeiten bleibt es erstaunlich, wie lange die Herrnhuter die Missionsstation auf Nancowry halten konnten und wie groß die Opferbereitschaft der dort tätigen Brüder war. Der Ausdruck der Verbindung von „größte[r] menschliche[r] Hingabe mit vielen enttäuschten Erwartungen“ (Beck 1981: 142) ist ebenso angebracht wie die Feststellung: „Viele haben jahrelang unsägliche Leiden erduldet, und viele haben unerschrockenen Heldenmut in Gefahren aller Art bewiesen“ (Römer 1925: 73).

Bibliographie

Beck, Hartmut (1981) *Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeinde*. Erlangen, Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission.

- Der Missionsversuch der Brüdergemeinde in Ceylon 1739-1741 (Teil I). In: *Der Brüder-Bote*; 2. Heft; Februar 1890; Herrnhut, 38-47.
- Der Missionsversuch der Brüdergemeinde in Ceylon 1739-1741 (Teil II). In: *Der Brüder-Bote*; 3. Heft; März 1890; Herrnhut, 66-72.
- Der Missionsversuch der Brüdergemeinde in Ceylon 1739-1741 (Teil III). In: *Der Brüder-Bote*; 4. Heft; April 1890; Herrnhut, 88-92.
- Direktion der Evangelischen Brüder-Unität Herrnhut und Bad Boll (Hrsg.) (1998) *Die täglichen Losungen und Lehrtexte der Herrnhuter Brüdergemeinde für das Jahr 1998*. 268. Ausgabe. Herrnhut, Bad Boll, Hänssler Verlag, Friedrich Reinhard Verlag.
- Justin, Anstice (1990) *The Nicobarese*. Calcutta, Seagull Books.
- Müller, Karl (1931) *200 Jahre Brüdermission. Das erste Missionsjahrhundert*. Herrnhut, Missionsbuchhandlung.
- Römer, Hans (1925) Geschichte der Brüdermission auf den Nikobaren und des „Brüdergartens“ in Trankebar. In: Missionskonferenz der Brüdergemeinde (Hrsg.), *Hefte zur Missionskunde Nr. 18*; Herrnhut.
- Rosen, D[avid] (1839) *Erindringer fra mit Ophold paa de Nikobarske Öer, med en kort Skildring af Øernes naturlige Beskaffenhed, og deres Indhygges Eiendommelighed*. Kjøbenhavn, Forsatterens Forlag, Bianco Lunos Bogtrykkeri.
- Subrahmanyam, Sanjay (1989) The Coromandel Trade of the Danish East India Company, 1618-1649. In: The Scandinavian Society for Economic and Social History (ed.): *Scandinavian Economic History Review*, Odense, XXXVII, 41-56.
- The New Encyclopaedia Britannica*. Micropaedia vol. 8. (1994) 15th edition. Chicago, Auckland, London, Madrid, Encycloaedia Britannica Inc.
- Evangelische Brüder-Unität/Herrnhuter Brüdergemeinde* (2006) <http://www.ebu.de> (15.12.2006).
- Feldbæk, Ole (2002/2003) *The Long Peace and the Short War*. <http://www.um.dk/Publikationer/UM/English/Denmark/kap6/6-5.asp> (18.3.2007).
- Gordon, Raymond G. jr. (ed.) (2005) *Ethnologue Languages of the World. Language Family Trees: Austro-Asiatic, Mon-Khmer, Nicobar*. http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=91836 (18.3.2007).
- Jensen, Uno Barner (1999) *Nicobarerne. Om Nicobarerne, danskernes kolonisering – og lidt om betalingsmidlerne på øerne, 1756-1757, 1768-1809, 1831-1837, 1846-1848*. <http://home3.inet.tele.dk/ujensen/nicobar.htm> (21.5.2000).
- Jespersen, Knud J.V. (2002/2003): *Reformation and Absolutism*. <http://www.um.dk/Publikationer/UM/English/Denmark/kap6/6-4.asp> (18.3.2007).
- Lauchert, Friedrich (1911) *Pietism*. <http://www.newadvent.org/cathen/12080c.htm> (18.3.2007).
- Rasmussen, Peter Ravn (1996) *Tranquebar. The Danish East India Company 1616-1669*. <http://www.scholias.org/history/tra-narr.html> (18.3.2007).
- Wesseling, Klaus-Gunther (1998) *Nikolaus Ludwig Zinzendorf*. http://www.bautz.de/bbkl/z/zinzendorf_n_1.shtml (26.11.2006).
- Encycloaedia Britannica, Multimedia Edition, International Version v99.0.1.0. 1999.

Vom *Sandaya* zum Klavier

Kulturelle Transfers und Adaption von fremder Musik in Myanmar

Daphne Wolf

Obwohl Myanmar durch seine geographische Eingrenzung und Umrahmung von Gebirgen und dem Meer von Bengalen und der totalen politischen Abschottung nach 1962 zu anderen Staaten keine engen Beziehungen pflegte und sogar in den letzten 45 Jahren versuchte ausländische Einflüsse nicht oder nur durch einen starken Zensur-Filter ins Land zu lassen, sind deutlich kulturelle Verwandtschaften zu den Nachbarstaaten und Europa zu erkennen. Ich möchte anhand der Musik zeigen, in wie weit fremde Staaten und außenpolitische Ereignisse Spuren in der myanmarischen Kultur hinterlassen haben. Ich werde zunächst die Entwicklung der klassischen Musik, ihre Ursprünge und Patrone vorstellen und fremde Abstammungen von musikalischen Eigenheiten untersuchen. Welche Elemente wurden von fremden Kulturen übermittelt? Auf welche Art wurden sie aufgenommen, umgewandelt und wie an das Eigene angepasst? Ich möchte zeigen, dass die Musik auf politische Veränderungen reagiert hat und dass außermusikalische Ereignissen zur Weiterentwicklung der Musik und des Theaters geführt haben.

Fremde kulturelle Einflüsse wurden auf verschiedene Art angenommen, bearbeitet, angeeignet und zum Eigenen gemacht, wenn sie nicht gar ganz abgelehnt wurden. Vor der Kolonialzeit nutzten die Myanmar fremde Kulturen zur Inspiration und Schaffung von Neuem, mit der Kolonialzeit wurde ihnen Fremdes auferzungen, dann wurde es selektiv adaptiert und pragmatisch für die eigenen Zwecke genutzt. Als die Angst vor dem Verlust des Eigenen und der Selbstständigkeit aufkam, reagierten sie ablehnend auf Fremdes und verschlossen sich strikt vor dem Ausland. Mit der teilweise wirtschaftlichen Öffnung nach 1988 erhielt die Globalisierung in Myanmar Einzug. Heute wird die globale Populärmusik von der Jugend zur Abgrenzung und Ablehnung der eigenen Kultur auf eine Art kopiert, wie sie es zuvor nicht gab. Der Staat versucht durch strenge Zensur dem entgegenzuwirken, um das reaktionäre Fremde klein zu halten und die eigenen kulturellen Errungenschaften zu beleben, zu stärken und dem Volk *nahe zu bringen*.

Hier möchte ich die Entwicklung einzelner musikalischer Elemente aufgliedern und ihre Abstammung nachzeichnen. Genaue Ursprünge zurück zu verfolgen ist schwer, und heute können nur noch langlebige Artefakte wie Instrumente oder Reliefabbildungen und Wandmalereien genaue Auskünfte über Herkünfte geben. Welche Lieder in welchen Tonsystemen vor der Erfindung des Phonographen gespielt wurden, ist nicht rekonstruierbar. Mit Vorsicht sollten auch Ähnlichkeiten zwischen Kulturen betrachtet werden, da sie nicht zwingend auf Verwandtschaft hindeuten müssen und keine Auskunft auf die Transitrichtung geben. Ich werde mich auf die ethnische Mehrheit der Bamar beziehen und die übrigen ethnischen Gruppen auf Grund ihrer Vielzahl und des Quellenmangels außen vorlassen.

Indische und chinesische Einflüsse

Die geographische Lage Myanmars zwischen den einstigen Großreichen China im Nordosten und Indien im Westen, deren Ausstrahlungskräfte groß waren, ist bis heute in kulturellen

Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zu erkennen. Von ihnen schwappten Wellen von kulturellen Einflüssen über ganz Südostasien, die heute noch in mehreren Elementen der Kulturen nachzuweisen sind. Beide Reiche überdeckten die Region mit einem Netz von Handelswegen. Sie entsandten Gelehrte und Missionare in die südostasiatischen Königreiche, die zu Trägern für den kulturellen Transfer wurden. Insbesondere hinduistische Einflüsse sind bis heute in den südostasiatischen Religionen, Philosophien, Sprachen, Literaturen, Musiken und Architekturen erkennbar.

An den Instrumenten, die heute noch in Myanmar gespielt werden, lassen sich die Beziehungen zu den Nachbarstaaten erkennen.

Aus China eingeführte Instrumente sind die geschlagene Zither *douming*, die myanmarische Violine *deyaw* und die Mundorgel der ethnischen Minderheiten. Die Existenz von zwei Orchestern an den ehemaligen Königshöfen auf der rechten und linken Seite des Thrones ist chinesischen Ursprungs.

Die Bogenharfe, die aus Südindien kam und heute als das myanmarische Nationalinstrument gilt, war einst über ganz Südostasien verbreitet, wie Harfenabbildungen in den Reliefs von Angkor, Ayuddhaya und Borobudur zeigen. Holzblasinstrumente mit zwei oder mehr Rohrblättern zur Tonerzeugung stammen aus dem Nahen Osten und kamen direkt und indirekt über Indien mit der Ausbreitung des Islams nach Südostasien. Die Namen dieser oboen-artigen Instrumente in Myanmar lauten heute *hnae*, in der Inwa-Zeit *thane*, in Thailand *nai*, in Sumatra und Malaysia *serunai* oder *serune*, und sie stammen von dem auf persischen Wort *sarne* oder *sarna* und dem hinduistischen Wort *shenai* ab. Ebenso hinduistischer Abstammung ist der Trommelkreis *hsaing*, auf dem in Myanmar nicht Rhythmen sondern Melodien auf den 21 bis 24 diatonischen und auf feste Tonhöhen gestimmten Trommeln gespielt werden. Die Trommeln werden mit einer Reispaste auf der Membran gestimmt, die auf den indischen Ursprung hinweist.

Teile der südostasiatischen Tonsysteme, der Tonhierarchie, der melodischen Phrasen, dem Reproduzieren von Melodien mit oder ohne Ornamenten und individuellem oder idiomatischem Ausdruck, das Kreieren einer Komposition durch Befolgen von mehreren Konventionen, rhythmische, metrische Zyklen, die von kleinen Zimbelen markiert werden, die in Myanmar *si*, in Thailand *dsching*, in Laos *sing* und in Kambodscha *ching* genannt werden, kamen einst aus Indien.

Die in diesen Ländern populären Tanz-Theaterstücke haben ihren direkten Ursprung in hinduistischen Epen wie dem *Ramayana* und *Mahabharata* und in buddhistischen *Jataka* (Geburtsgeschichten Buddhas). Die Art der Erzählweise von Geschichten durch Gesten, Bewegungen und Posen ist deutlich indischen Ursprungs.

Obwohl Myanmar Grundlagen der hinduistischen Kultur im Zuge von religiös-philosophischen Aneignungen übernahm, wurde sie in vielem transformiert und den lokalen Bedingungen angepasst und entwickelte sich auf eigene Weise weiter und kreierte eine eigene Kultur, die nur äußerlich zeitweise an den Zusammenhang mit Indien erinnert.

Kulturtransfers zwischen Nachbarstaaten

Auch innerhalb der südostasiatischen Staaten fanden kulturelle Transfers statt, die meist ausgelöst wurden durch Handelsbeziehungen und kriegerische Auseinandersetzungen und den darauf folgenden Verschleppungen von Kriegsgefangenen. Da Südostasien unterbevölkert

war, beschafften sich die Machthaber Arbeitskräfte durch Raubzüge aus benachbarten Reichen.

Deutlich werden die kulturellen Transfers in den Verwandtschaften der Orchester in Myanmar, Thailand, Laos, Kambodscha, Java und Bali. Übereinstimmend kombinieren sie Buckelgongspiele mit Blas- oder Saiteninstrumenten, Trommeln und Becken. In der myanmarischen Kammermusik und im Orchester finden wir mehrere Instrumente, die eingewandert sind und in den Nachbarstaaten in ähnlicher Form existieren. Das Xylophon *pattala*, mit den idiophonen Klangstäben aus Bambus oder einem Hartholz, die mit Schnüren verbunden sind und über dem hölzernen Resonanzkörper frei hängen, existiert in dieser Form ebenso in Thailand, wo es *ranat* heißt, in Kambodscha *roneat* und Laos *ranat*. Mit Sicherheit kann gesagt werden, dass alle bronzenen und metallenen Idiophone aus Indonesien stammen. Der myanmarische Gongkreis *gyi waing*, mit 21 bis 24 Buckelgongs, findet sein Equivalent im thailändischen *khong wong yai/lek*, kambodschanischen *kong thom/kong tauch* und im laotischen *khong nyai/khong wong*.

Der Gründer des ersten myanmarischen Großreiches König Anawrahta (1044-1077) verschleppte den gesamten Hofstaat des besiegten Mon-Königs Manuha sowie Handwerker, Künstler und Arbeiter nach Pagan. Die Verschleppten leiteten die Blütezeit des jungen Reiches von Pagan ein. Heute gehören noch Mon Lieder zum klassischen Repertoire. Ein bekanntes Mon Instrument ist die Resonator-Röhrenzitter *mi gyaung*, die bis zur Unabhängigkeit 1948 gespielt wurde, aber heute kein Teil der aktiven Musikkultur mehr ist. Gegen das Vergessen des Instrumentes versuchen die Autoritäten des Monstaates jetzt anzugehen und es wiederzubeleben.

Musik am Königshof

Die traditionelle Musik in Myanmar wurde von Künstlern an Königshöfen zu einer elaborierten und eigenständigen Kunstmusik entwickelt. Die Paläste in Inwa, Sagaing, Amarapura, Mandalay und Shwebo waren die Orte an denen die Künste blühten und gefördert wurden und wo sich die besten Musiker des Landes trafen, musizierten und Neues erschufen.

Die klassische myanmarische Musik wird sowohl in klein besetzter Kammermusik als auch von einem Orchester gespielt. In der Kammermusik begleitet meist ein Instrument wie Harfe oder Xylophon einen Sänger oder eine Sängerin, welche/r mit zwei Rhythmusinstrumenten *si* und *wa* das stetige Tempo angibt. Das Orchester *hsaing waing* setzt sich heute zusammen aus einem Trommelkreis *hsaing*, das das Leitinstrument ist, einem Gongkreis *kyi waing*, Gonggestell *maung hsain*, das erst um 1900 ins Orchester aufgenommen wurde, sechs Trommeln *chauk loung bauk*, einer großen Trommel *patma*, die in einem Gestell hängt, auf dem das *py-insanyupa* thront, ein Wesen, das sich aus fünf Tieren zusammen setzt und aus der hinduistischen Mythologie stammt, Becken und Bambusklappern *walaekou* und einer oder zwei Oboen *hnae* oder Flöte *palwe*. Das Orchester ist bei festlichen Anlässen mit einem ornamentierten Holzgestell in Gold mit Glas oder Edelsteinverzierungen umgeben.

Die klassische Musik basiert auf einem gereimten Text und die Melodieführung passt sich an die Tonmelodie und die Textstruktur eines Gedichtes an. Das Repertoire des Orchesters und der Kammermusik ist zusammen gefasst in Traktaten, die *mahagita* (*maha* – groß, *gita* – Gesänge, Musik) genannt werden. In der *mahagita* sind die verschiedenen Liedklassen, die sich durch gleiche Modi, Rhythmen, Verzierungen, Vor- und Nachspielen und Inhalten auszeichnen, zusammengefasst. Das Tonsystem besteht aus ursprünglich sieben, heute nur noch drei

gebräuchlichen unhemitonischen pentatonischen Tonarten (*belae, hning loun, mying zaing*), die zu drei verschiedenen rhythmischen Mustern (*soung si, wa lae si, hne yi si*) gespielt werden. Je nach Liedklasse werden die vorgegebene Tonart, melodische Gestalten und das rhythmische Schlagmuster gespielt. Einen rein konzertanten Aufführungsrahmen war am Königshof nur für die Kammermusik bekannt, wo sie zur Unterhaltung der Königsfamilie gespielt wurde. Heute dagegen gibt es keine öffentlich veranstalteten Konzerte allein zur Rezeption. Musik und vor allem die Orchestermusik ist immer Teil größerer religiöser und sozialer Feste, zu denen meist Theateraufführungen statt finden, die von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang dauern und während ihrer ganzen Dauer von Orchestermusik begleitet werden.

Speziell die Königsfamilien in der Konbaung Dynastie (1752-1885) engagierten sich als eifrige Patrone der Darstellenden Künste und waren oft selbst Komponisten, Instrumentalisten, Sänger und Tänzer. Zu dieser Zeit blühten die Künste unter ihren königlichen Förderern und die heute als *thichin gyi* bekannten klassischen Lieder, stammen aus dieser Zeit. Berühmte Komponisten und Musiker waren Prinz Pyinsi Mintha, Daw Hlein Tin Khan Tin und ihre Tochter Ma Mya Lay. An der Biographie des Feldherren, Schriftstellers, Komponisten und Musikers Myawaddy Mingyi U Sas ist deutlich die Verbindung von Politik und Kunst zu erkennen. Er wurde in eine angesehene Reiterfamilie geboren, als Reiter ausgebildet und erhielt als Auszeichnung für gewonnene Schlachten den Ministertitel und das Lehnen von Myawaddy. Nachdem er als Schüler eines *pat waing* Meisters im königlichen Orchester aufgenommen wurde und er für sein Spiel Anerkennung erhielt, bekam er Zugang und Verbindungen zum inneren Kreis des Königspalastes. So wurde er 1789 einem Komitee zugeordnet, das zur Aufgabe hatte, die siamesischen Theaterstücke und die musikalische Begleitung, die von den Kriegsgefangenen gespielt wurde, die nach der Einnahme Ayuddhayas 1767 an den Königshof in Inwa gebracht wurden, ins Burmesische zu übersetzen und der myanmarischen höfischen Kultur anzupassen.

