

ETHNOLOGIE

**KULTUR- UND NATIONALBEWUSSTSEIN:  
ZUR GESTALTUNG EINER  
NATIONALEN IDENTITÄT MADAGASKARS**

---

**INAUGURAL-DISSERTATION  
ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES  
DER  
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT  
DER  
WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT  
ZU  
MÜNSTER (WESTF.)**

**VORGELEGT VON**

**INGO WALLNER**

**AUS ESSEN**

**2012**

---



ETHNOLOGIE

**KULTUR- UND NATIONALBEWUSSTSEIN:  
ZUR GESTALTUNG EINER  
NATIONALEN IDENTITÄT MADAGASKARS**

---

**INAUGURAL-DISSERTATION  
ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES  
DER  
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT  
DER  
WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT  
ZU  
MÜNSTER (WESTF.)**

**VORGELEGT VON**

**INGO WALLNER**

**AUS ESSEN**

**2012**

---

Tag der mündlichen Prüfung: 15. November 2012

Dekan: Prof. Dr. Christian Pietsch

Referent: Prof. Dr. Jos Platenkamp

Korreferent: Vertr. Prof. Dr. Sabine Klocke-Daffa

---

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>1</b>
1.1	Landesprofil.....	1
1.1.1	Besiedlungsgeschichte .....	1
1.1.2	Bevölkerungsstruktur .....	1
1.1.3	Politische Struktur.....	2
1.1.4	Wirtschaft.....	4
1.1.5	Ökologie.....	5
1.1.6	Politische Herausforderungen .....	5
1.2	Themenstellung .....	6
1.3	Forschungsstand .....	10
<b>2</b>	<b>Theoretische Grundlagen.....</b>	<b>14</b>
2.1	Nationenbegriff.....	14
2.2	Nationalbewusstsein .....	21
2.3	Staatsrepräsentation .....	29
2.4	Ikonographie und Ikonologie .....	40
2.5	Das „Ich“ und das „Wir“ im Staat .....	45
<b>3</b>	<b><i>Malgachisation</i> als nationale Identitätsstiftung.....</b>	<b>60</b>
3.1	Der „Vormärz“ der <i>Malgachisation</i> .....	65
3.2	Sprachliche Dekolonisierung.....	70
3.3	Gesellschaftliche Bilanz der sprachlichen <i>Malgachisation</i> Ratsirakas .....	77
3.4	<i>Malgachisation</i> unter Ravalomanana .....	83
<b>4</b>	<b>Ethnizität und Nation .....</b>	<b>88</b>
4.1	„ <i>Ethnies, groupes ethniques, groupes humains, tribus, peuples</i> “?.....	88
4.2	<i>Plan d'Action Madagascar</i> und Ethnizität .....	91
4.3	Historische Entwicklung ethnischer Differenzierung .....	94
4.4	Nation und Widerstand.....	100
4.4.1	Die <i>Menalamba</i> .....	100
4.4.2	Ravoahangy und die <i>VVS</i> .....	104
4.4.3	<i>PADESM</i> und <i>MDRM</i> – Gegner im Widerstand.....	107
4.4.4	Ravoahangy – Widerständler ohne Nationalmythos.....	109
4.5	Ethnische Vielfalt – Reichtum oder gesellschaftliche Spaltung?.....	113
4.6	Ethnizität und territoriale Dezentralisierung .....	120
4.7	Die kolonial-administrativen „ <i>tribus/ethnies</i> “ .....	122
4.8	Gesellschaftliche Kohäsion und Segmentierung .....	123

4.8.1	Faktoren gesellschaftlicher Kohäsion .....	123
4.8.2	Gesellschaftliche Segmentierung .....	128
4.8.3	Ursprünge gesellschaftlicher Segmentierung.....	132
4.8.4	Gesellschaftliche Segmentierung und Kommunikation.....	134
4.8.5	<i>Fihavanana</i> und „Rassismus“ .....	136
4.8.6	Ethno-politische Vereinigungen.....	138
<b>5</b>	<b>Kulturbezüge in der madagassischen Verfassung .....</b>	<b>147</b>
5.1	Die Unveräusserbarkeit der <i>tanindrazana</i> .....	147
5.2	<i>Fihavanana</i> – ein ewiger Wert? .....	155
5.3	Das kulturelle Konzept <i>fokonolona</i> .....	164
5.3.1	Sozio-politische Transformation der <i>fokonolona</i> .....	173
5.4	Nationalhymne .....	178
5.5	<i>Zanahary</i> und <i>Andriamanitra Andriananahary</i> im madagassischen „Ich“ .....	181
5.6	<i>Tsiny</i> und <i>tody</i> im madagassischen „Ich“ .....	185
5.7	<i>Ray aman-dreny</i> und soziale Ordnung .....	188
<b>6</b>	<b>Das nationale Kulturerbe.....</b>	<b>193</b>
6.1	Das nationale Kulturerbe in der madagassischen Verfassung.....	193
6.1.1	Antananarivo – Schutzversuch und Vernachlässigung.....	199
6.1.2	Biosphäre – Schutzversuch und Vernachlässigung.....	202
6.2	Internationale Prinzipien – Ausgangspunkte madagassischer Kulturpolitik.....	208
6.2.1	Moral- und Kulturpolitik im Dienst ökonomischer Entwicklung.....	213
<b>7</b>	<b>Agierende Staatsrepräsentation .....</b>	<b>219</b>
7.1	Vom monarchistischen <i>fandroana</i> zum republikanischen <i>26 Juin</i> .....	219
7.2	Das <i>fandroana</i> – kosmologischer Ursprung des Nationalen.....	223
7.3	Das <i>fandroana</i> – Kommunion von Regent und Volk.....	225
7.4	Der <i>I. Alahamady</i> .....	230
7.5	Der <i>I. Alahamady</i> – Renaissanceversuch nationaler Identifikation.....	231
7.6	Das 50. Jubiläum des <i>26 Juin</i> .....	235
7.7	Das <i>fandronana</i> und die Vereinigung von Gegensätzen .....	238
<b>8</b>	<b>Tradierende Staatsrepräsentation im Geschichtsbild.....</b>	<b>242</b>
8.1	Schulisches Bildungswesen und <i>Malgachitude</i> .....	242
<b>9</b>	<b>Kultur und Staatssymbole .....</b>	<b>252</b>
9.1	Farbensymbolik .....	252
9.2	Zahlensymbolik .....	254
9.3	Staatswappen .....	255

9.3.1	Ravenala.....	256
9.3.2	Zebu.....	257
9.3.3	Zebu als Opfertier .....	264
9.3.4	Reisähre.....	266
9.4	Nationalflagge und ihre Farbensymbolik .....	268
9.5	Währung .....	270
9.6	Postalische Wertzeichen.....	276
9.7	Nationale Erinnerungsorte.....	284
9.7.1	Mausolée d'Andrainarivo – „ <i>Panthéon des héros</i> “ .....	289
9.7.2	Moramanga – „ <i>Mémoire des victimes de la répression</i> “ .....	290
9.7.3	Hôtel de ville d'Antananarivo – „ <i>Symbol d'une démocratie</i> “ .....	292
9.7.4	Ambohimanga – „ <i>Colline sacrée</i> “ .....	293
9.7.5	Rova d'Antananarivo – „ <i>Le symbole national</i> “ .....	295
<b>10</b>	<b>Zusammenfassung.....</b>	<b>299</b>
<b>11</b>	<b>Bibliographie.....</b>	<b>311</b>
11.1	Monographien .....	311
11.2	Aufsätze in Sammelbänden.....	318
11.3	Zeitschriften- und Zeitungsartikel.....	323
11.4	Internetquellen.....	330
11.5	Abbildungen.....	332
11.6	Sonstige.....	333
<b>12</b>	<b>Glossar.....</b>	<b>337</b>
<b>13</b>	<b>Umfrage: <i>tanindrazana</i> vs. Nation, Nationalheld .....</b>	<b>341</b>
<b>14</b>	<b>Anhang .....</b>	<b>344</b>
14.1	„ <i>Ethnies principales</i> “ .....	344
14.2	Abkürzungen .....	345
14.3	Monarchen/Staatspräsidenten.....	346
14.4	Zeittafel .....	346
<b>15</b>	<b>Abbildungen.....</b>	<b>348</b>
15.1	Karten .....	348
15.2	Fotografien .....	353
15.3	Währung.....	365
15.4	Postalische Wertzeichen.....	371
15.5	Gemälde .....	377
15.6	Nationalsymbole.....	378

# 1 Einleitung

## 1.1 Landesprofil

### 1.1.1 Besiedlungsgeschichte

Die Besiedlungsgeschichte Madagaskars stellt eine Verknüpfung von im Wesentlichen zwei Zuwanderungen dar: die Besiedlungen aus der malayo-polynesischen Inselwelt und die aus Ostafrika. Diese Zuwanderungen werden von Sick mit Hinweis auf Radiokarbon-Untersuchungen an aufgefundenen Artefakten im Zeitraum um 840 gesehen, wobei die Zuwanderung aus Afrika schon um die Zeitenwende denkbar erscheint (Sick 1979:6 ff). Ungeachtet unterschiedlicher Hypothesen zur genaueren Verortung des Ursprungs der malayo-polynesischen Einwanderung manifestiert sich diese Verbindung über Gemeinsamkeiten in der Konzeption von Verwandtschaftsbeziehungen, gesellschaftliche Organisationsformen, Begräbnisriten oder im Reisanbau sowie über die Zugehörigkeit zur austronesischen Sprachenwelt (Dez 1963: 71ff.).

Die Führung von Landwirtschaft und Tierhaltung sowie der sprachliche Beitrag der Bantu verweisen auch auf die ostafrikanische Herkunft der Bevölkerung, die zusammen mit der malayo-polynesischen Zuwanderung in die Mischbevölkerung der *Vazimba* in ein Proto-Madagassisch einmündete. Eine zweite Einwanderungsperiode, die Sick auf Zeitraum vom 9. bis zum 15. Jahrhundert datiert und die sich auf die Besiedlung des Hochplateaus konzentrierte, verband den sozialen und sprachlichen Bestand sowohl mit neuen Beiträgen aus der malayo-polynesischen Inselwelt als auch mit Einflüssen des Arabischen, z.B. durch die erste Verschriftlichung des Madagassischen über arabische Schriftzeichen, die Einführung eines Zahlensystems sowie die Astronomie und Astrologie (Sick 1979: 6ff.). Dieses Zuwanderungsbild erfuhr durch die europäische Entdeckung um 1500 mit nachfolgenden europäischen, indischen und chinesischen Einwanderungen eine weitere Komplexität (Abb. 1).

### 1.1.2 Bevölkerungsstruktur

Die etwa 21 Mio. Einwohner zählende Bevölkerung (2012) teilt sich entsprechend der von der französischen Kolonialverwaltung übernommenen Ethnizitätskonstruktion in 18 Ethnien auf, wobei die im Land wohnhaften Ausländer – neben Indern, Chinesen und Komorenern vornehmlich Franzosen – gelegentlich als 19. Gruppe verstanden werden (Abb. 2).

Wie die Zahl der Ethnien auf Festlegungen der französischen Kolonialverwaltung beruht und nicht das genaue ethnische Bild widerspiegelt, so sind auch ihre spezifischen Anteile an der Gesamtbevölkerung nicht zuverlässig bezifferbar. Zu den größten Gruppen zählen die *Merina* mit etwa 27%, die *Betsimisaraka* (15%), die *Betsileo* (12%), die *Sakalava* (7%) und die *Tsimihety* mit einem Anteil von 7%, während andere wie die *Antambahoaka*, die *Antankarana* oder die *Mahafaly* mit Anteilen von ca. 1% und weniger zu den kleinen Gruppen gehören (Raveloson 2000: 29).

Die durchschnittliche Bevölkerungsdichte der ca. 590.000 km<sup>2</sup> großen Insel hat sich durch das enorme Bevölkerungswachstum von ca. 21 Einwohnern/km<sup>2</sup> in 1993 auf ca. 35 Einwohner/km<sup>2</sup> in 2012 gesteigert, wobei v.a. der hohe Anteil der jungen Bevölkerung ein komplexes Problem bei der Entwicklung des Landes darstellt: Der Anteil der bis 14-jährigen an der Gesamtbevölkerung wird auf etwa 50% geschätzt, während er in 1989/1990 noch bei 43% lag (Bundesstelle für Außenhandelsinformationen 1991: 6).

### 1.1.3 Politische Struktur

Ausgehend von einem im 17. Jahrhundert gebildeten regionalen *Merina*-Königreich auf dem zentralen Hochplateau Imerina gelang es König *Andrianampoinimerina* und seinem Sohn und Nachfolger *Radama I* (Abb. 125, 126) bis zur Annexion durch Frankreich in 1896 etwa drei Viertel des Landes vor allem durch Kriegs- und Allianzpolitik zusammenzuführen, unter Beibehaltung weitgehender Selbstbestimmung der von Königen geführten Einzelgruppen. Historische inter-ethnische Konflikte zwischen den *Merina* und den von der Kolonialmacht als *Côtiers* bezeichneten anderen 17 Gruppen sowie die nachhaltige Wirkung der *Merina*-Dominanz gegenüber den *Côtiers* wurden von der Kolonialmacht als Mittel der politischen Spaltung zur leichteren Beherrschung der Bevölkerung genutzt (Abb. 3). Der hieraus entstandene *Merina-Côtiers*-Konflikt kennzeichnet auch die Entstehungsgeschichte der madagassischen Republik nach erlangter Unabhängigkeit in 1960 und ist weiterhin mitbestimmend im aktuellen politischen Prozess. Die Ernennung Tsirananas zum ersten Präsidenten und vor allem seine nationalorientierte Haltung ließen ihn zum „Père de la Nation“ werden.<sup>1</sup> Zum politischen Prozess gehört auch die immer wieder auf-

---

<sup>1</sup> *Tsiranana* (Abb. 11) wurde von General *Ramanantsoa* abgelöst, der sich wiederum nach einer dreijährigen Übergangsregierung aufgrund politisch-militärischer Differenzen gezwungen sah, sein Amt an Oberst *Ratsimandrava* abzutreten, der als Vater der wieder zu belebenden *fokonolona* als gemeindliche Selbstverwaltung sowie der Dezentralisation des Landes galt. Nach nur acht Amtstagen erlag er einem Attentat, weshalb ihm am Ort des Attentats eines der seltenen, personenbezogenen Denkmäler Madagaskars gewidmet wurde

geworfene Frage nach einer Föderalisierung des nach französischem Vorbild zentral und präsidentiell geführten Landes, um die derzeit bestehenden sechs Provinzen mit ihren 22 Regionen in eine umfassendere Selbstbestimmung zu führen (Abb. 4).

Zu den nationalen politischen Entscheidungsprozessen beziehen auch immer wieder die gut organisierten christlichen Kirchen aktiv Stellung, wobei in ihnen Politiker aus wahlstrategischen Gründen Führungspositionen einnehmen. Das politische Gewicht der Kirchen mit ihrer Funktion als Sammelbecken von Wählerstimmen macht sie aus der Sicht von Politikern hoch attraktiv, zumal gut 40% der Bevölkerung christlichen Kirchen angehören, während der restliche Bevölkerungsteil v.a. indigenen Glaubensvorstellungen und zu einem kleinen Teil (7%) dem Islam verbunden ist. Diese Verknüpfungen und die damit verbundenen engen Wechselwirkungen von Politik und Kirche lassen im Rahmen des nationalen politischen Diskurses die in der Verfassung festgelegte Laizität des Staates fragwürdig erscheinen. Und so wird der Kirche auch in der Beilegung der seit 2009 bis heute (2012) andauernden politischen Kontroverse zwischen Ex-Präsident Ravalomanana und

---

(Abb. 19). In seiner Nachfolge übernahm ein Militärrat unter *Andriamahazo* die Macht. Vier Monate später wurde Fregattenkapitän *Ratsiraka* Präsident des Obersten Revolutionsrates und 1975 Präsident der *République Démocratique de Madagascar*. Seine sozialistische Präsidentschaft auf der Grundlage des von ihm verfassten *Boky mena* (Rotes Buch) zielte auf eine totale Malgachisierung im Bildungswesen und in der Wirtschaft ab. Die Verstaatlichung von Unternehmen, die Einschränkung der Pressearbeit, die Zunahme von Korruption und die Manipulation von Wahlen mündeten in einen allgemeinen Niedergang des Landes und führten 1993 zu seiner Abdankung.

Da es seinem Nachfolger, dem Chirurgen *Zafy* nicht gelang, die widerstrebenden Kräfte im Parlament mit Blick auf eine politische Neuausrichtung zu bündeln, konnte *Ratsiraka* 1997 erneut die Präsidentschaft übernehmen, wobei er mit einer Öffnung in Richtung des politischen Westens eine ideologische Kehrtwendung vollzog. Die Präsidentschaft *Ratsirakas* endete 2001 mit dem Wahlsieg des amtierenden Bürgermeisters von *Antananarivo* und Unternehmers *Ravalomanana*, der als erster Angehöriger der *Merina* diese Funktion übernehmen konnte. Er machte eine substantielle Modernisierung des Bildungswesens und eine umfassende wirtschaftliche Neuorientierung zum Inhalt seiner Politik, mit schon kurzfristig sichtbaren Erfolgen. Nach seiner Wiederwahl in 2006 wurden die Verquickung privater Interessen im Amt, die ans Tageslicht gelangte Absicht des Verkaufs bzw. der langfristigen Verpachtung von 1,2 Mio. Hektar Land an ein süd-koreanisches Unternehmen zur politischen Belastung. Die Ausstrahlung eines TV-Interviews mit seinem ehemaligen politischen Gegner *Ratsiraka* über den privaten TV-Sender seines inzwischen zum politischen Rivalen gewordenen Bürgermeisters von *Antananarivo*, *Rajoelina*, führten zu einem Höhepunkt der politischen Auseinandersetzung mit Angriffen auf die Unternehmen des Präsidenten sowie mit dem bisher ungeklärten Einsatz von Waffengewalt vor dem Präsidentenpalast *Ambohitsorohitra*, dem ehemaligen Sitz der französischen Gouverneure. Die *orangene Revolution* von *Rajoelina* führte im Febr. 2009 zur Flucht *Ravalomananas* ins süd-afrikanische Exil, so dass mit Unterstützung des Militärs die Einsetzung des Übergangspräsidenten *Rajoelina* erfolgen konnte, der im Dez. 2010 die IV. Republik ausrief. Der politische Streit um den Ablauf neuer Präsidentschaftswahlen, die ungeklärte Frage, ob sich auch ehemalige Präsidenten zur Wahl stellen dürfen, die fehlende internationale Anerkennung der Regierung wegen des als Putsch gewerteten Präsidentschaftswechsel, das damit verbundene Ausbleiben internationaler Finanzhilfen mit desaströsen wirtschaftlichen Folgen bestimmen weiterhin (Juli 2012) das politische Bild.

dem Übergangspräsidenten Rajoelina sowie bei der Erreichung der *réconciliation nationale* großes Gewicht beigemessen.

