

Eva Gerharz

„Wem nützen nur all diese neuen Tempel?“ Religion, Entwicklung und transnationale soziale Räume im Norden Sri Lankas*

Keywords: religion; diaspora; Tamil; post-war-reconstruction; development visions

Schlüsselwörter: Religion; Diaspora; Tamilen; Wiederaufbau; Entwicklungsvisionen

Inmitten zerbombter Gebäude, Brücken, beschädigter und notdürftig reparierter Straßen und provisorischer Hütten schienen die prächtig wiederaufgebauten Hindu-Tempel auf der sri-lankischen Halbinsel Jaffna geradezu deplatziert. Warum zogen die Menschen in diesem vom jahrzehntelangen Bürgerkrieg geschlagenen Landstrich es offenbar vor, in Gotteshäuser zu investieren, statt sich erst einmal um den Wiederaufbau ihrer eigenen Behausung zu bemühen? War ihnen denn die Verbesserung der eigenen Lebensbedingungen gar nicht wichtig? Wie stand es um den Zugang zu so elementaren Dingen wie der medizinischen Versorgung? Und wie konnte es sein, dass es im schieren Kontrast zu den prächtigen Tempeln nicht ungewöhnlich war, ganze Schulklassen gemeinsam mit ihren Lehrerinnen oder Lehrern im Schatten der von Kugeln durchlöchernten Bäume, neben den verminten Ruinen der Schulen sitzen zu sehen?

Diese Überlegungen stellte ich zu Beginn meiner Feldforschung in Sri Lanka zwischen 2002 und 2004 an, einer Zeit, in der ein Waffenstillstand zwischen den tamilischen Befreiungstigern (*Liberation Tigers of Tamil Eelam* – LTTE) und der Regierung Sri Lankas ungeahnte neue Spielräume für den Wiederaufbau und die Entwicklung der stark zerstörten, vornehmlich tamilisch bewohnten Gebiete im Norden und Osten der Insel eröffnete. Die internationale Gebergemeinschaft hatte hohe Geldsummen versprochen, der Staat legte neue Programme auf, Nichtregierungsorganisationen aus dem

* An dieser Stelle möchte ich den anonymen GutachterInnen, den Mitgliedern der Redaktion und Gudrun Lachenmann für hilfreiche Hinweise und Verbesserungsvorschläge sowie Corinna Land und Arne Oster für ihre Unterstützung bei der Gestaltung des Textes danken.

Süden Sri Lankas suchten nach neuen Möglichkeiten, den Opfern zu helfen und gleichzeitig einen Beitrag für die Versöhnung zwischen den ethnisch diversen und zerstrittenen Bürgern des Landes zu leisten. Nun schienen aber die Prioritäten der lokalen Bevölkerung selbst weniger im Bereich der entwicklungsorientierten, produktiven Investitionen, wie sie in an Prinzipien der Nachhaltigkeit ausgerichteten Wiederaufbaumaßnahmen häufig benannt werden, zu liegen. Erst auf den zweiten Blick wurde deutlich, dass dies ein allzu voreilig gezogener Schluss war. Viele meiner GesprächspartnerInnen beklagten sich, dass dem Wiederaufbau der Tempel zu viel Aufmerksamkeit zuteil käme. Das Geld solle doch besser in „Nützliches“ investiert werden. Ein Jaffna-Tamile äußerte frustriert: „Was sollen nur all diese neuen Tempel? Wem nützen sie denn? Es gibt niemanden, der hingeht, nur die Hunde verbringen ihre Zeit dort!“ Offenbar gab es hier also geteilte Meinungen.

Wer forcierte denn die Investitionen in die Gotteshäuser und wer stellte die finanziellen Mittel dafür bereit? Als bald wurde klar, dass es sich bei dem Wiederaufbau der Hindu-Tempel um ein zentrales Tätigkeitsfeld der sogenannten Diaspora-TamilInnen¹ handelte, die sich in ihrer Heimat engagieren wollten. Angesichts der in den frühen 2000er Jahren aufgekommenen entwicklungspolitischen Diskussion über die Potenziale migrantischen Engagements für Entwicklung und Wiederaufbau lohnt es sich, die Beobachtungen in den breiteren Zusammenhang der sozialwissenschaftlichen Debatte über Transnationalisierung und Entwicklung zu stellen (u.a. Nyberg-Sørensen u.a. 2002; Faist 2008). Hierbei geht es im Wesentlichen darum zu untersuchen, inwiefern sich infolge von Migration herausbildende transnationale soziale Räume, also Ländergrenzen überspannende sozialräumliche Beziehungsgeflechte (Pries 2008: 160), für den Transfer von Ressourcen genutzt und durch diesen konstituiert werden.

Die Kritik an dem transnationalen Engagement für den Wiederaufbau religiöser Institutionen provoziert zu der Vermutung, dass damit kein Beitrag zur Entwicklung geleistet würde. Vielmehr handele es sich um sogenannte unproduktive Investitionen, die allein dem Prestige und nicht der sozialen Entwicklung dienen würden. Die in diesem Beitrag vertretene These lautet, dass die lokalen Kritiker die transnationalen Aktivitäten mithilfe einer Vorstellung von Entwicklung bewerten, die sich an westlich determinierten Konzepten orientiert. Ebenso wie häufig in der Diskussion über den *migration-development-nexus* werden modernisierungstheoretische

1 Trotz seiner tendenziell essentialistischen Konnotation, die im Übrigen unter anderem von Rogers Brubaker (2005) überzeugend gewendet wurde, verwende ich den Begriff Diaspora hier vor allem, weil er der betreffenden Gruppe neben dem Begriff „expatriates“ zur Selbstbeschreibung dient.

Annahmen vertreten, denen zufolge die Ursachen für fehlende Entwicklung in den lokalen Traditionen zu suchen sind, die der Überwindung von sozialen Ungleichheiten im Wege stehen. Dass die soziale Stratifikation im hinduistischen Kastenwesen hierfür exemplarisch ist, liegt auf der Hand. Dieser religiösen Ordnung sehen sich die christlichen Kirchen entgegengesetzt, für die Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen zentral sind und die sich in diesem Punkt mit dem westlichen Entwicklungsgedanken decken. In diesem Beitrag möchte ich jedoch zeigen, dass ein anderer Blickwinkel durchaus neue Sichtweisen hervorbringen kann, denn ein solcher Entwicklungsbegriff missachtet die Vielfalt an Entwicklungsvisionen und -interessen und die unterschiedlichen Optionen, die den Menschen zur Verfügung stehen, um diese Visionen lokal umzusetzen (Dannecker 2009: 119). Der vorliegende Beitrag geht davon aus, dass die MigrantInnen mit den Transfers finanzieller Mittel an religiöse Institutionen im Heimatland einen bestimmten Zweck verfolgen, der eben nicht nur den physischen Wiederaufbau der spirituellen Orte zum Gegenstand hat. Vielmehr finden sich hier sozial und kulturell eingebettete Praktiken, die für die Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der sozialen Ordnung der hinduistisch geprägten Gesellschaft essentiell sind. Spenden an religiöse Institutionen bieten den MigrantInnen ein klassisches Feld des sozialen Engagements, das gleichzeitig dem Erhalt des eigenen Status in der Herkunftsgesellschaft dient und die Zugehörigkeit selbst über große Distanzen hinweg sichert. Kann so denn auch ein Beitrag zu Entwicklung und Wiederaufbau geleistet werden? Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, schlage ich eine vergleichende Perspektive vor, die nicht nur den transnationalen „Nexus“ als strukturbildenden Aspekt in den Blick nimmt, sondern nach den Entwicklungsvorstellungen und Visionen der beteiligten Akteure fragt. Besonders aufschlussreich ist in dem von mir untersuchten Fall die Gegenüberstellung der sozialen Aktivitäten der hinduistischen Institutionen mit denen der christlichen Kirchen, die in Jaffna ebenfalls eine beträchtliche Zahl von Mitgliedern² haben und sich seit der Kolonialzeit für die Verbesserung der Lebensbedingungen der lokalen Bevölkerung einsetzen. Auch wenn diese Maßnahmen nicht selten mit Missionierung einhergingen, betrachteten viele BewohnerInnen Jaffnas das koloniale Erbe mit einem gewissen Maß an Nostalgie. Der kontrastierende Blick legt sehr unterschiedliche Vorstellungen von Entwicklung offen, in denen zwar die

2 Nach dem Zensus 2012 sind 99 % der Bewohner Jaffnas Tamilen, ca. 83 % davon Hindus, 16 % Christen, wovon wiederum schätzungsweise ¼ Katholiken sind. (http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/PopulationAtlas_2012/01_CoverPrefaceAndContents/Pages%20from%200001-DCS_Population_Atlas_of_Sri_Lanka-2012_CD_Version_Final.pdf, letzter Aufruf: 7. 7. 2014)

Überwindung von Armut jeweils im Zentrum steht, jedoch nicht immer das Ziel, eine egalitäre Gesellschaft zu schaffen, verfolgt wird. Schließlich ergeben sich Fragen nach der „Verortung“ von Religion im Kontext der Globalisierung, denn die kontrastierende Sichtweise auf den Hinduismus und den christlichen Glauben evoziert Folgerungen, welche die vor allem in den neueren *post-development*-Ansätzen konstatierte Eindimensionalität des hegemonialen Projekts „Entwicklung“ hinterfragen.