Siamesische Einflüsse

Die Einnahme Ayudhayas und die Verschleppung der Kriegsgefangenen übte einen bedeutenden Einfluss auf Malerei, Lackkunst, Plastiken, Dichtkunst, Theater und Musik aus. In Inwa entstand ein Bezirk, in dem die thailändischen Kriegsgefangenen untergebracht wurden. Obwohl ihnen verboten wurde, bei der Zwangsarbeit ihre thailändische Kleidung zu tragen und ihre Traditionen auszuführen, waren ihre Instrumentalmusik, ihre Gesänge sowie der Tanzstil so hoch geschätzt, wie die entsprechenden einheimischen Formen und wurden am burmesischen Königshof von den thailändischen Künstlern originalgetreu aufgeführt und von den myanmarischen Zuschauern begeistert rezipiert. Komponisten wie Myawaddy Mingyi U Sa und Prinz Pyinsi schufen, inspiriert von der siamesischen Kunst, die Gedichtsform und die Liedklasse der *yodayas*. Es entstand die neue pentatonische Instrumentenstimmung *belae* und man passte die Melodien der thailändischen Lieder der burmesischen Liedstruktur und Mehrstimmigkeit an. Zunächst wurden die thailändischen Texte beibehalten und – ohne ihre Bedeutung zu verstehen – wiedergegeben, wie in dem Lied *Ei ei choo ei chai*. Spätere Kompositionen der *yodaya* Lieder bekamen neue Texte und veränderte Melodieverläufe, einzig der thailändische Rhythmus wurde übernommen und der Gesangstil, so dass die Abstammung noch deutlich erkennbar blieb. Auch im Tanztheater entwickelte sich ein neuer Stil, Männer und Frauen tanzten nun gemeinsam auf der Bühne mit siamesischen *Khon* Masken und königlichen Kronen in grazileren und verhalteneren Bewegungen.

Mission und Kolonialismus

Nachdem die Mon im 16. Jh. Verbindungen zu europäischen Reisenden hatten, entwickelten sich unter König Alaungpaya erste diplomatische Beziehungen zum Westen. In der Konbaung Zeit kamen die ersten Europäer als Händler und Missionare, die westliche Instrumente und Kirchenlieder mitbrachten, die von den Musikern des Königshofes rezipiert und sogar zur Inspiration für neue Kompositionen wurden. Kirchliche Choräle hat der Komponist Myawaddy Mingyi U Sa am Anfang seines *enaung* Theaterstückes verarbeitet. Die christlichen Missionare aus Europa begaben sich bis in entlegene Regionen und hatten mit ihrer Missionierung größeren Erfolg bei den animistischen ethnischen Minderheiten, als bei der Mehrheit der buddhistischen Burmesen. Heute noch werden westliche klassische und kirchliche Musik, Chorgesang und Instrumentalspiel bei den ethnischen Kirchen, speziell bei den Karen, aktiv gepflegt.

Die Briten nahmen das Land der myanmarischen Könige in drei Kriegen ein, 1824-26, 1852 und endgültig 1885. Nachdem sie den König außer Landes brachten und somit die Monarchie abschufen, verloren die Darstellenden Künste sowohl ihre royalen Patronen und ihre Hauptrezipienten, als auch den festen Ort, an dem die besten Musiker zusammen kamen und sich untereinander austauschen konnten. Die Briten, bei denen Politik und Kunst streng voneinander getrennt sind, waren nicht an einem kulturellen Austausch interessiert. Somit existierte die eigene myanmarische Kultur nur noch über das Land verstreut an verschiedenen Orten. Die Briten führten grundlegende Veränderungen in der Politik, Wirtschaft, Religion, Bildung und dem Rechtssystem durch, aber sie stellten kaum Bemühungen an, um politische Gewohnheiten und Institutionen kennen zu lernen und zu übernehmen.

Europäische musikalische Einflüsse

Während der Konbaung Zeit vor der vollständigen Einnahme Myanmars durch die Briten, kamen westliche musikalische Einflüsse. Das erste Klavier wurde, den meisten Quellen zu Folge, von einem Italiener als Geschenk für König Mindon 1872 eingeführt. Doch schon in den 1830er Jahren brachte das Forscherehepaar Helfer einen Flügel auf ihre Plantage in Mergui. In den Aufzeichnungen von Frau Helfer sind aber keine weiteren Angaben gemacht, wie das Klavier von der einheimischen Bevölkerung gehört und aufgenommen wurde. Auch über seinen weiteren Verbleib nach dem Tod Dr. Helfers und Auflösung der Plantage sind keine Angaben zu finden. Während der Kolonialzeit müssen Missionare für ihren Unterricht Klaviere in großen Mengen eingeführt haben, denn in den 1970er Jahren waren die Märkte von Chiang Mai in Thailand mit illegal eingeführten Klavieren überfüllt.

Mit der Einführung der Stummfilme, die eine hohe Popularität genossen, wurde das Klavier zum Hauptinstrument und wichtigsten Begleiter, Erläuterer und Unterstützer der Handlungen und der Höhepunkte der Filme. Das Klavier war 1920 als burmesisches Solo-Instrument und Begleitung zum Gesang von populären und klassischen Liedern akzeptiert und etabliert. Zunächst wurde es umgestimmt entsprechend der burmesischen Stimmung, doch heute sind die myanmarischen Tonarten der westlichen temperierten Stimmung angeglichen.

Der myanmarische Begriff für das Klavier ist *sandaya* und stammt vom altpersischen Wort *santar* ab. Als das westliche Klavier als ein myanmarisches Instrument adaptiert wurde, übernahm man den Namen des alten myanmarischen Instrumentes *sandaya*. Dieses Instrument wurde von der Pyu zur Konbaung Zeit gespielt. Die Annahme des Wortes *sandaya* für das Klavier wird auch in der Literatur durch die ähnlich klingende Redewendung *san da wa wa*

begründet, was so viel heißt, wie *versuchen zu spielen*. Warum beließ man den Namen Piano nicht bei wie auch bei der Gitarre und dem Banjo? Wahrscheinlich wurde die Beliebtheit und die Bedeutung des Klaviers zu hoch, als dass man es mit seinem von der Kolonialmacht gegebenen Namen beibehalten konnte ohne den Nationalstolz zu untergraben.

Violinen und englische Melodien wurden häufig von blinden oder körperlich entstellten Bettlern auf den Stufen von Pagoden gespielt, doch selten an anderen Orten, die nicht von Europäern begangen wurden. Dasselbe kann über die Concertina, English Fife und Piccolo gesagt werden. Die westliche Violine wird auf burmesisch *deyaw* genannt, wie auch die myanmari-sche Violine, die größer ist und wie ein Cello zwischen den Knien gespielt wird. Die myan-marische Violine ist ebenso in Quarten gestimmt, aber jede Saite liegt ein Ganzton tiefer als bei der europäisch klassischen Violine.

Mit den Instrumenten wanderten auch westliche Lieder und Musikstücke, Tänze wie Walzer und Foxtrott, das chromatische und harmonische Tonsystem und die westliche Notation.

Die Einführung des Stummfilms und später des Tonfilms beeinflussten stark die moderne myanmarische Musik. Neben dem Klavier und der Violine, wurden Banjo, Gitarre, bzw. Slide Gitarre, Mandoline, Akkordeon, Saxophon und Klarinette eingeführt, die ein größeres Tonvo-lumen erzeugen können als die myanmarischen Instrumente und eigneten sich daher besser für die Beschallung großer Kinosäle. Nach dem Ende der Monarchie entstand die Liedklasse der *khit haung thiching*, die zwar auf den Kompositionen der klassischen Lieder aufbauen und oft nur den alten Liedern neue Texte geben, aber weniger streng die Regeln der verschiedenen Liederklassen befolgen und mehrere Stilrichtungen verbinden. Diese Lieder wurden auf die westlichen Instrumente übertragen und später mit westlichem Jazz gemischt. In tragischen und dramatischen Szenen der Filme wurden jedoch myanmarische Instrumente und speziell die Oboe *hnae* eingesetzt, um für die aufregende Stimmung alt bekannte Melodien zu verwenden. Seit dem Erscheinen des Radios während des Zweiten Weltkrieges und dem Fernsehen um 1980 hören die Myanmar Populärmusik aus der ganzen Welt.

Einflüsse auf das myanmarische Theater

Es gibt verschiedene Formen von myanmarischem Theater, die sich dadurch auszeichnen, dass sie die Handlung tanzend und singend erzählen. Die Ursprünge des Theaters liegen in den *nat pwes*, den Theaterstücken, bei denen die Biographien der *Nat* Geister dargestellt werden. Die meist wilden und zügellosen *nat pwes* wurden an den Königshöfen zu stilvollen und kunstfertigen Erzählungen von *Jataka* Geschichten. Zu den *zat pwes*, das Wort *zat* leitet sich von *Jataka* ab, wurden in der Konbaung Dynastie Dramen aus dem Leben am Hofe und bur-manisierte siamesische Theaterstücke hinzugefügt, wie das *enaung* Spiel und eine Neufassung des *Ramayana*. Musikalisch werden sie vom *hsaing waing* Orchester begleitet. Eine spezielle Form des myanmarischen Theaters ist das *a nyain*, eine Komödie mit einem *mintha*, einem Prinzen als Hauptperson, einer *mindemi*, Prinzessin, und fünf Clowns, die in frühen Tagen Witze über aktuelle politische Ereignisse machten, kommende Ereignisse verkündeten und heute eher über alltägliche einfache Geschehnisse scherzen. Im Theater hat die Musik die Funktion der näheren Erläuterung der Bühnenhandlung. Es gibt spezielle melodische Themen, Spieltechniken und spezielle Lieder, die mit bestimmten Bühnenszenen, wie Liebesszenen, Auftreten von Schurken, listenreiche Handlungen, Jagden und Kampfhandlungen, assoziiert werden. Die Sprache der Musikassoziationen ist sehr reich und war ein wichtiger Faktor in der Art, wie z.B. das Klavier für Stummfilmbegleitungen adaptiert wurde. Wenn die Vertraut-

heit mit dem Theater abnimmt, wird auch die Vertrautheit mit dieser assoziativen Sprache graduell verloren gehen.

Zu Beginn der Kolonialzeit und dem Ende der Monarchie öffnete sich das *zat pwe* den neuen Einflüssen und gewann stark an Beliebtheit, und die Sänger und Tänzer dominierten die populäre Szene. Ein neuer individueller Starkult, wie er um die Tänzer Po Sein, Aungbala oder Sein Kadon stattfand, bewirkte, dass Innovationen in den Theatershows landesweit angenommen wurden. Po Sein führte nach einem Besuch in Indien, wo er Akrobaten auf erhöhten Podesten gesehen hat, die Bühne ein. Am Hofe war es einst verboten, dass die Darsteller höher als das königliche Paar positioniert waren. Nach Wegfall der Monarchie, wurde das Theater für Neuerungen wie diese geöffnet. Po Sein war es auch, der erstmalig in einer Aufführung seine Partnerin beim Tanzen berührte. Dies fand großen Anklang beim Publikum und wurde von anderen Schauspieltruppen übernommen. Das Tanztheater hat sich auf vielseitige Weise weiterentwickelt, auf der Bühne fanden Veränderungen statt, im Orchester wurden neue Instrumente aufgenommen, elektronische Tonverstärkung wird genutzt, Pop und HipHop werden in die alten Tänze gemischt.

Das konservativere Marionettentheater ging insofern mit der Zeit, dass es Frauen gestattet wurde, die Marionetten zu spielen und dass sie aus Personalangel Schallplatten, Kassettenrekorder und andere Tonträger an Stelle eines ganzen Orchesters einsetzten, was dagegen kein Improvisieren mehr zulässt. Das Marionettentheater entwickelte sich ansonsten nicht weiter, verlor daher an Beliebtheit und – da es schwer zu erlernen ist – auch an Schülern, wird aber trotzdem noch als höchstes Glied in der Hierarchie der Künste angesehen. Durch den zunehmenden Tourismus gewann es in den letzten Jahren wieder an Bedeutung und die festen Marionettentheaterhäuser können sich wieder eigene Orchester leisten. Heute sind die Konkurrenten der verschiedenen Theaterformen Kino, Video und Fernsehen.

Seit ca. 1870 haben britische Schauspieltruppen Unter-Burma besucht. Sie verfügten über moderne Bühnentechnik, die den burmesischen Schauspielern neue Wege aufzeigten.

Auch britische Theaterstücke wurden rezipiert und in Schulen wurden britische Dramen gelesen. 1889/1890 wurde der *Graf von Monte Cristo* von Alexandre Dumas adaptiert. 1912 wurde Shakespeares *Romeo und Julia* und *Othello* von U Shwe Kyu übersetzt, aber weil es kein Theater gab, das es aufführte, hatte es keinen Erfolg, und weitere Bemühungen wurden nicht unternommen. Die Gründung der Rangoon Universität 1920, der Burma Research Society und dem Burma Book Club der britischen Regierung führte zum Studium englischer und myanmarischer Literatur und Dramen nebeneinander. Vor dem zweiten Weltkrieg bekamen Musiker Stipendien fürs Musikstudium in Großbritannien. U Khin Zaw, K genannt und einer der ersten Autoren von englisch-sprachigen Büchern und Artikeln zur myanmarischen Musik, erhielt die Möglichkeit zum Studium der Musikwissenschaft in Großbritannien und leitete eine englisch-sprachige literarische Reflexion über Musik ein.

Situation der westlichen klassischen Musik heute

Mit Beitritt Myanmars zur ASEAN regte Khin Nyunt an, ein nationales Symphonieorchester für repräsentative Zwecke zu gründen. Er ließ Instrumente kaufen und lud einen amerikanischen Dirigenten und Violinisten ein, der sporadisch zu Proben anreist. Das Repertoire umfasst heute Symphonien von Beethoven, Haydn, Mozart und Schubert, wie auch Kompositionen und Arrangements von myanmarischen Komponisten und traditionellen Liedern. Vereinzelt Musiker wurden im Westen bzw. in der UdSSR ausgebildet, dagegen spielt die Mehrheit

semiprofessionell und oft auf sehr alten und unzulänglichen Instrumenten. Den Musikern werden keine gut ausgebildeten Lehrer zur Verfügung gestellt, und vor allem die Bläser müssen in Militärkapellen spielen, was dazu führte, dass Mozarts „Kleine Nachtmusik“ mit starkem Marschcharakter gespielt wird.

Die westliche klassische Musik ist heute in Yangon nur sehr selten zu hören. Neben christlichen Kirchengemeinden, die eigene Chöre haben und wo Gemeindemitglieder Streichinstrumente oder Klavier spielen lernen können, gibt es drei private Musikschulen. Die DoReMi Musikschule für Kinder, von einer japanerischen Pianistin gegründet, die Art Academy von Ko Doo und Gitameit Music Centre von der amerikanischen Pianistin Kit Young und dem Burmesen U Moe Naing gegründet. DoReMi ist wegen des hohen Schulgeldes nur Kindern der Oberschicht zugänglich und die Art Academy unterrichtet mehr Populärmusik als klassische Musik. Gitameit ist für alle offen, unterrichtet westliches Klavier, Solo- und Chorgesang, Violine, Musiktheorie und Geschichte. Die Schule vergibt Stipendien an begabte, aber arme Musiker und lädt internationale Berufsmusiker zu Workshops ein. Gelegentlich laden westliche Kulturinstitute und Botschaften Künstler aus ihren Ländern für Konzerte und Kulturprojekte ein, um die Myanmar an internationalen Entwicklungen teilhaben zu lassen.

Rückbesinnung und Konservierung der eigenen klassischen Musik

In den 1920er Jahren – mit dem Beginn der Nationalen Unabhängigkeitsbewegungen – besannen sich Musiker auf die klassischen Lieder und mussten erkennen, dass sie nur noch von wenigen alten Musikern in der königlichen Tradition beherrscht, aber nicht mehr öffentlich gespielt und gepflegt werden. Die moderneren *khit haung* Lieder wurden so berühmt, dass man Angst bekam, die klassischen Lieder würden gänzlich in Vergessenheit geraten. Im Zuge dessen wurden Komitees gegründet, die Wachszyklinderaufnahmen von klassischen Liedern mit Phonographen machten, klassische Lieder in der neu eingeführten westlichen Notation transkribierten und *mahagita* Liedersammlungen erstellten. Ähnliche Bemühungen wurden in den 1960er und 70er Jahren weitergeführt.

Die Reaktion der Myanmar auf das Eindringen der fremden kolonialen Verwaltung und der Veränderung ihres Lebens war zunächst eine Stärkung ihrer eigenen alten Traditionen und Werte. Zahlreiche buddhistische Klöster wurden gestiftet als Reaktion auf die christliche Mission, die ihre Aktivitäten unter britischer Schirmherrschaft erheblich ausweitete und nach Ansicht vieler Buddhisten die einheimische Religion bedrohte. Durch Nachbildung von westlichen Kulturinstitutionen, wie z.B. der Gründung des *Young Men Buddhist Associations* (YMBA), sollte die nationale Kultur wiederbelebt werden.