### 1.1.4 Wirtschaft

Die wirtschaftliche Substanz Madagaskars hatte und hat ihre Schwerpunkte in der Erzeugung und Verarbeitung landwirtschaftlicher Produkte wie Reis, Maniok, Litschis, Baumwolle, Sisal, Kaffee, Tee und Zuckerrohr, wobei sich das Land als bedeutendster Exporteur von Vanille sieht. Gewürznelken, Pfeffer und Ylang-Ylang als Grundstoff für die Parfümherstellung zählen ebenfalls zu wichtigen Exportgütern. Die u.a. durch Witterungsverhältnisse bedingte Ungleichmäßigkeit einer meist ineffizienten Produktion macht Madagaskar international zu einem schwierigen Wirtschaftspartner mit negativen Folgen für die wirtschaftliche Entwicklung insgesamt. Da Madagaskar das Land des Zeburindes ist, liegt in der Fleischerzeugung und Verarbeitung zwar ein großes Potential, jedoch ist das Land nicht in der Lage – aufgrund schwierig zu erfüllender Hygieneauflagen oder logistischer Probleme – den Weltmarkt für sich zu gewinnen. Auch der Fischwirtschaft mit Garnelen, Krabben, Thunfisch oder Langusten sind aus vergleichbaren Gründen Grenzen gesetzt, obwohl sie neben der Textilindustrie zu den einnahmestärksten Wirtschaftszweigen zählt. Die insgesamt geringe produktive Dynamik wurde mit Inkrafttreten des *Madagascar Action Plan (MAP)* 2007 zwar deutlich belebt, verlor jedoch mit dem Putsch von 2009 wieder ihre Kraft, so dass sich das Land erneut im Kreis der am wenigsten entwickelten Länder findet, obwohl es über den *MAP* zu einem „Musterschüler“ wirtschaftlicher Entwicklung für die Dritte Welt geworden war. Die Hoffnungen in das Aufblühen des Tourismus wurden ebenfalls ein Opfer dieses Putsches, während die Nachbarinseln Mauritius und La Réunion mit einer ähnlichen Ausgangssubstanz, aber einer besser organisierten Wirtschaftsstruktur, erfolgreich sind. Auch wenn das Land als Mitglied internationaler Organisationen wie dem *Internationalen Währungsfonds (IWF)*, der *World Trade Organisation (WTO)* und über Kooperationsverträge mit der *Europäischen Union (EU)* verbunden ist, so führte das durch den Putsch ausgelöste Einfrieren internationaler Kooperationen mit finanziellen Hilfszusagen zu weiterem wirtschaftlichen Stillstand. Nach wie vor befinden sich große Teile der Wirtschaft in französischer Hand.

Dieser Situation steht jedoch die international lebhafteste Suche nach Rohstoffen gegenüber, die Madagaskar wegen seiner Vorkommen an Chrom, Nickel, Titan, Uran, Graphit, Eisenerz, Kupfer, Bauxit, Kohle und Edelsteinen hat interessant werden lassen, wobei ein erheb-

licher Teil des Exports an Edelsteinen seit Jahren „an staatlicher Kontrolle vorbei“ erfolgt (Germany Trade & Invest 2010).

### **1.1.5 Ökologie**

Die Hauptarten der Bodennutzung liegen im Ackerbau, in der Reisproduktion, in der Nutzung als Weidegrund und in der Holzproduktion. Brandrodungen zur Gewinnung nutzbarer Landfläche und Brandstiftungen – auch als Ausdruck politischer Unzufriedenheit – haben zusammen mit klimatisch bedingten Einflüssen zur Reduzierung des Waldbestandes geführt, der nur noch etwa 10% der Landesfläche ausmacht. Der artenreiche, immerfeuchte Regenwald mit seiner anfälligen, endemischen Fauna und Flora ist hiervon besonders betroffen, da pro Jahr etwa 150.000 ha an Waldfläche vernichtet werden (Sick 1979: 67).

Der mit dem dynamischen Bevölkerungswachstum gekoppelte Zwang zur intensiveren Bodennutzung verschärft dieses Problem nicht nur mit den komplexen Folgen von Bodenabschwemmungen, der Lateralisierung des Bodens, der Nährstoffverarmung oder für die Hydrologie, sondern auch für den Tourismus als wichtigem, und nach den Vorstellungen aller madagassischer Regierungen zu fördernden Wirtschaftszweig. Madagaskar beraubt sich damit des wichtigsten Alleinstellungsmerkmals für die Entwicklung dieser devisenträchtigen Einnahmequelle. Der illegale Einschlag von Edelhölzern wie Rosenholz, an deren Einkünften laut öffentlicher Diskussion auch Kreise mit hohen Staatsfunktionen beteiligt sein sollen, steht exemplarisch für die ökologische Einstellung der Regierung, so dass die verbliebenen Naturbestände extrem gefährdet sind und durch punktuelle Aufforstungsprogramme nicht kompensiert werden.

### **1.1.6 Politische Herausforderungen**

Dieses komplexe Bild des aktuellen Zustands von Staat und Nation legt die Herausforderungen offen, denen sich das Land mit Blick auf den dringenden Transformationsprozess gegenüber sieht: Entwicklung einer effektiven Bildungs- und Arbeitsmarktpolitik, die die Struktur der jungen Bevölkerung berücksichtigt, Reduzierung des Bevölkerungszuwachses, Dynamisierung der wirtschaftlichen Entwicklung, Umsetzung einer Ökologienpolitik, die den dramatischen Substanzabbau reduziert, sowie Rückkehr zur Wahrung von Rechtsstaatlichkeit, wie sie die nach französischem Vorbild ausgerichtete Verfassung vorsieht. Die Neigung der madagassischen politischen Entscheidungsträger, wesentliche Probleme des Landes einschließlich des Kulturverlustes mit der *Mondialisation* in Verbindung zu

bringen, dient der Selbstentlastung, entspricht jedoch nicht den realen Verhältnissen, zumal das Land eine Vielzahl internationaler Wirtschafts- und Finanzpräferenzen genießt.

### 1.2 Themenstellung

Bei der Lektüre madagassischer Tageszeitungen begegnet der Leser seit der 1960 proklamierten Unabhängigkeit von der französischen Kolonialmacht mit dem Themenkomplex 'Kultur und Nation' Konstanten in der Berichterstattung, wobei v.a. die rhythmisch wiederkehrenden politischen Umbrüche (1971/72, 1975, 1990/91, 2002, 2009) die Auslöser solcher Schlagzeilen und Kommentierungen darstellen. Unabhängig von den widerstrebenden Kräften, die das politische Machtgefüge jeweils für sich zu entscheiden versuchen, wurde und wird in Verbindung mit diesen Themenschwerpunkten immer wieder die Frage nach der *unité nationale* gestellt, und es wird mit dem Hinweis auf die *culture commune* als nationales, identitätsstiftendes Element ein *Madagascar unitaire* als Ausdruck nationaler Einheit postuliert. Dabei wird die *fihavanana* als wechselseitige Solidarbeziehung ganz besonders beschworen, da sie als die Inkarnation madagassischen Sozialverhaltens verstanden wird und somit nicht nur ein zentrales Fundament der Gemeinschaft darstellt, sondern gleichzeitig die Verpflichtung zur Aufrechterhaltung ungestörter Ahnenbeziehungen in sich trägt.

Diesem Ruf nach *unité nationale*, der Verweis auf die *culture commune* und v.a. der Appell an die *fihavanana* stehen jedoch die zweifelnden Fragen des kritischen Madagassen sowie der veröffentlichten Meinung gegenüber, ob es überhaupt eine madagassische Nation gäbe, ob sie nicht nur ein sentimentales Gebilde sei, ob die Vorstellung von einem madagassischen Staat nicht nur einem importierten Konzept entspreche oder ob man überhaupt zusammen leben wolle. Derartige Fragen haben auch die immer wieder geforderte Errichtung eines föderalen Staates zum Inhalt. Auch wenn die Verfassung des Landes fest schreibt, dass das madagassische Volk eine Nation darstellt, die in einem einheitlichen, republikanischen und laizistischen Staat organisiert ist, so legt das o.g. Bild ein fundamentales gesellschaftliches Spannungsfeld offen, so dass auch der ausländische Besucher nicht überrascht ist, wenn die Medien die Dringlichkeit unterstreichen, dass neue staatliche Strukturen zu entwickeln seien, dass bei den anstehenden Herausforderungen wirkliche Patrioten ohne politische Eifersucht die Interessen der Nation zu sehen hätten, oder dass Madagaskar die nationale Wiederversöhnung mit einem neuen Gesellschaftsvertrag benötige.

Wie umfassend eine nationale Neuausrichtung angesehen wird, verdeutlicht exemplarisch das Verlangen des früheren Ministerpräsidenten Andrianarivo nach einer nationalen Versöhnung zwischen den politischen Führern, dem Volk und der Geschichte (Iloniaina 2012:4). Solche Appelle sind vor allem Ausdruck historisch bedingter inter-ethnischer Spannungen, die ihren Ursprung in der präkolonialen Periode haben, aber durch die Kolonialmacht zur leichteren Beherrschung des Landes instrumentalisiert wurden.

Die madagassische Verfassung, die sich als Garantin des Zusammenlebens einer Gemeinschaft als Nation versteht, bezieht sich in eindrucksvoller Weise auf soziale sowie kulturelle Werte und impliziert dabei eine kosmologische Ideenwelt mit den von ihr ausgehenden Wertevorstellungen. Dieser Wertebestand ist daher ein zentrales Thema der vorliegenden Arbeit: Sie soll verdeutlichen, inwieweit der Staat den verfassungsmäßigen Zielvorstellungen kultureller und nationaler Einheit entspricht und inwieweit die Bevölkerung selbst diesen Vorstellungen folgt. Diese Frage stellt sich auch deshalb, da die Situation des Landes als Nation seit der Unabhängigkeit die Überlegung aufkommen lässt, auf welches kulturelle und nationale Identitätsbewusstsein sich die Verfassung stützen kann.

Die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung – oder ihres Stillstandes – vermittelt nicht nur das Bild nationaler Zerrissenheit, sondern sie macht tiefer liegende, präkolonial und kolonial bedingten Ursachen dieser Situation sichtbar. Die Widersprüche, die sich einerseits in der im öffentlichen Diskurs gestellten Frage, ob es denn wirklich eine madagassische Nation gibt und sich andererseits in der Beschwörung der grundsätzlich gemeinschaftssichernden, nationalen *fihavanana* kristallisieren, provozieren die Frage nach dem Vorhandensein und der Qualität eines madagassischen, integrierenden Nationalbewusstseins. Gleichzeitig muss aber auch die Frage gestellt werden, ob – und wenn ja, in welcher Weise – der Staat und seine Repräsentanten die nationale Identität zum Thema ihrer Zielsetzungen und vor allem ihrer Umsetzung machen.

Die Beantwortung der Fragen, ob sich nationale Identität in einem multi-ethnisch geprägten Land wie Madagaskar – mit seiner kulturell-ideologischen Wertebasis und gemeinsamer Historie – entwickelt hat, welche erkennbaren Maßnahmen der Staat zur Entwicklung von nationaler Identität zeigt oder ob sich in dem multi-ethnischen Staat nationale Identität eher als Wunschbild oder nur rudimentär präsentiert, steht im Mittelpunkt dieser Arbeit. In ihr wird, ausgehend von einem europäisch definierten Nationenbegriff, die Frage zu beantworten sein, welche Rollen das madagassische „Ich“ und das „Wir“ übernehmen und ob

sie für eine nationale Identität im europäischen Sinn geeignet sein können. Die europäische Definition von Nation wurde deshalb als Maßstab gewählt, da sich die madagassische Verfassung auf französischer Grundlage von dieser Definition leiten lässt, die sie jedoch mit dem madagassisch-elementaren Begriff der *tanindrazana* (Land der Ahnen) gleichsetzt, der in seinem Ursprung jedoch verwandtschaftlich-ahnenbezogen und territorial begrenzt ist.

Staatsrepräsentation, dargestellt in materiellen Äußerungen wie auch in symbolhaften Zeichen, die sich kulturspezifisch und politisch-ideologisch begründet in der Ikonographie zeigen, wird in Abhängigkeit von ihrer konzeptionellen Aussage, ihrer Legitimation und ihrem Durchsetzungsdruck zur kulturellen und nationalen Identität beitragen oder diese sogar unmittelbar prägen können. Oder sie erzeugt – wenn sie in dem Sinne nicht genutzt wird – nur politisch neutrale Wirkung. Inwieweit und mit welchen politisch- sowie kulturspezifischen Aussagen die in der Historiographie Madagaskars erkennbaren Möglichkeiten zur Nutzung der Ikonographie als unterstützendes Mittel zur Entwicklung einer nationalen Identität wirklich genutzt werden, soll eine weitere Analyse zeigen. Immerhin durchlebte das Land mit seiner Monarchie, der kolonialen Besetzung, dem politischen Widerstand mit darauf folgender Unabhängigkeit, der Republikgründung unter westlich-demokratischen Vorzeichen, der marxistisch-sozialistischen Phase sowie der Rückkehr zu einer westlich-freiheitlichen Präsidentialrepublik Perioden, die sich für die Ikonographie als Motive anboten. Die sich damit zeigende Topographie der Erinnerung im historischen Diskurs und die Bewusstmachung von Nation als Mittel der Nationenbildung eröffnet einer national bewussten Staatsführung Handlungsmöglichkeiten zur Einrichtung von Erinnerungsorten oder Darstellungen auf Informationsträgern, die diesen Zielen entsprechen können. Daher ist auch die Analyse solcher Aussagen und Zeichen, wie sie sich im Stellenwert von Denkmälern, im Staatswappen, auf Banknoten oder Briefmarken zeigen – auch mit Blick auf ihre kosmologischen Ursprünge und ihre kulturellen Zusammenhänge – Bestandteil der vorliegenden Arbeit.

Die multi-ethnische Bevölkerungsstruktur, deren gemeinsame kulturelle Basis im politischen Diskurs als Fixpunkt immer dann beschworen wird, wenn die Einheit der Nation zur Debatte steht – und sie steht regelmäßig zur Debatte – ist trotz dieser gemeinsamen Basis der Ausgangspunkt von *divergences ethniques*. Die Ausformungen dieses ethnischen Widerstreits werden hier zu belegen sein, da sie die Frage der Homogenität einer gemeinschaftlich empfundenen nationalen Identität aufwirft. Diese Frage stellt sich v.a. deshalb,

weil ein nationales Bewusstsein dem Identitätsbewusstsein des einzelnen Madagassen mit seiner *tandrizanana*, als dem Land der Ahnen seiner Familie, gegenübersteht.

Das „Ich“ und das „Wir“ in der madagassischen Gesellschaft sind einerseits kohäsionsbildend, andererseits ist zu fragen, wie dieses doppelte Bewusstsein den Ethnozentrismus der Gesellschaft bestimmt und einer gemeinsamen nationalen Identität entgegenstehen kann. Wenn nationale Kohäsion als Ausdruck des „Wir“ auch Souveränität von Person, Gruppe und Nation voraussetzt – also jenseits der völkerrechtlichen Souveränität – so stellt sich die Frage – mit Rückblick auf die Kolonialgeschichte und die weiterhin bestehende innere Allianz führender Kreise der madagassischen Gesellschaft mit Frankreich – nach dem madagassischen Sich-Selbst-Bewusstsein. Die engen, aber gleichzeitig auch distanzierten Beziehungen zu Frankreich sowie die nachhaltige – nicht nur sprachlich bedingte – Abhängigkeit ließ die ehemalige Kolonialmacht zu einer *étrangère intime* werden.

Mit der Analyse der sprachpolitischen Zielsetzung, das als Ausdruck historischer Dominanz empfundene Madagassisch der *Merina* im Zuge der sprachlichen *Malgachisation* zum Instrument der Identitätsbildung zu entwickeln, um hierüber auch den Dialekten des Landes einen Platz in einer solchen „Sprache der Gemeinsamkeit“ einzuräumen, soll gezeigt werden, welchen Weg dieser Versuch der Identitätsbildung über Sprache genommen hat. Die zentrale Rolle von Sprache im madagassischen Bildungssystem mit seiner französisch-madagassischen Struktur macht den sozialen Stellenwert der sprachlichen Erziehung deutlich, und übergeordnet wird untersucht werden, welchen Beitrag die Schule überhaupt zur Gestaltung kultureller und nationaler Identität liefert.

Die Schaffung einer madagassischen Zivilgesellschaft mit Hilfe des Erziehungs- und Bildungssystems gehört zu den unbestrittenen Herausforderungen, denen sich das Land gegenüber sieht, wengleich sowohl die organisatorischen als auch die qualitativen Voraussetzungen hierzu unzureichend geblieben sind. Die hohe Analphabetenquote stellt dabei eine besondere Herausforderung dar, so dass von einer deutlichen Anhebung des bestehenden Bildungsniveaus auch ein umfassenderes und damit auch besseres Verständnis für übergeordnete Fragen, wie etwa die des Natur- und Kulturschutzes erwartet wird, der im allerdings sehr begrenzten öffentlichen Diskurs als Ausdruck der Liebe zur *tanindrazana* und damit auch als Zeichen von nationaler Identität gewertet wird. Vor diesem Hintergrund befasst sich die Arbeit auch mit einer Offenlegung des Naturbewusstseins als Teil des kulturellen Bewusstseins sowie mit der Frage, welche Position der Staat hierbei ein-

nimmt, um dieses Instrument der nationalen Identitätskonstruktion für die Bevölkerung erkennbar einzusetzen.

### 1.3 Forschungsstand

Die aus sozialanthropologischer Sicht entstandene Arbeit konnte sich hinsichtlich der relevanten Fragestellungen auf Forschungsergebnisse von Klassikern der Madagaskarforschung und auf die der Ikonographie stützen, verlangte aber darüber hinaus zwangsläufig Betrachtungen und Bewertungen der historischen Entwicklung Madagaskars sowie des aktuellen öffentlichen Diskurses zur kulturellen und nationalen Identität, nach sozialwissenschaftlichen Analysen sowie nach Analysen von Standpunkten der aktuellen Politik und der Rolle der Staatsrepräsentation. Der Themenkomplex, wie er sich aus dem ethnischen Spannungsfeld Madagaskars ergibt, bedurfte dabei allerdings einer besonderen Betrachtung. Auffallend war hierzu, dass vertiefte Untersuchungen zur Rolle des Staates bei der Konstruktion oder Festigung der nationalen madagassischen Identität sowie ihrer Wertigkeit innerhalb der Bevölkerung bisher keinen Forschungsschwerpunkt bildeten. R. Dubois greift wie andere Klassiker kulturanthropologisch relevante Inhalte madagassischer Identität auf, stellt sie, wie kaum ein anderer, in *L'identité malgache* (Dubois 2002) jedoch mit der Frage nach der Zukunft der madagassischen nationalen Identität in Verbindung, die er als in der Krise befindlich bezeichnet. Die Solidität madagassischer kultureller und nationaler Identität muss bei seiner relativ optimistischen Bewertung allerdings in Frage gestellt werden, zumal Dubois selbst die Bedeutung tragender Säulen madagassischer kultureller Identität, wie etwa die Rolle des *ray aman-dreny* als unumstrittene Autoritäts- und Respektsperson und die *fihavanana* als die Inkarnation madagassischer Gemeinschaft, in der jungen Bevölkerung in Gefahr sieht.