Bevor diesen Fragen eingehender auf den Grund gegangen wird, folgt hier zunächst ein Überblick der rezenten Forschung zum Entwicklungsengagement religiöser Akteure in transnationalen Räumen. Im Anschluss daran werden der politische und soziale Kontext sowie die potenzielle Relevanz transnationaler sozialer Räume in Jaffnas Wiederaufbauprozess aus historischer Perspektive dargelegt. Im dritten Teil stehen das Beispiel eines hinduistischen Tempels und die strukturellen Dimensionen des migrantischen Engagements im Mittelpunkt, bevor die spezifischen Entwicklungsentwürfe der transnational eingebundenen religiösen Institutionen untersucht werden. Zum Schluss werden die Ergebnisse der Analyse zusammengefasst.

Religion, Transnationalisierung, Entwicklung

Kirchliche Institutionen haben in der Entwicklungszusammenarbeit stets eine wichtige Rolle gespielt – waren es doch zunächst die missionarischen Tätigkeiten, die in den zu entwickelnden Ländern während der Kolonialzeit Neuerungen in verschiedenen sozialen Bereichen wie im Bildungswesen oder der medizinischen Versorgung forciert hatten. Diese Aktivitäten waren stets mit den machtpolitischen Interessen der Kolonialmächte verknüpft – im nördlichen Sri Lanka führte laut Sinnappah Arasaratnam (1981: 383) die Konversion von Mitgliedern bestimmter Kasten zu einer Verschiebung lokaler Loyalitätsbeziehungen. Überdies stieß das Engagement der Missionare nicht überall auf Gegenliebe. Dagmar Hellmann-Rajanayagam (2007a: 175) zeigt auf, dass die drohende Vereinnahmung kulturell bedeutsamer Schriften und der Sprache lokalen Widerstand provozierte.

Erst als die ehemaligen Kolonien unabhängig wurden und das modernisierungstheoretische Paradigma zunächst zur Grundlage für die Entwicklungstheorie einerseits und für die praktische Entwicklungszusammenarbeit andererseits avancierte (hierzu u.a. Köbler 1998; Goetze 2002), wurde eine Trennung der säkularen Entwicklungstheorie von den durch religiöse Akteure erarbeiteten Ansätze vollzogen (Selinger 2004). Trotzdem blieben die religiösen Organisationen aufgrund ihrer Präsenz in vielen Teilen der sogenannten dritten Welt wichtige Kooperationspartner.

Auch wenn häufig nicht zwischen religiösen Institutionen und säkularen Nichtregierungsorganisationen unterschieden wird und die Grenzen beispielsweise im Bereich der politischen Positionierung in der Tat mitunter fließend erscheinen, begründen die religiösen Akteure ihre Schwerpunktsetzungen vornehmlich mit religiös fundierten Motivationen (hierzu gehört u.a. auch der interreligiöse Dialog). Ein Blick auf die globalen Zusammenhänge zeigt, dass die Potenziale kirchlicher Entwicklungsakteure und ihrer Ansätze erst mit der Entdeckung der sogenannten „Zivilgesellschaft“ in den 1980ern von den internationalen Entwicklungsakteuren explizit Beachtung fanden. Mit einer Abkehr von Konzepten, die ökonomische Entwicklung zum (fast) ausschließlichen Indikator für Entwicklungs(miss)erfolge erheben, und der Betonung sozio-kultureller Faktoren (Lachenmann 2011: 220) wurden auch religiöse Institutionen sichtbar, die schon lange eine Entwicklung „von unten“ gefordert hatten. Dies war insbesondere bei den so genannten *post-development*-Ansätzen der Fall, im Kontext derer Alternativen zum internationalen, staatenzentrierten „Entwicklungsbusiness“ formuliert wurden (Tomalin 2013: 39). Duncan McDuie-Ra und John A. Rees (2010) konstatieren jedoch, dass die folgende „Öffnung“ der globalen Entwicklungsarena (*developmental space*) von einer Formalisierung des NGO-Sektors und damit auch der religiösen Akteure begleitet wurde, die zu einer Exklusion religiös inspirierter Entwicklungsvorstellungen aus den Paradigmen des Mainstreams geführt hat³ – parallel zu der Ignoranz gegenüber lokalem Wissen, welche durch die Bedeutung und die institutionell abgesicherte Legitimität von Expertenwissen forciert wird (Lachenmann 1994). In diesem Sinne kann auch die rezente Diskussion über sogenannte „faith-based organisations“ gelesen werden, deren Betonung in der aktuellen Entwicklungsagenda dazu führt, dass Akteure, die nicht vom Prozess der Formalisierung betroffen waren, übersehen werden. Gleiches gilt für ihre alternativen Zugänge, Ansätze und Vorstellungen von Entwicklung (McDuie-Ra & Rees 2010: 21).

Die in diesem Beitrag präsentierte Analyse wird zeigen, dass sich im Falle religiöser Entwicklungsakteure spezifisch religiöse Lesarten konventioneller Entwicklungstheorien, beispielsweise das Konzept der menschlichen Entwicklung, identifizieren lassen. Dies wird deutlich, wenn auch die unterschiedlichen lokalen Sichtweisen und Interpretationen thematisiert werden. Mit dieser Optik wird ein weiteres Forschungsfeld relevant, welches in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Vor allem in der Ethnologie wurde eine Religionsforschung etabliert, die transnationale Kontexte in

3 Die Autoren argumentieren, dass dieser Prozess mit der Entpolitisierung von Nichtregierungsorganisationen einhergeht, die in einer Reihe von Ländern in empirischen Studien, beispielsweise Bangladesch (Feldman 2003) und Kenia/Ruanda (Neubert 1997), belegt worden ist.

den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Demnach avanciert Religion zu einer Zugehörigkeitskategorie, die für die Herausbildung von transnational agierenden „Gemeinschaften“ konstitutiv ist. Andrea Lauser und Cordula Weissköppel (2008: 15) arbeiten heraus, dass transnationale religiöse Räume, oder auch „religoscapes“, durch die Zirkulation zwischen Einwanderungs- und Herkunftsländern entstehen (s. auch Levitt 2013). Einerseits bilden sich so hybride kulturelle Formen und Zugehörigkeiten heraus, andererseits können kulturelle Grenzen umso deutlicher zutage treten und zu einer Verfestigung primordialer Identitäten führen. Dezidiert multi-lokale Forschungsperspektiven zielen auf die Identifikation der transnationalen Räume konstituierenden Prozesse ab. Mittels einer Netzwerkperspektive kann, so Alexander-Kenneth Nagel (2013: 143), die Gesamtkonstellation der in die Konstituierung transnationaler Räume involvierten Akteure, inklusive wechselseitiger Abhängigkeiten und Reziprozitäten, offengelegt werden. Nagels Typologie von transnationalen religiösen Beziehungsformen ist überdies hilfreich, sämtliche Dimensionen transnationalen Austauschs, also sakramentales Handeln und Spiritualität, aber auch materielle Güter und politische Einflussnahme zu erfassen (ebd.: 150). Folglich können einerseits individuelle und kollektive migrantische Akteure, andererseits die transnational agierenden Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit als Knotenpunkte in den Netzwerken identifiziert werden. Welche materiellen und immateriellen Güter in den Austauschprozessen übermittelt werden, ist Gegenstand der Analyse.

Im vorliegenden Beitrag bildet die Konstitution transnationaler Räume den Ausgangspunkt für die Frage nach der Relevanz religiöser Institutionen und Praktiken für den lokalen Wiederaufbau, also der Lokalisierung im Sinne von Translokalität (Lachenmann 2008; Gerharz 2010). Einerseits werden viele Aktivitäten erst durch transnationale Ressourcentransfers möglich gemacht. Andererseits sind sie aber auch tief in dem jeweiligen lokalen Kontext verankert, sowohl in historischer, als auch in sozialstruktureller Hinsicht – was sich in den transnationalen sozialen Räumen gewissermaßen fortsetzt. Daraus folgt, dass die verschiedenen Formen von transnationaler religiöser Entwicklungszusammenarbeit zwar sozialen Wandel bewirken, gleichzeitig aber auch bestehende soziale Ordnungen und existierende soziale Ungleichheiten erhalten, verstärken oder transformieren.

Der Krieg in Sri Lanka und die Bedeutung ethnisch-religiöser Zugehörigkeiten

In Sri Lanka verfolgte der Staat recht bald nach der Unabhängigkeit im Jahr 1948 das Ziel, eine singhalesisch-buddhistische Nation zu schaffen. Wenig

Beachtung fanden hierbei die ca. 15 Prozent tamilisch sprechenden Hindus und Christen, sowie die etwa 9 Prozent Muslime. Vor allem die vehemente Zurückweisung tamilischer Forderungen nach der Berücksichtigung ihrer ethnischen Identität und, damit verbunden, nach Minderheitenrechten⁴ hatte dramatische Folgen. Eine innerparlamentarisch und friedlich agierende tamilische Opposition wurde seit Mitte der 1970er Jahre zunehmend von militanten Gruppierungen außer Kraft gesetzt, unter denen sich die LTTE schließlich durchsetzte. Die zunehmende Gewalt wurde zudem durch die liberale Öffnung des Landes mit dem Regierungswechsel 1977 forciert, im Zuge derer auch internationale Entwicklungsgelder die „Wiedererweckung“ der großartigen singhalesisch-buddhistischen Tradition (Rösel 1993) ermöglichen sollten und die bereits vorangeschrittene ethnische Polarisierung verstärkten. Ab Mitte der 1980er versank das Land immer tiefer in einem Bürgerkrieg.