An der englischsprachigen Literatur erkennt man die heutige ablehnende Haltung gegenüber den westlichen Instrumenten, die einst als eigene Instrumente anerkannt waren. Sie und ihre Adaption in die eigene Musik werden ganz einfach nicht erwähnt, abgesehen vom Klavier, das durch einige herausragende Musiker, wie z.B. U Ko Ko, akzeptiert ist. Obwohl viele der als traditionell geltenden Instrumente auch von Außen eingeführt wurden, wie z.B. die Harfe und der Trommelkreis *hsaing*, werden sie heute als Juwelen der myanmarischen Kultur bezeichnet und ihre Existenz verletzt nicht den Nationalstolz.

Verluste der Kultur

Da sich Kultur und Kunst in einer stetigen Entwicklung, Veränderung und Vermischung befinden, werden ebenso Elemente, die als nicht mehr zeitgemäß oder nutzbringend angesehen werden, unbedeutend, verdrängt oder ohne Bedauern vergessen. Kulturverluste sind häufig bedingt durch Kriege, Urbanisierung, Armut und Revolutionen. In Myanmar waren die Verluste zunächst durch die Abschaffung der Monarchie begründet, später durch übereifrige Bemühung zur Erhaltung und Verbreitung von Seiten des Staates. Wegen des abnehmenden Interesses an klassischer Musik und dem Wegfall der engen Schüler-Lehrer-Beziehungen, institutionalisierte der Staat die Musikpädagogik mit der Gründung zweier *pandara* Schulen in Yangon und Mandalay in den 1950er Jahren und der Kulturuniversität in Yangon 1993. Zu diesen drei Institutionen gehen die Schüler, auch ohne Vorkenntnisse, für ca. 3-4 Jahre zum Studium der Musik, des Darstellenden Spiels, der Malerei und Bildhauerei. In früheren Zeiten gingen die Schüler für nicht weniger als 10 Jahre in die Lehre eines Musikers, wurden zu seinem persönlichen Assistenten und lebten mit ihm und seiner Familie zusammen. Da die Musik oral tradiert und durch ständiges Hören und Nachspielen gelernt wird, kann in den neuen pädagogischen Institutionen somit nur ein eingeschränktes Repertoire erlernt werden, der Unterricht findet in Klassen statt und ist weniger persönlich. Die Auswirkungen davon sind, dass zwar mehr Musiker ausgebildet werden können, sofern Interesse vorhanden ist, aber alle nur das gleiche kleine Repertoire erlernen ohne einen eigenen Stil zu entwickeln und Praxiserfahrung zu erhalten.

Populärmusik

Die westliche Populärmusik kam in der Kolonialzeit mit der Einfuhr von Schallplatten, Radio und Film, später auch über Audiokassetten, CDs, DVDs, VCDs und Fernsehen. Nach 1962 wurde ein Importverbot auf Instrumente, Aufnahmesystemen, Schallplatten und Musikmagazinen verhängt und die Musikindustrie litt wirtschaftlich und technologisch darunter. In den 1970ern erhielt die moderne Popmusik Einzug, obwohl der Staat versuchte, das nicht-burmesische in der Jugendkultur zu entwurzeln. Sendeanstalten spielten weiterhin westliche oder japanische Militärmusik im Radio und Fernsehen, die ebenso fremd waren und nutzen Popmusik zu Propagandazwecken.

Das elektronische Zeitalter hat elektronische Instrumente nach Myanmar gebracht. Wo früher mehrere Instrumente gebraucht wurden, um eine hohe Lautstärke zu erzeugen, ist heute nur noch eines nötig.

Mit der Einfuhr von Popsongs auf Tonträgern kam auch der westliche Starkult, Musikzeitschriften, Mode und Styles. Sie wird nicht allein der Musik wegen gehört. Wer nach Außen zeigen möchte, dass er mehr verdient, gebildet ist, Verwandte in entwickelten Ländern hat, der passt sein äußeres den bekannten Sängern an. Mit westlicher Musik wird Geld, Status, Fortschritt und Bildung assoziiert.

Die Meinungen zur Populärmusik und der Hinwendung der Jugendlichen zu ihr, stößt in öffentlichen Bekanntmachungen auf Kritik. Die langen, offen getragenen Haare, die enge Kleidung, der dilettantische Gesangsstil und die Tätowierungsmuster der Sänger gelten als anstößig. So heißt es, dass die Alten das Radio und den Fernseher ausschalten, wenn westliche Musik gespielt wird. Wenn die Jugend die alten Lieder hört, dann verstehen sie sie nicht und schätzen ihren Wert nicht. Die klassische Musik ist schwer zu singen und zu spielen und be-

nötigt Talent und viele Jahre zum Erlernen. Populärmusik ist dagegen weniger anspruchsvoll und schneller nachahmbar.

Schlussfolgerung

Zahlreiche kulturelle Neuerungen unterschiedlicher Herkunft und ausgelöst durch verschiedene Ereignisse beeinflussten die myanmarische Musik. Dem neugierigen und aufgeschlossenen Charakter der Myanmar waren fremde Einflüsse – abgesehen von der Kolonialzeit – willkommen zur Aneignung und Weiterentwicklung der eigenen Musik. Ältere Einflüsse der Hindus und Chinesen lassen sich in noch heute gespielten Musikinstrumenten erkennen, die Siamesen regten die Gründung der Kunstgattung der *yodayas* an und die Briten lösten durch die Abschaffung der Monarchie und Einführung neuer Instrumente und Tonsysteme die größte Wende der Kultur ein. Unter den Briten gab es kein Kulturministerium, das die Befolgung von Regeln überprüfte oder Neuerungen verbat. Somit konnte die neue freizügigere Liedklasse der *khit haung thichin* entstehen und neue Instrumente wurden dem Orchester hinzugefügt. Träger der musikalischen Transfers waren nicht immer primär Musiker, sondern oft Händler, Missionare und Kriegsgefangene, die als Sekundärprodukt Musik und Instrumente mit und ohne Tonsysteme einführten. Mit U Po Sein und U Khin Zaw waren es Myanmar selbst, die ins Ausland gingen, neue Ideen mitbrachten und dem Eigenen einfügten. Jedoch in den meisten Fällen waren es Ausländer, die ihre Kultur mitbrachten und Veränderungen einleiteten.

Über die Massenmedien ist heute die globale Populärmusik im Land angekommen, die die Rezipienten in zwei Lager teilt: auf der einen Seite der Staat, der die nationale Kultur stärken möchte und alles Fremde paranoid überwacht und filtert, auf der anderen die Jugend, die über die Musik und Mode nach außen hin ihre Ablehnung der alten Künste zeigt und ihren Fortschritt mit der Zeit deutlich machen will.

Wenn man nach den Gründen fragt, warum fremde musikalische Neuerungen aufgenommen wurden, stößt man meist auf pragmatische Gründe. Jede angekündigte Neuheit führte zur Attraktion eines größeren Publikums und somit höheren Geldeinnahmen. Nach dem Ende der Monarchie veränderte sich der Aufführungsrahmen für Musik. Instrumente wie die Harfe wurden seitdem vor einem größeren Publikum gespielt und Harfenbauer erhöhten durch Vergrößerung des Resonanzkörpers die Lautstärke der Instrumente. Saung U Ba Than fügte der Harfe zwei weitere Saiten hinzu, um zusätzliche Basstöne den Kompositionen hinzufügen zu können. Um die Stimmung der 16 Harfensaiten zu erleichtern, wurden in den letzten Jahren vermehrt Harfen mit Gitarrenstimmenschlüsseln an Stelle der die Haut aufreißenden Kordeln gebaut. Doch oft waren einfach Offenheit für Unbekanntes und Freude am Entdecken neuer Möglichkeiten u.a. auf Grund von technischem Fortschritt für die Bühne und Tonabnahme von Instrumenten Auslöser für Innovationen.

Wenn man die Art der Anpassung von fremder Musik in die myanmarische untersucht, erkennt man, dass, abgesehen von der Populärmusik der letzten Jahre, nie etwas originalgetreu kopiert, sondern immer so weit wie möglichen dem Eigenen angeglichen wurde. Das Beispiel des Klaviers und der Violine zeigt, wie die Instrumente dem myanmarischen Charakter vollständig angepasst wurden. Das Klavier wurde anfangs sogar mit nur zwei Fingern gespielt, wie auch die Harfe mit zwei Fingern gespielt wird und der Trommelkreis mit zwei Händen. Erst später öffneten die Musiker das Klavier für westliche Spieltechniken und dem westlichen harmonischen Tonsystem.

Mit der Unabhängigkeitsbewegung besannen sich die Myanmar auf ihr kulturelles Erbe und bemühten sich um die Erhaltung der einstigen royalen Kultur und gründeten Komitees zur Konservierung alter Lieder in den 1920er Jahren, lehnten aber neue Kompositionen, wie sie mit dem Einzug des Films, neuer Instrumente, Stilrichtungen und Tonsystemen stattfanden, nicht ab. Nach 1962 jedoch wurde jede kulturelle Neuerung strikter überprüft und abgelehnt. Der myanmarische Staat bemüht sich seitdem, das nationale Erbe aus dem Königtum und andere alte Traditionen zu bewahren und wieder zu beleben. Somit finden seit den 1990er Jahren jährlich Musikwettbewerbe statt, in denen selten gespielte Lieder und Instrumente und nicht mehr aufgeführte Theaterstücke wiederbelebt werden. Mit dem Umzug der Hauptstadt sind auch diese Aufführungen dem größeren Publikum in Yangon entzogen worden und da die Jugend kaum an ihnen interessiert ist, sind sie zu volksfremden, anachronistischen und den ursprünglichen Aufführungsrahmen entzogene Überbleibsel alter glorifizierter Zeiten geworden. Zu kritisieren ist auch, dass die Musik der ethnischen Minderheiten außen vor gelassen wird und die Bewertungen der Jury subjektiv und durch persönliche Beziehungen geprägt sind.

Wie wird heute über die Adaption von Fremdem in der myanmarische Musik geschrieben? In offizieller und vom Staat zensierter Literatur wird die Meinung vertreten, dass westliche Einflüsse die Musik modernisierten, ohne den eigenen Stil zu verdrängen. Myanmars Musik erhält heute die Tradition, akzeptiert aber auch Innovationen im Laufe der Zeit. Modernisierung in der Kunst wird nur so weit angenommen, wie sie ethische Werte und den nationale Charakter nicht untergräbt. Veränderungen sind erwünscht, wenn sie hilfreich, nutzbringend und lebensverbessernd sind. Zur Prävention von Verlusten müssen Traditionen erhalten werden und Innovationen in eingeschränktem Rahmen stattfinden. Wenn die Myanmar ihre Musik nicht rechtzeitig konservieren und bewahren, laufen sie Gefahr, sie zu verlieren. Der Staat übernimmt die Aufgabe des Filters, der nur gewisse Dinge durchlässt, um die Balance und Harmonie nicht zu stören. Er versucht das Eigene zu stärken, damit es gegen die fremden Einflüsse standhalten kann.

Sucht man nach englischsprachiger Literatur zur myanmarischen Musik, stößt man auf einige wenige Autoren, die sich durch wiederkehrende Aussagen ähneln. So heißt es bei U Myat Thu Ya, Dr Khin Maung Nyunt und U KoKo, dass das Bewusstsein, die Anerkennung und das Interesse für die alten Künste in der Bevölkerung steigt und dass sich Wissenschaftler und Musiker der traditionellen Musik sich an ihrer Renaissance erfreuen. Von einer Renaissance zu sprechen ist eindeutig zu optimistisch, aber ebenso wie in der Mode ist auch in der myanmarischen Popmusik seit ein zwei Jahren ein Trend zu hochwertigen eigenen Produkten zu spüren. Zu hören sind Zusammenschnitte von populären mit alten klassischen Liedern, bei denen die klassischen Lieder als Zwischenspiele in die Popsongs eingefügt werden, ohne die zwei Stile zu vermischen und den Liedern den nationalen Charakter zu geben.

Die Meinung von Oppositionellen und ins Ausland gereisten Myanmar bezüglich der Situation der Musik ist weniger positiv. Ihnen zu Folge macht die Musik keine Entwicklung und Fortschritte. Vor Innovationen hat man Angst und in einer geschlossenen Gesellschaft wie Myanmar bemüht sich die Kultur mehr um eine Erhaltung anstatt um Fortschritt, Erkundung neuer Bereiche und Ausweitung von Grenzen. Jeder kreativer Durchbruch, wenn er zugelassen wird, produziert moralische Panik, sowohl bei den Machthabern, als auch in der Mehrheit des Volkes.

Bibliographie

- Axel Bruns (1999) *Burmesische Marionettenkunst. Entwicklung und soziale Funktion des Marionettentheaters*. Dissertation, Hamburg.
- Garland Encyclopedia SEA*.
- Hla Thamein (U Hla Tin) (1993) Traditions and Modernity in Myanmar. In: Gärtner, Uta und Lorenz, Jens, eds., *Tradition and Modernity in Myanmar*. Proceedings of an International Conference held in Berlin, 1993, Berliner Asien-Afrika-Studien (Bd.3/2).
- Lee Cox, Sherry (1985) *A Burmese Classical Song*. University of Hawaii Press.
- Maung Htin Aung (1937) *Burmese Drama*. Calcutta, Oxford University Press.
- Min Zin (2002), "Burmese Pop Music: Identity in Transition" *Irrawaddy* 10, 7, <http://www.irrawaddy.org/data base/2002/vol10.7/cover4.html>
- Mr. Jagjit Singh Sidhu (1967), The Historical Background to Burma's Acceptance of Western Culture. In: *East Asian Cultural Studies* 6, Tokio.
- Schwörer-Kohl (2001) Myanmar. In: *Musik in Geschichte und Gesellschaft*.
- Schwörer-Kohl, Gretel (2003) Hindu and Confucian Influences on Burmese Court Music. In: Buenconsejo, Jose, ed., *A search in Asia for a new theory of music*. Quezon City, University of the Philippines, 193-200.
- Shwey Yoe (1963) *The Burman. His Life and Notions*. New York, The Norton Library.
- Taylor, Eric (1989) *Musical Instruments of South-East Asia*. New York, Images of Asia, Oxford University Press,
- Tekkato-Maung Thu Hlaing (1993) *Myanmar Traditional Orchestra Instruments*. Yangon, Santhazinn Press.
- The Irrawaddy (1999) A Dramatic History. In: *The Irrawaddy* 7, 5 (June 1999), <http://www.irrawaddy.org/data base/1999/vol7.5/culture.html>.
- U Myat Thu Ya, Dr. Khin Maung Nyunt, U KoKo (o. J.) *The Musical Culture of Myanmar*. Ministry of Culture, Yangon.
- U Ohn Kyaw und U Khin Maung Tin (2005) *SEAMEO-SPAFPA Consultative Meeting on Between Tradition an Trend: Documenting SEA Music*. 13-15 July 2005, Mahidol University, Thailand (Country Report of Myanmar).

မင်းလူ – သူတူးသောင်ဇင်

(Min Lu: Da Two Thousand)

Kyaw Kunt war der erste, der von der *Euro Two Thousand* genannten Euro 2000 erfuhr. In der Werkstatt, in der er arbeitete, gab es einen Vorgesetzten, der Fußballfan war und deshalb jede Woche das *Tetlan Journal* las. Auch heute hatte er die Zeitschrift gelesen und auf den Tisch gelegt, als Kyaw Kunt den Raum betrat.

„Der Chef lässt Sie rufen“, sagte Kyaw Kunt und blickte dabei zu der Zeitschrift auf dem Tisch. „Ja ja“, sagte der Vorgesetzte und erhob sich. Er erinnerte sich, dass Kyaw Kunt früher im Stadtteil Fußball gespielt hatte. Und weil Fußballfans nicht anders können, als sich gegenseitig die neueste Neuigkeit vom Fußball zu erzählen...

„Hey, Kyaw Kunt, bald ist die *Euro Two Thousand!*“

„Wie bitte?“

„Na, die Euro 2000, äh, die Europameisterschaft... Ich hab jetzt keine Zeit dir das zu erklären. Ich muss schnell los zum Boss. Wir machen das so: Nimm die Zeitschrift und schau rein, da steht alles drin. Aber nicht während der Arbeit, lieber Freund!“

„Soll ich sie Ihnen zurückgeben wenn ich sie gelesen habe?“

„Brauchst du nicht – ich hab sie schon durch.“

In dieser Nacht las Kyaw Kunt alles, was über die Euro 2000 in der Zeitschrift stand.

*

Am nächsten Morgen, in aller Frühe, als sich Pa Tays Teestube langsam füllte, kam Kyaw Kunt herein. Er setzte sich zur Gruppe um Hpo Ni.

„Bald ist die *Euro Two Thousand!*“, begann er.

Hpo Ni fragte „Was? *Euro Two Thousand?*“

„Na, die Euro 2000.“

Weil das Wort „2000“ vorkam, wurden die Leute in der Teestube aufmerksam.

Auch Ba Nu und horchte an ihrem Arbeitsplatz am Teekessel auf. „Da ist es wieder“, murmelte sie verschreckt vor sich hin.

In ihrem Kopf tauchte nämlich der Gedanke auf, „Euro Two Thousand“ könne so etwas sein wie dieses Unglück bringende *Y2K*¹ vor sechs oder sieben Monaten. Seit *Y2K* war das so. Ohne etwas Genaues zu wissen war sie noch immer beunruhigt.

Ihr Mann Pa Tay hatte gesagt, dass zum Jahreswechsel von 1999 auf 2000 die Computer auf der ganzen Welt kaputt gehen würden. Da überlegte Ba Nu: Computer waren die am weitesten entwickelten Geräte der Welt. Wenn sogar die kaputt gingen, könnte es ja auch sein, dass

¹ *Year Two Thousand* – angenommenes Computerproblem zur Jahrtausendwende.

so etwas wie ihr kleiner Kassettenrekorder zuhause explodiert. Und das Bügeleisen. Das war doch auch ein Elektrogerät, oder? Und in die Wanduhr muss man auch eine Batterie einsetzen. Wenn diese Geräte unerwartet kaputt gingen, wäre für nichts und wieder nichts alles verloren.