Jenseits dieser kulturbezogenen Identitätsfrage stellt der Jesuitenpater S. Urfer in *Le Doux et L'Amer* (Urfer 2003) den Zusammenhang von nationaler Einheit und Konsensualität her, wobei er beide in Frage stellt, da die heutige Erinnerung an die Eroberungszüge König Radamas I. sowie an die Kolonialzeit den Ursprung ethnischer Konflikte geliefert hätten. Der ethnisch bestimmte soziale Status und die mit ihm einhergehende soziale Ausgrenzung, wie sie sich im eingeschränkten Zugang zu Bildung, Arbeit, Wohnraumbeschaffung oder in den Restriktionen inter-ethnischer Heiraten manifestieren, werfen mit den Herausforderungen der wirtschaftlichen Entwicklung, des mangelnden Gesundheitswesens oder der schwachen Verwaltungsstruktur die Frage nach einer wirklichen nationalen Gemeinschaft und eines nationalen Bewusstseins auf. Vor diesem Hintergrund sieht Urfer westli-

che Modelle von Nation als spezifische Wege für diese Nationen an und hebt daher die Notwendigkeit hervor, dass Madagaskar mit seinem Wertekanon eine eigene Perspektive als Nation entwickeln müsse.

Die Frage des ethnischen Widerstreits als Grundstrom der nationalen Befindlichkeit erweitert Ch. Alexandre in *Violences malgaches* (Alexandre 2007) um den Komplex des von ihm gesehenen madagassischen Rassismus, der sich nicht allein an den madagassischen Kategorien *mainity* (Schwarzer) oder *fotsy* (Weißer) orientiere. Zu den „sozialen Farben“ zählten auch die der *Vazaha* (weißhäutiger Fremder) oder die *Karana* (indischstämmiger Madagasse). Das ethnisch bedingte Misstrauen, das im Alltagsleben weiterhin durch die Klassifizierung nach *Andriana*, *Hova* und *Andevo* – Adel, freier Bürger, Nachfahren von Sklaven) oder selbst nach kirchlicher Zugehörigkeit gekennzeichnet würde, führe mit dem mangelnden Respekt vor den von den Ahnen überlieferten Traditionen zu einer Destabilisierung des allgemeinen gesellschaftlichen Gleichgewichts. Der Verlust selbst an etablierten familiären Sozialbeziehungen werfe die Frage auf, woran sich madagassische Identität überhaupt noch ausrichten könne, wenn man sich ihres Verlusts bewusst würde. Für den Zustand der vom Ausländer als soziales Phänomen besonders beachteten *fihavanana* sei kennzeichnend, dass die Lebensrealität etwas anderes als brüderliches Zusammenleben zeige, das bestenfalls in der madagassischen Freundlichkeit sichtbar würde. Damit widerspräche dieses Bild den großartigen politischen Erklärungen von einer Einheit der Nation.

Diese Trennlinien werden auch von E. Tehindrazanarivelo und Solo-Raharinjanahary in *Madagascar Fenêtres* (Tehindrazanarivelo, Raharinjanahary 2009) mit der Feststellung thematisiert, dass die eigene Identität auf die Distanz zur Identität des Anderen reduziert wird, so dass die Fokussierung auf das jeweils Eigene zu einer Bestärkung der Differenz führe. Selbst Symbole oder Andeutungen würden zum Auslöser von Widerstreit, womit die überall herrschende ethnische Trennung nationaler Einheit entgegenstünde, was aber nicht ausschliesse, dass sich ebendiese Landsleute dem Ausländer gegenüber als „Madagassen“ präsentierten.

In gleicher Weise stellt D. Galibert die Einheit des Staates in Frage, die er in *Les gens du pouvoir à Madagascar* (Galibert 2009) mit der Ablehnung einer nationalen Staatsangehörigkeit begründet. Die Infragestellung des Nationalstaates als Ausdruck des Festhaltens an tradierten Sozialbeziehungen innerhalb der Ethnien sieht Galibert aber auch durch die latente Befürchtung gekennzeichnet, dass die *Merina* ihre historische Dominanz wiederbele-

ben wollten, auch wenn eine Auflösung in mehrere binnenmadagassische Nationalstaaten nicht Bestandteil des politischen Diskurses sei.

Auf die in der Historie begründeten gesellschaftlichen Vereinzelungen und auf restaurative Tendenzen bei den *Merina* verweist auch A.-A. Rajaonarison, die er mit den Aktivitäten der ethnischen Vereinigungen belegt und dabei auch die kulturelle Entfremdung madagassischer Kreise hervorhebt, die für sich „ein französisches Herz, einen französischen Geist und eine französische Seele“ reklamierten (Rajaonarison 2008:172) Seine in *Les associations sous la colonisation à Madagascar* (Rajaonarison 2008) auf das Gewicht der Ethnizität abzielenden Fragestellungen beleuchten zwar nur den Zeitraum 1896-1960, geben aber mit ihren Ergebnissen auch grundsätzliche Antworten auf die aktuelle Situation.

Ganz im Gegensatz zu den Arbeiten, die sich der Frage von Ethnizität und Nation widmen und dabei die führende Rolle der ethnischen Identität gegenüber der nationalen Identität unterstreichen, sieht François Roubaud in *Identités et transition démocratique: L'exception malgache?* (Roubaud 2000) die ethnische Identität durch die nationale Identität dominiert. Roubaud geht in seiner Analyse sogar soweit, weder eine ethnische Frage in Bezug auf die nationale Identität noch in Bezug auf eine ethnisch bedingte systematische Diskriminierung mit der Ungleichbehandlung der Regionen durch die Zentralregierung zu sehen. Daher sieht Roubaud in einer ausgeprägten ethnisch-kulturellen Identität auch keinen Widerspruch zur nationalen Identität, wenngleich er einräumt, dass im politischen Geschäft Ethnizität der Instrumentalisierung ausgesetzt sein könnte. Er betrachtet den Komplex Ethnizität und Nation mit allen darin implizierten Einzelfragen daher als ein untergeordnetes Problem, das jedoch das Potential habe, eine andere Qualität zu entwickeln. Diese im Vergleich zu anderen Analysen und Schlussfolgerungen deutlich unterschiedliche Bewertung muss der geographischen Begrenzung der Arbeit auf das v.a. von den *Merina* bewohnte Hochplateau geschuldet sein, da diese die nationale Identität mit ihrer Identität als *Merina* gleichsetzen. Dieser Anspruch wird von S. Randrianja in seiner historischen Betrachtung in *Société et lutttes anticoloniales à Madagascar* (Randrianja 2001) als gerechtfertigt angesehen, in der er das vor allem das Hochplateau zur Wiege des Nationalbewusstseins erklärt.

Der geographisch eingegrenzten Arbeit Roubauds steht dagegen mit *La nation malgache au défi de l'ethnicité* von F. Raison-Jourde und S. Randrainja (Raison-Jourde/Randrianja 2002) eine Darstellung gegenüber, die die Vielschichtigkeit dieses Themas berücksichtigt.

Jedoch werden auch hier, wie in den oben erwähnten Arbeiten, die kosmologischen Bezüge einer nationalen Identität genauso wenig berücksichtigt wie die Herausforderungen, die sich an den Staat stellen, wenn er dieses Instrument der Nationenbildung mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln einsetzen will.

## 2 Theoretische Grundlagen

### 2.1 Nationenbegriff

Zur Vorstellung, was eine Nation ist, gibt es eine Definitionsvielfalt, die sich auch in der unüberschaubaren Literatur zu diesem Thema widerspiegelt. „Many attempts have been made to define nations, and none have been succesfull“ (Seton-Watson 1977: 3). Gleichwohl zeigen sich Definitionspole, von denen hier im Sinne eines Überblicks die von Anderson, Gellner, Mauss und Renan entwickelten skizziert werden.<sup>2,3</sup>

Anderson geht davon aus, dass der Begriff Nation, wie wir ihn heute verstehen und anwenden, erst ab dem späten 18. Jahrhundert entstanden ist. Danach trifft die Selbsteinschätzung von Nationen, sie seien schon sehr alt, nicht zu. Die Entstehungsgeschichte von Nation basiert nach Anderson auf folgenden Entwicklungen:

Die durch die Religionsgemeinschaften begründete vertikale Hierarchie in der Gesellschaft sei im 16. Jahrhundert in Europa in Auflösung geraten und sei von einer horizontalen Weltordnung abgelöst worden.<sup>4</sup> Damit verlor auch die lateinische Sprache als hierarchiefestigendes Instrument ihre dominierende Bedeutung. Zusätzlich büßte mit dieser Auflösung auch die Religion ihre Klammerwirkung ein, die sie auf ethnische Vielfalt ausübte. Gleichzeitig erweiterte, horizontalisierte sich der Bildungshorizont der Bevölkerung. Bildung oder Nichtbildung waren kein Spiegelbild der gesellschaftlichen Hierarchie mehr. Diese Auflösungsprozesse führten zu einer Fragmentierung, zur Pluralisierung und zur Territorialisierung der bisher monolithischen Ordnung.

---

<sup>2</sup> Zur Definition von Nation stellte Walter Bagehot fest: „Wir wissen, was es ist, solange uns niemand danach fragt, aber wir können es nicht sofort erklären oder definieren“ (Hobsbawm 1992: 11).

<sup>3</sup> Auf die Schwierigkeit, einen für den Begriff Nation dauerhaften Bezugsrahmen zu finden weist Hobsbawm mit dem Vergleich hin, dass die Kriterien dafür „[...] so verschwommen, wandelbar und mehrdeutig und als Anhaltspunkte zur Orientierung ebenso nutzlos wie Wolkenformationen zur Orientierung von Reisenden im Vergleich zu Wegzeichen“ seien. In ähnlich plastischer Weise sieht er die Gründung einer Nation, da es „[...] den Unbedachten zu den Extremen eines Voluntarismus verleiten [kann], der behauptet, alles, wessen es zu einer Nation, zu deren Schöpfung oder Neuschöpfung, bedürfe, sei der Wille, eine zu sein: Wenn genügend viele Bewohner der Insel Sylt eine Sylter Nation sein wollten, dann gäbe es diese auch“ (Hobsbawm 1992: 16ff.).

<sup>4</sup> Zur Bedeutung der Auflösung religiöser Macht und ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen (s. auch Tönnies 1926: 353).

In einem weiteren Schritt erlitten die Dynastien, die von „Gottes Gnaden“ berufen wurden und sich dadurch legitimiert fühlten, über ihre Untertanen zu herrschen, eine zunehmende Delegitimierung. Aus Untertanen wurden Bürger mit eigenen Identitäten. Hiermit verbunden wäre auch die Entwicklung einer geografischen Identität auf der Basis klarer Territorialgrenzen.

Mit dieser Identitätsentwicklung sei die Entwicklung des Buchdrucks einhergegangen, die eine Informationsweitergabe bis in untere gesellschaftliche Schichten habe entstehen lassen. Hohe Auflagen waren nur durch Veröffentlichungen in der jeweils vorherrschenden Volkssprache zu erzielen. Der Volkssprache musste sich auch die herrschende Verwaltung bedienen, um ihre Ziele durchzusetzen. Damit, so Anderson, wurde deutlich, dass die Sprache die wichtigste Kraft sei, Gemeinschaften hervorzubringen, die auf einer gemeinsamen Vorstellung beruhend zur Nation werden konnten. Sprache sei dem Nationalbewusstsein vorgelagert.<sup>5</sup>

Die Vorstellung, dass die einheitliche Volkssprache (Nationalsprache) die Bedingung für Nation ist, löste sich aber später wieder auf, da man erkannte, dass auch verschiedene Sprachen zu einer Nation gehören können. Der Gleichklang von Nation und Nationalsprache konnte sich somit auflösen, wenn sich eine Nation der Sprache einer anderen Nation bediente.

Dem Argument der Natürlichkeit einer Nation folgt Anderson nicht. Das nicht bewusst-Gewählte wie Hautfarbe, Geschlecht oder Herkunft, also Bindungen, die nicht bewusst eingegangen werden können, vermittelten nur den Anschein, hinter ihnen steckten keine Interessen. Für Anderson gibt es keine nicht vorgestellten (*imagined*), keine nicht interessen-geleiteten Gemeinschaften. Auch wenn die Natürlichkeit einer Nation auf der Erfindung von Traditionen beruhe, seien imaginierte Gemeinschaften aber nicht unecht (Anderson 1991).

---

<sup>5</sup> Die Sapir-Whorf-Hypothese geht davon aus, dass die Welterfahrung einer Sprachgemeinschaft auf den grammatikalischen und lexikalischen Strukturen der Sprache beruht. Der Denkprozess der Mitglieder einer Gemeinschaft steht demnach auf dem gemeinsamen Fundament von Grammatik, Wortschatz sowie Semantik und wird damit gemeinschaftsspezifisch. Dies bedeutet in der Konsequenz, dass Gemeinschaften mit anderen Fundamenten an Grammatik, Wortschatz und Semantik andere Weltansichten entwickeln. Diese Sprachrelativität führt dazu, dass Sprachen die Mitglieder unterschiedlicher Sprachgemeinschaften die außersprachliche Wirklichkeit unterschiedlich sehen lassen.

Die Verwendung des Begriffs der imaginierten Nation wird nach Anderson gelegentlich gebraucht, um die Authentizität einer Gesellschaft, wie beispielsweise die der Basken, der Flamen oder der Bretonen infrage und in einen Gegensatz zum „realen“ Nationalstaat zu stellen. Aber selbst diese als authentisch gedachten Gesellschaften, die über ein einzelnes Dorf hinausgehen, sind nach Anderson imaginiert.

In seinem wegweisenden Vortrag macht Renan deutlich, wie wichtig es sei, den eigentlichen Inhalt des Begriffs der Nation zu definieren. Renan sieht nämlich die große politische Sprengkraft, die in der Definition von Nation enthalten ist, wenn sie sich auf Sprache oder Rasse beruft. Das Zusammenleben größerer menschlicher Gemeinschaften habe sehr unterschiedliche Fundamente: Gemeinschaften ohne Vaterland, Gemeinschaften, die von der Religion getragen werden, Konföderationen oder sprachliche Gemeinschaften, ohne dass diese identisch mit einer nationalen Gemeinschaft seien.

Wesentlich für den Nationenbegriff sei der historische Verschmelzungsprozess sehr unterschiedlicher Gesellschaften. Dazu gehöre auch, dass Sieger die Religion des Besiegten und dessen Sprache angenommen und ihre eigene Religion und Sprache im Laufe der Zeit vergessen hätten. In solchen Gesellschaften würden im Zuge ihres Entstehens hierarchische Unterschiede herausgestellt, aber nicht rassische. Durch Eroberungszüge seien hierarchische/dynastische Strukturen hinterlassen worden, die auf Leistungen zurückzuführen seien und ein bestimmtes Patriotismusbild hätten entstehen lassen. In diesem Zusammenhang sieht Renan in historischen Studien, die die Einzelkomponenten solcher Entwicklungen untersuchen, übrigens ein der Nationenbildung entgegenstehendes Potential. Mit anderen Worten: Die Analyse von Historie birgt das Potential, den Zusammenhalt einer Nation zu gefährden und einen Dissens entstehen zu lassen, denn das Vergessen gehöre zum Wesen einer Nation. Auch wenn einige Länder durch einen dynastischen Prozess zur Nation geworden seien, so sei er für das Entstehen einer Nation aber nicht zwingend.

Der Vorstellung, dass die „Rasse“ die Nation sei, erteilt Renan eine klare Absage, indem er auf die ethnischen Verschmelzungen in europäischen Ländern verweist. Auch die verbreitete Idee, dass Sprache ein Zeichen der Rassenzugehörigkeit sei, weist Renan zurück und verweist auf Beispiele, wo sich in einer Region ein vollständiger Sprachwandel vollzogen habe, obwohl die dort lebenden Menschen anthropologisch dieselben geblieben seien:

Nicht nur „Rasse“ und Sprache sind für Renan keine hinreichenden Grundlagen für die Entstehung von Nationen. Auch die Religion sei nicht nationenbegründend, denn sie habe sich von einem einförmigen Massenphänomen gelöst und sei individuell geworden.

In der Gemeinsamkeit handfester Interessen den Grund für das Entstehen einer Nation zu sehen, ist für Renan ebenfalls nicht hinreichend und er belegt diesen Standpunkt mit dem Beispiel von abgeschlossenen Handelsverträgen, die auf gemeinsamen Interessen beruhten, aber nicht nationenbildend gewesen seien. Hiermit tut sich jedoch eine gegensätzliche Position zu Anderson auf, der auf die interessengeleitete Entstehung einer Nation hinweist.

Zu den weiteren Elementen, die Renan als nationenbegründend ausschließt, gehören die Geographie sowie Grund und Boden, womit er gleichzeitig auf die Gefahr aufmerksam macht, die sich daraus ergäbe, wenn eine Nation versuche, die bisher nicht erreichten „natürlichen Grenzen“ doch noch zu erreichen. Nach diesen Ausschlusskriterien sieht Renan in der Nation den Ausdruck eines geistigen Prinzips, das aus einem Erbe an Erinnerungen, aus dem Wunsch zusammenzuleben gespeist wird und auf gemeinsam erbrachten Opfern beruht, wobei die Ahnen den eigentlichen Ausgangspunkt bilden. Renan ergänzt diese Definition durch den Ruhm, der die nationale Idee mitbegründet, und er hebt hervor, dass das gemeinsame Leid mehr sei als die gemeinsame Freude. Es sei also ein Moralbewusstsein, das sich Nation nennt. (Renan 1996).

Wie Anderson betont Mauss in *La Nation*, dass die Idee hinter dem Begriff inhaltlich noch schwach fundiert sei. Selbst in Frankreich kennzeichne der Begriff nur die Zugehörigkeit bzw. die Verbindung zum Staat (s. *Opéra Nationale* oder *Académie Nationale*). Die Verwendung des Begriffes Nation sieht Mauss dann als gerechtfertigt an, wenn eine Gesellschaft materiell und moralisch integriert sei, stabile Grenzen habe, ihre Bevölkerung über eine relativ stabile moralische, geistige und kulturelle Geschlossenheit verfüge und wenn sie mit einer stabilen Zentralgewalt ausgestattet zu ihrem Staat und seinen Gesetzen stünde. Grundvoraussetzungen für eine Nation seien ein gewisser Grad an Integration und die Auflösung von Segmentierungen in Clans, souveräne Städte, Königreiche und Feudalstrukturen. Eine solchermaßen integrierte Gesellschaft befinde sich außerdem in klaren geographischen Grenzen, ohne Enklaven. Ihr Geltungsbereich ginge bis in den letzten Winkel eines Territoriums mit der Fahne als Symbol für die Nation. Selbst die Extraterritorialität ihrer Kriegsschiffe bringe dieses Argument zum Ausdruck. Eine Nation lässt sich nach

Mauss weder zerstückeln, teilen oder an ihren Grenzen rütteln. Sie habe nicht einmal das Bedürfnis, sich auszudehnen.

Die Vorstellung von nationaler Unabhängigkeit manifestiere sich in der Unveräußerlichkeit des Bodens, in der militärischen Sicherung des Territoriums, in Gegenaktionen nach militärischer Niederlagen, im Widerstand bei jedweder Intervention, sowie in ihren nationalen Symbolen.