Mitte der 1990er Jahre beendeten die Regierungstruppen das erste Projekt zur Schaffung einer quasi-staatlichen Ordnung der LTTE in Jaffna. Über fünf Jahre war das soziale, kulturelle und politische Leben auf der Halbinsel von der militanten Organisation bestimmt worden. Hierzu gehörte neben dem Aufbau eines eigenen Rechtssystems die Betonung des Prinzips der Säkularität, mit welcher der Versuch der Abschaffung des Kastenwesens einherging. Die LTTE, in deren Führungsriege TamilInnen christlicher Herkunft verhältnismäßig zahlreich vertreten waren, war sich in diesem Punkt mit den Vertretern kirchlicher Institutionen einig, wobei letztere sich tendenziell immer auf der Seite des tamilischen Nationalismus positioniert hatten. Auch wenn mit der Abkehr vom Kastenwesen eine Distanz zur hinduistischen Tradition hergestellt wurde, blieb die Bedeutung der Tempel als zentrale Orte des gemeinschaftlichen politischen und sozialen Lebens stets erhalten. Nach ihrer Niederlage zog sich die LTTE in das weiter südlich gelegene Vanni zurück und errichtete in der Transitstadt Kilinochchi ihren Hauptsitz. Während des Waffenstillstands von 2002 baute die Organisation ihren zivilen Flügel teils mit der Hilfe nahestehender zivilgesellschaftlicher Akteure weiter aus (Stokke 2006).

Der Krieg forderte bis zu der Zerschlagung der LTTE im Mai 2009 mindestens 120.000 Tote und zerstörte vor allem die Infrastruktur in den tamilisch bewohnten Gebiete im Norden und Osten. Das autoritäre Regime des 2005 zum Präsidenten gewählten Mahinda Rajapakse verfolgt eine Strategie der konsequenten Unterdrückung oppositioneller Kräfte und setzt seine Kontrolle über die tamilischen Gebiete mit starker militärischer Präsenz durch. Damit einher geht ein staatlich initiiertes und kontrolliertes

4 Einschneidend war unter anderem die 1956 eingeführte, sogenannte *Sinhala-Only*-Politik, im Zuge derer Sinhala zur alleinigen Amtssprache wurde.

Entwicklungsprogramm. Eine Aufarbeitung der als Kriegsverbrechen bezeichneten Geschehnisse in den letzten Kriegsmonaten, denen allein geschätzt 40.000 Menschen zum Opfer fielen, ist zwar von internationalen Akteuren vielfach angemahnt worden, wird von der Regierung jedoch kaum umgesetzt. Zivilgesellschaftliche Akteure, und damit auch die religiösen Institutionen, können lediglich innerhalb des staatlich akzeptierten Rahmens agieren, da sie sonst Repressionen zu befürchten haben.

Die lokale Bedeutung religiöser Institutionen, Migration und Transnationalisierung

Große Teile der singhalesischen Bevölkerung sind bis heute der Ansicht, dass die nationalistische Politik des Staates und die Ausgrenzung der tamilischen Minderheit gerechtfertigt war, denn nach der Unabhängigkeit waren überproportional viele TamilInnen in der Verwaltung, als ÄrztInnen, IngenieurInnen oder im Bankenwesen tätig, was der gesamten tamilischen Bevölkerung den Anschein verlieh, besonders privilegiert zu sein (Tambiah 1986; Arasaratnam 1998: 307). Tatsächlich hatten viele Jaffna-TamilInnen eine westlich orientierte Ausbildung in den englischsprachigen Bildungseinrichtungen genossen, die von christlichen Trägern seit der Kolonialzeit an der Westküste geführt wurden. Im Zuge von Reformbewegungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts geriet jedoch die christlich dominierte Schulbildung zunehmend in die Kritik. Vor allem Arumuka Navalar, der als einer der Wegbereiter des tamilischen Nationalismus gilt, setzte sich für die Verbreitung der śivaistischen Lehre ein und brachte einen Trend zur Gründung hinduistischer Schulen in Gang, in denen die tamilische Sprache besonders gefördert wurde (Hellmann-Rajanayagam 2007a: 141ff). Der sich entfaltende Wettbewerb zwischen christlichen Trägern und hinduistischen Schulen wirkte sich positiv auf Qualität und Ruf des lokalen Bildungssystems aus. Da in den Reformschulen westliche Bildungsideale mit hinduistischen Werten auf unterschiedliche Weise miteinander verknüpft wurden, waren sie auch für die Angehörigen der höheren Kasten, die Vellalar⁵, attraktiv. Es sind also nicht nur die katholischen und protestantischen Schulen, sondern auch die hinduistischen Einrichtungen, die Jaffna für den hohen Bildungsstandard bekannt gemacht haben.

Die gute Ausbildung eröffnete Jaffna-TamilInnen die Möglichkeit, angesichts begrenzter Agrarressourcen in andere Teile des Kolonialreiches und

5 Wie in Südasien üblich, ist auch die tamilische Bevölkerung Sri Lankas in Kasten organisiert. Die Kaste der Bauern, *Vellalar*, steht über den Fischern, *Karajar*, sowie weiteren niederen Kasten wie den Goldschmieden, Trommlern usw. (hierzu ausführlich: Pfaffenberger 1982).

den Süden Sri Lankas zu migrieren und in der Kolonialverwaltung, aber auch in sämtlichen wirtschaftlichen Bereichen, in denen Englisch oder Tamil Verkehrssprache waren, zu arbeiten. Dass dieser *brain drain* eine lokale Bevölkerung zurückließ, die nach wie vor agrarisch orientiert und in einer rigiden Kastenordnung stratifiziert war, blieb der im Süden lebenden singhalesischen Bevölkerung verschlossen. Nach Ausbruch des Krieges nahm die Migration aus Jaffna in das westliche Ausland aber auch nach Südindien zu und aus Bildungs- und WirtschaftsmigrantInnen wurden Flüchtlinge. In Städten wie Toronto leben heute mehr TamilInnen als in Jaffna-Stadt und auch in Großbritannien, Frankreich, Deutschland, Schweiz und Australien sind sogenannte Diaspora-Gemeinschaften (Cheran 2007) entstanden. Die Migrationsdynamiken werden von zwei sozialstrukturellen Dimensionen geprägt: Zum einen stand der Weg in die Diaspora vor allem jungen Männern offen, denen nicht nur größere Eigenständigkeit zugeschrieben wird als Frauen, sondern die so auch vor der drohenden Rekrutierung durch die LTTE bzw. vor der Gefahr, vom Militär für LTTE-Mitglieder oder Sympathisanten gehalten zu werden, geschützt wurden (McDowell 1996). Zum anderen verfügten lediglich Angehörige der höchsten Kaste, der Vellalar, über die finanziellen Mittel um nach Großbritannien, die USA und später auch in andere Teile Westeuropas, nach Nordamerika oder Ozeanien auszuwandern. TamilInnen niedrigerer Kasten blieb neben der Binnenmigration häufig keine andere Wahl als nach Indien oder bestenfalls in das kontinentale Westeuropa⁶ auszuwandern, wo die Chancen für die Verwirklichung eines „guten Lebens“ im Vergleich zu den englischsprachigen Aufnahmeländern schlechter sind.

Die diasporische Gemeinschaftsbildung wurde von der transnational agierenden LTTE aktiv vorangetrieben, entdeckte die Organisation doch bereits Anfang der 1980er Jahre die Möglichkeit, hier die für den Krieg notwendigen finanziellen Ressourcen zu gewinnen. Angesichts ihrer mitunter fragwürdigen Praktiken diese Gelder einzufordern, geriet die Organisation häufig in die Kritik, was dazu führte, dass die LTTE ab 1992 in einer Reihe von Ländern verboten wurde (Hellmann-Rajanayagam 2007b: 118). Parallel zu den sogenannten Spendensammlungen für den Kampf für ein unabhängiges Tamil Eelam nutzte die LTTE das transnationale Netzwerk aber auch,

6 Indien hob Anfang der 1980er Jahre die Visumspflicht auf, die westeuropäischen Länder wurden zu beliebten Zielländern als spezielle Flüchtlingsprogramme aufgelegt wurden. Zudem ist das kontinentale Europa für die undokumentierte Migration, die meist von Schleppern organisiert wird, eher geeignet als Großbritannien oder Nordamerika. Bis 1986 ermöglichte ein Abkommen zwischen Sri Lanka und der DDR den TamilInnen die direkte Einreise, der meist der Grenzübertritt nach West-Berlin folgte (Neumann 1994: 105).

um Mittel für die humanitäre Hilfe zu generieren, die in erster Linie von Organisationen unter LTTE-Kontrolle durchgeführt wurde.