Da sagte ihr Mann: „Na, du machst dir aber ’nen Kopf! Wenn die Dinger wirklich kaputt gehen, würde das in den Zeitungen stehen.“

Trotzdem fand Ba Nu keinen Frieden. Es konnte sein, dass Pa Tay das aus Ängstlichkeit so gesagt hatte. Denn Ba Nu hatte gehört, wie er Hpo Ni, der zum Teetrinken gekommen war, gefragt hatte: „Wenn ich meinen Kassettenrekorder jetzt verkaufe, wie viel kriege ich dafür?“ Deshalb erzählte sie eines Tages ihrer Cousine Ma Bi Bi, die zu Besuch kam, dass sie den Kassettenrekorder verkaufen wolle. Ma Bi Bi sagte, dass sie ihn nimmt. Weil es eine Verwandte war, ging Ba Nu mit dem Preis herunter und verkaufte ihn für die Hälfte. Als Pa Tay davon erfuhr, schimpfte er mit ihr. Ba Nu aber sagte: „Wenn wegen Y2K alles kaputt geht, sind wir noch glimpflich davon gekommen“ und war zufrieden. Allerdings gab es niemanden, der das Bügeleisen und die Wanduhr kaufen wollte. Deshalb ging sie kurz vor Y2K zu Ma Thi und verpfändete beides. Allerdings ohne es wieder zurücknehmen zu können.

Auf ihren Ratschlag hin verpfändeten auch Ma Bway eine Tischuhr, Daw Pou ein kleines Radiogerät und Hla Htoun eine Taschenlampe.

In den Dezemberrnächten 1999 warteten einige Leute aus dem Stadtviertel schlaflos. Aber nicht, um wie alle anderen das Jahr 2000 mit Freudenfeiern zu begrüßen. Beim Jahreswechsel von 1999 auf 2000 würde die ganze Welt im Dunkel versinken. Die Erde würde beben. Stürme würden toben. Es würde heftig regnen. Es würde donnern und blitzen. Der Himmel würde einstürzen. Die Erde würde in Flammen stehen. Weil es solche und ähnliche Gerüchte gab, wagten sie nicht zu schlafen. Die Frauen glaubten mehr daran.

Auch U Hpo Byaw sprach davon, dass in den Heiligen Schriften die Rede von einer Sintflut sei, und dass nur diejenigen, die Buddha, die Heiligen Lehren und die Traditionen nicht vergessen hatten, übrig bleiben würden. Weil nun einige, obwohl es gar nicht die entsprechende Zeit dafür war, zum Vollmond im Dezember Opfergaben brachten, hatte U Hpo Byaw ein gutes Einkommen.²

Weil sich die Frauen mehr als die Männer fürchteten, hockten sie da und starrten wartend vor sich hin. Die Gruppe um Maung Wa, Hpo Ni und Pwa Gyi nahm das zum Vorwand, traf sich in fröhlicher Runde und unterhielt sich bei einer Flasche „BE“.

Kurz vor zwölf wurden sie unruhig. Dann wurde es Mitternacht. In der Wachhütte, die extra aufgestellt worden war, weil es im Zwielflicht Strauchdiebe geben konnte, wurde der Gong geschlagen. Auf der ganzen Welt passierte: nichts. Die Mitternachtshähne krächten „kikeriki, kikeriki, kikeriki“. Und das Siebengestirn zeigte sich, wie jede Nacht, von seiner schönsten Seite. Man konnte sich auf nichts mehr verlassen. Weil manche bezweifelten, dass die Uhren richtig gingen, warteten sie noch ein Weilchen ab. Nichts Außergewöhnliches geschah. Das Einzige, was passierte: Sie bekamen einen kleinen Schreck, weil Ma Bway ein Pups etwas zu laut entwichen war.

In jener Nacht schlief Ma Thi nicht bei Ko Gyi Ngwe, sondern ging nach draußen. Am Abend hatte sie ihn gefragt, ob er den Fünzfinger, den sie unter der Matte versteckt hatte und der ver-

² Opfergaben an Wahrsager werden zu bestimmten Anlässen erbracht, um das Schicksal günstig zu beeinflussen und Gefahren abzuwenden.

schwunden war, genommen habe. Ko Gyi Ngwe schwor, er sei es nicht gewesen. Unter den Schwüren war „Bei Buddha, möge der Blitz mich treffen!“ Sie befürchtete, dass sie mit getroffen werden konnte, wenn ein großer Blitz einschlagen sollte.

Ba Nu hatte noch nicht vergessen, welche Ängste sie in jener Nacht ausgestanden hatte. Und jetzt war es wieder so: *Euro Two Thousand*...

Während sie sich eine Teetasse herunternahm, fragte sie: „Diese *Euro Two Thousand*, ist die schlimmer als Y2K“?

Kyaw Kunt darauf: „Hä? Was redest du da? Was hat das damit zu tun?“

Da ertönte aus einer Tischrunde am anderen Ende das Lachen von Ko Shein: „Haha, Mensch, Ba Nu, nun red' doch nicht wie deine Freundin Hla Htone! So was Blödes! *Euro Two Thousand*, da ist ein Auto mit gemeint!“

„Was denn für'n Auto??“

„Na ja doch! Der Wagen, der den Weizen zur Fabrik von U Kala bringt, ist ein *E-2000*, oder? Und nun *Euro Two Thousand*, das wird jetzt wohl ein besseres Modell sein! Ist es übrigens ein Diesel oder ein Benziner? Hey, Kyaw Kunt!“

„Oje, Ko Shein, was du da erzählst, das wird ja immer schlimmer. Die *Euro Two Thousand*, das ist ein Fußballturnier!“

Als er das Wort „Fußballturnier“ vernahm, blickte der *Nanpya*³ backende Pa Tay blitzartig herüber. Weil Fußball das war, was er außer Ba Nu am meisten liebte, musste er einfach zuhören. Er eilte zum Tisch von Kyaw Kun und den anderen.

„Sprich weiter!“

„Naja. Das stand in der Zeitschrift von meinem Chef U Gyi Wun. *Euro Two Thousand* ist die europäische Fußballmeisterschaft!“

„Macht Brasilien auch mit? Dann treffen sie wieder auf Frankreich!“ warf Pwa Gyi ein.

„Wie können die bei Europa mitmachen?! Brasilien, das ist doch Afrika!“ verbesserte Pa Tay.

Hpo Ni fragte: „Wieso Afrika? Das ist Südamerika!“

Gerade, als Kyaw Kunt antworten wollte, meinte die neben ihm stehende Ba Nu: „Oh, was riecht denn da? Da brennt was! Pa Tay – was hast du gemacht?“

„Ah ja, stimmt ja! Ich hab *Nanpya* in den Ofen getan und sie vergessen... Geh doch mal schnell!“

Ba Nu warf ihm einen schiefen Blick zu und rannte zum Ofen.

„Los, erzähl' weiter!“

„Es spielen die Topmannschaften Europas, die sich in der Qualifikation durchgesetzt haben.“

„Ist auch Manchester United dabei?“, fragte Ko Shein herüber.

Er kannte die Mannschaft von Manchester, weil er sie schon mal im Fernsehen gesehen hatte.

³ dünne indische Fladen.

„Ach was, das hier ist viel mehr als die *Premier League*! Dort treten Clubs aus einem Land an. Die Euro 2000 ist aber ein Wettkampf von Nationalteams, so wie bei uns der Asienpokal oder die Südostasienspiele.“

„Wann geht's los?“

„Nächsten Monat.“

„Dann ist es ja nicht mehr lange hin.“

„Genau. Das wird ein ganz großes Turnier.“

„Welche Länder sind denn dabei?“

„Viele, viele! Aber Titelchancen haben nur Holland, Frankreich, Deutschland, Italien und England.“

„Zeigen sie's im Fernsehen?“

„Es heißt ja. Aber ob live oder was, keine Ahnung.“

„Hey, du, hast du die Zeitschrift mit? Lass mal reinschauen!“

„Klar hab ich sie mit. Ich hab sie extra eingesteckt, damit wir alle lesen können“, sagte Kyaw Kunt und holte die Zeitschrift unter seinem Hemd hervor.

Er legte sie auf den Tisch, und sie lasen alle gemeinsam.

Ko Shein sagte: „Lies mal laut vor, dass wir das auch mitkriegen!“

Pwa Gyi, der die lauteste Stimme hatte, las vor. In der Woche darauf brachte Kyaw Kunt wieder die Zeitschrift von seinem Meister mit. Außerdem sammelte Pa Tay von den Fußballfans Geld und kaufte in der Buchhandlung am Markt Sportmagazine. Reihum wurde gelesen und diskutiert. Sie spekulierten darüber, wer gewinnen würde. In jenen Tagen war es in der Tee-stube so, als ob es kein anderes Thema mehr gäbe außer Fußball.

Während sie Luftfußball spielten, gab es da einen, der aus der Euro Profit schlagen wollte. Das war Ko Sagalay aus dem anderen Stadtviertel. Er verbreitete über seinen Gehilfen Kyet Kaung die Nachricht, dass man mit Fußballwetten zu ihm kommen solle, er werde sie annehmen.

*

Die von vielen ersehnte Euro 2000 hatte begonnen. Der Fernsehsender *Myawady* übertrug sie für die Fußballfans, aber nicht live. Das Spiel eines Abends wurde am folgenden Nachmittag um 16:15h gezeigt.

Das wussten einige nicht. Sie dachten, dass das, was am Nachmittag gezeigt wird, eine Liveübertragung sei. Sie wussten auch nicht, dass es eine Zeitverschiebung zwischen Asien und Europa gibt. Dies machte sich Ko Sagalay zunutze. Die Spielergebnisse des Vorabends brachte er am nächsten Morgen auf dem Markt in Erfahrung. Er wusste, dass auf dem Markt Leute aus der Stadt waren. Wenn er die Ergebnisse hatte, öffnete er die Bank für die Nachmittags-spiele. Zum Beispiel gab es beim Spiel Portugal gegen England viele, die glaubten, dass Eng-land gewinnen würde. In Wirklichkeit aber gewann Portugal. Weil er das vorher wusste, tipp-te er auf Portugal im Gegensatz zu den Leuten, die auf Unentschieden oder Niederlage setz-

ten. Die England-Fans hielten mit Macht dagegen. Auf diese Weise machte Ko Sagalay guten Gewinn.

Ein, zwei Tage kam er damit durch. Dann wurde bekannt, dass er die Leute betrog, und sie beschwerten sich lautstark.

Sie forderten ihren Wetteinsatz zurück. Ko Sagalay lehnte spöttisch ab.

„Ha, an meinem Haus ist nicht mal eine Satellitenschüssel. Wie hätte ich die Ergebnisse vorher wissen sollen? Ich hab’ das Spiel wie ihr erst am Nachmittag darauf gesehen! Und wie ich beim englischen Führungstor gesagt habe, das war’s und ganz fertig war, das habt ihr doch auch gesehen?!“

Obwohl sie wussten, dass Ko Sagalay log, war es schwierig, denn man konnte ihm nichts nachweisen. Es war aber auch nicht so, dass man sagte: „Er ist ein Betrüger, wir wetten nicht mehr bei ihm“. Als Ko Sagalay bei den nächsten Spielen kundtat, er nehme Wetten an, waren sie es zufrieden.

Es gab noch ein anderes Missverständnis. Da das myanmarische Fernsehen die Spiele der *Premier League* übertrug, kannte man die Beckhams und Owens. Es wurde aber nicht zwischen der Clubmeisterschaft und einem Turnier von Nationalteams unterschieden. Deswegen passierte folgendes, als Beckham und Co. für die englische Mannschaft aufliefen...

„Was ist das? Es sieht so aus, als hätte sich [David] Beckham mit Manchester zerstritten und wäre zur englischen Mannschaft gewechselt. Hm! [Michael] Owen ist auch dabei! Ist der Typ nicht von Liverpool? Und [Alan] Shearer? Und der Torwart, der Schnauzbart von Arsenal! Wie geht das?“

Und als man den von Arsenal bekannten Dennis Bergkamp in der niederländischen Mannschaft spielen sah...

„Sieh an! Der Berkin spielt in einem anderen Team. So ein Verräter!“

So wurde geredet. Erst als Kyaw Kunt und Hpo Ni erklärten, dass die Profifußballer bei Clubs anderer Länder spielten, aber bei Turnieren wie diesem für ihre Nationalmannschaften antreten, verstanden sie es.

*

Früher hatten die Frauen kein Interesse am Fußball.

Damals war es so, dass man sich ein Fußballspiel nur auf dem Sportplatz anschauen konnte. Deshalb war es so, als ob die Frauen damit nichts zu tun hatten.

Später wurden Fußballspiele im Fernsehen gezeigt. Anfangs schauten die Frauen beiläufig zu, begannen sich jedoch bald dafür zu interessieren. Als 1993 die Mannschaft Myanmars bei den Südostasienspielen die Silbermedaille gewann, gab es immer mehr weibliche Fans. Man verehrte die Fußballspieler wie Filmstars. Inzwischen musste man selbst Testspiele, Freundschaftsspiele und Juniorenausscheide unbedingt gesehen haben, genau wie Seifenopern auf Video. Und außerdem gewöhnte man sich an, wo man im Fernsehen die gehobene englische Liga zu sehen bekam, auch ausländische Spiele anzuschauen. Die myanmarischen Spieler erinnerten an die Owens und Beckhams.

Da nun die *Euro Two Thousand* in jener Zeit ausgetragen wurde, als der Fußballvirus zuge schlagen hatte, saßen auch die Frauen versammelt vor dem Fernseher. Was Ma Bway betraf, schloss sie ihren Imbiss rechtzeitig nachmittags um vier und eilte zu den „Sonderspielen“, die in U Kalas Videoladen gezeigt wurden. Auch Pa Tay, dem sein Schwarzweiß-Fernseher zuhause nicht genügte, kam zum Gucken. Da Ba Nu den Laden allein am Laufen halten musste, tat sie das fluchend und schimpfend. Eigentlich war zur Spielzeit der Laden menschenleer. Ba Nu war unzufrieden – aber nur, weil sie im Laden die Spiele nicht sehen konnte.

Schließlich aber konnte auch sie gucken. Sie hatte ein kleinen Fernseher in einer Ecke des Ladens aufgestellt, damit Leute kamen. Besonders angenehm war, mit der Frauengruppe Fußball zu sehen und zu schwatzen.

Hla Htone war Michael Owen zugetan, weil er ihrem Mann Kyaw Kunt in jungen Jahren ähnelte. Als die Engländer gegen die Portugiesen verloren, bedauerte sie den armen Owen und weinte schluchzend. Auch im Spiel England gegen Deutschland stürzte Owen nach einem Zusammenstoß mit dem Deutschen Matthias [Sammer]...

Da schrie Hla Htone laut los: „Muss denn dieser Grobian so rücksichtslos zu dem Kleinen sein? Und die Beckhams, die schauen zu, wie’s ihren eigenen Mann trifft! Der Typ vom anderen Team ist wohl euer Schwager!“

Shwe Gyi wollte mitreden und kam damit heraus, dass David Beckham ihrem Liebsten Maung Wa ähnele.

Da hieß es von allen Seiten: „Schau doch richtig hin! Der hat ganz helle Haut, Maung Wa aber ist dunkel!“

„Ach ihr! So dunkel ist Maung Wa auch wieder nicht. Das kommt von der Arbeit in der heißen Sonne. Hey, seht doch mal! Dieser kräftige Körperbau, das ist original Maung Wa!“

Auch heute hatte sich die Frauenschar schon vor vier Uhr Nachmittag in der Teestube versammelt. Bevor das Fußballspiel begann, palaverten sie über ihre ihre Männer.

Ba Nu erzählte: Seitdem das Fußballturnier begonnen hatte, machte Pa Tay seine Arbeit in der Teestube nicht mehr gut, redete den ganzen Tag nur über Fußball, redete im Schlaf Sachen wie „Toller Kopfball!“ und stieß sie dabei mit dem Fuß. Shwe Kyi konnte noch nicht sagen was ihr Maung Wa nachts im Schlaf so redete, da sie noch nicht verheiratet waren. Sie plapperte Dinge wie, dass sie den Schiedsrichter, der Strafstoß gegen die tschechische Mannschaft gegeben hatte, mit einem Tragjoch verprügeln wolle. Daraufhin wurde sie gefragt, wann sie denn heiraten werde.

Shwei Gyi darauf: „Wenn nicht diesen, dann nächsten *Thadingyut*⁴.“

„Wenn du ihn willst, dann mach hin! Wenn Frauen älter werden, klappt das nicht mehr so gut mit dem Kinderkriegen“, meinte Hla Htone spitz. Shwe Kyi wurde rot.

„Hat Maung Wa noch nicht genug gespart?“, fragte Ba Nu.

„Er spart ja. Aber er schafft es nicht, weil die Preise steigen.“

Hla Htone wollte noch etwas sagen, brach aber ab, als Ma Pwei hereingestürmt kam.

„In U Kalas Videokino ist alles voll, deshalb bin ich hergerannt. Welche Mannschaften spielen heute überhaupt?“

⁴ Monat im burmesischen Kalender.

Hla Htone antwortete: „Ma Pwei, das sind Namen die man noch nie gehört hat: ‚Hsa-la-ywet‘ und ‚Yei-wei‘.“

Shwe Kyi lachte: „Hla Htone, was macht ihr bloß! Doch nicht ‚Hsa-la-ywet‘ und ‚Yei-wei‘! Jugoslawien und Norwegen! Ich hab’ gehört, wie Maung Wa heute Mittag davon sprach. Er sagt, Jugoslawien sei seine Lieblingsmannschaft.“

„Die Namen hab ich noch nie gehört. Ob das ein gutes Spiel wird?“

„Auch wenn’s nicht gut wird, Ma Bway, dann sitzen wir eben hier und quatschen.“

Als sie dann das Spiel sahen, war es doch recht gut. Es war ein Spiel, in dem wirklich alles gegeben wurde.