Für die Nation sei auch die Wirtschaft konstitutionell. Mauss unterstreicht diese Verbindung mit dem deutschen Begriff der Volkswirtschaft, denn es sei die wirtschaftliche Entwicklung in Deutschland gewesen, die zur Einheit dieses Landes geführt habe. Wirtschaft vereinige die Mitglieder einer Nation ohne Rücksicht auf ihre Herkunft oder ihre Klasse. Eng verbunden mit der nationalen Wirtschaft sind die nationale Währung und die Staatsbürgerschaft. Mauss unterstreicht die Bedeutung der politischen, militärischen, administrativen, rechtlichen und wirtschaftlichen Kräfte, die eine nationale Gemeinschaft kennzeichnen sowie v.a. auch den andauernden, bewussten und gemeinsamen Willen, jeden in diese Gemeinschaft einzubinden. Das sei nur dadurch möglich geworden, dass sich alle anderen gesellschaftsbezogenen Phänomene vorher oder zeitgleich in Richtung einer Einheit entwickelt hätten: Einheit ergibt sich demzufolge also durch vorangegangene Auflösung und Bedeutungsreduzierung der bis dahin dominierenden Elemente (s. auch die Nationendefinition bei Anderson).

Eine Nation, die würdig ist, diese Bezeichnung zu tragen, bedürfe der Zivilisation, der Sitte, des moralischen und materiellen Fundaments, des Willens und des Fortschrittsgedankens. Sie bedarf nach Mauss der Idee, eine solche Gemeinschaft zu leben.<sup>6</sup> Die nationale Einheit drücke sich damit einerseits im gemeinschaftlichen Denken und andererseits im Begriff des Vaterlandes aus. Dieser Begriff enthalte die Gesamtheit der Pflichten seiner Bürger gegenüber der Nation. Er sei nämlich nicht mehr der Untertan des Königs, sondern Freiwilliger. Als Freier eines freien Landes und als Teil der Gesellschaft ist er mit ihr in gewisser Weise zum Staat geworden. Die Gesamtheit dieser souveränen Gesellschaft sei die eigentliche Nation.

---

<sup>6</sup> Zur Würde einer Nation macht Stavenhagen auf den Unterschied zwischen geistig-seelischer Gemeinschaft und pragmatischer Gesellschaft deutlich (Stavenhagen: 1934).

Genau wie Renan hält Mauss die Vorstellung, dass die Nation „rassegebunden“ sei, für eine irrtümliche Vorstellung. Im Gegenteil entstünden in einer Nation durch die Bevölkerungsmischung neue „Rassen“, die sich aus vielen Quellen speisten.<sup>7</sup>

Nationen glauben nach Mauss an ihre einheitliche Sprache, um die Nation über eine gemeinsame Sprache vereint zu halten. So sei auch die Vorstellung von der Deckungsgleichheit von „Rasse“ und Sprache entstanden. Das Recht auf seine Sprache gehöre zu den *faits sociaux*, die wie kaum ein anderes Element die Nationen voneinander trenne. Daraus entstünde auch die Vorstellung (*illusion*) von der Deckungsgleichheit von Sprache mit „Rasse“.<sup>8</sup> Infolgedessen ändere und erweitere sich das Vokabular, wie auch ganze Denkweisen aus anderen Sprachen übernommen würden.<sup>9</sup>

Kennzeichnend für Nationen sei ferner der feste Glaube an ihre Zivilisation mit ihren Gebräuchen, Fähigkeiten, Künsten und Traditionen.<sup>10</sup> Sie alle würden das Erbe der Vorväter und der übergeordneten sozialen Strukturen darstellen, wodurch sie zu sozialen Einheiten geworden seien. Über diese Bausteine des nationalen Charakters würden die Nationen eifersüchtig wachen. Dort, wo eine Nation glaube, Defizite zu haben, sei sie bestrebt, die ursprünglichen Quellen wieder aufzufinden.

Nur schwer erdulde ein Volk den Zwang, sich einer anderen Kultur unterordnen zu müssen, denn es sei sein Bestreben, einer eigenen Gesetzgebung zu folgen, seine eigene Kunst

---

<sup>7</sup> Mauss setzt das Wort „Rasse“ nicht in An- und Abführung.

<sup>8</sup> Der komplexe Zusammenhang zwischen Staat, Nation, Staatsbürgerschaft und Sprache wird in einem aktuellen politischen Streit zwischen den Regierungen Ungarns und der Slowakei sichtbar, der auf eine ungarischen Gesetzesvorlage zurückzuführen ist. Sie sieht vor, dass die Ungarn in Nachbarstaaten auch dann die ungarische Staatsbürgerschaft erhalten können, wenn sie nicht permanent in Ungarn wohnen. Nach jahrhundertelanger Beherrschung durch Ungarn und erst 1918 erlangter Staatlichkeit wacht die Slowakei sorgfältig über Staat und Nation. Die strittigen Positionen ergeben sich aus den unterschiedlichen Sichtweisen Ungarns und der Slowakei. Diese Sichtweisen unterschieden sich darin, dass „in Ungarn gelte, dass der Staat da ist, wo die Nation (auch mit ihrer Sprache, Anm. d. Verf.) ist; in der Slowakei gelte, dass die Nation da ist, wo der Staat ist. Demgemäß mache sich die Slowakei daran, den Staat mit Nation zu „füllen“ – durch manifest oder latent slowakisierende Maßnahmen wie etwa das Sprachengesetz. Ungarn wiederum dehne seine Staatlichkeit mit Maßnahmen wie dem Staatsbürgerschaftsgesetz über seine territorialen Grenzen hinaus aus“ (Schwarz 2010: 8).

<sup>9</sup> Hier fällt auf, dass Mauss zumindest in diesem Zusammenhang keine Trennung von „Volk“ und „Rasse“ vornimmt, sondern beide Begriffe als identisch miteinander benutzt.

<sup>10</sup> Zweierlei ist hier bemerkenswert: zum einen die Tatsache, dass Mauss nur „Zivilisation“ und nicht auch „Kultur“ erwähnt. Zum anderen, dass er „Zivilisation“ mit Inhalten belegt, die nach französischer Lesart zur Kultur gehören.

zu praktizieren, eigene Zeitungen zu haben und den Handel selbst zu bestimmen. Man wolle sich – wenn nötig auch mit Kampf – emanzipieren, befreien und den eigenen Weg beschreiten, um die totale nationale Freiheit zu erhalten bzw. zu verwirklichen.

Auch wenn Nationen ihre soziale Eigenständigkeit suchten, bewahrten und verteidigten, so sei das nationeninterne Leben ein Abstraktum, denn eine Nation würde in erheblichem Umfang auch durch die Außenwelt bestimmt und umgekehrt. Die Geschichte zeige nämlich, dass die Entwicklung der Gesellschaften dem Austausch verschiedener materieller und immaterieller Güter mit anderen Gesellschaften folge. Nationen lebten daher von Anleihen (*emprunts*). Sie lebten aber v.a. von der Möglichkeit der Zurückweisung solcher Anleihen. Hieraus ergäbe sich einerseits die Frage nach der Durchlässigkeit nationaler Grenzen für Fremdes und andererseits die Frage nach endogamer Weiterentwicklung.

Die Nationen hätten trotz ihrer Individualität und der Möglichkeit der Ablehnung oder der Annahme des Fremden nicht das Bewusstsein dafür verloren, dass es eine übergeordnete Humanität gäbe, womit Mauss auf die elementare Rolle von Religion verweist. Wenn gleich die Religionen von hohen Prinzipien getragen würden und sogar als universell gelten könnten, so richteten sie sich jedoch immer zuerst an eine geschlossene Gesellschaft, bis sie mit Schwert und Blut auch anderen auferlegt würden. Selbst Religionen hätten aber Durchlässigkeit, also das Zulassen externer Einflüsse (*emprunts*) gekannt.

Nach Mauss eigne sich das nationale Rechtswesen genauso wie die Sprache am wenigsten dazu, sich von außen bestimmen zu lassen, womit es zum besonderen Kennzeichen einer Gesellschaft würde, auch wenn es in frühen Gesellschaften wechselseitige Beeinflussungen gegeben habe. Andererseits ließen Internationalität und die damit verbundenen Konventionen unter den Nationen zunehmend gleiche juristische Prinzipien entstehen (Mauss 1969).

Gellner vertritt in *Nations and Nationalism* die Auffassung, dass es schwieriger sei, den Begriff Nation zu definieren, als eine Definition für den Begriff des Staates zu finden. Da Nationen wie Staaten Gellner zufolge keine universellen Gebilde sind, die schon immer existiert haben, hält er die Frage für diskussionswürdig, ob die normative Idee von Nation nicht das Vorhandensein eines Staates voraussetzte. Um zu klären, welche normative Idee hinter dem Begriff der Nation steht, entwickelt Gellner zwei Ansätze:

- Zwei Menschen gehörten dann zu einer Nation, wenn sie sich ausschließlich darauf konzentrieren, eine gemeinsame Kultur zu teilen. Kultur versteht Gellner dabei als ein System von Ideen, Zeichen, Assoziationen sowie von Verhaltens- und Kommunikationsformen.
- Der zweite Ansatz geht davon aus, dass zwei Menschen dann zu einer Nation gehören, wenn sie gegenseitig anerkennen, dass sie zur selben Nation gehören. Mit anderen Worten seien Nationen die Konstruktion aus Bekenntnissen, Überzeugungen, Loyalitäten und Solidaritäten. Menschen, die dasselbe Gebiet mit derselben Sprache bewohnen, bildeten eine Nation, wenn sie sich dazu entschließen, wechselseitige Rechte anzuerkennen und Pflichten einzugehen. Die wechselseitige Anerkennung, dass der jeweils andere ebenfalls Mitglied ist, mache sie zur Nation.

Jede dieser Definitionen hat nach Gellner ihre Berechtigung. Die ausschließlich kulturba-sierte Definition hält er für ausgesprochen schwierig und unbefriedigend.

Zwei Faktorenbündel führen nach Gellner zur Gruppenbildung. Einerseits der Wille zur Gruppenzugehörigkeit, die Identifikation, die Loyalität und die Solidarität. Das zweite Faktorenbündel bestünde aus Furcht, Zwang und Druck, wie sie sich aus den gegenseitigen Verpflichtungen ergeben würden. Auch wenn es Gruppen gäbe, die ihre Entstehung entweder auf das eine oder auf das andere Faktorenbündel zurückführen, so gelte, dass sie auf einer Mischung von Loyalität und Identifikation beruhen, auf einer gewollten Zugehörigkeit, sowie auf Befürchtungen und Hoffnungen.

Kultur als nationenbestimmendes Element ist nach Gellner schwierig zu fassen, da kultu-relle Grenzen einerseits scharf umrissen, andererseits aber auch sehr unscharf sein können. Außerdem sei Kultur häufig nicht mit den politischen Grenzen identisch oder mit den Grenzen, die durch Übereinstimmung oder durch den Willen der Bewohner gezogen wurden. Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungen könne die Nation als Produkt aus Wille und Kultur betrachtet werden, wenn sie mit politischen Grenzen zusammenfällt. Die Verschmelzung von Wille, Kultur und politischer Ordnung wird damit nach Gellner zur Norm einer Nation (Gellner 1983).

### **2.2 Nationalbewusstsein**

Das Nationalbewusstsein defintorisch klar zu fassen, setzt v.a. eine klare Definition von Nation voraus, die es allerdings nicht gibt, wenngleich die zahlreichen Definitionsversuche zu Definitionskernen geführt haben. Nach Kohn sind Nationen „höchst komplizierte Grup-

pen, die noch gar nicht lange her entstanden sind. Sie präzise zu definieren, ist unmöglich“ (Sulzbach 1959:13). Die in Kapitel 2.1. exemplarisch dargelegten Definitionsversuche und alle weiteren entwickelten Versuche stützen die These Kohns.<sup>11</sup>

Die Konstruktion des Nationalen sei hier als ein Entwicklungsprozess von Kultur und Imagination verstanden, in dem sich die „gedachte Gemeinschaft“ als Nation manifestiert. Historisch trafen dabei ideologische Diskurse, die zur Aufklärung führten und die in ihrem Lichte weitergeführt wurden, auf religiöse Auflösungserscheinungen und auf die Vorstellung von kulturellen Gemeinsamkeiten wie etwa Sprache oder Mythen.

„Natürliche“ nationale Gründungselemente wie gemeinsame Sprache, Kultur oder Bildung erhalten im Prozess der politischen – und damit auch emotionsgesteuerten – Willensbildung ihre unterschiedlichen Gewichtungen und sind zwangsläufig in unterschiedlicher Weise bewusstseinsbildend. Alleine sind sie kaum oder gar nicht daran beteiligt, ein nationales Bewusstsein entstehen zu lassen (wie z.B. die sprachliche Vielfalt in der Schweiz zeigt); nur gemeinsam bringen sie Interessen und Gefühle national zusammen. Andere emotionsbeladene Gründungselemente kommen hinzu, wie das gemeinsame Schicksal. Diese „vorgefundenen“ realen und emotionalen Gründungselemente und der politische Willensprozess in Richtung einer Gemeinsamkeit lassen nationale Zugehörigkeitsempfindungen entstehen. Dabei folgt der Entstehungsprozess nationalen Bewusstseins keiner evolutionären, chronologischen Entwicklungslinie; zu vielfältig sind die Gründungselemente in Zeit und Raum. Aber er bedarf des Willens zur Gemeinschaft.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Die Schwierigkeit der Definitionsfindung für den komplexen Sachverhalt ist auch mit der Frage verbunden, ob sich eine definitonische Gemeinsamkeit überhaupt finden lässt, weil man davon ausgehen muss, dass jeder „Interpret“ den zu definierenden Begriff aus einem anderen Blickwinkel bewertet. Sulzbach wählt als Beispiel hierfür die unterschiedlichen Ausgangspunkte bei der Definition von Sozialismus. Definitionen hierfür hingen davon ab, ob man hierbei von der Vergesellschaftung der Produktionsmittel, von der Wohlstandsverteilung zugunsten ärmerer Bevölkerungsschichten oder von dem menschlichen Miteinander ausgeht. In diesem Sinne wäre es konsequent oder zumindest „reizvoll“, die Definition von Nation jeweils der individuellen nationalen Bevölkerung, zu überlassen (Sulzbach 1959: 13).

<sup>12</sup> Auf das komplexe Verhältnis von Willen und Gemeinschaft und ihren wechselseitigen Bezügen macht Tönnies unter Bezug auf Lorenz Stein aufmerksam: Die Ordnung des Güterlebens werde durch die Arbeitsteilung zu einer Ordnung der Menschen und ihrer Tätigkeit und damit zu einer Ordnung der Generationen. In ihr sei die Gemeinschaft der Menschen die organische Einheit des menschlichen Lebens „und diese organische Einheit des menschlichen Lebens ist die menschliche Gesellschaft“ (Tönnies 1926: 266). Der Inhalt der Gemeinschaft müsse ein „beständiger Kampf des Staates sein; der Staat aber ist ihm die als Wille und Tat in ihrer Persönlichkeit auftretende ‚Gemeinschaft‘ der Menschen.“ Es gehöre zum Prinzip der Gemeinschaft, dass sich der Einzelne den anderen Einzelnen unterwerfe, wobei diese Unterwerfung die „Vollendung des Einzelnen durch die Abhängigkeit des Anderen“ (Tönnies 1926: 267) sei.

Hinter dem „Willen zur Gemeinschaft“ macht Yves-Marie Laulan wegen der demographischen Entwicklung in Deutschland mit Blick auf die niedrigen Geburtenraten ein Fragezeichen. So hält er fest, dass sich niemand Kinder wünsche, wenn er nicht an die Zukunft glaubt, und wenn er sich nicht danach sehnt, dass seine Nation und sein Vaterland über seine eigene Existenz hinaus fortbestehen. Und Laulan stellt die Frage, ob es Deutschland nach dem Krieg vielleicht zu gut gelungen ist, die Idee einer Nation abzutöten (Wiegel 2010: 8). Danach gilt, dass eine

„Nation insgesamt nicht Bestand hat ohne den Willen zu ihr, und obwohl sie eine geistige Wirklichkeit ist, sie ist doch auch für den Einzelnen eine Vorgegebenheit, die er antrifft. Er wird in die Nation hineingeboren und wächst in sie hinein, so wie er überhaupt in die Kulturwelt seiner Gesellschaft hineinwächst“ (Hättich 1966: 20).

Der durch Hineingeburt „ungewollten“ Zugehörigkeit folgt das bewusste Zugehörigkeitsgefühl, das sich nicht nur durch die nationalen Bindungselemente, sondern auch durch ein geschichtliches Bewusstsein ausbildet. Geschichtliche Bewusstseinsbildung ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Wissen um geschichtliche Fakten. Sie bedarf der Einsicht in geschichtliche Prozesse, die die nationale Existenz zum Inhalt haben und sie bedarf des Ich-Bewusstseins, das zur Identität mit der Gemeinschaft führt, in die das Individuum hineingeboren ist.

Den Unterschied zwischen dem ausschließlich faktenbasierten Geschichtswissen einerseits und dem individuellen nationalen Geschichtsbewusstsein andererseits verdeutlicht Hättich dadurch, dass er hervorhebt, dass sich das Wissen um die Geschichte der nationalen Nachbarn vom eigenen geschichtlichen Bewusstsein durch das Unbeteiligtsein unterscheidet. Nationales Bewusstsein erfordert also nicht nur sprachliches und kulturelles Eingebundensein, sondern auch geschichtliches Bewusstsein im Sinne des Beteiligtseins.<sup>13</sup>

Dieses geschichtliche Beteiligtsein impliziert gleichsam, dass das „Ich“ das „Wir“ einschließt. Das „Wir-Bewusstsein“ wird zum Ausdruck von Identifizierung mit der Gemeinschaft und macht die Rolle des Subjektes als soziales Wesen deutlich. Die anfänglich auf

---

<sup>13</sup> Dass das bewusste Zugehörigkeitsgefühl in Verbindung mit geschichtlicher Bewusstseinsbildung durchaus unterschiedliche Qualität haben kann, möge das folgende Zitat zeigen: „Geboren und aufgewachsen bin ich als Deutscher. Jetzt bin ich Bürger der Bundesrepublik Deutschland, so weist mich mein Paß aus. Es geht mir merkwürdig mit dieser Bezeichnung. Sie hat ungefähr dieselbe emotionale Strahlkraft wie Allgemeiner Deutscher Automobil-Club“ (Kocka 1980: 22).

die Familie und die Mitbewohner im weiteren Umfeld begrenzte und konzentrierte Identifikation überspringt diese überschaubaren, lokalen, vielleicht auch noch überschaubaren regionalen Grenzen. Damit wird Identifikation diffus; ihr fehlen die unmittelbar erlebbaren Elemente, die ihr eigentliches Wesen ausmachen, und Anonymität tritt an ihre Stelle.

Diese Anonymität aufgrund des vom Individuum nicht mehr Überschaubaren, nicht mehr direkt Erlebbaren findet nunmehr nationale Grenzen vor. Unter diesen neuen „Randbedingungen“ bedarf das „Ich“ zur Stabilisierung des Zusammengehörigkeitsgefühls einer „neuen Erkennbarkeit“, um innerhalb der Grenzen einer Nation eine neue Identifikation, eine Identifikation „neuer Ordnung“ finden zu können. Die Nation bedient sich dazu „erlebbarer“, also emotionalisierender nationaler Symbole sowie Rituale, die Identifizierungspotentiale besitzen.<sup>14</sup>

Mit der Pflege des so Erlebbaren und Sichtbaren reduziert die Nation die Anonymität aufgrund von Unüberschaubarkeit und vermittelt Identifikationsmöglichkeit und Zusammengehörigkeitsgefühl. Sie vermittelt damit gleichzeitig das Gefühl nationaler Stabilität (also auch „Wir-Stabilität“) sowie das Gefühl von geschichtlicher Permanenz der Nation (Hätich 1966).