Mit dem Ende des Krieges wurden die transnationalen Netzwerke neu geordnet. Die Dominanz der LTTE brach weg, andere Kanäle jedoch bleiben erhalten. Auch wenn der autoritäre Kurs der jetzigen Regierung mit der Kontrolle des zivil(gesellschaftlich)en Lebens einschließlich der transnationalen Netzwerke einhergeht, bleiben die migrantischen Verbindungen zu lokalen religiösen Institutionen weiterhin bestehen. Es kann angenommen werden, dass ihre Bedeutung sogar größer geworden ist, da sie das Vakuum, das die LTTE hinterlassen hat, am unmittelbarsten füllen können. Insofern sind die diesem Beitrag zugrunde liegenden empirischen Befunde aus den Jahren des Waffenstillstands von 2002 bis 2006 aktuell, denn dieser ermöglichte nicht nur beachtliche Investitionen in den Wiederaufbau im Zuge internationaler Entwicklungskooperation, sondern eröffnete dank gelockerter Sicherheitsbestimmungen auch Diaspora-TamilInnen mehr oder weniger ungehinderten Zugang zu den vorher weitgehend isolierten Kriegsgebieten. Parallel zu den humanitären Organisationen im Umfeld der LTTE, welche die Öffnung für eine Professionalisierung ihrer zivilen Aktivitäten nutzten, wurden transnationale Aktivitäten zur Unterstützung des Wiederaufbaus und der Entwicklung in den Kriegsgebieten forciert: tamilische Ärzte engagierten sich finanziell und personell im Bereich der medizinischen Versorgung, Schulen erhielten Spenden der zunehmend transnational organisierten Alumni-Netzwerke und im Bereich der (serviceorientierten) lokalen Ökonomie entstanden eine Reihe neuer Initiativen, die das Konsumverhalten der lokalen Bevölkerung zu verändern begannen (Gerharz 2014: 112f). Auch wenn der nachfolgend beschriebene Fall eines der größten Hindu-Tempel in Jaffna sich zunächst auf den materiellen Wiederaufbau bezieht, haben wir es hierbei doch mit einer äußerst vielschichtigen sozialen Arena zu tun. Einerseits kann zwischen individuellen und kollektiven Glaubensvorstellungen, Praktiken, religiösen Institutionen und Organisationen, sowie dem legislativen Regelwerk des Staates unterschieden werden (Lauser & Weissköppel 2008: 16). Andererseits machen die nachfolgenden empirischen Fälle deutlich, dass diese Ebenen nicht ohne weiteres voneinander zu trennen sind, denn Religion ist aufgrund ihrer alltagsweltlichen Relevanz (Berger & Luckmann 1966) mit säkularen Entwicklungsvorstellungen eng verwoben.

Der Durga-Tempel in Tellipillai

Der mehr als 300 Jahre alte Durga-Tempel in Tellipillai ist in den letzten Jahren immer beliebter geworden, erklärte mir die Vorsitzende der

Tempelvereinigung im März 2004. Jenseits der Tatsache, dass sie selbst als erste *Pandita* (religiöse Gelehrte) in Jaffna einen radikalen Wandel der traditionell männlich dominierten Gesellschaft Jaffnas verkörperte und damit die Attraktivität vor allem für jüngere Hindus steigerte, hat die Stätte aber auch enorme spirituelle Bedeutung (Shanmugalingam 2002: 2). Zudem verzeichnete der Tempel auch in ökonomischer Hinsicht in den letzten 50 Jahren dank des sehr guten „Einkommens“ und dem Kauf zusätzlicher Ländereien eine Erfolgsgeschichte. Im Gegensatz zu vielen anderen Tempeln blieb der Durga-Tempel während des Krieges weitgehend unversehrt, hatte das Areal doch stets singhalesischen Pilgern auf dem Weg zu einem buddhistischen Schrein⁷ Schutz und ein Nachtlager geboten. Diese lokal verankerte Praxis interreligiösen Respekts wurde immer mit Bedacht gepflegt, erklärte die *Pandita*. So befanden sich auf dem 1,5 Hektar großen Areal Unterkünfte für hinduistische und buddhistische Besucher.

Während des Waffenstillstands wurden verschiedene Ausbauten durchgeführt, die in direktem Zusammenhang mit der verstärkten Interaktion mit Diaspora-TamilInnen standen. Viele der „tamilischen TouristInnen“ besuchen den Tempel vor allem an Dienstagen, wenn die Kraft der beliebten Gottheit Durga Devi besonders stark ist und bei der Suche geeigneter HeiratspartnerInnen helfen soll. Um bei Fertilitätsproblemen Abhilfe zu schaffen, sollen spezielle Rituale (*pujas*) an sieben aufeinanderfolgenden Dienstagen durchgeführt werden. Die besondere Anziehungskraft des Tempels belegte die Vorsitzende mit Zahlen: Am Dienstag vor unserem Gespräch seien um die 200 TamilInnen aus Großbritannien, Kanada, Australien, Norwegen, Deutschland, Frankreich, Neuseeland und der Schweiz gekommen und jedeR habe fünf bis zehn Euro gespendet. Während der Schulferien in Europa und Nordamerika steigen die Besucherzahlen.

Der Durga-Tempel unterhält außerdem enge Verbindungen mit über zehn tamil-hinduistischen Verbänden in unterschiedlichen Aufnahmeländern. Um die Gläubigen weltweit zu informieren, veröffentlicht die Tempelverwaltung in regelmäßigen Abständen eine Zeitschrift sowie Bücher und Pamphlete mit den Ansprachen der *Pandita* und verschickt sie gegen Spenden an die Partnerinstitutionen. Ihr zufolge bringt Migration für den Tempel und Jaffna allgemein hauptsächlich ökonomische Vorteile mit sich. Die Aufmerksamkeit, die Diaspora-TamilInnen dem Tempel entgegenbringen, deutet auf die große Bedeutung der hinduistischen Religion in ihrem Alltagsleben hin. Offenbar bleibt das Bedürfnis, mit dem religiösen Glauben verbunden zu bleiben und diesen zu praktizieren, stark, wie auch die wachsende Zahl und Sichtbarkeit

7 Die Insel Nagadeepa im Nord-Westen der Halbinsel Jaffna beherbergt einen Tempel, den sowohl Buddhisten als auch Hindus besuchen und verehren.

religiöser Einrichtungen in den Aufnahmeländern zeigt (Baumann 2000; Tambiah 2000). Auch wenn sogenannte Satelliten der Hindutempel für eine globale Verbreitung bestimmter Kulte und reisende Priester für die Aufrechterhaltung der Verbindungen sorgen, bleibt der Haupttempel das spirituelle Zentrum. Durch religiöse Praktiken werden transnationale Räume konstituiert, wobei diese aber auch auf die lokalen Zentren zurückwirken. Der sich zunehmender Beliebtheit erfreuende Durga-Kult wird von Nagalingam Shanmugalingam (2002: 167) als Beispiel angeführt. Ihm zufolge wurde die Popularität der Göttin Durga durch die MigrantInnen in westlichen Ländern und im indischen Tamil Nadu verstärkt und infolgedessen ist der Tempel in Tellipillai zu einem wichtigen Zentrum des Durga-Kultes geworden. Während der Fall des Durga-Tempels in Tellipillai bisher auf die finanzielle und spirituelle Dimension transnationaler religiöser Räume verweist, werden diese aber auch durch sichtbare Zeichen der dauerhaften Zugehörigkeit zum Herkunftsort⁸ hergestellt. Ob und inwieweit die Bedeutung der Anhaftung an den Ort der Herkunft von nationalistischen Motivationen unterschieden werden kann, ist angesichts der großen Bedeutung des so genannten „long-distance nationalism“ unter den tamilischen MigrantInnen eine berechnete Frage, die in diesem Artikel jedoch von untergeordneter Relevanz ist. Von größerer Bedeutung ist eher die Beobachtung, dass es sich bei dem Engagement um eine religiös fundierte Strategie zur Sicherung des sozialen Status handelt (hierzu Pfaffenberger 1982). Dies erklärt die Investitionen in den Wiederaufbau von Tempeln, aber auch, und dazu kommen wir nun, das Engagement im sozialen Bereich.