Während sie zusahen, sagte Shwei Kyi: „Hast du’s mitgekriegt? Maung Wa hat gesagt, dass er sie gut findet, und die Mannschaft ist auch gut. Guck mal, wie die Nr. 9 spielt! Wie Maung Wa, als er noch in der Stadtteilmannschaft war!“

„Du nun wieder! Es gibt viele, die aussehen wie Maung Wa...“ stellte Ma Bway fest.

*

Maung Wa sagte: „Was auch geredet wird – mir gefällt die jugoslawische Mannschaft.“

Kyaw Kunt wandte ein: „Aber sie spielen ein bisschen brutal.“

„Ach, das ist Fußball. Da wird gestoßen und gekämpft. Das ist kein Theaterspiel. Da sieht man nicht, dass der Ball nach hinten gegeben wird. Schau dir mal die Nr. 9 der Jugoslawen an – der ist gut! Der läuft, der stürmt nach vorn. Mir gefällt das, wenn ein Stürmer so mutig durchgeht.“

„Klar ist der gut. Dieser Milošević ist doch auch der jugoslawische Präsident“, fiel ihm Pwa Gyi ins Wort.

Kyaw Kunt darauf: „Was? Sag’ mal... Red keinen Unsinn! Spielt der Präsident Fußball?“

„Also, na, äh, so... was ist, äh, es ist doch so, dass sie es nicht besonders mögen, wenn die NATO-Truppen ihr Land bombardieren. Deshalb, wenn sie schon nicht im Krieg gewinnen, kommen und spielen sie unter Führung des Präsidenten höchst selbst, damit sie wenigstens beim Fußball gewinnen können.“

„Kann nicht sein. Wer hat dir das erzählt?“

„Pa Tay sagt das.“

Als sie zu Pa Tay, der gerade Tee machte, hinüberblickten, rief dieser mit einem breiten Grinsen: „Ich hab in der Zeitung gelesen, dass der Präsident so heißt wie der Fußballer. Da dachte ich, es könnte ja sein...“

Währenddessen kam Ko Shein in den Laden.

Er zog sich einen Schemel heran und setzte sich: „Also, ich bin für die Holländer.“

Ko Shein ahmte nach, dass alle englische Fußballbegriffe benutzten. Deshalb redete er mit, indem er Englisch unter seine Worte mischte. Die Aussprache stimmte allerdings selten.

„Holland“ nannte er „Ollan“, „Germany“ „Sameni“, „Bergkamp“ „Berkin“ und „Schmeichel“ „Seinmaike“.

Als er hörte, dass andere die Ecken „Corner“ nannten, sagte er: „Auf dem Platz ist niemand so gut wie Berkin.“

Wenn er sah, dass im Spiel der Linienrichter ein Abseits nicht anzeigte, schrie er, weil er man in out nicht sagen konnte: „Ha, baing-taung, baing-taung! Hat der mit der Lizenz das nicht gesehen? Gib sie zurück!“

Auch jetzt, als Ko Shein sagte, Holland sei seine Lieblingsmannschaft, sagte Maung Wa: „Wie können die Holländer gut sein? Gegen die Tschechen haben sie alles geben und dann Glück gehabt, dass sie per Strafstoß gewonnen haben.“

Darauf Ko Shein: „Was weißt denn du? Holland hat sich absichtlich zurückgehalten, die sind nicht aufs Ganze gegangen. Die haben ihre guten Leute nicht eingesetzt, sondern mit Ersatz gespielt.“

Kyaw Kunt gab zurück: „Ach, du! Mit Ersatz spielen – hier geht’s nicht um ka sebe raba (Autersatzteile)! Nachher hat auch raza noch mitgespielt...“

„Hey, Raza bei einer europäischen Mannschaft! Das ist ’ne Europameisterschaft, wie können da Inder mitmachen?“

„Was? Was sagst du?“

„Du hast *raza* gesagt! Der indische Altstoffhändler in unserem Stadtteil heißt doch Raza, oder?“ platzten Pou Ni, Pa Tay und die anderen lachend heraus.

*

Wie die Erwachsenen sich über Fußball unterhielten, so richteten auch die Kinder ihre Aufmerksamkeit auf den Fußball. Sie aber spielten nicht wie die Erwachsenen Luftfußball, sie spielten wirklich. Sie teilten sich in zwei Mannschaften auf, und nahmen ihr Lieblingsland. Auch sich selbst gaben sie die Namen bekannter Fußballer. Einige sagten: „Wem ähnelst du, was spielst du?“ Und weil sie die Namen einiger Fußballer nicht aussprechen konnten, gaben sie sich eigene Bezeichnungen. [Fabien] Barthez nannten sie „Pinzette“, [Patrick] Kluivert „Bäuchlein“, [Zinedine] Zidane „Tonsur“, [Nicolas] Anelka „indischer Wasserträger“ und so weiter. Die Leute stimmten nicht immer mit den Ländern überein. So konnte „Schnauzbar“ [David Seaman] Torwart der französischen Mannschaft sein und Edgar Davids, die „Brillenkatz“, in der deutschen Mannschaft. In ihrer Sprache stimmte das so.

*

Nach der Gruppenphase der Europameisterschaft begannen die Viertelfinalsplele. Auch die Spiele würden nun heftiger werden. Da tauchte eine Nachricht auf. Es war die Nachricht, dass in der portugiesischen Mannschaft „edle Menschen“ sind und man deshalb für sie sein sollte. Als nachgehakt wurde, woher diese Nachricht stammte, da war es U Hpo Byaw, der von Fußball keine Ahnung hatte. Warum die Portugiesen „edle Menschen“ seien, fragte man ihn.

„Ha – weil sie edel sind, spielen sie in der Farbe der *Yogis* [rot-braune Trikots]. Vielleicht, um sogar um die Sterne günstig zu stimmen“, erwiderte er.

Wie auch immer – seit die portugiesische Mannschaft in der Gruppenphase Top-Mannschaften besiegt hatte, waren sie als Ballkünstler berühmt. Ko Shein nahm an, dass das, was U Hpo Byaw gesagt hatte, stimmen könnte. Deshalb ging er zu Ko Sagalay und erhöhte die Wette.

„Auf welche Mannschaft setzen Sie?“, fragte Ko Sagalay.

Und weil Ko Shein nicht gleich der Name *por-tu-gy* [Portugal] einfiel, sagte er: „Na, diese Mannschaft mit -gy.“

„Oh, *tur-gy*?“

„Äh... ja, genau!“

In Wirklichkeit legte Ko Sagalay ihn herein. Portugal und die Türkei spielten gegeneinander. Dass bei diesem Spiel die Portugiesen gewinnen würden, war so gut wie sicher. Als nun Ko Shein von der Mannschaft mit ‚gy‘ sprach, brachte Ko Sagalay ihn mit *tur-gy* für *tur-ky* [Türkei] durcheinander. Das Spiel gewannen die Portugiesen. Ko Shein hatte ‚gy‘ und ‚ky‘ verwechselt, und da er nun einmal gewettet hatte, ging ihm ein Fünfziger verloren.

Beim Spiel Holland gegen Jugoslawien aber hatte Holland gewonnen und kam weiter ins Viertelfinale. Maung Wa, der für Jugoslawien gewesen war, war niedergeschlagen.

Und als sogar Shwei Gyi sagte: „Bleib ruhig, Maung Wa!“, knurrte er: „Was verstehst du schon?“ Kyaw Kunt hatte es Maung Wa nachgemacht und Jugoslawien unterstützt. Und auch Hla Htone unterstützte die Mannschaft, die ihr Mann gut fand. Mit der Niederlage der Jugoslawen war sie nicht zufrieden.

Deshalb sagte sie: „Holland ist die Heimmannschaft. Natürlich sind die Schiedsrichter parteiisch. Holland hat mit Unterstützung der Zuschauer Druck gemacht. Weil sie Angst hatten, dass es zu wenige Leute werden, haben sie Angestellte der Stadtreinigung in die Stadien gesetzt! Schaut doch mal! Das ganze Stadion ist orange!“

In Wahrheit waren Zuschauer zum Anfeuern in der Farbe der holländischen Mannschaft gekommen.

*

Es gab Leute, die die Fußballfachbegriffe ins Myanmarische übertrugen: *foul ball* und *free kick* hießen Freistoß, *corner* Ecke, *man in out* Abseits usw. Auch für *penalty* (Strafstoß) wollten sie ein myanmarisches Wort nehmen.

Wie auch immer, die Fußballkommentatoren verwendeten viele solcher Übertragungen. Im Stadtteil aber wurden nur Begriffe wie *corner*, *foul ball* und *hand ball* benutzt. Daraus ergaben sich, als dann die K.-o.-Spiele begannen, ganz neue Bedeutungen.

Im *semi final* genannten Halbfinale trafen Portugal und Frankreich sowie Holland und Italien aufeinander.

„Moment mal, warum heißt das *semi final* (Halbfinale)“, fragte Hla Htone neugierig.

Die Gruppe Frauen kannte sich beim Fußball nicht besonders gut aus. Hla Htone hoffte darauf, dass es auf jeden Fall Strafstoß geben würde, wenn ein Foul im Strafraum passierte. Als im Spiel Jugoslawien gegen Holland ein holländischer Angreifer im jugoslawischen Strafraum ein Foul verübte, gab es nur einen Freistoß. „Gibt’s dafür keinen Strafstoß?“, fragte sie und rief: „Der Schiedsrichter ist gekauft!“ Die Regel, dass ein Freistoß im eigenen Strafraum in den anderen Strafraum verlegt wird und Elfmeter gibt, existierte aber nur in Hla Htones Kopf.

Auch jetzt konnte keine Hla Htones Frage genau beantworten. Deshalb kommentierten sie alles so, wie es ihnen in den Sinn kam.

„Das wird wohl so sein, weil sie nicht wie jetzt Scheinwerfer haben und bei *hsi-mi* (Öllämpchen) gespielt haben“, sagte Ma Pway. Diese Meinung nahm Ba Nu nicht hin.

„Das kann nicht sein. Wenn sie mittags spielen, geht’s doch auch ohne. Warum sollen sie Öllampen nehmen? Außerdem müssten sie dann doch jedes Spiel *hsi-mi final* (Öllampenfinale) nennen!“

„Es könnte so sein: Dieses Spiel ist doch wichtig. Wenn sie gewinnen, sind sie im Finale, richtig? Deswegen werden sie Öllampen oder so was spenden. Ich denke, dass es deswegen *Öllampenfinale* heißt“, mischte sich Shwe Kyi ein.

Hla Htone: „Na, dann müsste das jetzt hier *Kerzenfinale* heißen. Der Preis für Öl ist raufgegangen, man kann gar keine Lampe mehr anmachen.“

„Und wie nennen wir das *quarter final* (Viertelfinale)?“, fragte Ba Nu erneut.

Ma Lone: „Ich habe drüber nachgedacht. Als Nyan Sein und Co. damals Fußball gespielt haben, sagten sie sich, dass sie bei einer Niederlage raus sind und spielten voll durch. Und weil am nächsten Tag der Körper steif war und die Muskeln weh taten, habe ich selbst Salbe aufgetragen und massiert.“

„Was? Was hat das damit zu tun?“

„Sehr viel. Wenn man mit so einem steifen Körper läuft, ist man *kwa-ta kwa-ta* (o-beinig). Und weil man *kwa-ta final* (O-Bein-Finale) sagt, ist *quarter finals* daraus geworden.“

Ma Pway wollte sich nicht lumpen lassen und erwiderte:

„Ich denke mir das so: Ein Bruder von mir ist Feldweibel. Er sagt, wenn in seiner Einheit was vorkommt, werden sie mit *kwa-ta kya* (Arrest) bestraft. Beim Fußball wird’s auch so sein. Es sind wichtige Spiele, deshalb bekommt man ’ne Strafe, wenn man verliert. Ich denke, deshalb heißt das *kwa-ta final*.“

Wenn sie so redeten, konnte *penalty* schon mal mit *pe-pe-ne-ne-ti* (hart und kräftig schießen) erklärt werden.

Im Halbfinale Portugal-Frankreich waren die portugiesischen Anhänger in der Überzahl. Die einen deswegen, weil U Hpo Byaws Kommentar über die Yogi-Farbe stimmen konnte, die anderen wegen des guten Spiels der Mannschaft.

Es gab auch Leute, die aus einem Grund, den nur wenige kannten, für Frankreich waren.

„Man sagt, dass der französische Torwart myanmarisches Blut hat. Als er jung war, ist er mit seinen Eltern nach Frankreich gegangen, und deshalb darf er jetzt mitspielen. Genau! Weil er

myanmarisches Blut hat, hat er auch einen myanmarischen Namen. Sieh doch, der Name ist *Ba Thet!*“

Der weltbekannte französische Torwart Barthez war Ba Thet, einer der ihren, geworden. Es wurde spekuliert, dass er des Turniers wegen das Kloster verlassen hatte und Fußballer geworden war.

Nyan Sein, der keine Mannschaft genau anfeuerte, war mal für die einen und mal für die anderen. Er war der Torwart der Stadtteilmannschaft. Deshalb gefiel ihm der portugiesische Torwart, der clever und sicher hielt. Aber er war nicht einseitig für die Portugiesen.

Er befürchtete, dass er bei einer Niederlage der Portugiesen genauso enttäuscht wäre wie die Jungs auf dem Platz, die mit so viel Einsatz gespielt hatten. Auch bei den Franzosen überkam ihn Mitleid, weil es peinlich wäre, als Weltmeister zu verlieren. Wenn im anderen Spiel aber die Niederlande verlören, würden sie nicht mehr erhobenen Hauptes vor die Zuschauer treten können. Und würden die Italiener verlieren – wie würden sie mit dieser schwierigen Situation umgehen? Er konnte sich in alle Mannschaften hineinversetzen und deswegen nicht sagen, wer weiterkommen und wer verlieren sollte.

Als dann wirklich gespielt wurde, erhielt Frankreich gegen die Portugiesen kurz vor Ende der Spielzeit einen Elfmeter und gewann. Damit war niemand einverstanden. Es wurde kritisiert, dass die reichen Franzosen den Schiedsrichter großzügig bestochen hätten. Selbst die Leute, die Fans von Barthez gewesen waren, sagten, dass sie mit so einer krummen Aktion nicht gewinnen wollten.

Im nächsten Match spielten die Italiener mit vollem Einsatz. Damit war man zufrieden. Dass Holland den Heimvorteil gegen andere Mannschaften überstrapaziert hatte, daran zweifelte kaum jemand. Die Italiener spielten mit Disziplin und waren so die Favoriten der Zuschauer geworden.

*

Im Finale trafen sich Frankreich und Italien. Fast alle sagten, sie seien für Italien. Die italienische Mannschaft hatte sich im Halbfinale gegen die Niederländer mit ihrem leidenschaftlichen Einsatz in die Herzen der Zuschauer gespielt. Weil außerdem die meisten italienischen Spieler gut aussahen, waren auch die Frauen auf ihrer Seite.

Das letzte Finale wurde live im Fernsehen übertragen, deshalb warteten sie gespannt. Das Spiel würde in der Nacht um 0:30 Uhr beginnen. Einige hatten vor, früh schlafen zu gehen und dann noch einmal aufzustehen. Weil sie aber so aufgeregt waren, fanden sie keinen Schlaf.

Pa Tay hielt mit dem Sonderprogramm die Teestube bis spät in die Nacht geöffnet. Die meisten Leute tranken Tee, redeten und warteten. Auch das weibliche Publikum hatte sich an diesem Abend in der Teestube versammelt. Einige hatten ihre Kinder dabei. Als es spät wurde, legten sich die Kinder in den Vorraum von Pa Tays Haus und schliefen.

„Sag mal! Wie kommen die bloß darauf, das Finale auf nach Mitternacht zu legen?“, fing Hla Htone an.

Ba Nu: „Na, sie werden es wohl auf Mitternacht gelegt haben, weil es ein Finale ist und sie fürchten, die vielen Leute nicht unter Kontrolle zu bekommen.“

U Hpo Byaw bemerkte: „Das stand so in den Sternen.“ Ko Gyi Ngwe aber machte eine Geste, er müsse das jetzt richtig stellen, und warf mit einem Räuspern ein:

„Das ist so: Auf der Welt sind doch die Zeiten von Land zu Land unterschiedlich. Bei uns im Osten ist es früher. Bei ihnen später.“

„Wenn es bei uns früher Mitternacht ist, dann müssten sie da, wo's später ist, ja hellen Tag haben“, warf Ma Bway, die das nicht verstand, ein.

Ko Gyi Ngwe: „So stimmt das nicht. Wenn's hier Mitternacht ist, ist es bei ihnen früher Abend.“

„Sie sind also später dran...“

„Wieso ist die Sonne bei ihnen später, ist sie langsamer?“

„Nein, äh...“

„Weil sich die Erde bei ihnen langsamer dreht?“

Ko Gyi Ngwe geriet durcheinander.

„Das hat was mit den Längengraden zu tun.“

Als Hla Htone plötzlich sagte: „Na, auf diesen Graden möchte ich nicht unterwegs sein, das ist ja peinlich.“, fragte Ko Gyi Ngwe zurück: „Und was hat das damit zu tun?“

Hla Htone: „Der Name *lon-kyi-kyut-myin* [Grad, wo der Longyi rutscht] ist doch nicht gut.“

„Was?? Was willst du denn? *Lon-kyi-kyut-myin* stimmt nicht, sondern *laung-gyi-kyu-myin* [Längengrad]!“ wehrte Kyaw Kunt ab.