Das „Wir“ sieht Rudolf Raasch als „wesenhaft“, da in ihm die Sehnsucht nach Gemeinschaft zum Ausdruck komme, allerdings nicht nach einer Gemeinschaft schlechthin, wie sie ein die Einzelperson negierendes Kollektiv darstellt: „Das Streben nach liebender Teilhabe zielt auf eine Gemeinschaft ab, in der der Einzelmensch sich wiedererkennt, sein Wesen erhalten und gesteigert wird“ (Raasch 1964: 266).

Nüchterner sieht dagegen Max Buber das „Wir“ aus dem Blickwinkel des „Ruhens in der direkten Verbundenheit mit seinesgleichen“ (Buber zit. nach Raasch 1964: 266), das ihm zufolge soziale Sicherheit liefert. Statt Vereinsamung ergäbe sich kosmologische Sicherheit, und so ist es nach Buber kein Zufall, wenn die wichtigsten Arbeiten auf dem Gebiet

---

<sup>14</sup> Die eigentliche Wertigkeit nationaler Rituale sieht Mosse nur im unmittelbaren Erleben und bezieht sich dabei an der nicht vermittelbaren Emotionalität filmisch aufgezeichneter nationalsozialistischer Massenveranstaltungen: „Damals stand für die Teilnehmer der Symbol-Gehalt, der rituelle Ausdruck gemeinsamer Ehrfurcht an erster Stelle, der für ihr Zusammengehörigkeitsgefühl entscheidend war. Eine Beschreibung in Worten oder ein visueller Ablauf der Zeremonien in einem Film kann den moralischen Auftrieb nicht erfassen oder verständlich machen“ (Mosse 1976: 240).

der philosophischen Anthropologie in dem Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg entstanden seien (Buber zit. nach Raasch 1964: 267).

Das Verhältnis von Emotion und Nation, wie es sich im Nationalgefühl manifestiert, basiert auf dem komplexen individuellen Zusammenspiel von emotionalen, kognitiven und kollektiven Elementen (François et al. 1995:15). Unbestimmt und individuell unterschiedlich sind bei der Ausbildung des Nationalgefühls die Wertigkeiten dieser Elemente. Emotion als im Kern individuelles Bündel von Zuneigung, von Liebe, Hass, Stolz, Trauer, Schuld und Hoffnung wird kulturell umgedeutet, indem sie sich auf das Imaginationssystem „Nation“ bezieht, womit sie eine kollektive Dimension erhält. Die Wertigkeit der individuellen emotionalen Elemente ist dabei unbestimmt. Daraus ergibt sich für die Repräsentanten der Nation, dass sich die Substanz des Nationalgefühls unterschiedlich formen lässt, mit der Möglichkeit, ursprünglich diffuse emotionale Mischungen bis hin zur nationalen Emotionalisierung zu manipulieren.<sup>15</sup>

Eine solche Manipulation zum Zwecke der Herstellung eines Nationalgefühls bedarf allerdings des emotionalen Freiraums des Individuums innerhalb der Gesellschaft. Nur das Vorhandensein emotional nicht besetzter Felder öffnet der Manipulation den Zugang zum Individuum und zur Gesellschaft, nur so kann sie wirksam werden. Gesellschaftliche und individuelle Veränderungen und Einstellungen, die auch mit emotionalen Änderungen einhergehen, öffnen solche Felder. Smith macht auf die Ausgangspunkte und das Potential solcher Öffnungsprozesse für das Nationalbewusstsein aufmerksam:

„The nation is then seen as a serving individual and collective needs for warmth, strength and stability which assume much greater importance once the ties of family and neighborhood are loosened. In that sense, nationalism may be functional for society in modern era“ (Smith 1992: 59).<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Wegen der diffusen und individuellen Ausrichtung der nationalen Emotion vertreten François et al die Ansicht: „Als analytische Begriffe und Konzepte für Untersuchungen von individuellen und kollektiven Wertorientierungen und Emotionen in einer komplexen Gesellschaft eignen sich die Kategorien ›Nationalgefühl‹ und ›nationale Identität‹ nur beschränkt“ (François et al. 1995: 17). Unter Hinweis auf Max Webers These, dass das Nationalgefühl nur eins von vielen anderen Gemeinschaftsgefühlen sei, machen sie deutlich, dass sich die Unterschiede und Grenzen zwischen Emotionen des Kollektivsubjekts Nation und den Emotionen von einzelnen Personen oder Gruppen auflösen.

<sup>16</sup> Zur Frage aufgelöster traditionaler Strukturen und der Verlustkompensation im Sinne der Wiederfestigung sozio-ökonomischer Integration siehe auch Mommsen (1990) sowie Elwert (1989).

Während das „Wir-Bewusstsein“ als Ausdruck von Identifizierung in der Familie und im weiteren, jedoch überschaubaren und erlebbaren Umfeld diesen Bedarf an „Wärme, Stärke und Stabilität“ deckt und damit Identifikation mit Familie und Umfeld liefert, muss die „ferne“ Nation solche unmittelbar erlebbaren und sichtbaren Elemente für sich erst entwickeln, präsent machen und präsent halten. Die nationale Anonymität bedarf der Transformation von ursprünglicher individueller Emotion in individuell-nationale Emotion zwecks Identifikation. Zur affektiven Bindung mit dem Ziel der Identifikation nutzt die Nation erlebbare, sichtbare Symbole: Gebäude, Denkmäler, Gedenktage, Fahnen, Wappen auf unterschiedlichen medialen Trägern. Die Personifizierung der Nation durch den Staatspräsidenten oder den Monarchen oder die Durchführung von Ritualen und Festen gehören genauso dazu wie die Schaffung von Nationalparks oder Nationalmuseen, die alle die emotionale Selbstvergewisserung liefern sollen.<sup>17</sup>

Die Wirkungsmechanismen und die Wirkungstiefe dieser auf emotionale Selbstvergewisserung ausgerichteten Elemente sind nur in Grenzen vorhersehbar oder planbar; sie unterliegen der emotionalen Prädisposition des Individuums und der Gesellschaft, wie sie auch in Abhängigkeit von der nationalen Historiographie unterschiedliche Ausprägungen beim Empfänger der Botschaft erzielen. Die Historiographie mit ihren Erinnerungsorten ist dabei sowohl ein Vermittlungsinstrument zur Sinnstiftung und zur Schaffung affektiver Bindungen an die Nation wie sie auch jenseits der Vermittlung objektiven Wissens als Instru-

---

<sup>17</sup> Zum Stellenwert nationaler Denkmäler im Nationalbewusstsein bemerkt Nipperdey: „aus der ästhetischen Struktur und gar aus dem ästhetischen Wert oder Unwert eines Denkmals kann nicht unmittelbar und ohne weiteres auf Struktur und Wert oder Unwert des Nationalbewusstseins geschlossen werden“ (Nipperdey 1976: 134). Als Beispiel führt er das Denkmal der Germania mit seiner Theatralik auf. Aus ihr dürfe nicht auf ein theatralisches Nationalbewusstsein in den 1870er Jahren geschlossen werden, wie auch „aus der künstlerischen Überwindung des Wilhelminismus in den späteren Bismarck-Denkmalern schon auf eine Überwindung des Wilhelminismus überhaupt“ geschlossen werden dürfe. Für den Künstler sei eine angemessene Gestalt des Nationalbewusstseins zu bauen meist sekundär. Primär sei dagegen meist, eine „große und zweckfreie Bauaufgabe zu haben“ (ebd.).

Nipperdey relativiert also die Annahme einer Aussagekraft nationaler Denkmäler bezüglich des Nationalbewusstseins und hebt die primär künstlerische Funktion des Gestalters hervor. Hier muss bemerkt werden, dass das nationale Denkmal an sich (also allein schon als „Konstruktion“) immer Ausdruck des Nationalen ist und nationales Bewusstsein vermittelt. Sobald einem Denkmal die Aufgabe der Repräsentation einer Nation zugewiesen wird, entwickelt es selbst in einer „untheatralischen“ Form Nationalbewusstsein, sofern es als Objekt in der Öffentlichkeit Akzeptanz findet.

Die Formulierung Nipperdeys, dass es meist das „primäre Ziel“ des Künstlers sei, eine „große zweckfreie Bauaufgabe zu haben“, bedarf des Hinweises auf die Denkmalgestaltung beispielsweise in der ehemaligen Sowjetunion, im nationalsozialistischen Deutschland oder in „gelenkten Demokratien“, in denen ganz offensichtlich die traditionell-nationale Gestaltungsform den „nationalen“ Künstlers leitet und weniger die „große zweckfreie Bauaufgabe“ (ebd.).

ment der Propaganda ein breites Feld eröffnet. Nationale Mythen als Bestandteil des nationalen Gedächtnisses mit ihrem besonderen Gewicht als symbolische Sinnwelt und als Ergebnis gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse müssen nicht ausschließlich eigenständige, von außen unbeeinflusste nationale „Produkte“ sein. Sie können dem historischen Einfluss der Nachbarnationen unterliegen und damit überhaupt erst zum Mythos werden. Die Wirkung der affektiven Bindung zwischen Mythos als Bestandteil des kollektiven, kulturellen Gedächtnisses und dem Individuum macht dabei religiöse Assoziationen im Mythos v.a. dann erkennbar, wenn Religion selbst den Prozess der Mythenbildung beeinflusst und sich als Folge eine „problemlose Verschränkung von Religion und Nation“ (François et al. 1995: 23) zeigt.<sup>18</sup>

Die Integration religiöser Ritualabläufe in die nationale Selbstdarstellung als Sinnstiftung dient also ebenfalls der Deckung der Bedürfnisse nach „Wärme, Stärke und Stabilität“ und wird damit zum Identifikation schaffenden Werkzeug. Die Verwendung einer vertrauten Begriffswelt aus dem christlichem Glauben mit ihrer „wärmenden, stärkenden und stabilisierenden“ (François et al. 1995: 25) Kraft unterstützt zumindest in christlichen Gesellschaften diesen Prozess, indem dabei das nationale „Heil“, der nationale „Märtyrer“, die nationale „Auferstehung“, das nationale „Opfer“ u. ä. thematisiert und daraus auch das politische Postulat des „nationalen Interesses“ abgeleitet wird.<sup>19</sup> Das „nationale Interesse“ und das „nationale Opfer“ werden zu einem „Kitt“ für die Bildung oder die Festigung der gefühlten „Wir-Gemeinschaft“.<sup>20</sup> Zurückweisung und Ablehnung werden von der nationa-

---

<sup>18</sup> François et al. beziehen sich dabei auf die von Annette Maas durchgeführten Untersuchungen von Gedenkfeiern zu Ehren gefallener Soldaten. Das hier ablaufende Ritual folge selbst bei einem laizistischen Staat konsequent dem religiösen Ritual von Außergewöhnlichkeit, Formalisierung, regelmäßiger Wiederkehr und Gemeinschaftsstiftung.

<sup>19</sup> Die transzendente Wirkung der sakralen Dimension im Nationalgefühl ergibt sich nach François et al. aus der zentralen Stellung, die der Tod – individuell oder kollektiv erlebt – einnimmt, wodurch er zum Bestandteil des nationalen Kultes wurde. Selbst in extrem säkularisierten Formen der Gegenwart wird durch nationale Riten die Erinnerung wachgerufen, wie „die Nation in vielen Ahnengenerationen verwurzelt ist und ihr Leben denen verdankt, die für sie gestorben sind, ja daß die Nation so wertvoll ist, daß es sich im Extremfall lohnt, für sie das Leben zu opfern, daß sie dem Tod einen Sinn gibt und ihn dadurch letztlich aufhebt“ (François 1995 et al. 1995: 25). Der Tod als äußerstes Zeichen nationaler Identität ist jedoch nicht der Schlusspunkt der Bindung zwischen Nation und Individuum, sondern er wird zum ewigen Bindeglied zwischen ihr und der Nation, die seines Opfers in wiederkehrenden Ritualen gedenkt (François et al. 1995: 25).

<sup>20</sup> Dass im Namen des „nationalen Interesses“ nicht nur besondere Anforderungen an die Gemeinschaft gestellt werden, sondern darüber hinaus dieses Interesse dauerhaft instrumentalisiert wird, zeigt die Geschichte diktatorisch geführter Länder oder die Geschichte von Ländern, in denen es den widerstreitenden politischen Kräften nicht gelingt, politische Stabilität zu erzielen.

len Gemeinschaft als Zeichen der Nichtidentifikation interpretiert und führen zum Ausschluss aus ihr, also zur „Exkommunikation“ (ebd.).

Nicht nur die „große“ Repräsentation der Nation als Ganzes und als *corpus mysticum*, sondern auch gesellschaftliche Fraktionen und Anlässe auf lokaler und regionaler Ebene, in Form von Vereinen und militärischen Zeremonien, die die Nation im individuellen Umfeld gewissermaßen „täglich“ repräsentieren, werden zu Stützen des Nationalbewusstseins, stabilisieren oder schaffen es. Rituale und ihre Sakralität stiften Gemeinschaft, die das emotionalisierte Individuum in der Nation aufgehen lassen soll. Das emotionalisierte Individuum ist aber nicht das alleinige „nationale“ Ziel von Ritual und Sakralität. Alle das Ritual miterlebenden Individuen sollen als Kollektivität, als Menschenmenge selbst zu ihrem Bestandteil, also „Mitspieler“ werden. Damit werden sogar alle diejenigen nolens volens als Bestandteil des Rituals erlebt, die an ihm nur beobachtend teilnehmen, ohne die rituell-nationale und emotionale Botschaft mitzuempfinden. Die Kraft der Masseninszenierung setzt nicht den Konsens der Individuen mit den Inhalten des Rituals voraus, da jedes Individuum seinen eigenen Zugang zu deren oft vieldeutigen Inhalten und Aussagen hat.

Bestimmend für das induzierte Nationalgefühl sind damit nicht die jeweiligen individuellen „emotionalen Details“ aufgrund unterschiedlicher Gestimmtheit. Bestimmend ist die Gesamtheit von individueller „Verwurzelung“ mit den nationalen Ideen, die Identifizierung mit dem ersten Repräsentanten der Nation als ihrer Inkarnation und der Wille, der Nation und ihren Zielen bis zur Erbringung persönlicher Opfer zu dienen<sup>21</sup>. Für die Nation macht sich das auf diese Weise erreichte Nationalgefühl „bezahlt“, denn Imagination durch nationale Repräsentation schafft über die damit vermittelte Emotion das erforderliche Fundament für staatliche Legitimität und die von ihr ausgehenden Handlungsprozesse im Na-

---

<sup>21</sup> Eine Beschreibung des Nationalbewusstseins legt es nahe, hier auf das Wesen des Staatsbewusstseins im Sinne einer versuchten Abgrenzung zum Nationalbewusstsein zumindest skizzierend hinzuweisen. Hierzu führt Hättich u. a. aus: „Staatsbewußtsein setzt zwei Größen, die sich gegenüberstehen: auf der einen Seite der Staat als Zusammenfassung aller Herrschaftsinstitutionen; auf der anderen Seite die Gesellschaft, die vom Staate beherrscht, gelenkt, geführt wird“ (Hättich 1966: 42). Dabei bilden Herrscher und Beherrschte eine integrierte Gemeinschaft. Es kann aber auch ein Staatsbewusstsein geben – und hier zeigt sich der wesentliche Unterschied zum Nationalbewusstsein – das davon geprägt ist, dass der Staat zwar mit der Gesellschaft identisch ist, er aber eine auf bestimmte Zwecke hin limitierte Aufgabe hat, so dass er keine volle Identität mit der Gesellschaft erreicht. Nationalbewusstsein und Staatsbewusstsein sind allerdings schwerlich scharf voneinander zu trennen; beide Bewusstseinsformen fließen vielmehr ineinander über, denn „Die Nation ist das Staat gewordene Volk als politische Handlungs- und Schicksalseinheit“ (Hättich 1966: 46).

men der von Anderson imaginierten Gemeinschaft als konstitutives Element der Nationenwerdung.

„Mit Blick auf die ideologische Legitimationsbasis weist Anderson somit zu Recht darauf hin, daß die Konstruktion nationaler Identität auch deshalb reüssierte, weil sie als Transformations- bzw. als Ablösungsprozeß religiöser Identitätskonstruktionen auf den Weg gebracht wurde“ (Kaschuba 1995: 292).

Ob dieses „Reüssieren“ auch auf Madagaskar zutrifft, wird zu sehen sein, da die Konstruktion nationaler Identität im historischen Maßstab gesehen schnell folgenden politischen Einflüssen unterlag sowie der Ablösung kosmologischer Konzeptionen unterworfen wurde.

### 2.3 Staatsrepräsentation

Vordergründig wird man den Begriff „Staatsrepräsentation“ kaum mit einer historischen, politischen oder anthropologischen Bedeutung assoziieren. Der Begriff vermittelt im ersten Ansatz vielmehr die Assoziation zu Zeremonien, Dekorationen, darstellender Kunst, Bauwerken des Staates oder die Vorstellung von „großen“ Reden. Die Vorstellung von Prunk und Ästhetik drängen sich ebenfalls auf; es folgen jedoch unmittelbar die Erinnerung an übermittelte oder sogar miterlebte Demonstrationen von Macht und die Vorstellung von Staatsrepräsentation als Selbstdarstellung des Staates gegenüber dem Ausland, etwa durch die Hervorhebung materiellen und kulturellen Reichtums, wirtschaftlicher und militärischer Macht, wissenschaftlicher und finanzieller Potenz, das Zeigen von Drohgebärden oder das Ausstrecken der „Friedenshand“: „Selbstdarstellung ist die Gesamtheit der Mittel und Verhaltensweisen, die das eigene Erscheinungsbild bestimmen sollen“ (Quaritsch 1977: 7).

Hinter allem steht das *esse est percipi*, das staatliche Ziel, wahrgenommen zu werden (Gauger/Stagl 1992: 21). Charles Horton Cooley liefert zur Veranschaulichung für dieses *esse est percipi* das Bild vom „Spiegel-Ich“, das er aus der Wahrnehmungsentwicklung des Individuums einerseits und andererseits aus der Wahrnehmung des Individuums durch andere ableitet. Nach Cooley bildet sich unsere Personenwerdung aus der Wahrnehmung von uns durch andere; die Widerspiegelung dieser Wahrnehmung von uns auf uns zurück sei existenzbildend. Das Individuum sei so, wie es von anderen gesehen wird und andere sind so, wie sie von uns gesehen werden. Dieser wechselseitige Wahrnehmungs- und Personenwerdungsprozess evoziere das Bild von Zwillingsgestalten, denn „self and society are twinborns“ (Cooley 1956: 179ff.).

Mit diesem wechselseitigen Prozess des „Spiegel-Ich“ bzw. des „Spiegel-Wir“ ergibt sich die „Chance“ der Manipulation. Sowohl dem Individuum als auch der Gruppe kann daran gelegen sein, das von anderen wahrgenommene Bild zu formen, um ein gewünschtes Ziel zu erreichen. Die Suche nach Beachtung, Sympathie, Respekt beim anderen, nach Mitwirkung oder Zustimmung oder das Ziel, Furcht einzuflößen, bestimmen den gesellschaftlichen Umgang miteinander und schaffen Beziehungsstrukturen. Diese Manipulationen bedienen sich aller dafür geeigneten Mittel und Gesten: Zeichen der Zuneigung oder der Abneigung, Umarmung oder Drohung, Protz oder Bescheidenheit; und sie bedienen sich der individuellen Mittler oder der Massenmedien (bspw. Cooley 1956 oder Goffmann 1956).