Tempel und Sozialarbeit – Solidarität und transnationaler Statuserhalt

Seit den frühen 1980er Jahren betreibt der Durga-Tempel ein Waisenhaus für Mädchen zwischen sechs und neunzehn Jahren. Die Mädchen besuchen in der nahen Umgebung ein College und, auf Wunsch, danach die Universität. Einige der Mädchen werden für Tätigkeiten in Büros, Büchereien, Waisenhäusern oder Pilgerunterkünften ausgebildet. Im tempeleigenen EDV-Raum werden Computer-Kenntnisse vermittelt und es gibt eine Krankenpflege-Schule. Mit dem Ziel, den Mädchen auf diesem Wege eine „bessere Zukunft“ außerhalb des Landes zu ermöglichen, hat die Tempelverwaltung einen transnationalen Heiratsmarkt institutionalisiert. Denn die Heiratsvermittlung dient nicht nur der Wahrung der tamilischen Identität in

8 Zur Bedeutung der Vorstellung von Zugehörigkeit in transnationalen Kontexten s. Pfaffenberger 2008.

der Diaspora (Maunaguru 2009), sondern beschert dem Tempel finanzielle Mittel. Die funktionale Bedeutung von religiösen Institutionen kann auch anhand der sogenannten Gemeindezentren, die an die hinduistischen Tempel angegliedert sind, verdeutlicht werden. Diese Orte des lokalen Zusammenlebens wiederaufzubauen, ist unter Diaspora-Angehörigen außerordentlich beliebt. Ein Beispiel ist die „Inuvil Wedding Hall“, die von einem Mitte der 1980er Jahre nach Großbritannien migrierten Diaspora-Tamilen errichtet wurde. Der Saal wird für Hochzeiten, Geburtstagsfeiern und Zeremonien vermietet und der Erlös in die Ausbildungskosten von bedürftigen Kindern und die Altenpflege investiert. In einem 2004 geführten Interview betonte der Spender, dass er den Menschen aus seinem Herkunftsort helfen wolle. Wenn andere, die im Ausland leben, ebenso handelten, wäre Jaffna sehr bald wieder aufgebaut. Auch die 2003 errichtete „Avarankal Wedding Hall“ wird für Hochzeiten, Tanzveranstaltungen, Musik und Kunstausstellungen genutzt. Finanziert wurde der Bau von einem britisch-tamilischen Schmuckhändler, dessen Bruder, Inhaber einer Filiale des Unternehmens in Colombo, regelmäßig nach dem Rechten sieht. Für die Verwendung der Mieteinnahmen gibt es klar festgelegte Regeln: 40 Prozent des Einkommens sind für den Unterhalt, 60 Prozent für soziale Projekte – Studienstipendien, Zuschüsse für medizinische Versorgung, Palliativmedizin – bestimmt. Geplant sei außerdem die Einrichtung einer kostenlosen medizinischen Basisstation mit staatlichen Krankenhausärzten. Der lokal Verantwortliche betonte während unseres Gesprächs, dass der Stifter etwas „zurückgeben“ wolle, denn er sei dem Heimatland für den Erfolg seiner Familie in Großbritannien dankbar.

Exil oder Verbannung vom Ort der Herkunft wird in der tamilischen Gesellschaft als schwerwiegende Strafe angesehen (Cheran 2007: 151), vergleichbar mit dem „sozialen Tod“. Um die eigene Präsenz dauerhaft zu sichern, ist das Engagement für die lokale Gemeinschaft daher unerlässlich. Religiöse Stätten eignen sich hierfür besonders, denn die Sichtbarkeit des Tempels bringt symbolische Macht mit sich. Zudem ist er eine zentrale Institution des Zusammenlebens, wo Solidarität und Engagement für die Gemeinschaft besonders sichtbar geübt werden können. Die „Gabe“ spielt also bei den aufgezeigten Formen des transnationalen religiösen Engagements eine wichtige Rolle, denn damit wird die Zugehörigkeit zur jeweiligen Gemeinde demonstriert. Um die Sichtbarkeit zu gewährleisten, werden Plaketten und Schilder mit den Namen der SpenderInnen an den Gebäuden angebracht. Gleichzeitig dienen die Akte der Solidarität auch der eigenen emotionalen Entlastung von Schuldgefühlen gegenüber denen, die zurückbleiben mussten.

Eine entscheidende Rolle für das transnationale Engagement in religiösen Institutionen spielt die Kastenzugehörigkeit. Die Unterstützung der Vellalar für Jaffnas Tempel ist ein wichtiges Merkmal der lokalen Gemeinschaft, denn dadurch wird der eigene Status reproduziert und moralisch legitimiert. Bryan Pfaffenberger (1982: 81) hat herausgearbeitet, dass Vellalar in Jaffna ihren Status innerhalb des lokalen Systems sozialer Stratifikation mittels Patronage reproduzieren. Dieser grundlegende Mechanismus zum Erhalt sozialer Kohäsion wird durch das Engagement erfolgreicher Diaspora-TamilInnen transnationalisiert. Während die beschriebenen Aktivitäten Einblicke in die Motivationen für das transnationale Engagement gewähren, zeigen sie außerdem, in welcher Weise Religion und Entwicklung miteinander verknüpft sind. Dies wird besonders deutlich, wenn die bisher dargestellten Muster mit dem Engagement christlicher Organisationen verglichen werden. Die transnationalen Aktivitäten von christlichen Entwicklungsorganisationen weisen eine Reihe von Merkmalen auf, die von anderen Prämissen hinsichtlich der Positionierung des Individuums innerhalb der lokalen Gesellschaft ausgehen.

Christliche Kirchen und Entwicklung

Während die portugiesische Kolonialmacht den Katholizismus nach Jaffna brachte, fand der Protestantismus vor allem während der niederländischen und britischen Herrschaft Verbreitung. Heute sind die katholische Kirche ebenso wie die anglikanischen Kirchen, insbesondere die *Church of South India* (CSI)⁹, als die wichtigsten nicht-hinduistischen religiösen Gemeinden etabliert¹⁰. Alle Kirchen betreiben eine Vielzahl sozialer Projekte und Institutionen, insbesondere Schulen, aber auch Krankenhäuser und Gesundheitsstationen, Kinderheime und Waisenhäuser. Außerdem ist die lokale *Caritas*, die mit *Caritas International* verbunden ist, eine wichtige lokale Entwicklungsorganisation. Sie wird meist mit NGOs gleichgesetzt und entspricht dem Typus, den McDuie-Ra & Rees (2010) als formalisierten Entwicklungsakteur bezeichnet haben.

9 Die *Church of South India*, zu der die Diözese Jaffna gehört, ist eine Mitgliedskirche der Anglikanischen Gemeinschaft.

10 Die lokal übliche Bezeichnung „lokale Kirchen“ weist darauf hin, dass diese Institutionen mit der Zeit „indigenisiert“ wurden. Damit grenzen sie sich klar von den neueren, im weitesten Sinne christlichen Initiativen ab, die „fundamentalistische“ Kirchen oder „Missionsbewegungen“ genannt werden. Während der Feldforschung wurde die steigende Relevanz sogenannter Pfingstkirchen angesichts ihrer wachsenden Sichtbarkeit im öffentlichen Leben offensichtlich. Allerdings offenbarten sich diese „neuen Kirchen“ alsbald als schwieriges Forschungsfeld. Explorative Erhebungen brachten kaum aussagekräftige Daten, da die Gesprächsbereitschaft zwar hoch war, die Bedeutung für Entwicklungsprozesse jedoch kaum thematisiert werden konnte, weil insbesondere finanzielle Aspekte brisant zu sein schienen.

Caritas profitiert von einem guten Verhältnis zu tamilischen KatholikInnen in der Diaspora, die nicht selten in einheimische Kirchengemeinden in den Aufnahmeländern eingebunden sind. Gleichzeitig spielen persönliche Beziehungen eine zentrale Rolle. Dadurch werden auch nicht-religiöse Organisationen miteinbezogen wie die Zusammenarbeit des Caritas-Direktors und dem Vorsitzenden eines transnational organisierten schulischen Alumni-Verbands¹¹ in einem Ernährungsprogramm zeigt. Die transnationale Familie des Direktors vermittelte außerdem die finanzielle Unterstützung einer tamilischen Medizinervereinigung in England. Auch in Montreal gab es eine Diaspora-Gruppe, die Hilfe leistete. Obwohl einige der christlichen Gemeinden Jaffnas ihre Kirchen mit Unterstützung aus der Diaspora wiederaufgebaut haben, werden ihre individuellen Netzwerke als weit weniger effektiv angesehen als solche, die Hindutempel oder Gemeindezentren unterstützen.

Während der Kolonialzeit versprachen die Missionare eine Überwindung des Kastenwesens und den Angehörigen der niedrigeren Kasten eine Aufwertung ihres sozialen Status. Trotzdem strukturieren die Kastenhierarchien die lokale Gesellschaft, ebenso wie im benachbarten Südinien (Doss 2013), bis heute über die religiösen Grenzen hinweg. Dies wurde in einem Interview mit einem Repräsentanten der CSI deutlich, der angab, dass ihre Projekte verhältnismäßig geringe finanzielle Mittel aus der Diaspora erhielten, weil die Mehrzahl der Kirchenmitglieder aus niedrigeren Kasten stammt. Der religiös fundierte soziale Stratifizierungsmechanismus des Kastenwesens setzt sich also in transnationalen Räumen fort. Stattdessen spielen grenzüberschreitende Kooperationen mit weltlichen und kirchlichen internationalen Entwicklungsorganisationen, die teilweise mit dem gleichen Träger zusammenarbeiteten, eine wichtige Rolle. Während der Feldforschung implementierte Caritas Projektaktivitäten der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit¹² und erhielt Gelder des Europäischen Amtes für Humanitäre Hilfe sowie der französischen Regierung. Die Organisation wurde begleitet von zwei Entwicklungsexperten der *Caritas France*, dem direkten Partner. Dank der institutionellen Einbindung in *Caritas Sri Lanka* konnten die lokalen MitarbeiterInnen an Workshops und Schulungen zu Methoden wie Partizipation, soziale Mobilisierung und anderen Themen teilnehmen. In ähnlicher Weise profitierte CSI von der Kooperation mit der deutschen Kindernothilfe: Neben finanziellen Zuwendungen erhielt das lokale Personal Zugang zu Schulungen, in denen ein spezieller, in

11 Fast jede weiterführende Schule unterhält gute Verbindungen zu den sogenannten *Old Boys* bzw. *Old Girls Associations*, die sich nicht selten in den Aufnahmeländern formiert und transnational vernetzt haben.