Da meinte Ko Shein: „Was ist mit diesen Graden? Ich denke, das ist so wie mit den Deichen auf dem Feld.“

U Ho Bway machte auf wichtig: „Ha, wenn du was von Deichen sagst, die spült der Regen doch gleich weg. Die Dinger hier sind für lange Zeit gebaut, schön fest mit Ziegeln und Zement.“

Ma Bway: „Ja, da war mal in einer Zeitschrift eine Weltkarte. Da waren Linien drauf. Wenn man die langen Linien gleichmäßig auf der ganzen Welt verteilen wollte, wäre das 'ne Menge Arbeit.“

Ko Shein blieb dran: „Wenn ich im Lotto gewinne, fahre ich mal zu so einem Längengrad, stelle mich in Positur und mache ein Erinnerungsfoto.“

Ko Gyi Ngwe schüttelte resigniert den Kopf: „Was wollt ihr bloß alle? Diese Linien gibt's doch in Wirklichkeit gar nicht.“

„Wie, hast du uns also veräppelt?“

„Seht mal, der hat uns verarscht!“

„Ach, das ist schwierig. Die gibt's schon... Äh, aber nicht in Wirklichkeit. Die sind gezogen und festgelegt worden.“

„Och, das ist klasse. Wer hat die denn gezogen?“

„Um die Weltstandardzeit festzulegen, so!“

Da schlug es Mitternacht aus dem Wachhaus. Ko Gyi Ngwes Längengrade interessierten niemanden mehr.

„Mensch, es ist 24.00 Uhr!“

Alle rannten zum Videoladen: „Kein guter Platz, aber egal, setz dich.“

Die Frauen blieben in Pa Tays Teestube und starrten auf den Schwarzweißfernseher.

Um 0:15 Uhr fiel plötzlich der Strom aus. Alle waren enttäuscht und sagten: „Ausgerechnet jetzt!“ Dabei war es gar kein echter Stromausfall. Es schien am Kabel zu liegen. Zehn Minuten später war der Strom wieder da und die Leute glücklich.

Das Finale war ganz gut. Es wurde mit vollem Einsatz gespielt. Weil Italien das erste Tor schoss, waren alle guten Mutes. Je näher das Spielende rückte, desto aufgeregter wurden sie, desto lauter pochten die Herzen. Die Zeit verrann. Als alles zu Ende schien und nur noch Sekunden zu spielen waren, erzielten die Franzosen unerwartet den Ausgleich. Die Zuschauer gerieten in helle Aufregung. In der Nachspielzeit kamen die Franzosen stärker auf, erzielten den entscheidenden Treffer und wurden Sieger.

Die Zuschauer, die gesehen hatten, wie sich das Ergebnis im letzten Augenblick gedreht hatte, zeigten ihre Enttäuschung offen. Weil Hla Htone Mitleid mit dem italienischen Torwart hatte und schluchzend weinte, tröstete Kyaw Kunt sie.

*

So ging das Fußballturnier namens *Euro Two Thousand* erfolgreich zu Ende. Aber „Da Two Thousand“ war damit noch nicht vorbei. In der Teestube, beim Friseur, an den Imbissständen und am Arbeitsplatz wurde noch zweieinhalb Wochen später über das Turnier, die Spieler und die Aktionen endlos diskutiert.

U Kala wurde die Sache leid.

Er sagte zu sich: „Ist ja langsam gut. Ist das Verwandtschaft von euch, dass ihr euch so so damit beschäftigt? Sind das eure Schwager?“

Wie auch immer – die Fußballfans wollten unermüdlich über das Turnier reden. Am Jahresende, zur Zeit des *Tiger Cup*, würden die myanmarischen Fußballspieler tatsächlich überall Verwandtschaft bekommen...

မင်းလူ – ဥတူးသောင်ဇင်။ မင်းလူ – သဘာဝကျကျဟာသရသာ၊ ရန်ကုန်၊ ပန်းအောင်စာပေတိုက်။

Min Lu, Da Two Thousand. In: Min Lu, *Echter Humor*. Yangon, Pan Aung Press.

Übersetzung: Caroline Büchel, Thomas Kienberg

März 2007

Transliteration eines deutschen Textes in die burmesische Schrift

Ein Schriftspiel nicht nur für Burmesisch-Köner

Seon Kim

In dieser Arbeit transliteriere ich einen deutschen Text mit dem burmesischen Schriftsystem und zeige die damit verbundenen Probleme bei einer Verschriftlichung der Sprache. Bei der deutschen Schrift handelt es sich um ein Alphabetschriftsystem. Doch es gibt auch andere, wie z.B. die japanische Silbenschrift Hiragana oder das burmesische Silbenalphabet. Wie würde sich die deutsche Sprache mit einer anderen Schrift notieren lassen? Dieser Frage gehe ich nach, indem ich zunächst die Zielschrift vorstelle und anschließend die Transliterationsschritte erläutere. In Kapitel 4 präsentiere ich das Ergebnis der Transliteration und schließe mit einem Fazit.

Burmesisch-Sprecher können sich direkt an dem transliterierten Text probieren. Nach kurzer Einarbeitungszeit sollte der deutsche Zeitungsartikel in der burmesischen Schrift lesbar sein, da die Übertragung so systematisch wie möglich gestaltet wurde.

Vorstellung des burmesischen Schriftsystems

Burmesisch ist eine Sprache der sino-tibetischen Sprachfamilie, die in Myanmar und in daran angrenzenden Gebieten Thailands gesprochen wird. Es kann auf eine Jahrhunderte alte Schrifttradition zurückblicken. Die ältesten Dokumente stammen aus dem 11. Jahrhundert. Burmesisch verwendet eine Silbenalphabetschrift, die aus dem Pali und Mon entstanden ist. Sie verläuft von links nach rechts, wobei Leerzeichen keine Wörter, sondern Phrasen unterteilen (Wheatley 1996: 451).

Die burmesische Schrift besitzt 33 Silbengrapheme, die mit Vokal- und Konsonant-Diakritika kombiniert werden können. Zusätzlich gibt es eine Reihe von Kurzzeichen und Ligaturen, die nur in bestimmten Wörtern bzw. Kontexten auftreten, z.B. in Pali-Lehnwörtern. Wie bei vielen Silbenschriften ist es auch im Burmesischen so, dass Konsonanten einen inhärenten Vokal /a/ enthalten. Durch den sogenannten Killer fällt der inhärente Vokal bei den Konsonanten weg, wodurch silbenfinale Elemente entstehen (ebd: 452), die aber nicht mit dem normalen Lautwert gesprochen werden, sondern entweder einen Glottalverschluss kennzeichnen oder aber bei silbenfinalen Nasalen als /ŋ/ artikuliert werden.

Des Weiteren kodieren Diakritika am Vokal den Ton. Im Burmesischen gibt es drei Töne: den *creaky* Ton¹ (Notation: x[˘]), den tiefen Ton (Notation: x) und den hohen Ton (Notation: [˘]x). Der inhärente Vokal /a/ trägt den *creaky* Ton. Nur wenn als silbenfinaler Konsonant ein Nasal steht, ist der inhärente Ton tief.

Die folgende Tabelle mit den burmesischen Graphemen basiert auf den Darstellungen von Gärtner (2003: 48,53).²

¹ „Er [*creaky* Ton] hat einen hohen Stimmansatz, ist kurz und abfallend.“ (Gärtner 2003: 4).

² Der Bindestrich bei den Diakritika steht als Platzhalter für ein Silbengraphem.

| Silbengrapheme | | | | | |
|------------------------|------------------|-------------------|-----------|-----|-------|
| Artikulationsstelle | stimmlos | | stimmhaft | | nasal |
| | nicht-aspi-riert | aspi-riert | | | |
| velar | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ |
| | ka' | k ^h a' | ga' | ga' | nga' |
| palatal | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ |
| | sa' | s ^h a' | za' | za' | nya' |
| uvular | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ |
| | ta' | t ^h a' | da' | da' | na' |
| uvular | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ |
| | ta' | t ^h a' | da' | da' | na' |
| labial | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ |
| | pa' | p ^h a' | ba' | ba' | ma' |
| Ungrup-pierte Grapheme | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ |
| | ya' | ya' / ra' | la' | wa' | θa' |
| | | ᠋ | ᠋ | ᠋ | |
| | | ha' | la' | a' | |

| Kurzzzeichen | | |
|--------------|-------|-------|
| ᠋ | ᠋ | ᠋ |
| i' | ywei' | hnai' |

| Konsonantische Diakritika | | | | |
|---------------------------|-----------------|-------------------|-----------------|----------------|
| ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ | ᠋ |
| -m (im Auslaut) | -y- (im Anlaut) | -y/r- (im Anlaut) | -w- (im Anlaut) | h- (im Anlaut) |

| Vokal-Diakritika | | | |
|------------------|--------|--------|--------|
| Transkription | 1. Ton | 2. Ton | 3. Ton |
| a | - | -᠋ | -᠋᠋ |
| | -a' | -a | `-a |
| i | ᠋ | ᠋ | ᠋᠋ |
| | -i' | -i | `-i |
| u | ᠋ | ᠋ | ᠋᠋ |
| | -u' | -u | `-u |
| ei | ᠋᠋ | ᠋᠋ | ᠋᠋᠋ |
| | -ei' | -ei | `-ei |
| o | ᠋᠋᠋ | ᠋᠋᠋ | ᠋᠋᠋᠋ |
| | -o' | -o | `-o |
| e | ᠋᠋ | -᠋᠋ | ᠋᠋ |
| | -e' | -e | `-e |
| ou | ᠋᠋᠋᠋ | ᠋᠋᠋᠋ | ᠋᠋᠋᠋᠋ |
| | -ou' | -ou | `-ou |

| Silbeninitiale Vokale | | | |
|-----------------------|----|------|------|
| i | ᠋ | ᠋ | |
| | i' | i | |
| u | ᠋ | ᠋ | ᠋᠋᠋ |
| | u' | u | `u |
| ei | | ᠋ | ᠋ |
| | | ei | `ei |
| o | | ᠋᠋᠋᠋ | ᠋᠋᠋᠋ |
| | | o | `o |

Beschreibung der Transliterationsschritte

Beginn der Transliteration

Zunächst wird der deutsche Text in die IPA-Umschrift übertragen, mittels der man sich von der deutschen Schrift löst und eine rein phonemische Notation erhält. Die Vokallängen werden markiert und Diphthonge näher am Lautwert geschrieben. Da hierbei eine eindeutige Laut-Graphem-Beziehung hergestellt wird, fallen überflüssige deutsche Grapheme weg, wie z.B. <c>, <q>, <w>, <x>, <y>, <z>, <ß>. In dieser bereinigten Orthographie findet man keine etymologischen Informationen mehr.

Um die Transliteration in die andere Schrift zu beginnen, werden zunächst Graphem-Phonem-Korrespondenzen gesucht. Wenn eine eindeutige Beziehung zwischen deutschem Phonem und fremdsprachlichen Schriftzeichen vorliegt, ordnet man diese Grapheme bzw. Diakritik dem Phonem zu. Beispielsweise liegt im Burmesischen eine eindeutige Relation zwischen dem Phonem /m/ und dem Graphem <m> vor.

Eine vorläufige Zuordnung der Grapheme ist in der nachfolgenden Tabelle zu sehen. Die durchgestrichenen Zellen zeigen an, dass es für ein deutsches Phonem kein korrespondierendes Zeichen in der anderen Schrift gibt.

| Deutsches Phonem | Burmesisches Zeichen | | Deutsches Phonem | Burmesisches Zeichen | | Deutsches Phonem | Burmesisches Zeichen |
|-----------------------|----------------------|--|-----------------------|----------------------|--|----------------------|----------------------|
| V o k a l e | | | | | | | |
| a | [inhärent] | | e | [eines auswählen] | | i | [eines auswählen] |
| o | [eines auswählen] | | u | [eines auswählen] | | ä | [eines auswählen] |
| ö | | | ü | | | | |
| K o n s o n a n t e n | | | | | | | |
| b | [eines auswählen] | | d | [eines auswählen] | | f | |
| g | [eines auswählen] | | h | <h(a')> | | j | <y(a')> |
| k | [eines auswählen] | | l | [eines auswählen] | | m | <m(a')> |
| n | [eines auswählen] | | p | [eines auswählen] | | r | <y(a')/r(a')> |
| s | [eines auswählen] | | t | [eines auswählen] | | w | <w(a')> |
| C (für ch) | | | S (für sch) | | | N (für ng) | <ng(a')> |

Wenige Tabellenzellen sind durchgestrichen. Das lässt vermuten, dass die Phoneme des Deutschen wahrscheinlich recht gut mit der anderen Schrift abgebildet werden können. Das Burmesische weist 14 Zellen auf, in denen mehr als ein Zeichen für ein Phonem zur Auswahl steht. In dem Fall steht in der Zelle [eines auswählen]. Es muss also aus einer Reihe von Graphemkandidaten ausgewählt werden.

Die weiteren Schritte werden im nächsten Abschnitt besprochen, da die folgenden Phonem-Graphem-Beziehungen von der jeweiligen Strategie der Transliteration abhängen.

Zu lösende Probleme bei der Transliteration

Nachdem eine erste Zuordnung der deutschen Phoneme zu korrespondierenden Graphemen der anderen Schriften stattfand, werden nun passende Schriftzeichen für die **verbliebenen deutschen Phoneme** gesucht.

Im Burmesischen kann man für die meisten noch nicht zugewiesenen Phoneme aus einer Vielzahl möglicher Grapheme auswählen. Das ist nicht verwunderlich, da das Burmesische mehr Grapheme als das Deutsche besitzt,³ einerseits weil Aspiration ein bedeutungsunterscheidendes Merkmal ist und somit jeweils zwei verschiedene Zeichen für die deutschen Allophone /k/ und /k^h/ existieren. Andererseits gibt es für viele stimmhaften burmesischen Phoneme zwei Grapheme bzw. für /da/ sogar vier verschiedene. Die Dopplung erklärt sich durch die Adaptierung der Schrift aus dem Mon. Die Mon Sprache unterscheidet nämlich zwischen aspirierten und nicht-aspirierten stimmhaften Konsonanten, das im Burmesischen nur für stimmlose Konsonanten gilt. Die uvulare Silbenzeile ist ein Relikt aus dem Pali. Diese Grapheme werden nur in Pali-Lehnwörtern genutzt.

Der inhärente Vokal /a/ der burmesischen Grapheme wird geändert zu /e/, da dieser Vokal am häufigsten im Deutschen vorkommt.

Weitere Graphem-Zuordnung:

| Dt. Phonem | Zugeordnetes burmes. Graphem | Transkription des burmes. Graphems | In der Transliteration | Erläuterung |
|-------------|------------------------------|------------------------------------|------------------------|--|
| V o k a l e | | | | |
| a | ◌် | <-m> (Diakritik) | <+a> | m-Diakritik nicht gebraucht & kurzes Zeichen für häufigen Vokal |
| e | [inhärent] | [inhärent] | <_(e)> | Häufigster Vokal im Dt. |
| i | ◌ိ | <-i'> | <+i> | Einfachstes Diakritik für /i/ |
| o | ◌ဝ် | <-w-> Diakritik | <+o> | w-Diakritik nicht gebraucht & sieht dem dt. <o> ähnlich |
| u | ◌ု | <-u'> | <+u> | Einfachstes Diakritik für /u/ |
| ä | ◌ဲ | <`-e> | <+e> | Burmes. /e/ ähnlich dem dt. /ä/ & einfachstes Diakritik für /ä/ |

³ Von A bis Z ohne eine Unterscheidung von Groß- und Kleinschreibung kann man für das Deutsche 26 Zeichen feststellen, nimmt man die Umlaute und das ß hinzu sind es 30 Grapheme.

| | | | | |
|-----------------------|---|--|--------|--|
| ö | ḡ | Kombination aus <h-> und <-w-> Diakritik | <+ö> | Ähnel dem neuen <o>-Diakritik & /ö/ liegt zwischen /o/ und /ü/, dem das umge- widmetes h-Diakritik zugeordnet ist. |
| ü | ḡ | <h-> Diakritik | <+ü> | h-Diakritik nicht gebraucht & sieht neuem <u> ähnlich |
| D i p h t h o n g e | | | | |
| au | ḡ | <-u> | <+au> | Ähnel dem <u> |
| ai | ḡ | <-i> | <+ai> | Ähnel dem <i> |
| oi | ḡ | <-w-i-> w-Diakritik | <+eu> | Kombination aus <o> und <i> |
| K o n s o n a n t e n | | | | |
| b | ḡ | <ba'> | <b(e)> | Kleineres Graphem |
| d | ḡ | <da'> | <d(e)> | Markanteres Graphem |
| f | ḡ | <pa'> | <f(e)> | Nicht-aspiriertes /p/ kommt dem Lautwert /f/ am nächsten. |
| g | ḡ | <ga'> | <g(e)> | Kleineres Graphem |
| h | ḡ | <ha'> | <h(e)> | [eindeutige Zuordnung] |
| j | ḡ | <ya'> | <j(e)> | [eindeutige Zuordnung] |
| k | ḡ | <ka'> | <k(e)> | Das aspirierte <ka> wird für /ch/ verwen- det. |
| l | ḡ | <la'> | <l(e)> | Im Burmes. häufiger verwendet als das an- dere <l> |
| m | ḡ | <ma'> | <m(e)> | [eindeutige Zuordnung] |
| n | ḡ | <na'> | <n(e)> | Im Burmes. häufiger verwendet als das an- dere <n>. |
| p | ḡ | <p ^h a'> | <p(e)> | Dt. /p/ tritt meist aspiriert auf & <pa'> ist bereits dem /f/ zugeordnet. |
| r | ḡ | <ya'> / <ra'> | <r(e)> | [eindeutige Zuordnung] |
| s | ḡ | <sa'> | <s(e)> | Kleineres Graphem |
| t | ḡ | <t ^h a'> | <t(e)> | Dt. /t/ tritt meist aspiriert auf. |
| w | ḡ | <wa'> | <w(e)> | [eindeutige Zuordnung] |
| C (für ch) | ḡ | <k ^h a'> | <C(e)> | /k/ und /ch/ sind velare Laute. |

| | | | | |
|-----------------------|---|---------------------|--------|---|
| S (für sch) | ဆ | <s ^h a'> | <S(e)> | Ähneln vom Lautwert dem aspirierten /s/ |
| N (für ng) | င | <nga'> | <N(e)> | [eindeutige Zuordnung] |

Im Deutschen unterscheidet man die **Groß- und Kleinschreibung**. Solch eine Differenzierung gibt es im Burmesischen nicht. Um einen Großbuchstaben zu markieren, könnte man im Burmesischen ein Diakritik verwenden, das ausschließlich bei im Deutschen großgeschriebenen Buchstaben erscheint. Doch da die Groß- und Kleinschreibung eher geringen Nutzen besitzt, wie z.B. eine schnellere Lesbarkeit, wird sie in dieser Transliteration nicht berücksichtigt.