Der Begriff der Repräsentation bedarf insofern der etymologischen Klärung, als es gilt, zwischen „Repräsentation als Mandats-“ und „Repräsentation als Symbolbeziehung“ (Berthold 1997: 363) zu unterscheiden. Das lateinische *repraesentare* bzw. *repraesentatio* beinhaltet ursprünglich Vergegenwärtigung oder Darstellung und ist damit Ausdruck einer Symbolbeziehung. Ab dem 14. Jahrhundert entwickelte sich die juristische Bedeutung von Vertretung als Willensbeziehung (Berthold 1997: 363; auch Hofmann 1974).

Diese Doppelbedeutung veranschaulicht Weber am Beispiel des Verbandsvertreters, dessen Handeln durch die übrigen Verbandszugehörigen legitimiert sei und ihnen zugeordnet werde. Positive wie auch negative Ergebnisse des Handelns durch Repräsentation fallen damit auch den Vertretenen zu. Parallel zu dieser Willensbeziehung entstünde die Symbolbeziehung, da der Willensvertreter die Gesamtheit der Verbandsmitglieder auch als Symbol verkörpere. Weber differenziert verschiedene Formen dieser Repräsentation: die appropriierte Repräsentation durch einen charismatischen Herrscher; die ständische Repräsentation, in der der Vertreter die von ihm Vertretenen verpflichtet; die freie Repräsentation durch gewählte, aber in ihrer Entscheidung unabhängige Abgeordnete und die gebundene Repräsentation durch Beauftragte, deren Mandat begrenzt ist (bspw. Weber 1972 oder Berthold 1997). Weber unterscheidet danach, ob ein Vertreter lediglich die weisungsgebundene Vertretung inne hat oder ob er aus eigener Kraft und Autorität Repräsentant ist. Letzterer nimmt damit die Rolle des „Herrn“ an, ist also nicht weisungsabhängiger „Diener“.

„Man wird sagen können, daß bei Weber die Repräsentation einen Aspekt der Verbandsherrschaft darstellt: Der Leiter ist Herr und zugleich Repräsentant, indem er die für den Verband maßgeblichen Entscheidungen und Anordnungen in der Erwartung trifft, daß die Verbandsmitglieder diese als legitim gelten lassen und befolgen werden“ (Berthold 1997: 365).

Staatlicher Repräsentation vorgeschaltet ist dabei ein Komplex von Integrationsvorgängen, indem die Integration über die Symbolisierung gemeinsamer Werte erfolgt. Nach der Integrationslehre von Smend ist der Sinn dieses Integrationsprozesses „die immer neue Herstellung der Lebenstotalität des Staates, und die Verfassung ist die gesetzliche Normierung einzelner Seiten dieses Prozesses“ (Smend zit. nach Berthold 1997: 368). Ein Staat wird demnach nur so lange bestehen können, wie seine Angehörigen ihn im Geiste „aktualisiert und reproduziert“ halten. Aktualisierung und Reproduktion bedeuten permanente Erneuerung und dauerndes „Neuerlebtwerden“. Smend sieht hinter diesem Integrationsprozess einen dreifachen Wirkungsmechanismus am Werk, wobei alle drei Einzelmechanismen im Verbund wirken: den persönlich, den funktionell und den politisch integrierenden.

Damit der Staat gemeinsame Werte für die Gemeinschaft schaffen und garantieren kann postuliert Smend:

„Die Realisierung aller ideellen Sinngehalte setzt Gemeinschaft voraus, und wiederum steigert, bereichert, festigt, ja begründet sie diese Gemeinschaft. [...] Die Werte führen ein reales Leben nur vermöge der sie erlebenden und verwirklichenden Gemeinschaft“ (Smend zit. nach Berthold 1997: 369).

Hieraus entstünde ein dauernder einheitlicher Erlebniszusammenhang für die Staatsangehörigen. Smend sieht aber die Komplexität, Kompliziertheit und Unüberschaubarkeit dieses am realen Leben orientierten Integrationsprozesses, da

„gerade die Fülle dieses Gehalts seiner Integrationswirkung entgegenwirkt: sie ist so ungeheuer, daß sie vom einzelnen nicht mehr übersehen werden kann, und sie ist zugleich vermöge dieser Ungeheuerlichkeit und ihrer Rationalität dem Einzelnen so fremd, daß er ihren Eindruck als befremdend empfindet, seinen eigenen Anteil daran gar nicht erlebt. Soviel integrierende Wirkung das sachliche Leben der Gemeinschaft auch in seiner Einzelheit hat: die Totalität dieses Lebens ist jedenfalls als extensive nicht übersehbar und insofern, d.h. als extensive, nicht erfaßbar. Um erlebt zu werden, um integrierend zu wirken, muß sie gewissermaßen zusammengedrängt, durch dieses repräsentiert werden“ (Smend zit. nach Berthold 1997: 369).

Beispiel einer solchen Komprimierung sind nach Smend die Fahnen, die Wappen, die Zeremonien, die nationalen Feste mit ihren Ritualen wie auch die Staatsoberhäupter selber. Sie sind als Symbole die Repräsentanten der gemeinsamen Wertevorstellungen. In ihrer Darstellung oder in ihrem Auftritt wird, wie Schmitt es formuliert, ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar gemacht und vergegenwärtigt (Schmitt 1928: 209).

Sichtbar gemacht werden in der Staatsrepräsentation die Staatsprinzipien, mit den in ihr verankerten Ideen und Werten. Die Darstellung selbst bedarf des Akteurs, des darzustellenden Themas und des Publikums, dem die Prinzipien und Ideen vermittelt oder wieder ins Bewusstsein zurückgerufen werden sollen, um die Geschlossenheit des Volkes zu erreichen oder zu festigen (Schmitt 1928: 212). Die Idee der Repräsentation ist so sehr von dem Gedanken persönlicher Autorität beherrscht, dass der Repräsentant eine eigene Würde behaupten muss, weil die von ihm repräsentierten hohen Werte mit einem gleichermaßen hohen Wert der Person selber identisch sein müssen (Berthold 1997: 370). Der vertretene hohe Wert bestimmt die hohe Würde des Vertreters, die damit zur *repraesentatio maiestatis* wird.<sup>22</sup>

„Da Repräsentation mehr ist als nur Symbolisierung, nämlich souveränes Entscheidungshandeln im Namen der obersten Prinzipien des Gemeinwesens, muß [...] der über den Parteien stehende Repräsentant über Machtbefugnisse verfügen, damit er das, was nach seinem Ermessen im Interesse des Gemeinwohls erforderlich ist, nötigenfalls auch gegen den Widerstand der Parteien durchsetzen kann“ (Berthold 1997: 371).

In der Repräsentation wird die Idee, der politische Wille des Volkes sichtbar und erzeugt das alles verbindende Werterlebnis. Dabei reicht es nicht, Anschaulichkeit zu erzielen. Repräsentation verlangt nach Personifizierung, die das unsichtbare Übergeordnete sichtbar und erlebbar macht. „Die durch Darstellung zu erreichende Verpflichtungswirkung ist etwas anderes als die mystische Identität des Führerwillens mit dem Willen des ganzen Volkes“ (Speth 1997: 442).

Die geistige Wirklichkeit des Staates, seine Wertestruktur, bedürfen nach Smend der ständigen Erneuerung, um überhaupt wirksam werden zu können. In dieser Notwendigkeit sieht er den eigentlichen „Kernvorgang des staatlichen Lebens“ (Smend 1955: 136). Den „Kernvorgang des staatlichen Lebens“ bezeichnet Smend als Integration, die er dreiteilt: in die personelle, die funktionelle und die sachliche Integration. In der personellen und der

---

<sup>22</sup> Welch hohen Wert Schmitt der Würde des Parlaments als Repräsentant des Volkes beimisst, für das auch die *repraesentatio maiestatis* geltend gemacht werden kann, zeigt er in der klaren Trennung der Begriffe von Repräsentation und Vertretung. Das Parlament mutiere zur Kampfbahn und verlöre seine Würde als souveräner Repräsentant des Volkes bei einer Dominanz von Vertretung. Diese Position passt zu einer seit Jahren laufenden Diskussion über den zunehmenden Einfluss außerparlamentarischer Verbandsinteressen auf den Deutschen Bundestag.

sachlichen Integration sieht er die wesentlichen Symbolträger: das Staatsoberhaupt einerseits und andererseits die die Komplexität des Lebens komprimierende Symbolik.

„Um erlebt zu werden, muß sie (die Komplexität des Lebens, Anm. d. Verf.) gewissermaßen in ein Moment zusammengedrängt, durch dieses repräsentiert werden. Das geschieht institutionell durch die Repräsentation des geschichtlich-aktuellen Wertehalts im politischen Symbol der Fahnen, Wappen, Staatsoberhäupter (besonders der Monarchen), der politischen Zeremonien und nationalen Feste“ (Speth 1997: 448).<sup>23</sup>

Für eine verfasste Gesellschaft bedeute dies, dass sie auf zweierlei Weise zerstört werden kann: zum einen physisch und zum anderen durch Auflösung der sinnstiftenden Idee. Für eine verfasste Gesellschaft bedeute diese Dualität aber auch, dass sie durch ihren handlungsfähigen „Außenweltcharakter“ und durch die Stabilität der sinnstiftenden Idee mit ihren Symbolen ihre Existenz sichert und ihre Daseinsberechtigung demonstriert. Der transzendente Sinn der Symbole ginge mit der handelnden, existentiellen Repräsentation eine Einheit ein, wobei die existentielle Repräsentation auf dem Ergebnis eines sozialen Prozesses beruhe:

„Der Prozeß, in dem eine Vielzahl von Menschen sich zu einer handlungsfähigen Gesellschaft gestaltet, soll die Artikulierung einer Gesellschaft, ihr Durchbruch zur historischen Existenz genannt werden. Als Ergebnis gibt es dann Menschen, die wir Herrscher nennen, die für die Gesellschaft handeln können, Männer, deren Handlungen nicht ihrer Person, sondern der Gesellschaft als einem Ganzen zugerechnet werden“ (Voegelin 1997: 373).

Die Existenz dieses Herrschers wird von dem Dualismus existentieller Repräsentation und dem Symbolwert abgesichert, wobei der Symbolwert einer „Leitidee“ und ihrer Umsetzung entspringt. Voegelin sieht in einer solchen Institution

---

<sup>23</sup> Auf die Bedeutung der Sprache als Mittel der Repräsentation im umfassenden Sinn verweist Hall: „How do languages work? The simple answer is that languages work *through representation* (Hervorh. durch d. Verf.) They are ‚systems of representation‘. Essentially we can say that all these practices ‚work like languages‘, not because they are all written or spoken (they are not) but because they all use some element to stand for or represent what we want to say, to express or communicate a thought, concept, idea or feeling. Spoken languages uses sounds, written languages uses words, musical languages uses notes on a scale, the ‚language of the body‘ uses physical gesture, the fashion industry uses items of clothing, the language of facial expression uses ways of arranging one’s features, television uses electronically produced dots on a screen, traffic lights use red, green and amber- to ‚say something‘. These elements [...] construct meaning and transmit it. They signify. They don’t have any meaning in themselves. Rather, they are the vehicles or media which carry meaning because they operate as *symbols* (Hervorh. durch d. Verf.), which stand for or represent (i.e. symbolize) the meanings we wish to communicate“ (Hall 1997: 4).

„die vollkommenste Durchbildung, wenn der Herrscher sich selbst der Idee unterstellt und das *consentement coutumier* (breite Zustimmung, Anm. d. Verf.) der Glieder der Gesellschaft erreicht wird. Repräsentant sein, heißt, in herrschender Stellung das Werk der Realisierung der Idee durch institutionelle Verkörperung zu lenken; und die Gewalt eines Herrschers hat Autorität, insofern es ihm gelingt, seine faktische Macht zum Repräsentanten seiner Idee zu machen“ (Berthold 1997: 373).

Die Vorstellung einer *gemina persona*, in der der König das Menschliche und das Göttliche als Zwillingsperson in sich vereint, führt nach Kantorowicz mit Blick auf den Staat zur Entwicklung des *corpus rei publicae mysticum*. In Ableitung des *corpus christus mysticum* postuliert er auch für den Staat Kontinuität durch Unsterblichkeit (Kantorowicz 1990: 14ff.). Es kennzeichnet den Dualismus von Weltlichkeit und Mystik, wenn Fleckenstein in seinem Vorwort zum Buch von Kantorowicz von „säkularisierter Theologie“ (Kantorowicz 1990: 16) spricht.

Die Stabilität von Mystik sei abhängig vom Zauber, der von ihr ausgeht, und sie „wird sinnlos, wenn sie aus ihrem ursprünglichen Milieu, aus ihrem Raum und ihrer Zeit herausgenommen wird“ (Kantorowicz 1990: 27).<sup>24</sup>

Zur Theorie der zwei Körper des Königs aus staatsrechtlicher Sicht finden sich bei Plowdon Aussagen zur Definition von Königtum und den Eigenschaften des Königs (Plowdon 1816). Während der natürliche, sichtbare und anfassbare Körper als *body natural* dem biologischen Prozess unterliege, sei der *body politic* unsichtbar, unanfassbar, unsterblich. Im Gegensatz zum natürlichen Körper unterliege er auch nicht den Schwächen des natürlichen Körpers. „Aus diesem Grunde kann nichts, was der König in seiner politischen Leiblichkeit tut, durch einen Defekt seines natürlichen Leibs ungültig gemacht oder verhindert werden“ (Kantorowicz 1990: 31). In dieser Freistellung des *body politic* von irdischen Defiziten und Fehlern entsteht eine Brücke zum *character angelicus* des Königs.

Der körperliche Leib des Königs und der politische „Leib“ des Königs bilden eine Einheit, lassen ihn insgesamt „größer und weiter“ werden, wobei der Wertgehalt des politischen Körpers den des natürlichen Körpers übersteigt, da ihm die Defizite des natürlichen Kör-

---

<sup>24</sup> Englische Juristen haben das Bild von den zwei Körpern des Königs in der Tudorzeit und später „gnadenlos zerzaust“, was schließlich zur Vorstellung der „Einmann-Körperschaft“ geführt habe (Kantorowicz 1990: 27). F. W. Maitland macht aber, die historische Tiefe des Konzeptes der zwei Körper in einem sehend, in seinen „Selected Essays“ (1936) darauf aufmerksam, dass die Vorstellung von den zwei Körpern insofern dienlich sein könnte, als es die Möglichkeit biete, „modernes Recht mit altem zu harmonisieren“ (Maitland zit. nach Kantorowicz 1990: 29).

pers nicht anhaften. Gleichwohl wurde in einem englischen Landgerichtsprozess formuliert:

„Denn wenn der politische Körper des Königs dieses Reiches mit seinem natürlichen Körper verbunden ist, und aus beiden Körpern einer entsteht, dann ändert sich der Rang des natürlichen Körpers und der in dieser Kapazität innegehabten Dinge, und die entsprechenden Wirkungen werden durch eine Union mit dem anderen Körper verändert; die bleiben nicht in ihrem früheren Rang, sondern nehmen an den Wirkungen des politischen Körpers teil“ (Kantorowicz 1990: 35).

Die Union der Körper wird damit nicht aufhebbar; allein der Tod kann die Auflösung der Union bewirken. Mit der Trennung des natürlichen Körpers vom politischen war der Übergang der Würde des politischen Körpers auf den nächsten König in seiner Eigenschaft als *persona naturel* verbunden (Kantorowicz 1990: 37). Unsterblichkeit vereinigte sich erneut mit Sterblichkeit.

Staatsrepräsentation oder Staatspropaganda? Hier gilt es, im Sinne der vorliegenden Arbeit Grenzen zu ziehen. Diese Grenzen trennen die hier als demokratisch basiert verstandene Staatsrepräsentation von der indoktrinierenden Staatspropaganda „gelenkter“ Demokratien oder gar totalitärer Staaten, da ihnen die Dualität von Weltlichkeit und Mystik und die Grundidee von den „zwei Körpern des Königs“, wie sie von Kantorowicz beschrieben wird, zumindest im engeren Sinne fehlt. Gegenüber dem Bürger bedarf ein derartiger Staat zur permanenten Rechtfertigung und Verteidigung seiner „geistigen Grundlagen“ der permanenten Rechtfertigungspropaganda. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass sich auch solche Staaten der Mystik bedienen (Krüger 1977: 21).<sup>25</sup>

Der demokratische Staat mit seiner Vielfalt von Wertvorstellungen als Wesensbestandteil gründet auf einer Wertegemeinschaft, die er durch Repräsentation vergegenwärtigt und immer wieder aufs Neue präsent macht. Dieser Staat bedarf als juristischer Körper dieser Selbstdarstellung nicht zwingend, da er gegenüber seinen Bürgern täglich mit seinen Re-

---

<sup>25</sup> Krüger macht übrigens zu Recht auf den Unterschied zwischen Staatspflege und Selbstdarstellung aufmerksam. „Man mag sich fragen ob man in [...] Selbstdarstellung des Staates nicht lediglich eine Art von Staatspflege zu sehen hat. Mir scheint, daß man sie zwar in diesen Zusammenhang zu stellen hat, ohne jedoch den zwischen beiden bestehenden Unterschied einzuebnen, selbst wenn er etwas gewollt wirkt. Selbstdarstellung des Staates setzt die Existenz des Staates voraus, während es der Staatspflege um deren Hervorbringung geht. Naturgemäß kann man zwischen Hervorbringung und Festigung nicht scharf unterscheiden, v.a. ist jede Festigung auch Mitwirkung an der Hervorbringung. Die Staatspflege findet ihre Besonderheit darin, daß sie rational an den Intellekt appelliert, während die Selbstdarstellung über die Anschauung hin wirken will“ (Krüger.1977: 25).

geln und mit seinem Rechtssystem präsent ist. Er bedarf aber jenseits seines „realen Körpers“ des gefestigten, gemeinsamen Wertebewusstseins seiner Gesellschaft; er bedarf des „zweiten Körpers“. Selbstdarstellung im Sinne von Repräsentation wird zur „Sichtbarmachung geistiger Gebilde“ (Krüger 1977: 24), um ein möglichst hohes Maß an nationaler Geschlossenheit bei seinen Bürgern zu erzielen.