12 Jetzt *Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit* (GIZ).

Deutschland entwickelter gemeinschaftsbasierter Ansatz vermittelt wurde. Diese Beispiele zeigen, dass auf der institutionellen Ebene die Grenzen zwischen weltlichen und religiösen Akteuren durchaus fließend sind. Aber führt dies auch zu der von McDuie-Ra & Rees (2010) konstatierten Exklusion religiöser Entwicklungskonzepte und damit zu einer Entpolitisierung der Zusammenarbeit? Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, werden nun die Entwicklungsvorstellungen in den jeweiligen Institutionen untersucht.

Lokale Entwicklungskonzepte und interreligiöser Zusammenhalt

Während die Bedeutung von Kastendifferenz mit der Zeit immer deutlicher hervortrat, wurden Religionskonflikte während der Feldforschung nie thematisiert. Offensichtlich hatte der ethnische Konflikt, im Zuge dessen die Grenzziehungen gegenüber der singhalesischen Gesellschaft betont wurden, Zusammenhalt bewirkt: In den Alltagsgesprächen vor Ort wurde immer wieder hervorgehoben, dass Jaffnas TamilInnen interne religiöse Konflikte vermieden, um die gemeinsame Position im Konflikt nicht zu gefährden. Ein Beispiel dafür, wie die religiösen Unterschiede aus dem Alltagsleben und den im Zusammenleben verankerten Entwicklungsvorstellungen ferngehalten wurden, stellten die Aktivitäten der Diözese Jaffna der CSI dar. Diese unterhält 30 Kirchen sowie verschiedene hoch angesehene Schulen, Krankenhäuser, Gesundheitszentren und Kinderheime. Bei einem Besuch von zwei Kinderheimen mit jeweils 20 verwaisten oder abgegebenen Kindern sowie dem CSI Zentrum, in dem insgesamt 500 Kinder in Tagesstätten betreut wurden, erfuhr ich einiges über die Motive für die Heim-Gründung. Der tamilische Pfarrer schilderte, dass Kindern mit einem sehr armen familiären Hintergrund „Bildung“ und „Kultur“ vermittelt werde. Er betonte, dass viele der Kinder Hindus seien, die Einrichtungen aber keineswegs Konvertierungsabsichten hätten. Daher würden religiöse Fragen bewusst ausgeklammert und ein säkulares Konzept von Gemeinschaft, basierend auf „Tamilisch sein“ proklamiert. Mit diesem nationalistischen Ansatz¹³ wäre die Ausbildung an säkulare entwicklungspolitische Ansätze wie dem der „menschlichen Entwicklung“ anschlussfähig. In unserer langen Diskussion verdeutlichte der Priester seine Entwicklungsvorstellung anhand konkreter Aktivitäten: Die Kinder lernten zu geben und mit ärmeren Kindern zu teilen. Außerdem kümmerten sie sich um ältere, einsame Menschen aus der Nachbarschaft.

¹³ Die tamilische Sprache und Kultur ist zentral für das nationalistische Programm der tamilischen Politiker, das auch von der LTTE stets als Legitimation für den Kampf um Unabhängigkeit herangezogen wurde.

Die Kinder würden außerdem angehalten, sich bei Trauerfällen um die Hinterbliebenen zu kümmern und deren Einsamkeit zu lindern. Der Pfarrer unterschied explizit zwischen „menschlicher Entwicklung“ – den Armen zu helfen – und „spiritueller Entwicklung“. Dabei solle das religiöse Leben innerhalb der Familie ausgeübt und nicht auf der Ebene der „Gemeinschaft“ praktiziert werden. Er hob hervor, dass Religion nichts im öffentlichen Raum zu suchen habe, wo sie Gefahr laufe politisiert zu werden. Hier stellte er einen direkten Bezug zum „Kastenproblem“ her und erklärte, dass die Menschen in Jaffna unter den Bedingungen religiöser Vielfalt dazu tendierten, nur innerhalb ihrer eigenen Gruppe Solidarität zu üben, anstatt sie generell an alle (tamilischen) Menschen zu richten. Die Kinder in seinem Heim hingegen sollten lernen, dass alle Menschen gleichwertige menschliche Wesen seien, unabhängig von ihrer Kaste oder ihrem religiösem Hintergrund.

Gemäß den Erklärungen des anglikanischen Pfarrers spiegelt das pädagogische Programm eine Idee von Entwicklung wider, in der die Gleichheit aller Menschen im Zentrum steht. Diese Sichtweise wird in der Darstellung des Pfarrers eng mit dem christlichen Glauben verknüpft. Noch dezidierter jedoch erläutert der katholische Priester sein Verständnis von Entwicklung aus der Perspektive seiner Kirche:

„Die Entwicklung des ganzen Menschen und aller Menschen wird angestrebt. Hierbei spielt nicht nur das Ökonomische und Finanzielle eine Rolle, sondern sie ist allumfassend: Entwicklung schließt die ökonomische, kulturelle, religiöse und alle anderen Dimensionen einer Person mit ein. Die Einbeziehung all dieser Dimensionen ist das, was wir mit ganzheitlicher Entwicklung meinen. Und nicht nur das, sondern auch die Entwicklung aller Menschen.“¹⁴

Seiner Ansicht nach ist der spirituelle Entwicklungsansatz umfassender als der weltliche: „Wir streben eine Art Ganzheitlichkeit aller Dimensionen von Entwicklung an.“ Er fügt hinzu, dass Entwicklung nur von den Menschen selbst gestaltet werden könne und dass sie dazu befähigt werden müssten (*empowerment*). Wie der Pfarrer der CSI kritisiert er das vorherrschende Kastensystem, das soziale Ungleichheit verstärke und Entwicklung behindere. Am Beispiel der Verletzung von Frauenrechten erläuterte er, dass Entwicklungsarbeit vorhandene kulturelle Beschränkungen, die zu sozialer Ungleichheit führen und die sich in Kasten, Geschlecht und anderen Unterschieden manifestieren, adressieren solle.

Im Unterschied dazu waren der Präsidentin des Durga-Devi-Tempels in Tellipillai Ideen oder Vorstellungen von Entwicklung kaum wichtig. Trotz wiederholten Nachfragens und der schlussendlichen Resignation, die in der Frage nach ihren persönlichen Wünschen für Jaffnas Zukunft resultierte,

14 Eigene Übersetzung des englischen Originalzitats.

erhielt ich die klare Antwort „keine Bomben“. Es wurde deutlich, dass ihre Vorstellung von Jaffnas Zukunft eher auf der Wahrung der bestehenden sozialen Ordnung unter friedlichen Bedingungen aufbaut. Ähnlich verhielt es sich in den Interviews im Kontext der Gemeindezentren. Hier wurde Entwicklung vornehmlich in Bezug auf die Wiederherstellung von materieller Infrastruktur thematisiert. Fragen sozialer (Un-)Gleichheit und deren Überwindung kamen nicht auf, stattdessen wurde die soziale Relevanz des Gebens betont. Dementsprechend könnten Begriffe wie „Wohltätigkeit“ oder „gemeinnützige Arbeit“ angemessener sein, um das den Aktivitäten zugrunde liegende Konzept zu beschreiben, wenn man sozialen Wandel als ein Grundmuster von Entwicklung begreift. Die Interviewpartner aus den christlichen Institutionen hingegen hatten eine klare Vorstellung davon, wie lokaler Wandel in Jaffna ablaufen und wie eine (bessere) Zukunft der Gesellschaft aussehen könnte, auch wenn diesem Ideal eine Reihe von Hindernissen im Weg stehen.

Die Gründe für die unterschiedlichen Sichtweisen bezüglich des Engagements in religiösen Institutionen können in der Struktur der jeweiligen Religion selbst gesucht werden. Dass sich eine Dichotomie zwischen hinduistischen Hierarchien und christlichem Egalitarismus in den Mikropolitiken alltäglicher Aushandlungsprozesse wiederfinden lässt, zeigt David Mosse, indem er auf die ablehnende Haltung hinduistischer Gemeinschaften gegenüber dem egalitären christlichen Glauben hinweist, weil die christliche Ethik einen universellen Gültigkeitsanspruch erhebe¹⁵ (Mosse 1994). Damit bleibt das zugrunde liegende Gesellschaftskonzept, trotz der internen hierarchischen Organisationsstruktur der katholischen Kirche, eines, das auf die Erreichung menschlicher Gleichheit abzielt. Aus postkolonialer Perspektive kann diese Zielsetzung durchaus als hegemonial erfahren werden, allerdings wurde dies in Jaffna kaum thematisiert. Während meiner Forschung hat sich stattdessen immer wieder gezeigt, wie fließend die Grenzen sind. So kennen auch ChristInnen ebenso wie MuslimInnen und BuddhistInnen in verschiedenen Teilen Südasiens Kastenhierarchien im Alltag durchaus als sozialstrukturelle Ordnungskategorien. Erklärungsansätze für die unterschiedlichen Aktivitäten und die zugrunde liegenden Entwicklungsentwürfe finden sich jedoch in dem weiteren institutionellen Kontext. Gerade in

15 Von eigener empirischer Forschung in einem Dorf in Tamil Nadu ausgehend zeigt Mosse, wie Heilige der katholischen Kirche vor Ort angenommen und in das „lokale“ System des hinduistischen Dorf-Pantheons inkorporiert wurden. Er argumentiert, dass die katholische Kirche besonders nach neuesten internen Veränderungen einen Wandel initiiert hat von der früheren Sicht der Komplementarität von Christentum und den Werten der Kastenordnung hin zu einer kompromisslosen Betonung der Universalität des christlichen Glaubens und christlicher Ethik (Mosse 1994: 325).