Zur Notation der **Vokallänge** im Burmesischen wird das Diakritik <-y-> genutzt, das einen langen Vokal markiert. In der bereinigten Orthografie wird ein gedehnter Vokal markiert mit „v̄“ und in der Transliterationserläuterung „:“.

Diphthonge werden im Burmesischen durch komplexere Diakritika kodiert.

Konsonantencluster im Burmesischen darzustellen ist aufwendig, da das Burmesische kaum komplexe An- und Auslaute besitzt und somit auch die Schrift nicht dafür ausgelegt ist. In wenigen Fällen gibt es einen Cr-Anlaut (Konsonant-/r/) und Konsonanten im Auslaut, die aber alle bis auf die Nasale nur einen Glottalverschluss darstellen.

Konsonanten im Auslaut werden im Burmesischen mit einem Killer-Symbol versehen. Um komplexere Auslaute zu notieren ist es in der burmesischen Transliteration möglich, mehrere Konsonanten im Auslaut zu haben und aufeinanderfolgende Auslautkonsonanten jeweils mit einem Killer zu markieren.

Beispiel: Mensch မန်ဆ <m(e)-n(e)+ø-sch(e)+ø>

Um das häufige Erscheinen des /t/ in finaler Position des Auslautes zu berücksichtigen, gibt es ein Diakritik dafür: <Silbe> : , statt ဆ. Dieses Kurzzeichen kann direkt hinter dem Silbengraphem erscheinen oder nach dem letzten voll ausgeschriebenen Auslautkonsonanten (Silbenzeichen mit „Killer“). Das bedeutet weniger Schreibaufwand. In der Erläuterung verwende ich ein großes „T“.

Beispiel: ist အိတ်: <(e)+i-s(e)+ø+T>

Konsonanten im Anlaut, die nicht den letzten Anlautkonsonanten darstellen, werden im Burmesischen ausgehend von dem System, dass auslautende Konsonanten mit einem „Killer“ markiert werden, mit dem Diakritik ၵ gekennzeichnet. Es musste ein zusätzliches Diakritik sein, damit beim Lesen deutlich wird, ob ein Konsonant mit unterdrücktem inhärenten Vokal dem linken oder rechten Graphem zugeordnet ist.

Beispiel: zwei ဘွဲ့ဝိ <t(e)+Ø-s(e)+Ø-w(e)+ai>

Auch hier gibt es eine Besonderheit: Da das /r/ in finaler Position des Anlautes häufig im Deutschen erscheint, erhält es für diese Position als Kurzschreibweise ein Diakritik, das im Burmesischen ein -y/r- im Anlaut anzeigt: [C].⁴

Beispiel: Frau ဘွဲ့ <f(e)+R+au>

Die Silbe in der burmesischen Transliteration kann also wie folgt aussehen:

[[C(e)+Ø-]_{0-m Mal} C(e) [+R]_{0-1 Mal} [+V]_{0-1 Mal} [+]_{0-1 Mal} [-C(e)+Ø]_{0-n Mal} [+T]₀₋₁]_{Silbe}

Für das Mongolische gibt es für die Schreibweise von An- und Auslautclustern keine Probleme, da es sich wie im Deutschen um eine alphabetische Schrift handelt, die es erlaubt alle Grapheme frei zu kombinieren.

Morphemkonstanz soll in der Transliteration eingehalten werden.

Silbengrenzen werden im Burmesischen klar ausgedrückt durch die Silbenschreibung. Allerdings gelten **Morphemgrenzen** stärker als Silbengrenzen, wie z.B. beim Wort „Titanisierung“: <ti#-tan-i#-si#-rung>. Das heißt, dass eine größere Last auf der Schreiberseite liegt. Andererseits ist es einfacher für den Leser zu erkennen, um welches Wort es sich handelt, wie das folgende Beispiel veranschaulicht:

| | | |
|------------------------|---|----------------------------|
| fremd | → | fremde |
| ဖြေ့ဒ် | → | ဖြေ့ဒ်အ |
| <f(e)+R-m(e)+Ø-d(e)+Ø> | → | <f(e)+R-m(e)+Ø-d(e)+Ø-(e)> |

Auslautverhärtung wird orthographisch nicht abgebildet.

Die **Ligaturen**, die im Burmesischen möglich sind, haben in dieser Transliteration keine Anwendung gefunden, da die zur Verfügung stehenden Silbenkombinationen des Burmesischen keine häufig auftretenden Silbenpaare im Deutschen sind, z.B. ဘွဲ့ <k-ch> oder ဘွဲ့ <s-sch>.

Der zu transliterierende Zeitungsartikel

Der zu transliterierende Text stammt aus dem Online-Archiv des *Tagesspiegels*. Es handelt sich um einen Ausschnitt eines Artikels über die „Torwartfrage“ bei der Fußballweltmeisterschaft 2006, der 168 Wörter mit nur wenigen Fremdwörtern enthält.

⁴ „C“ steht in diesem Fall für ein beliebiges Silbenzeichen.

Lob des Torhüters

Michael Rosentritt diagnostiziert Lehmanns fortschreitende Titanisierung

Ist Lehmann jetzt der bessere Kahn?

„Meine Frau sagt, ich sei ihr fremd, wenn ich Fußball spiele.“ Im Tor sei er ein anderer Mensch, er müsse ein gewisses Maß an Aggressivität aufbauen, weil er als Torwart mehr als andere mit extremen Situationen rechnen müsse. „Das heißt auch, ich lasse ein bisschen meinen Verstand draußen.“

Das hat Jens Lehmann vor über vier Jahren erzählt. Damals war Lehmann noch die Nummer zwei im deutschen Tor, hinter seinem Rivalen Oliver Kahn. Aber vielleicht wusste Frau Lehmann ja schon sehr viel früher, dass sehr viel mehr von Oliver Kahn in ihrem Manne steckt. Nur leider konnte er es der Nation lange nicht zeigen. Bis jetzt, bis zum Elfmeterschießen gegen Argentinien. Und vielleicht ist deshalb die Entscheidung von Jürgen Klinsmann für Jens Lehmann eine, die am Ende den Titel bedeutet.

Es ist noch gar nicht so lange her, dass sich die Mehrheit der Deutschen mit einem Oliver Kahn im Rücken irgendwie sicherer gefühlt hätte.

Quelle: [http://www.tagesspiegel.de/sport/archiv/02.07.2006/2635106.asp_\(01.07.2006\)](http://www.tagesspiegel.de/sport/archiv/02.07.2006/2635106.asp_(01.07.2006))

Ergebnis der burmesischen Transliteration

| | | | |
|-------------------------|-------------------|---------------|---|
| Originaltext | Lob | des | Torhüters |
| Bereinigte Orthographie | lōb | des | tōrhÿters |
| Transliteration | လျှပ် | ဒစ် | ထျှရ်ဟျှထရ်စ် |
| Erläuterung | <l(e)+o+:-b(e)+ø> | <d(e)-s(e)+ø> | <t(e)+o+:-r(e)+ø-h(e)+ü+:-t(e)-r(e)+ø-s(e)+ø> |

| | | |
|------------------------------|-----------------------------------|---|
| Michael | Rosentritt | diagnostiziert |
| mīxaēl | rōzentritt | dīagnostitsīrt |
| မိခံအျှလ် | ရွှာန်ထြိး | ဒျိအံင်နွစထိထုစျိရ်း |
| <m(e)+i-x(e)+a-(e)+:-l(e)+ø> | <r(e)+o+:-s(e)-n(e)+ø-t(e)+R+i+T> | <d(e)+i+:-(e)+a-g(e)+ø-n(e)+o-s(e)+ø-t(e)+i-t(e)+ø-s(e)+i+:-r(e)+ø+T> |

| | | |
|-------------------------------|--|--|
| Lehmans | fortschreitende | Titanisierung |
| lēmans | fɔrtʃraitendə | titanizirʊŋ |
| လျှမ်းနစ် | ပွန်းကြီးထန်ဒ | ထိုထန်အိုဗိုရင် |
| <l(e)+:-m(e)+a-n(e)+ø-s(e)+ø> | <f(e)+o-r(e)+ø+T-sch(e)+R+ai-t(e)-n(e)+ø-d(e)> | <t(e)+i+:-t(e)+a-n(e)+ø-(e)+i+:-s(e)+i+:-r(e)+u-ng(e)+ø> |

| | | | | | |
|------------------|------------------------|------------------------|---------------|-------------------------|-------------------|
| Ist | Lehmann | jetzt | der | bessere | Kahn? |
| ist | lēman | jetst | dər | besserə | kān |
| အိစ်း | လျှမ်းနစ် | ယထစ်း | ဒရ် | ဗစ်စရ | ကျန် |
| <(e)+i-s(e)+ø+T> | <l(e)+:-m(e)+a-n(e)+ø> | <j(e)-t(e)+ø-s(e)+ø+T> | <d(e)-r(e)+ø> | <b(e)-s(e)+ø-s(e)-r(e)> | <k(e)+a+:-n(e)+ø> |

| | | | | | |
|----------------------|-------------|---------------------|-----------------|-----------|------------------|
| „Meine | Frau | sagt, | ich | sei | ihr |
| maɪnə | frau | zāgt | ix | zai | īr |
| မိန်အ | ဖြူ | စျိုက်း | အိစ် | စီ | အိုရ် |
| <m(e)+ai-n(e)+ø-(e)> | <f(e)+R+au> | <s(e)+a+:-g(e)+ø+T> | <(e)+i-ch(e)+ø> | <s(e)+ai> | <(e)+i+:-r(e)+ø> |

| | | | | |
|------------------------|---------------|-----------------|---------------------------------|--------------------------------|
| fremd, | wenn | ich | Fußball | spiele.“ |
| fremd | ven | ix | fūsbal | ʃpɪlə |
| ပြမ်ဒ် | ဝန် | အိစ် | ပျစ်ဗဲလ် | ဆုဗိုလ်အ |
| <f(e)+R-m(e)+ø-d(e)+ø> | <w(e)-n(e)+ø> | <(e)+i-ch(e)+ø> | <f(e)+u+:-s(e)+ø-b(e)+a-l(e)+ø> | <sch(e)+Ø-p(e)+i+:-l(e)+ø-(e)> |

| | | | | | |
|----------------|-------------------|-----------|--------------|-----------------|---------------------------------------|
| Im | Tor | sei | er | ein | anderer |
| im | tōr | zai | ɛr | ain | anderɛr |
| အိစ် | ထျှရ် | စီ | အရ် | အိန် | အံန်ဒရ်အရ် |
| <(e)+i-m(e)+ø> | <t(e)+o+:-r(e)+ø> | <s(e)+ai> | <(e)-r(e)+ø> | <(e)+ai-n(e)+ø> | <(e)+a-n(e)+ø-d(e)+r(e)+ø-(e)+r(e)+ø> |

| | | | | | |
|--|---|----------------------|------------------------------------|----------------------------------|-------------------|
| Mensch, | er | müsse | ein | gewisses | Maß |
| menʃ | ɛr | mʏsə | aɪn | ɡɛvɪsəs | mās |
| မန်ဆ် | အရ် | မှ်စ | အိန် | ဂဝိစ်စစ် | မုံစ် |
| <m(e)-n(e)+ø-sch(e)+ø> | <(e)-r(e)+ø> | <m(e)+ü-s(e)+ø-s(e)> | <(e)+ai-n(e)+ø> | <g(e)-w(e)+i-s(e)+ø-s(e)-s(e)+ø> | <m(e)+a+:-s(e)+ø> |
| an | Aggressivität | | aufbauen, | weil | er |
| an | ɑɡrɛsɪvɪtät | | aufbauən, | vaɪl | ɛr |
| အံန် | အံဂြိုဗျိုဝိုထဲ: | | အူပ်ပူအန် | ဝီလ် | အရ် |
| <(e)+a-n(e)+ø> | <(e)+a-g(e)+R-s(e)+i+:-w(e)+i+:-t(e)+ä+T> | | <(e)+au-f(e)+ø-b(e)+au-(e)-n(e)+ø> | <w(e)+ai-l(e)+ø> | <(e)-r(e)+ø> |
| als | Torwart | mehr | als | andere | mit |
| als | tõrvart | mɛr | als | andərə | mit |
| အံလ်စ် | ထျှရ်ဝံရ်: | မရ် | အံလ်စ် | အံန်ဒရ်အ | မိး |
| <(e)+a-l(e)+ø-s(e)+ø> | <t(e)+o+:-r(e)+ø-w(e)+a-r(e)+ø+T> | <m(e)-r(e)+ø> | <(e)+a-l(e)+ø-s(e)+ø> | <(e)+a-n(e)+ø-d(e)+r(e)+ø-(e)> | <m(e)+i+T> |
| extremen | Situationen | | rechnen | müsse. | |
| ɛkstrɛmən | ʒɪtuatsɪʔnən | | rɛxnən | mʏsə | |
| အက်စထြေမန် | စျိုထုအံထုစီအျှန်အန် | | ရ်ခ်နန် | မှ်စ | |
| <(e)-k(e)+ø-s(e)+ø-t(e)+R+:-m(e)-n(e)+ø> | <s(e)+i+:-t(e)+u-(e)+a-t(e)+ø-s(e)+i-(e)+o+:-n(e)+ø-(e)-n(e)+ø> | | <r(e)-ch(e)+ø-n(e)-n(e)+ø> | <m(e)+ü-s(e)+ø-s(e)> | |
| „Das | heißt | auch, | ich | lasse | ein |
| das | haɪst | aʊx | ɪx | lassə | aɪn |
| ဒံစ် | ဟိစ်: | အူခ် | အိခ် | လံစ်စ | အိန် |
| <d(e)+a-s(e)+ø> | <h(e)+ai-s(e)+ø+T> | <(e)+au-ch(e)+ø> | <(e)+i-ch(e)+ø> | <l(e)+a-s(e)+ø-s(e)> | <(e)+ai-n(e)+ø> |

| | | | | | |
|------------------------------|-----------------------------|---|------------------------|--|--|
| bisschen | meinen | Verstand | draußen.“ | | |
| bɪsçən | maɪnən | fɛrʃtant | drausən | | |
| ဗိစ်ခန် | မိန်အန် | ပရိဆုထံန်ဒ် | ဌိုင်စန် | | |
| <b(e)+i-s(e)+ø-ch(e)-n(e)+ø> | <m(e)+ai-n(e)+ø-(e)-n(e)+ø> | <f(e)-r(e)+ø-sch(e)+Ø-t(e)+a-n(e)+ø-d(e)+ø> | <d(e)+R+aus(e)-n(e)+ø> | | |

| | | | | | |
|-----------------|------------|----------------------|------------------------|-----------------|-----------------------|
| Das | hat | Jens | Lehmann | vor | über |
| das | hat | jɛns | lɛman | fɔr | yber |
| ဒံစ် | ဟံး | ယန်စ် | လျမံန် | ပွရ် | အူဗရ် |
| <d(e)+a-s(e)+ø> | <h(e)+a+T> | <j(e)-n(e)+ø-s(e)+ø> | <l(e)+:-m(e)+a-n(e)+ø> | <f(e)+o-r(e)+ø> | <(e)+ü+:-b(e)-r(e)+ø> |

| | | | | | |
|-------------------|------------------------|-------------------------------------|-----------------------------------|-------------------|------------------------|
| vier | Jahren | erzählt. | Damals | war | Lehmann |
| fɪr | jārən | ertsält | dāmāls | vār | lɛman |
| ပျီရ် | ယျာရန် | အရ်ထုရဲလ်း | ဒျံမုလ်စ် | ဝျံရ် | လျမံန် |
| <f(e)+i+:-r(e)+ø> | <j(e)+a+:-r(e)-n(e)+ø> | <(e)-r(e)+ø-t(e)+Ø-s(e)+ä-l(e)+ø+T> | <d(e)+a+:-m(e)+a+:-l(e)+ø-s(e)+ø> | <w(e)+a+:-r(e)+ø> | <l(e)+:-m(e)+a-n(e)+ø> |

| | | | | | |
|------------------|------------|-----------------------------|-------------------------|----------------|--------------------------------------|
| noch | die | Nummer | zwei | im | deutschen |
| nɔx | dī | nummer | tsvai | ɪm | dɔɪtʃən |
| နွစ် | ဒျို | နံမ်မရ် | ထုစုဝီ | အိမ် | ဒွိုင်ထ်မ်အန် |
| <n(e)+o-ch(e)+ø> | <d(e)+i+:> | <n(e)+u-m(e)+ø-m(e)-r(e)+ø> | <t(e)+Ø-s(e)+Ø-w(e)+ai> | <(e)+i-m(e)+ø> | <d(e)+oi-t(e)+ø-sch(e)+ø-(e)-n(e)+ø> |