Selbstdarstellung als Repräsentation des Staates im Sinne der Sichtbarmachung kollektiver Vorstellungen ist also nicht gleichzusetzen mit staatlicher Öffentlichkeitsarbeit, wenngleich auch sie genutzt werden kann, um kollektive Vorstellungen medial präsent zu machen. Damit ist sie ein komplementäres Instrument staatlicher Selbstdarstellung, um die Nähe des Staates zum Bürger ins Bewusstsein zu bringen. Die informatorische Präsenz des Staates dient v.a. der Darstellung staatlicher Leistungsfähigkeit oder der Bewusstmachung anstehender Herausforderungen an Staat und Bürger. Dennoch können staatliche Wahlaufrufe eine Brücke zur Verfassung mit ihren moralischen und ggf. auch mythischen Quellen schlagen und damit ebenfalls Repräsentationscharakter erhalten. Die Formulierung, dass die Öffentlichkeitsarbeit ein komplementäres Instrument staatlicher Selbstdarstellung ist, soll hier auf keinen Fall eine niedrigere Wertigkeit ausdrücken. Im Gegenteil: Der Wahlaufruf und sein Bezug auf die Verfassung mit ihren historischen, kulturellen und ggf. mythischen Bezügen ist ein Aufruf zur Erneuerung der Vertragsidee zwischen dem Bürger und seinem Staat. Diese Form der Öffentlichkeitsarbeit kann also eine Schnittmenge mit der Staatsrepräsentation haben.

Der Staatspräsident, der Monarch, die Armee mit ihren öffentlichen Auftritten, die staatlichen Bauten, die Staatsymbole, die Hervorhebung nationaler Helden, die Denkmäler, die Nationalhymne, die Nationalflagge, die nationalen Feiertage oder generell Veranstaltungen von nationaler Bedeutung richten sich an den *corpus mysticum* des Bürgers. In der Absicht des Staates, über seine repräsentativen Mittel die Wiederbewusstmachung gemeinschaftlichen Willens zu erreichen, indem er die Quellen dieses Willens immer wieder offenlegt, kann er aber auch auf den rational ausgerichteten Bürger zielen.

„Wenn man den Grundsatz der Nicht-Identifikation, dem zufolge sich der Staat nicht mit einer Religion, Weltanschauung oder Ideologie identifizieren darf, so hoch bewertet, wie es seine Bedeutung für die Freiheit des Bürgers verlangt, dann kann Staatspflege nur einen Inhalt haben, in dem alle Bürger dadurch übereinstimmen, daß

sie dem Staat angehören, also ihre Staatsangehörigkeit nicht aufgeben [...]. Hierin liegt [...] einer der Gründe, die es verbieten, Gefühle zum Gegenstand der Staatspflege zu machen: In Gefühlen kann man nicht übereinstimmen“ (Krüger 1977: 28).<sup>26</sup>

Die Position, dass es sich vor dem Hintergrund der Nicht-Identifikation „verbietet“, Gefühle zum Gegenstand von Staatspflege zu machen, widerspricht der Repräsentationspraxis nicht nur in „westlich-rational“ strukturierten Staaten. Ganz im Gegenteil wird der Bürger mit seinem *corpus mysticum* durch jede Form der Staatsrepräsentation gezielt emotional „angesprochen“. Wenn der Grundsatz der emotionsunabhängigen Identifikation die Leitlinie für den Staat ist, der zufolge er sich nicht mit der Religion, Weltanschauung oder Ideologie identifizieren darf, dann kann dieses Postulat für einen Staat zwar eine grundsätzliche Vorgabe sein; sie schließt aber die absichtliche und erfolgreiche Einbeziehung der Emotionen aller nicht aus. So zeigen bspw. die madagassischen Verfassungen seit der Unabhängigkeit des Landes (1960) emotionsbestimmte Elemente, derer sich die agierende Staatsrepräsentation bedient. Das Ausschließen solcher Elemente *expressis verbis* wäre in diesem Fall sogar ein kultureller und kosmologischer Paradigmenwechsel. Die Reduktion des Staates auf „gefühllose“ Staatsrepräsentation müsste konsequenterweise auch zum Verzicht auf den kulturellen, historischen oder kosmologischen Gehalt nationaler Symbole führen. Nach Krüger bleibt für den Staat dagegen allein die

„nüchterne Überlegung des freiheitsliebenden Menschen, daß er seine Freiheit alleine nicht zu schützen vermag, daß er sich daher mit Seinesgleichen zu einer Mächtigkeit verbinden und steigern muß, die einer jeglichen Bedrohung dieser Freiheit gewachsen ist“ (Krüger 1977: 28).

Die agierende Staatsrepräsentation, die den *corpus rationel* und den *corpus mysticus* des Bürgers gleichermaßen anspricht – sowohl im eigenen Land als auch im Ausland – bedarf der Personifizierung, der Zeremonie, der Kraft des Rituals und der in jeglicher Staatsrepräsentation „agierenden“ Symbole als kulturelle, kosmologische Konzentrate. Die Sichtbarmachung der Grundlagen des Staates durch repräsentative Aktionen liefert das immer wieder neu zu knüpfende emotionale Band als Mittel, das eine pluralistische Gesellschaft zu-

---

<sup>26</sup> Die Vorstellung Krügers, dass die Bürger in Gefühlen nicht übereinstimmen können, ist jedoch zu bestreiten. Die Wirkung agierender Staatsrepräsentation wird kaum jeden Bürger in gleicher Tiefe treffen. Gleichwohl kann sie von Staat zu Staat, von Bevölkerung zu Bevölkerung auf breiteste Akzeptanz stoßen. Nicht auszuschließen sind aber auch kontraproduktive Ergebnisse agierender Staatsrepräsentation in Teilen einer Bevölkerung. Für Deutschland seien die Proteste bei Gelöbniszeremonien der Bundeswehr als Beispiel angeführt.

sammenhalten kann. Diese Integrationswirkung fußt nicht auf rationalen Wirkungskomponenten staatlicher repräsentativer Aktion sondern v.a. auf der emotionalen Integrationswirkung der im Rahmen der Staatsrepräsentation eingesetzten Symbole. Symbole werden damit „konstitutiv: Staatliche agierende Repräsentation liefert die Orientierung und wird zum Werkzeug für die politische Integration, für die Schaffung, Stabilisierung oder Emotionalisierung nationaler Identität. Sie wird außerdem zum Instrument der Darstellung des „Wir“, wenn sie im Ausland oder gegenüber ausländischen Staatsbesuchern zum Einsatz kommt (Nullmeier 2006: 261).

Smend kommt in seiner Integrationslehre zu der Schlussfolgerung, dass keine staatliche Gesellschaft auf rein rationaler Grundlage vorstellbar und damit die emotionale Ebene mitentscheidend bei der Identitätsbildung und bei der Entwicklung des Gemeinsamen sei. Das Nutzenkalkül bekommt damit nicht den Rang, die ausschlaggebende gesellschaftsformierende Kraft zu sein. Diese Argumentation schließt also die Vorstellung aus, dass allein das kognitiv-rationale, abstrakte Argument gesellschaftsstiftend ist. Rationalität reicht nicht, um Gesellschaft zu bilden und zusammenzuhalten. Den emotionalen „Kitt“ für den Zusammenhalt und für die Integrationswirkung liefere dagegen die von der Repräsentation ausgehende Darstellung einer Wertegemeinschaft und ihre rituelle Umsetzung durch staatliche Handlungen der Repräsentation (Nullmeier 2006: 261ff.).<sup>27</sup>

„Die Frage ist ja, wie die Repräsentationsformen und -praktiken zeitgenössischer Institutionen die Gemüter affizieren: Ob die symbolischen Inszenierungen, um es auf den Punkt zu bringen, mit ihren normativen Fiktionen Verbindlichkeit erzeugen, oder ob sie anderweitig begründete normative Geltungsansprüche bekräftigen, also dazu beitragen, daß rational gewonnene Einsichten in den Motiven und Gesinnungen der Beteiligten Wurzeln schlagen“ (Habermas 2001: 71).

Nullmeier begegnet dieser Betrachtung mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit, das Verhältnis von Argumentation und Kognition zum Erleben einerseits und zur Affektualität und Expressivität andererseits zu prüfen. Dabei sei zu klären, wie Argumentation und Emotion ineinander verflochten sind und wie sich dieser Umstand in ein und demselben Prozess manifestiert; zudem gälte es zu entdecken, wie sich aus diesem Gegenüber „legitime Formen der Stützung politischer Ordnung“ (Nullmeier 2006: 274) entwickeln ließen.

---

<sup>27</sup> Hier wird unter Symbol jedes akustische, auch verbalakustische, optische, agierende oder personelle „Zeichen“ verstanden, das in agierender Staatsrepräsentation eine Rolle übernehmen kann.

Zur Wirkung gebracht wird dieser „Kitt“ durch die staatlichen Aktionen der Repräsentation bzw. der staatlichen Selbstdarstellung im Alltagsgeschehen oder durch die anlassgebundene Repräsentation, wobei sie sich zum einen an die eigene Bevölkerung und zum anderen aber auch an den Fremden richten kann. Der Prozess „alltäglicher“ Selbstdarstellung durch Amtsträger oder durch das Sichtbarmachen staatlicher Symbole wird ergänzt durch die zielgerichteten Funktionen von Amtsträgern oder Organisationen, mit dem Staatspräsidenten oder Monarchen als „Verkörperung“ des Gemeinwesens an der Spitze. „Zielgerichtete Funktion“ bedeutet dabei nicht nur die anlassgebundene, kurzzeitige Repräsentation; sie schließt auch solche mit ständiger Sichtbarkeit ein, wie sie sich etwa in staatlichen Monumenten darstellt.

Gerade der Rechtsstaat ist auf die Zustimmung seiner Bürger permanent angewiesen, will er sich nicht delegitimieren. Die an die Staatsbürger gerichtete Repräsentation zur sicht- und erlebbaren Darstellung seiner Potentiale und Leistungen, seiner Wertschätzung durch die Völkergemeinschaft und des Gemeinschaftswillens sind dafür entscheidende Faktoren. Agierende Staatsrepräsentation wird damit zur Suche nach Zustimmung oder Wiederzustimmung. Mit diesem Prozess bestätigt der Staat die Macht, die ihn begründet und die er durch Wiedererwerbung sichert, um kollektive Bedürfnisse zu befriedigen. Agierende Staatsrepräsentation, legitimierende Zustimmung durch den Bürger und erneute Staatsrepräsentation bilden einen Kreislauf entsprechend einem kybernetischen Modell. Störgrößen können es zum Schwingen und damit aus dem Gleichgewicht bringen; sie können aber auch ein Signal an den Staat sein, staatliche Prozesse und Entscheidungen konsensual zu konzipieren, zu modifizieren und umzusetzen, um Zustimmung und Stabilität zu sichern. Nur das Gleichgewicht von Identifikationsangebot durch den sich darstellenden Staat und dem „Ja“ der Gemeinschaft zur Identität auf der Basis bindender Werte liefert dem demokratischen Staat die angestrebte Machtbefugnis.

Die Gewichtigkeit der bindenden Werte manifestiert sich in dem besonderen Schutz, den Verfassungen für sie und ihre Symbole vorsehen. Nationalflagge, Nationalhymne, Staats-  
emblem, Münzen, Wappen, Orden oder Nationalfeiertage werden genauso unter besonderen Schutz gestellt wie der Staatsname selbst. Der herausragende Identifikationswert sol-

cher Zeichen wird spätestens dann sichtbar, wenn andere Staaten auf sie Einfluss nehmen wollen.<sup>28</sup>

Staatsakte wie die Eröffnung des parlamentarischen Jahres, das Begehen der nationalen Feier- und Gedenktage als Momente kollektiver Erinnerung, Staatsempfänge, die Grundsteinlegung oder Eröffnung von Gebäuden mit Staatsrang geben den Rahmen ab für repräsentative Formen und Gesten, durch die der Staat den angestrebten integrativen Wert gestaltet.

„Die Bürger finden ihre gemeinsame Identität in einem jeweils situativ aktualisierten geistigen Zusammenhang, der ebenso rational wie emotional und affektiv bestimmt ist. Das ist das „Werterlebnis“, welches erst die geistigen Zusammenhänge herstellt, aus denen soziale Gemeinschaften bestehen; dieses Werterlebnis bewirkt politische Integration und konstruiert somit erst eine politische Einheit. In den politischen Institutionen ist es, soweit überhaupt möglich, auf Dauer eingestellt“ (Göhler 1997: 35).

Staatliche Repräsentation als Moment der Identitätsstiftung, Identitätserneuerung oder Identitätssteigerung steht damit im Gegensatz zur Staatspropaganda als permanenter Darstellung von Rechtfertigung. Staatsrepräsentation und die von ihr ausgelöste Vergegenwärtigung vertraglicher Beziehungen zwischen Bürgern und ihrem Staat schaffen einen sozialen Raum mit dem Staat als agierendem Repräsentanten und den ihn tragenden Bürgern.

### **2.4 Ikonographie und Ikonologie**

Das christliche Denken und die europäische Mythologie schufen zusammen mit den europäisch-ästhetischen Kunstvorstellungen eine europäisch basierte und europäisch zentrierte Ikonographie mit eigenen Maßstäben, die auch für die künstlerischen und ikonographi-

---

<sup>28</sup> Mit der Aufgabe nationaler Währungen in den meisten Mitgliedstaaten der Europäischen Union und der Einführung des Euro war einerseits die Aufgabe einiger souveräner Rechte der betreffenden Mitgliedsstaaten verbunden; andererseits wurde vereinbart, dass die Euro-Münzen auf einer Seite nationale Symbole zeigen dürfen. Bei den Banknoten wurden nationale Identifikationsmerkmale dagegen nicht berücksichtigt. Hier wurden europäübergreifende Merkmale kultureller Gemeinschaft als Zeichen angestrebter Identifikation gewählt.

Ein weiteres Beispiel ist die Diskussion zwischen Griechenland und dem Staat Mazedonien (2009/2010), an der sich das Gewicht eines Staatsnamens zeigt. Griechenland will der Einbeziehung Mazedoniens in die Europäische Union nur unter dem Vorbehalt zustimmen, dass Mazedonien seinen Staatsnamen entweder ändert oder aufgibt. Dies, um einerseits keine Verwechslung mit dem griechischen Landesteil gleichen Namens entstehen zu lassen, andererseits soll verhindert werden, dass der Staat Mazedonien Gebietsansprüche in Richtung des griechischen Mazedonien geltend macht, zumal dort Mazedonier mit ethnischer Zugehörigkeit zu Bevölkerungsteilen des Staates Mazedoniens siedeln. Die integrative Macht des Staatsnamens wird umgekehrt auch dadurch deutlich, dass der Staat Mazedonien die griechischen Forderungen bisher (Dezember 2010) drastisch zurückgewiesen hat.

schen Interpretationen außereuropäischer Darstellungen Gültigkeit beanspruchten. Genauer betrachtet waren es – bezogen auf außereuropäische Darstellungen – „Nichtinterpretationen“, denn selbst die ethnologische Sichtweise, Kulturen als unterschiedliche und komplexe Ganzheiten zu sehen und bei Interpretationen nicht ausschließlich dem europäisch-ästhetischen Anspruch zu folgen, trug nicht zu anderen Sicht- und Interpretationshaltungen bei. „Werkimmanente Interpretation in ihrer engsten Fassung war der einzige Zugang zu den Werken, die im übrigen schon ganz beiläufig als *Kunstwerke* (Hervorhebung durch d. Verf.) bezeichnet wurden“ (Marschall et al. 1992: 5).<sup>29</sup>

Nach Marschall gilt es, den Kunstcharakter der fremden Form zu finden, wie er sich in nichteuropäischen Darstellungen zeigt und der, wie in Europa, in ein festes Netz von Funktion und Bedeutung eingebunden ist.<sup>30</sup>

Als Zweckbild repräsentieren außereuropäische Darstellungen Werte- und Normensysteme, die beim Betrachter sowohl Emotionen hervorrufen als auch soziale Bindungswirkung produzieren oder stabilisieren, weshalb Marschall sie als „gestaltetes Wirkungsvolles“ (Marschall et al. 1992:8) versteht. Diese Wirkung liefern die wesentlichen, einer Gesellschaft bekannten Zeichen und Formen mit ihrem ikonographischen Wertegehalt, ohne dass dabei der individuelle Kunstaussdruck bestimmend ist. Gerade die Wiedererkennbarkeit der aus europäischer Sicht häufig stereotypen Formen vermeidet Unsicherheit im Verstehen des Dargestellten durch die angesprochene Gesellschaft. Erst in der strengen Befolgung der in einer solchen Gesellschaft allgemein anerkannten Darstellungsformen liege ihr Wert, zur sozialen Kontinuität beizutragen, so dass die ikonographische Bedeutung und Bewertung ethnologische und ästhetische Reflexion gleichermaßen erfordere.

Genauso wie die ethnologische Betrachtung ihr eigenes, kulturell spezifisches Anforderungsprofil hat, so verlangt die ästhetische Kenntnisse der spezifischen Vorstellungswelt der untersuchten Gesellschaft, um einen Rückfall in europäisch-zentrierte ikonographische und ikonologische Betrachtungsweisen und Bewertungen zu vermeiden. Zur „Lesbarkeit“ bildlicher Darstellungen, die nicht in die Struktur des uns vertrauten Verständnisses von

---

<sup>29</sup> Auch Boas wies auf die Notwendigkeit der Überwindung dieser Sichtweise hin (Boas 1955).

<sup>30</sup> Marschall macht darauf aufmerksam, dass der „Künstler“ außereuropäischer Darstellungen nie ausschließlich „Künstler“ ist, sondern v.a. Handwerker mit der Fähigkeit, vor einem sozialen Hintergrund Darstellungen zu schaffen, die Sinnbilder für die Gesellschaft sind und kognitive sowie emotionale Wirkung haben.

Verschlüsselungen passen oder sich der Entschlüsselung sogar gänzlich verschließen (z.B. wenn religiöse, kosmologische, soziale oder im weitesten Sinne kulturelle Wertorientierungen verlorengegangen sind), führt Mâle am Beispiel des von ihm untersuchten europäischen 13. Jahrhunderts aus:

„Dem XIX. Jahrhundert war es beschieden, mühselig den Sinn mittelalterlicher Werke wieder herauszufinden, der dunkler geworden war als derjenige der Hieroglyphen. Wer immer unvorbereitet vor das Portal von Amiens tritt oder vor die Nordfassade von Chartres, wird eine verschlossene Fassade vor sich haben, in die er ohne Führer nicht einzudringen vermag“ (Mâle 1907: 2).

Das Verständnis einer fremden Bildsprache erfordert die Kenntnis des spezifischen religiösen, sozialen, kosmologischen und des kulturellen „Vokabulars“ insgesamt sowie der dazugehörigen spezifischen „Grammatik“ der Kultur einer Gesellschaft, da sich ohne sie die Betrachtung und Bewertung auf das Europäisch-Ästhetische als Kriterium reduziert und somit eine treffende Interpretation der gesellschaftsspezifischen Ikonographie und Ikonologie der fremden Form ausgeschlossen ist. Dieses tiefe Verständnis, so formuliert Heintze „ist aber dann nicht vorauszusetzen – und höchst suspekt – wenn es als Einfühlung prätendiert wird – wenn jemand, wie per definitionem die Ethnologin oder der Ethnolog, sich einer Kultur und ihren Bildern von außen nähert“ (Heintze 1992: 15).<sup>31</sup>

Auch wenn das Verständnis einer fremden Bildsprache die Kenntnis des „Vokabulars“ und die der dazugehörigen spezifischen „Grammatik“ erfordert, postuliert Panofsky, dass über eine Reihe kultureller Zeichen ein unmittelbarer Zugang zur fremden Darstellungswelt erreichbar ist; er erwähnt hierbei die Darstellungen menschlicher Wesen, von Tieren, Pflanzen, Häusern und Werkzeugen sowie die Darstellung menschlicher Ausdrucksformen, die einen solchen unmittelbaren Zugang ermöglichten (Panofsky 1979: 210).<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Als Beispiel führt Heintze die Kritik von Dubinkas und Traweek an den von Nancy Munn gemachten Betrachtungen an. Munn habe einen vom europäischen Denken her gewohnten Begriff des Zeichens verwendet, demgemäß zwischen Zeichen und Bezeichnetem getrennt werde – was aber nicht dem Denken der von Munn untersuchten Walpiri entspreche. Diese legten das Zeichen nicht als etwas aus, was die Zeichen bezeichnen; sie fühlten sich dagegen unmittelbar vom Zeichen betroffen (Heintze 1992: 15). An gleicher Stelle weist Heintze auf die damit verbundene subtile Differenzierung und auf die Herausforderung aus ethnologischer Sicht hin, indem er Robert Layton und sein Eintreten für Munns Position zitiert: „Even if this is a valid criticism the thoughts of the Walpiri are not directly accessible to us/or to one another. We, as anthropologists, must consciously analyse the significance of words and designs the Walpiri apprehend without reflection and it is this analysis which Munn has carried out“ (Heintze 1992: 16).