Jaffna waren es zunächst christliche Missionare, die sich für Fortschritte im Bildungsbereich aber auch in anderen Bereichen sozialer Dienstleistungen während der Kolonialzeit eingesetzt und damit auch auf hinduistischer Seite eine Erneuerungsprozess provoziert hatten, der zumindest im Bildungsbereich zu wesentlichen Veränderungen führte (Hellmann-Rajanayagam 2007a: 147-166). Im Laufe der Jahre etablierten sich christliche Institutionen als Prototypen sozialer Dienstleistung in Jaffnas Gesellschaft, die weit über Bildungsinstitutionen hinaus reichen und sich, den von Interviewpartnern beschriebenen Entwicklungskonzepten entsprechend, an der säkularen Entwicklungszusammenarbeit orientieren.

Die christliche Vorstellung von sozialer Gleichheit, die auch den säkularen humanistischen Sichtweisen der Aufklärung inhärent ist, war eines der leitenden Prinzipien, die mit dem Aufkommen der sozialen Frage in Europa die Etablierung unabhängiger, professioneller Entwicklungsinstitutionen weltweit bestärkt hat. Als parallel zu den einschlägigen Diskursen der Nachkriegszeit die Entwicklungszusammenarbeit auch in der katholischen, in der anglikanischen sowie in der protestantischen Kirche als eigenständiges Tätigkeitsfeld aufkam, übernahmen diese Kirchen nicht einfach weltliche Entwicklungsbegriffe, sondern kombinierten diese mit eigenen Idealen (Heidtmann 1994: 19). Hieran schließt auch der katholische Pfarrer in Jaffna an, indem er auf die 1967 veröffentlichte päpstliche Enzyklika *Populorum progressio* verweist, die den Weg für den eigenen, integralen Entwicklungsansatz der Kirche geebnet habe. Im folgenden Jahr stimmte die anglikanische Kirche mit der Kongregation des Weltkirchenkonzils über die Grundsätze für Entwicklungsarbeit überein, betonte aber – im Unterschied zu anfänglichen Erklärungen der katholischen Kirche – stets eine *bottom-up*-Strategie (Heidtmann 1994: 38).

Die klaren Bezüge zwischen den weltlichen und kirchlichen Bereichen zeigen, dass die Kirchen sich im Zuge der Herausbildung des „Entwicklungsapparats“ (*development apparatus*, vgl. Ferguson 1994) als Akteure im Projekt globaler Entwicklung sehen, mithilfe dessen das koloniale Projekt der Missionierung abgelöst wurde. Die institutionellen und organisatorischen Besonderheiten der christlichen Kirchen haben, so zeigt zumindest das Beispiel des nördlichen Sri Lanka, zur Inkorporierung des säkularen Entwicklungsparadigmas beigetragen, denn mithilfe der auf die globale Entwicklungszusammenarbeit spezialisierten Institutionen werden diese Konzepte umgesetzt. Ein wichtiger Baustein ist dabei die Professionalisierung des Personals, dem in Seminaren und Workshops sowie mittels Bereitstellung von Expertise aus den „Geberländern“ entwicklungsrelevantes Expertenwissen vermittelt wird. Die lokalen christlichen Organisationen handeln daher

als Teil der globalen Institution der Kirchen, wodurch auch ihre Ansätze und Entwicklungsvorstellungen maßgeblich mitbestimmt werden. In dieser Hinsicht sind diese Organisationen professionalisierte Entwicklungsinstitutionen, die im Unterschied zu südasiatischen, hinduistischen Institutionen einer Entwicklungslogik europäischen Ursprungs folgen, auch wenn sie die ökonomistische Orientierung der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit eindeutig „sozialisiert“ haben.

Transnationale soziale Räume, lokale Entwicklungskonzepte

Das transnationale Engagement in den skizzierten religiösen Entwicklungskontexten ist von sehr spezifischen Orientierungen geprägt, die tief in der Bedeutung der jeweiligen Religion in Jaffna selbst verankert sind. Der Beitrag hat gezeigt, dass Hindus die Andachtsstätten als Anlaufstelle nutzen, um ihre dauerhafte Mitgliedschaft in und Solidarität mit ihrer Herkunftsgemeinde zu demonstrieren. Hierfür bieten sich neben den Dorftempeln und den damit verbundenen Institutionen größere Einrichtungen wie der Durga-Devi-Tempel in Tellipillai an. Mit den Tempeln sind soziale Dienstleistungen verbunden, die als integraler Bestandteil der hinduistischen Gesellschaft Jaffnas angesehen werden. Die SpenderInnen stellen ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde und ihre Verantwortung für die Verbesserung der Lebensbedingungen unter Beweis, indem sie dafür sorgen, dass schwächeren Mitgliedern diese sozialen Dienstleistungen zur Verfügung gestellt werden. Diese Maßnahmen dienen jedoch auch dem Erhalt der eigenen Position in der lokalen Kastenhierarchie und gehen weniger mit Vorstellungen von sozialem Wandel hin zu einer egalitäreren Gesellschaft einher.

Im Gegensatz dazu haben die christlichen RepräsentantInnen die Bedeutung säkularer Entwicklungsentwürfe hervorgehoben, die in nicht-migrantischen transnationalen Räumen reproduziert werden. Auch wenn religiös inspirierte Lesarten des übergeordneten Ziels der Entwicklung von säkularen Ansätzen unterschieden werden, spielt eine Vorstellung von Entwicklung als Überwindung von Armut auf der Grundlage einer egalitären Gesellschaft eine zentrale Rolle. Bedeutsam ist hierbei Wendy Tyndales (2003) Beobachtung, dass religiöse Organisationen, die von finanziellen Mitteln aus dem Westen abhängen, in größerem Maße durch die transnationalen Aktivitäten westlicher/weltlicher EntwicklungspraktikerInnen beeinflusst zu werden. Das erklärt, warum mir der anglikanische Pfarrer sagte: „Entwicklung ist ein neueres Phänomen in Jaffna. Das kommt vom Einfluss aus dem Westen“.

Es liegt auf der Hand, dass die Integration der lokalen christlichen Kirchen in die „globale Entwicklungswelt“ (Lachenmann 2011) und der den

Hierarchien in der säkularen Entwicklungszusammenarbeit folgende Transfer von Finanzen und Wissen die Entwicklungszusammenarbeit maßgeblich strukturiert. Entwicklungswissen findet seinen Weg von den professionellen und transnational operierenden Organisationen der christlichen Kirchen in den lokalen Kontext – dieses wird in lokale Wissensvorräte integriert und mithilfe von alltagsrelevantem Wissen in die lokale „Sprache“ übersetzt. Auch wenn die Definitionsmacht bei den zentralen, mehr oder weniger demokratisch organisierten Institutionen der christlichen Kirchen verbleibt, und sich die Priester, als lokale Übersetzer, dezidiert darauf beziehen, kann von einer Entpolitisierung der lokalen Entwicklungsarbeit kaum die Rede sein. Dieser Beitrag hat gezeigt, dass die konzeptionellen Angebote in den lokalen Zusammenhang eingefügt werden und durchaus im Sinne des lokalen politischen Programms, wie dem des tamilischen Nationalismus, verwandt werden.

Entscheidend ist hier aber auch die Blickrichtung: Wollte man die vorhandene Konstellation in einer Zentrum-Peripherie-Terminologie beschreiben, so ist im Falle der christlichen Aktivitäten die periphere Position Jaffnas offensichtlich. Ressourcen und Wissen werden aus den Machtzentren in die Lokalität hineingetragen – analog zu den Funktionslogiken der globalen Entwicklungszusammenarbeit. Die hinduistischen Tempel in Jaffna jedoch fungieren als Zentren, um die sich diasporische Gemeinden gleichsam herumgruppieren. Diaspora-TamilInnen unterstützen den Tempel, um sich die Loyalität der lokalen Gemeinschaft und die Position in der sozialen Hierarchie zu sichern. Dass sich diese lokale soziale Ordnung in Folge der Migrationsbewegungen transnationalisiert hat, ändert nichts daran, dass der Herkunftsort nach wie vor der zentrale Bezugspunkt ist. Folglich werden zwar finanzielle Ressourcen aus „der Diaspora“ in die Lokalität transferiert, das diese Praktiken begründende Wissen jedoch wird aus Jaffna in die migrantischen Kontexte getragen. Dass diese auf den ersten Blick gegenläufigen sozialen Prozesse in Jaffna schon lange miteinander verschmolzen sind, zeigen die unterschiedlichen Prioritäten im lokalen Wiederaufbauprozess: Tempel und Bildungsprojekte sind gleichermaßen wichtig, um einerseits transnationale Vergemeinschaftung zu betreiben und andererseits lokale Entwicklung voranzubringen.