| | | | | | |
|-------------------|-----------------------------|-----------------------------|---------------------------------------|----------------------------|-------------------|
| Tor, | hinter | seinem | Rivalen | Oliver | Kahn. |
| tɔr, | hɪntɐ | zainəm | rɪvālən | ɔlɪvɐ | kān |
| ထျာရ် | ဟိန်ထရ် | စီန်အမ် | ရျိုပျံလ်အန် | အွလီဝရ် | ကျန် |
| <t(e)+o+:-r(e)+ø> | <h(e)+i-n(e)+ø-t(e)-r(e)+ø> | <s(e)+ai-n(e)+ø-(e)-m(e)+ø> | <r(e)+i+:-w(e)+a+:-l(e)+ø-(e)-n(e)+ø> | <(e)+o-l(e)+i-w(e)-r(e)+ø> | <k(e)+a+:-n(e)+ø> |

| | | | | | |
|-----------------------|-----------------------------------|-----------------------------|-------------|------------------------|-------------|
| Aber | vielleicht | wusste | Frau | Lehmann | ja |
| āber | fillaɪxt | wusstə | frau | lēman | jā |
| အံ့ဗရ် | ပိလ်လီခ်: | ဝုစ်စူထ | ဖြူ | လျမံန် | ယျံ |
| <(e)+a+:-b(e)-r(e)+∅> | <f(e)+i-l(e)+∅-l(e)+ai-ch(e)+∅+T> | <w(e)+u-s(e)+∅-s(e)+∅-t(e)> | <f(e)+R+au> | <l(e)+:-m(e)+a-n(e)+∅> | <j(e)+a+:-> |

| | | | | | | |
|---------------------|---------------|-------------------|-------------------------|-----------------|---------------|-------------------|
| schon | sehr | viel | früher, | dass | sehr | viel |
| ʃɔn | sɛr | fil | fr̥yɛr | das | sɛr | fil |
| ဆွန် | စရ် | ပျိုလ် | ဖြူအရ် | ဒံစ် | စရ် | ပျိုလ် |
| <sch(e)+o+:-n(e)+∅> | <s(e)-r(e)+∅> | <f(e)+i+:-l(e)+∅> | <f(e)+R+ü+:-(e)-r(e)+∅> | <d(e)+a-s(e)+∅> | <s(e)-r(e)+∅> | <f(e)+i+:-l(e)+∅> |

| | | | | | | |
|---------------|-----------------|----------------------------|-------------------|----------------|-----------------------|---------------------|
| mehr | von | Oliver | Kahn | in | ihrem | Manne |
| mɛr | fɔn | ɔliver | kān | in | īrɛm | mannə |
| မရ် | ပွန် | အွလိဝရ် | ကျန် | အိန် | အိုရမ် | မံန်အ |
| <m(e)-r(e)+∅> | <v(e)+o-n(e)+∅> | <(e)+o-l(e)+i-w(e)-r(e)+∅> | <k(e)+a+:-n(e)+∅> | <(e)+i-n(e)+∅> | <(e)+i+:-r(e)-m(e)+∅> | <m(e)+a-n(e)+∅-(e)> |

| | | | | | | |
|--------------------------|-------------------|-----------------------------|----------------------|--------------|--------------|---------------|
| steckt. | Nur | leider | konnte | er | es | der |
| ʃtɛkt | nūr | laɪdɛr | kɔntə | ɛr | ɛs | dɛr |
| ဆုထက်: | နျရ် | လီဒ်အရ် | ကွန်ထ | အရ် | အစ် | ဒရ် |
| <sch(e)+∅-t(e)-k(e)+∅+T> | <n(e)+u+:-r(e)+∅> | <l(e)+ai-d(e)+∅-(e)-r(e)+∅> | <k(e)+o-n(e)+∅-t(e)> | <(e)-r(e)+∅> | <(e)-s(e)+∅> | <d(e)-r(e)+∅> |

| | | | | |
|---------------------------------------|----------------------|--------------------|------------------------------------|-----------------|
| Nation | lange | nicht | zeigen. | Bis |
| natsiōn | laŋə | nɪxt | tsaɪgən | bɪs |
| နံထုစိအျန် | လံင်အ | နိခ်: | ထုစိင်အန် | ပိစ် |
| <n(e)+a-t(e)+∅-s(e)+i-(e)+o+:-n(e)+∅> | <l(e)+a-ng(e)+∅-(e)> | <n(e)+i-ch(e)+∅+T> | <t(e)+∅-s(e)+ai-g(e)+∅-(e)-n(e)+∅> | <b(e)+i-s(e)+∅> |

| | | | | |
|------------------------|-----------------|------------------------|---|----------------------|
| jetzt, | bis | zum | Elfmeterschießen | gegen |
| jetst | bis | tsum | elfmēterʃisən | gēgən |
| ယထ်း: | ဗိစ် | ထုစုမ် | အလ်ပ်မျထရ်ဆျိုစန် | ဂျဂန် |
| <j(e)-t(e)+ø-s(e)+ø+T> | <b(e)+i-s(e)+ø> | <t(e)+Ø-s(e)+u-m(e)+ø> | <(e)-l(e)+ø-f(e)+ø-m(e)+:-t(e)-r(e)+ø-sch(e)+i+:-s(e)-n(e)+ø> | <g(e)+:-g(e)-n(e)+ø> |

| | | | | |
|---|----------------|-------------------------------------|------------------|------------------------------------|
| Argentinien. | Und | vielleicht | ist | deshalb |
| argənti#nān | unt | fillaɪxt | ist | deshalp |
| အံရ်ဂန်ထျိုနျိအန် | အုန်း: | ပျိုလ်လီခ်: | အိစ်: | ဒစ်ဟံလ်စ် |
| <(e)+a-r(e)+ø-g(e)-n(e)+ø-t(e)+i+:-n(e)+i+:-(e)-n(e)+ø> | <(e)+u-n(e)+ø> | <f(e)+i+:-l(e)+ø-l(e)+ai-ch(e)+ø+T> | <(e)+i-s(e)+ø+T> | <d(e)-s(e)+ø-h(e)+a-l(e)+ø-b(e)+ø> |

| | | | | |
|------------|---|-----------------|-------------------------------|---|
| die | Entscheidung | von | Jürgen | Klinsmann |
| dī | entʃaidʊŋ | fɔn | jj̄rgən | kłinsman |
| ဒျို | အန်းဆီဒုင် | ပွန် | ယျာရ်ဂန် | ကုလျိုနစ်မံန် |
| <d(e)+i+:> | <(e)-n(e)+ø+T-sch(e)+ai-d(e)+u-ng(e)+ø> | <f(e)+o-n(e)+ø> | <j(e)+ü+:-r(e)+ø-g(e)-n(e)+ø> | <k(e)+Ø-l(e)+i+:-n(e)+ø-s(e)+ø-m(e)+a-n(e)+ø> |

| | | | | | | |
|-------------------|----------------------|------------------------|---------------------|------------|----------------|-------------------|
| für | Jens | Lehmann | eine, | die | am | Ende |
| fj̄r | jens | lēman | aɪnə, | dī | am | endə |
| ပျာ် | ယန်စ် | လျမံန် | အိန်အ | ဒျို | အံမ် | အန်ဒ |
| <f(e)+ü+:-r(e)+ø> | <j(e)-n(e)+ø-s(e)+ø> | <l(e)+:-m(e)+a-n(e)+ø> | <(e)+ai-n(e)+ø-(e)> | <d(e)+i+:> | <(e)+a-m(e)+ø> | <(e)-n(e)+ø-d(e)> |

| | | | | | | |
|-----------------|------------------------|-----------------------|--------------|------------------|------------------|-----------------|
| den | Titel | bedeutet. | Es | ist | noch | gar |
| dēn | tītəl | bədɔitət | ɛs | ɪst | nɔx | gar |
| ဒျန် | ထျိုထလ် | ဗဒွိုထ: | အစ် | အိစ်: | နွစ် | ဂံရ် |
| <d(e)+:-n(e)+ø> | <t(e)+i+:-t(e)-l(e)+ø> | <b(e)-d(e)+oi-t(e)+T> | <(e)-s(e)+ø> | <(e)+i-s(e)+ø+T> | <n(e)+o-ch(e)+ø> | <g(e)+a-r(e)+ø> |

| | | | | | | |
|--------------------|------------|----------------------|---------------|-----------------|------------------|------------|
| nicht | so | lange | her, | dass | sich | die |
| nɪxt | zō | laŋə | hɛr | das | zɪx | di# |
| နိတ်: | ရွှ | လံင်အ | ဟရ် | ဒံင် | စိမ် | ဒို |
| <n(e)+i-ch(e)+ø+T> | <s(e)+o+:> | <l(e)+a-ng(e)+ø-(e)> | <h(e)-r(e)+ø> | <d(e)+a-s(e)+ø> | <s(e)+i-ch(e)+ø> | <d(e)+i+:> |

| | | | | | |
|-------------------------|---------------|--------------------------------------|-----------------|----------------------------|----------------------------|
| Mehrheit | der | Deutschen | mit | einem | Oliver |
| mɛrhart | dɛr | dɔɪtʃən | mit | aɪnəm | ɔlɪvɛr |
| မရ်ဟီး: | ဒရ် | ဒိုထ်ဆ်အန် | မိ: | အိန်အမ် | အွလိဝရ် |
| <m(e)-r(e)+ø-h(e)+ai+T> | <d(e)-r(e)+ø> | <d(e)+oi-t(e)+ø-sch(e)+ø-(e)-n(e)+ø> | <m(e)+i-t(e)+ø> | <(e)+ai-n(e)+ø-(e)-m(e)+ø> | <(e)+o-l(e)+i-w(e)-r(e)+ø> |

| | | | | |
|-------------------|----------------|-----------------------------|---|----------------------------------|
| Kahn | im | Rücken | irgendwie | sicherer |
| kān | ɪm | rʏkkən | i#rgentvī | sɪxɛrɛr |
| ကျန် | အိမ် | ရှက်ကန် | အိုရ်ဂန်:ဝို | စိခရ်အရ် |
| <k(e)+a+:-n(e)+ø> | <(e)+i-m(e)+ø> | <r(e)+ü-k(e)+ø-k(e)-n(e)+ø> | <(e)+i+:-r(e)+ø-g(e)-n(e)+ø+T-w(e)+i+:> | <s(e)+i-ch(e)-r(e)+ø-(e)-r(e)+ø> |

| | |
|--------------------------|----------------------|
| gefühl | hätte. |
| gɛfʏlt | hɛttə |
| ဂပူလ်: | ဟဲထ်ထ |
| <g(e)-f(e)+ü+:-l(e)+ø+T> | <h(e)+ä-t(e)+ø-t(e)> |

Fazit

Grundsätzlich wäre das burmesische Schriftsystem für die deutsche Sprache geeignet. Denn Schrift und Sprache sind unabhängiger voneinander, als man gemeinhin denkt. Jedoch ist die Alphabetschrift für flektierende Sprachen, wie dem Deutschen, günstiger aufgrund der Resilbifizierung. Ein Phänomen, das in stärker isolierenden Sprachen, wie Burmesisch, kaum auftaucht. Ein Argument für eine in Silben gegliederte Schrift ist die im Allgemeinen bessere Lesbarkeit.

Die Transliteration zeigt, welche eine komplexe Aufgabe es ist, für eine Sprache eine angemessene Schrift und Orthographie zu finden. Es gilt, zwischen den Bedürfnissen des Schreibers

und des Lesers abzuwägen. Dem Schreiber kommt eine phonetische Schreibweise gelegen, bei der er wenig über morphematische Veränderungen nachdenken muss. Andererseits ist es für den Leser leichter eine morphemkonstante Schrift zu rezipieren, da er die Wörter so schneller wiedererkennt.

Letztendlich ist Schrift aber auch ein Teil der Kultur, deren Zeichensatz nicht einfach ausgetauscht werden kann. Literarische Traditionen hängen daran sowie auch der Stolz über die eigene Identität und Sprache. Die hitzigen Diskussionen um die deutsche Rechtschreibreform zeigten, wie nahe das Thema Schrift den Menschen gehen kann. Und auch die Burmesen lieben ihre elegante Schrift sehr, was ich auf Frau Gärtners Myanmar-Exkursion 2006 erfahren durfte.

Literaturverzeichnis

Coulmas, Florian (2003) *Writing Systems: An introduction to their linguistic analysis*. Cambridge, Cambridge University Press, S. 205-206.

Gärtner, Uta (2003). *Myanmar verstehen (Sprachlehrbuch)*. Berlin, Südostasien Arbeitsmaterialien Humboldt-Universität zu Berlin, S. 4, 48, 53.

Wheatley, Julian K. (1996). Burmese Writing. In: Daniels, Peter T. & William Bright (Hg.), 1996. *The World's Writing Systems*. New York, Oxford University Press, S. 450-456.

www.tagesspiegel.de/sport/archiv/02.07.2006/2635106.asp. (01.07.2006)

Abkürzungsverzeichnis

| | | | |
|---|------------------------|-----|--|
| : | = Vokallängungszeichen | (e) | = inhärente Silbe |
| Ø | = Killer im Anlaut | R | = /r/ als letzter Konsonant im Anlaut |
| ø | = Killer im Auslaut | T | = /t/ als letzter Konsonant im Auslaut |
| C | = Konsonant | V | = Vokal |

SÜDOSTASIEN Working Papers

1. **Hans-Dieter Kubitscheck** (1996) Das Südostasien-Institut an der Humboldt-Universität zu Berlin. Zur Geschichte der Südostasienwissenschaften.
2. **Andreas Schneider** (1996) Reintegration. Untersuchungen am Beispiel laotischer Absolventendeutscher Bildungseinrichtungen.
3. **Ingrid Wessel** (1996) State and Islam in Indonesia. On the interpretation of ICMI.
4. **Nguyen Minh Hà** (1996) Die Ergänzungsglieder im vietnamesischen Satz.
5. **Ursula Lies** (1996) Vietnamese Studies in Australia.
6. **Martin Klein** (1997) Javanismus und Herrschaft in Indonesien. Zum Zusammenhang von Kulturinterpretation und Ideologie. Vorstudien zu einer Kritik der politischen Praxis der Neuen Ordnung Indonesiens.
7. **Thomas Engelbert** (1997) Staatskapitalismus unter der Führung einer nationalistischen Partei. Zur gegenwärtigen Diskussion des Zusammenhanges zwischen ökonomischem Pragmatismus und politischer Legitimierung der Kommunistischen Partei in Vietnam.
8. **Nguyen Minh Hà** (1997) Zur Entwicklung der vietnamesischen Sprache und Schrift.
9. **Jean-Dominique Giacometti** (1998) La Bataille de la Piastre 1918-1928. Réalités économiques et perceptions politiques dans l'Empire colonial Français.
10. **Georgia Wimhöfer** (1998) Wissenschaft und Religiosität im Werk von Y.B. Mangunwijaya.
11. **Uta Gärtner**, Myanmar verstehen: Sprachlehrbuch. (11/1&2). Glossar und Schlüssel (11/3). 2. Auflage.
12. **Nguyen Minh Hà** (2003) Einführung in die Phonetik der vietnamesischen Sprache. 4. Auflage.
13. **Kristina Chhim** (1998) Die 2. Parlamentswahlen Kambodschas. Hoffnung oder Farce?
14. **Stefan Hell** (1998) Siam und der Völkerbund, 1920-1946.
15. **Claudia Götze-Sam** (2002) Welche grammatischen Relationen verbergen sich hinter den sog. Passivkonstruktionen im Khmer? 2. Auflage.
16. **Nguyen Minh Hà** (1999) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 1.
17. **Nguyen Minh Hà** (2000) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 2.

18. **Nguyen Minh Hà** (2000) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 3.
19. **Michael Steinmetz** (2000) Siam im Jahr 2475 (1932): Das Ende der absoluten Monarchie.
20. **Johannes Herrmann** (2000) Staat und Menschenrechte im Demokratisierungsprozess in Indonesien.
21. **Andreas Schneider** (2001) Laos im 20. Jahrhundert: Kolonie und Königreich, Befreite Zone und Volksrepublik.
22. **Heinz Schütte** (2003) Hundred Flowers in Vietnam, 1955-1957.
23. **Thomas Engelbert and Jana Raendchen**, eds. (2003) Colloquium and Round-Table Discussion on Ethnic Minorities and Politics in Southeast Asia.
24. **Verena Beittinger** (2004) Zwietracht in der Vielfalt: Indonesiens chinesische Minderheit, das Masalah Cina und die Maiunruhen 1998.
25. **Dirk Heidersbach** (2004) Widerstand, Assimilation & die Frage nach der Legitimität: Die Rolle der religiösen Traditionen Nordthailands zwischen 1874 und 1892.
26. **Anja Herbst** (2004) Das Konfliktfeld Aceh im Rahmen der Dezentralisierungspolitik in Indonesien.
27. **Nguyen Thanh Duc** (2005) Privatisierung in Ostdeutschland und einige Schlussfolgerungen für Vietnam.
28. **Gunnar Stange** (2005) Islamistischer Terrorismus vor dem Hintergrund der Demokratisierung in Indonesien.
29. **Antje Mißbach, Eva Streifeneder, Ragnar K. Willer**, Hrsg. (2006) Indonesia – sedang mengapa? Neuste Forschungsbeiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien.
30. **Johann Friedrich Herling** (2006) Staudämme in der Oberen Mekong-Region. Analyse der Auswirkungen auf die Anrainerstaaten des Mekongs.
31. **Sindy Herrmann und Frederik Holst**, Hrsg. (2007) Gesellschaft und Politik in Südostasien. Eine studentische Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. Ingrid Wessel.