Literatur

Anghel, Remus Gabriel; Eva Gerharz; Gilberto Rescher & Monika Salzbrunn (2008) (Hg.): *The Making of World Society. Perspectives from Transnational Research*. Bielefeld.

- Arasaratnam, Sinnappah (1981): „Social History of a Dominant Caste Society. The Vellalar of North Ceylon (Sri Lanka) in the 18th Century“. In: *Indian Economic and Social History Review*, Bd. 18, Nr. 3 und 4, S. 377-391.
- Arasaratnam, Sinnappah (1998): „Nationalism in Sri Lanka and the Tamils“. In: Roberts, Michael (Hg.): *Sri Lanka. Collective Identities Revisited. Volume II*. Colombo, S. 295-313.
- Baumann, Martin (2000): *Vows in Diasporic Contexts. Hindu Tamils in Germany*. Bremen.
- Berger, Peter, & Thomas Luckmann (1966): *The Social Construction of Reality*. Garden City, NY.
- Brubaker, Rogers (2005): „The ‘Diaspora’ Diaspora“. In: *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 28, Nr. 1, S. 1-19.
- Cheran, Rudhramoorthy (2007): „Transnationalism, Development and Social Capital. Tamil Community Networks in Canada“. In: Goldring, Luin, & Sailaja Krishnamurti (Hg.): *Organizing the Transnational. Labour, Politics, and Social Change*. Vancouver, S. 129-144.
- Dannecker, Petra (2009): „Migrant Visions of Development. A Gendered Approach“. In: *Population, Space and Place*, Bd. 15, Nr. 2, S. 119-132.
- Doss, M. Christhu (2013): „Missionary Insurgency and Marginality of Modernity in Colonial South India“. In: *South Asia Research*, Bd. 33, Nr. 3, S. 223-244.
- Faist, Thomas (2008): „Migrants as Transnational Development Agents. An Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus“. In: *Population, Space and Place*, Bd. 14, Nr. 1, S. 21-42.
- Feldman, Shelley (2003): „Paradoxes of Institutionalisation. The Depoliticisation of Bangladeshi NGOs“. In: *Development in Practice*, Bd. 13, Nr. 1, S. 5-26.
- Ferguson, James (1994): *The Anti-Politics Machine. „Development“, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, MN.
- Gerharz, Eva (2010): „Approaching Indigenous Activism From the Ground Up. Experiences from Bangladesh“. In: Amelina, Anna; Devrimsel D. Nergiz; Thomas Faist & Nina Glick Schiller (Hg.): *Beyond Methodological Nationalism. Research Methodologies for Cross-Border Studies*. London & New York, NY, S. 129-154.
- Gerharz, Eva (2014): *The Politics of Reconstruction and Development in Sri Lanka. Transnational Commitments to Social Change*. London.
- Goetze, Dieter (2002): *Entwicklungssoziologie. Eine Einführung*. Weinheim.
- Heidtmann, Dieter (1994): *Die personelle Entwicklungszusammenarbeit der Kirchen. Kirchliche Entwicklungskonzepte und ihre Umsetzung durch AGEH, DÜ und CFI*. Frankfurt a.M.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar (2007a): *Von Jaffna nach Kilinochchi. Wandel des politischen Bewußtseins der Tamilen in Sri Lanka*. Würzburg.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar (2007b): „Wer und was ist die LTTE?“ In: Kolnberger, Thomas, & Clemens Six (Hg.): *Fundamentalismus und Terrorismus. Zu Geschichte und Gegenwart radikalisierten Religion*. Essen, S. 118-141.
- Kößler, Reinhart (1998): *Entwicklung*. Münster.
- Lachenmann, Gudrun (1994): „Systeme des Nichtwissens. Alltagsverstand und Expertenbewußtsein im Kulturvergleich“. In: Hitzler, Roland; Anne Honer & Christoph Maeder (Hg.): *Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*. Opladen, S. 285-305.
- Lachenmann, Gudrun (2008): „Transnationalisation, Translocal Spaces, Gender and Development – Methodological Challenges“. In: Anghel u.a. 2008, S. 51-75.
- Lachenmann, Gudrun (2011): „Die translokale Produktion von Wissen über gesellschaftliche Transformation in der Entwicklungsforschung und -praxis“. In: Schareika, Nikolaus; Eva Spies & Pierre-Yves Le-Meur (Hg.): *Auf dem Boden der Tatsachen. Festschrift für Thomas Bierschenk*. Köln, S. 217-240.

- Lauser, Andrea, & Cordula Weisköppel (2008): „Einleitung. Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnographische Mikro- und Kontextanalyse“. In: Lauser, Andrea, & Cordula Weisköppel (Hg.): *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld, S. 7-32.
- Levitt, Peggy (2013): „Religion on the Move. Mapping Global Cultural Production and Consumption“. In: Bender, Courtney; Wendy Cadge; Peggy Levitt & David Smilde (Hg.): *Religion on the Edge. De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*. Oxford, S. 159-176.
- Maunaguru, Sidharthan (2009): „Brides and Bridges? Movements, Actors, Documents and Anticipation in Constructing Tamilness“. In: Cheran, Rudhramoorthy (Hg.): *Pathways of Dissent. Tamil Nationalism in Sri Lanka*. London, S. 55-80.
- McDowell, Christopher (1996): *A Tamil Asylum Diaspora. Sri Lankan Migration, Settlement and Politics in Switzerland*. Providence, RI.
- McDuie-Ra, Duncan, & John A. Rees (2010): „Religious Actors, Civil Society and the Development Agenda. The Dynamics of Inclusion and Exclusion“. In: *Journal of International Development*, Bd. 22, S. 20-36.
- Mosse, David (1994): „Catholic Saint and the Hindu Village Pantheon in Rural Tamil Nadu, India“. In: *Man*, Bd. 29, Nr. 2, S. 301-322.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2013): „Urbi et Orbi. Transnationale religiöse Netzwerke“. In: Maletzky, Martina; Martin Seeliger & Manfred Wannöfel (Hg.): *Arbeit, Organisation und Mobilität. Eine grenzüberschreitende Perspektive*. Frankfurt a.M., S. 133-153.
- Neubert, Dieter (1997): *Entwicklungspolitische Hoffnungen und gesellschaftliche Wirklichkeit. Eine vergleichende Länderfallstudie von afrikanischen Nicht-Regierungsorganisationen in Kenia und Ruanda*. Frankfurt a.M.
- Neumann, Marion (1994): *Tamilische Flüchtlingsfrauen. Die spezielle Problematik von Frauen in der Migration*. Münster.
- Nyberg-Sørensen, Ninna; Nicholas Van Hear & Poul Engberg-Pedersen (2002): „The Migration-Development Nexus. Evidence and Policy Options“. In: *International Migration*, Bd. 40, Nr. 5, S. 49-73.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2008): „Are We All Transnationalists Now?“ In: Anghel u.a. 2008, S. 311-323.
- Pfaffenberger, Bryan (1982): *Caste in Tamil Culture. The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*. Syracuse, NY.
- Pries, Ludger (2008): *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt a.M.
- Rösel, Jakob (1993): „Buddhismus als Ziel, Methode, Motiv und Schutz ‘nationaler’ Entwicklung. Begründungen, Inszenierungen und Zeremonien der Entwicklungspolitik auf Sri Lanka“. In: *Zeitschrift für empirische Ethnosoziologie und Ethnopsychologie*, Bd. 43, Nr. 1, S. 1-22.
- Selinger, Leah (2004): „The Forgotten Factor. The Uneasy Relationship between Religion and Development“. In: *Social Compass*, Bd. 51, Nr. 4, S. 523-543.
- Shanmugalingam, Nagalingam (2002): *A New Face of Durga. Religious and Social Change in Sri Lanka*. Delhi.
- Stokke, Kristian (2006): „Building the Tamil Eelam State. Emerging State Institutions and Forms of Governance in LTTE-controlled Areas in Sri Lanka“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 27, Nr. 6, S. 1021-1040.
- Tambiah, Stanley J. (1986): *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago, IL.

Tambiah, Stanley J. (2000): „Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities. Transnational Movements of People and Their Implications“. In: *Daedalus*, Bd. 129, Nr. 1, S. 163-194.

Tomalin, Emma (2013): *Religions and Development*. London & New York, NY.

Tyndale, Wendy (2003): „Idealism and Practicality. The Role of Religion in Development“. In: *Development*, Bd. 46, Nr. 4, S. 22-28.

Anschrift der Autorin:

Eva Gerharz

eva.gerharz@ruhr-uni-bochum.de

**DIE
SINNE
SCHÄR-
FEN !!!
JETZT
TESTEN:
4 Ausgaben für 10 €
Bestellungen: www.akweb.de**

ak

analyse & kritik
Zeitung für linke
Debatte und Praxis