<sup>32</sup> Wenn Panofsky unter dem Blickwinkel des unmittelbaren ikonographischen Verständnisses auch „gewisse Konfigurationen von Linie und Farbe“ (Panofsky 1979: 210) versteht, so drängt sich unmittelbar die Unter-

Trotz dieser unmittelbaren Möglichkeiten des ikonographischen Zugangs sieht Panofsky, dass selbst die

„geläufigsten Erfahrungsvorstellungen mit einer Bildgegebenheit – und damit die Möglichkeit einer zutreffenden Beschreibung – abhängig ist von einem Vertrautsein mit den allgemeinen Darstellungsprinzipien, von denen die Gestaltung des Bildes bestimmt wird, d.h. von einer Stilkenntnis, die hier wie dort nur durch ein Hineinwachsen in die historische (und v.a. gesellschaftsspezifische, Anm. d. Verf.) Situation erworben werden kann“ (Panofsky 1979a: 190f.)<sup>33</sup>.

Das speziell Künstlerische ist also nicht die „letzte Instanz“, da jenseits des optisch Wahrnehmbaren die Summe von Gedanken, Gefühlen und Imaginationen „sichtbar“ gemacht werden muss, um sie jenseits des handwerklichen Produktes zu erfassen, wobei diese unsichtbare Gesamtheit den eigentlichen Wert des Werkes ausmachen kann.<sup>34</sup>

Panofsky hat unter Verwendung der von Warburg entwickelten Ansätze zur ikonographischen „Lesbarkeit“ von Bildern eine mehrstufige Vorgehensweise entwickelt, die als In-

---

schiedlichkeit farblicher Bedeutungen in unterschiedlichen kulturellen Umfeldern auf. Hier sei als Beispiel Schwarz oder Weiß als Zeichen der Trauer genannt.

<sup>33</sup> Dass die Forderung Panofskys nach dem kulturspezifischen „Hineinwachsen“ auch einen Gegenpol hat, und zwar in dem Maler selbst, darauf weist Bandmann in seiner Betrachtung zur Bedeutungsentwicklung der Ikonologie als interpretative Disziplin und ihrer Rolle innerhalb der Kunstwissenschaft hin, indem er den Maler Max Liebermann zitiert, der sich auf das rein Künstlerische bezieht: „Es ist gleichgültig, ob man Wallenstein oder einen Apfel malt“ (Ganter 1969: 19). Hier wird also deutlich, dass die Decodierung bildlicher Darstellungen an Grenzen stoßen kann und die Ikonographie um diese Grenzen wissen muss, wenn sie sich nicht der Gefahr der unkritischen Bewertung und der subjektiven Interpretation aussetzen will.

<sup>34</sup> Hier soll zum Zwecke der definitorischen Klarheit der Unterschied zwischen „Ikonographie“ und „Ikonologie“ erläutert werden, wenngleich sich die Ziele beider Analyseformen im konkreten Fall überschneiden können:

„Ikonographie [griech. eikonographia ›Abbildung‹, ›Darstellung‹]...urspr. die Wissenschaft der Bestimmung der antiker Porträtdarstellungen, in der Kunstwissenschaft seit dem 19. Jahrhundert. die zunächst deskriptive Erfassung und Klassifizierung der religiösen, mytholog., symbol. und allegor. Inhalte bzw. Themen bildl. Darstellungen, bald erweitert zur Erforschung der Bildinhalte im Ggs. zur Form- und Stilgeschichte, daher häufig nicht von dem Begriff Ikonologie unterschieden. [...] Der Forschungsbereich umfaßte zunächst nur die christliche Kunst [...], er schließt heute auch profane Themen ein [...]“. Die I. stützt sich bei ihren Untersuchungen auf liter. Quellen [...], auf Apokryphen, religiöse Dichtungen und bis in die christl. Zeit nachwirkende Schriften der Antike. [...] Ein wichtiges Instrument der I. ist das an der Reichs.-Univ. zu Leiden ausgearbeitete Klassifikationssystem Iconclass, das alle relevanten Motive der bildenden Kunst erfaßt.“

„Ikonologie [griech. eikonologia ›das Sprechen in Bildern‹]...urspr. eine Sammlung ikonograph. Elemente/Symbole, Attribute u.a.) für den prakt. Künstler. Gebrauch, daher dann gleichbedeutend mit ›Symbolkunde‹; seit Anfang des 20. Jahrhundert. versteht man unter I. eine kunstwissenschaftl. Methode (zuerst belegt bei A. Warburg), die die Zusammenhänge von Bildinhalten von Kunstwerken (auf der Grundlage der → Ikonographie) und deren Funktion innerhalb eines Bildprogramms (z.B. Flügelaltar...) oder eines bestimmten räuml. Zusammenhangs (Architektur, Architekturkomplexe) vor dem Hintergrund eines bestimmten geistigen Gesamtkonzeptes untersucht. Ein Hauptvertreter der I. war E. PANOFSKY“ (Brockhaus Enzyklopädie 1996: 389).

strument für ethnologische Forschungen dienen kann und die von Brednich wie folgt zusammengefasst wurde:

„1. Technische Beschreibung: Urheber, Herstellungstechnik, verwendete Materialien, Maße, Entstehungszeitraum, Erhaltungszustand, Aufbewahrungsort sowie weitere wichtige Informationen zur äußeren Form des Untersuchungsgegenstandes.

2. Die vor-ikonographische Beschreibung. Auf dieser Ebene der reinen Deskription wird zunächst das Objekt detailliert wahrgenommen, gesehen: „Sehen heißt, einige hervorstechende Merkmale von Objekten erfassen“ [...]. Die Herstellung von Zusammenhängen zwischen den identifizierten Einzelheiten, ihre Deutung und Interpretation unterbleibt noch.

3. Die ikonographische Beschreibung. Durch die Verknüpfung der gesehenen Einzelheiten wird das Thema der Darstellung ermittelt, d.h. der sekundäre Sinn des Bildes, der eigentliche Bildgegenstand steht im Mittelpunkt. Auf dieser Ebene sind breite Kenntnisse in der Ikonographie der betreffenden Zeit notwendig. Die Heranziehung von Vergleichsmaterial kann zum Verständnis des Bildes hilfreich sein.

4. Ikonographisch-ethnologische Interpretation. In diesem vierten Schritt, den Panofsky die „ikonologische Interpretation“ nannte, erfolgt die eigentlich ethnologisch-kontextuelle Analyse der Quelle. Dabei werden Entstehungsbedingungen, soziales Umfeld, Auftraggeber, Funktion des Bildes etc. ebenso mit einbezogen wie mögliche literarische Quellen oder Vorlagen. Ferner gilt es, die Rolle des Bildes in seinen ursprünglichen Kommunikationszusammenhängen und seiner zeitgenössischen Verwendung, Rezeption und Wirkung zu berücksichtigen“ (Brednich 2001: 206).

Auf der vorikonographischen Ebene der Deutbarkeit geht es bei Panofsky in erster Linie darum, dass

„man reine Formen identifiziert, nämlich: gewisse Konfigurationen von Linien und Farben oder gewisse eigentümlich geformte Bronze- oder Steinstücke als Darstellungen natürlicher Gegenstände wie menschlicher Lebewesen, Tiere, Pflanzen, Häuser, Werkzeuge und sofort; indem man ihre gegenseitigen Beziehungen als Ereignisse identifiziert; und indem man solche ausdruckshaften Eigenschaften wie den schmerzlichen Charakter einer Pose oder Geste oder die heimelige und friedliche Atmosphäre eines Innenraums wahrnimmt“ (Panofsky 1979: 210).

Bei Benennungen und Beschreibungen von Objekten macht auch Panofsky darauf aufmerksam, dass sie nur für die jeweilige Kultur gelten, der sie entstammen und ihre Identifikation auch nur dann zu leisten ist, wenn das Hineinwachsen in die historische und kulturelle Situation Missverständnisse ausschließt.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Wie sehr der wirkliche eindeutige ikonographische Deutungsversuch das kulturelle Hineinwachsen des Interpreten erfordert, wird an dem von Heintze beschriebenen Beispiel des Bedeutungsspektrums eines Krei-

Das kulturelle Hineingewachsenensein soll nicht nur den Grad des falschen „Lesens“ reduzieren,<sup>36</sup> zu ihm gehört – v.a. bei nicht-europäischen Darstellungen – auch das Ablegen oder das Hintenanstellen von interpretativen Herangehensweisen, die Verfahrensbestandteil bei der ikonographischen Bewertung europäischer Darstellungen sind. Hierzu gehört auch die Gewohnheit, in einer Darstellung eine Erzählung sehen zu wollen bzw. sehen zu müssen. Darstellungen im ethnographischen Kontext können, müssen aber nicht zwangsläufig Episodencharakter haben, wie Forge am Beispiel von Neuguinea zeigt. „While some specifically named pieces may have the name of characters from myths, there is no portrayal of any scene from a myth, at least in New Guinea, or indeed any ‘action‘ scene“ (zit. nach Heintze 1992: 21).

### 2.5 Das „Ich“ und das „Wir“ im Staat

„Menschen haben sich seit jeher als Mitglieder einer »Wir«-Gemeinschaft definiert im Unterschied (und zumeist im Gegensatz) zu den anderen »Sie«-Gemeinschaften („Sie“ im Sinne von „die Anderen“, Anm.; d. Verf.) und daran wird sich auch in Zukunft nichts ändern“ (Hobsbawm 1992: 7).

Dass dieses hier erwähnte „Wir“ kein uniformes, allgemeingültiges „Wir“ ist, darauf weist Daniel de Coppet<sup>37</sup> hin, demzufolge es sich aus den Sitten, Gewohnheiten, Mentalitäten,

---

ses bei den Walpiri in Zentralasien unter Beweis gestellt. Danach kann ein Kreis ein Nest, Loch, Wasserloch, Yams, Baum, Hügel, zubereitetes Essen, Feuer oder einen aufrechtstehenden Kampfstock u.ä. darstellen. Erst die informative Erläuterung als Ergänzung als Teil des kulturellen Hineingewachsenenseins offenbart die wahre Bedeutung. Bei den so erkannten Zeichenwerten sei aber nicht nur die Beziehung zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten Objekt von Bedeutung, sondern auch die Bedeutung der Zeichen untereinander. Die Vieldeutigkeit eines Zeichens zu ermitteln, sei also nicht ausreichend, denn ihre Ermittlung ist nur ein Teil der Semiotik an sich. Neben die so erkannten Bedeutungen visueller Zeichen als Teil eines Bedeutungssystems *sui generis* setzt Heintze, indem er sich auf Forge bezieht, die Bedeutung des *arrangement of symbols*, wobei dieses *arrangement* die Parallele zur Grammatik einer Sprache nahelegt. (Heintze 1992: 18).

<sup>36</sup> Das „falsche Lesen“ und der westliche Anspruch der „Deutungshoheit“ von Kunst wird aktuell sowohl von der chinesischen Regierung als auch von chinesischen Künstlern selber zum Anlass genommen, wenn sie eine pluralistische Alternative fordern. Es gelte, „die Kunst aus dem Korsett ihrer westlichen Deutung zu befreien“. Die Forderung nach „Rückgabe“ ist hierbei nicht im Sinne materieller Rückgabe zu verstehen, sondern im Sinne einer Revision der Kunstinterpretation aus chinesischer Perspektive. Dabei geht es nicht nur darum, dem „Chinesischen“ in der chinesischen Kunst Geltung zu verschaffen, sondern darüber hinaus auch darum, „eine nationale Infrastruktur mit öffentlichen Museen, Galerien, Stiftungen und Sammlern“ aufzubauen (Siemons 2010: 35).

<sup>37</sup> De Coppet spricht in seinen Betrachtungen durchgängig von „society“, ohne die bei Tönnies zu findende Differenzierung von Gesellschaft und Gemeinschaft zu berücksichtigen, wenngleich er an anderer Stelle (Coppet 1992: 63) auf Tönnies' Differenzierung hinweist und sie beide als Ideen- und Wertesysteme versteht.

Moralvorstellungen, Ideenwelten oder Wertvorstellungen der jeweiligen Gesellschaft zusammensetzt (Coppet 1992: 63).

Die unterschiedliche Zusammensetzung dieser gesellschaftlichen Kennzeichnungen an sich und ihre unterschiedliche Gewichtung führen zu gesellschaftsspezifischen „Wir“-Formationen und Hierarchisierungen, die die „Wirs“ nicht nur als solche gegeneinander abgrenzen, sondern ihnen auch inhaltliche Ausrichtungen geben. Dieses „Wir“ hat in seiner europäisch-historischen Entwicklung – v.a. ausgehend vom Zeitalter der Aufklärung – gegenüber dem zunehmend als absolut geltenden Wert des „Ich“ einen ständigen Werteverlust erlitten, wenn es nicht sogar ausgelöscht (*obliterated*) und zu einem „pile of sand“ (Coppet 1992: 60), also zu einem „Haufen von Ichs“, wurde.<sup>38</sup> Dem steht jedoch die an anderer Stelle zu beschreibende madagassische Wir-Wirklichkeit und Wertigkeit gegenüber. Die aus den individuellen „Ichs“ bestehende Gesellschaft, wird nach de Coppet jedoch von außen als ein in sich geschlossenes Ganzes, als Objekt namens Gesellschaft angesehen (Coppet 1992: 60).<sup>39</sup>

Diesem Ganzen steht die Binnensicht gegenüber, nach dem das Ganze als ein eigenes, durch Vielfalt gekennzeichnetes Universum anzusehen ist. Hier werden Bruchlinien erkennbar, die das „Ich“ vom „Wir“ mit seiner gesellschaftsspezifischen Wertestruktur trennen, woraus sich zwei gegenüberstehende Positionen ergeben:

„either the ultimate value accorded to the individual is recognized as ‘ideological’, that is, specific to our society, in which case it takes its place in the sociological enterprise as one (relative) point of view among many; or it is considered universal, not ideological, in which case it is set up as an absolute truth in the search for knowledge of the nature of the social“ (Coppet 1992: 61).

Die individualistisch orientierte Sichtweise, die die „Rights of Man“ als einen ultimativen Wert mit universeller Allgemeingültigkeit betrachtet, steht derjenigen gegenüber, die den Menschen als ein auf soziales Zusammensein ausgerichtetes Wesen in einem gesellschaft-

---

<sup>38</sup> Wenn de Coppet deutlich macht, dass sich die „Wirs“ gesellschaftsspezifisch unterscheiden, da sie auf inhaltlich und hierarchisch unterschiedlichen Konzepten beruhen, dann klingt die Formulierung „society, experienced and understood as a whole, has been gradually but continuously devaluated, if not completely obliterated“ (Coppet 1992: 60) apodiktisch, da die Entwicklung vom „Wir“ zum herausgehobenen, autonomen „Ich“ nicht überall grundsätzlich ist, wenngleich die Globalisierung nicht nur ökonomisch, sondern auch gesellschaftlich gleicher machende, aber nicht zwangsläufig gleichmachende Auswirkungen hat.

<sup>39</sup> De Coppet bedient sich zur Verdeutlichung eines Vergleichs bei Leibniz (Leibniz 1987: 106), demzufolge ein aus Teilen bestehendes Objekt nie wirklich „eins“ sein kann, wie etwa ein Haufen Sand oder eine Armee.

lichen System ansieht, in dem Individuen „nur“ die Rolle interagierender Einzelner innehaben.

Für de Coppet sind Betrachtungen, die dem Individuum einen ultimativen Wert einräumen, insofern fragwürdig, als sie Kulturspezifika und die Dimension des Sozialen des Menschen nicht berücksichtigen.<sup>40</sup> Solche Betrachtungen seien darüber hinaus fragwürdig, weil sie das Verstehen von anderen Gesellschaften erschweren, da die „Ich“-Bezogenheit beim Sehen und Bewerten nicht mehr vom Standpunkt eines selbst gelebten und erlebten „Wir“ in einer eigenen Gesellschaft ausgehen kann. Aus diesem Defizit entstehen auch im Fall Madagaskars Fragenkomplexe von grundsätzlicher Art. Wie lassen sich unter diesen Umständen die Sozialbeziehungen und die Wertevorstellungen anderer Gesellschaften überhaupt erkennen? Wenn das eigene Bewusstsein die eigenen Aktivitäten und die Beobachtungsfähigkeit steuert, dann setzt das Kennenlernen und Transparentmachen anderer Gesellschaften einerseits das Kennen eigener gesellschaftlicher Gegebenheiten und Phänomene voraus: Erst dann wird Trennendes und Verbindendes sichtbar. Andererseits kann das von den eigenen Erfahrungen geprägte Bewusstsein nicht zur Basis des Verstehens anderer Gesellschaften gemacht werden (siehe auch Kapitel „Ikonographie und Ikonologie“).

Zu dieser Problematik gehört auch die Herausforderung, in anderen Gesellschaften die dortigen gesellschaftsspezifischen Gewohnheiten vom dortigen Repräsentationsverhalten unterscheiden zu können, die einerseits auf einer „praktischen“, andererseits auf einer „idealistisch-symbolischen“ Sichtweise fußen, ohne dass sie als widersprüchlich zueinander angesehen werden müssen. Das „westliche Ich“ als *creative fusion* von Überlegung, Ritual, Zeremonie und Realität führt zu individuellen Weltanschauungen, die das Individuum „from the cosmos, from nature, and from the communal social dimension“ (Coppet 1992: 70) getrennt hat.

Wenn das individualistische „westliche Ich“ hier als der absolute Wert, also als universell für den Menschen gesehen wird, drängt sich die Frage auf, wie in nicht-westlichen Gesellschaften die „Ichs“ und „Wir“ konzipiert sind. De Coppet sieht hier zum einen den An-

---

<sup>40</sup> In der in westlich orientierten Ländern als absolut betrachteten und als universell zu betrachtenden Wertstellung des Individuums sieht de Coppet sogar Züge einer auf das „Wir“ bezogenen „destructive mania“ (Coppet 1992: 61).

satz, von einer Andersartigkeit der dortigen „Ichs“ auszugehen. Die Vorstellung von einem universell geltenden westlichen „Ich-Konzept“ ließe sich somit relativieren, indem zu jeder Gesellschaft ein spezifisches „Ich“ gehört – und damit auch spezifische „Wir“ – mit dem Ergebnis, dass die Gesellschaften nicht miteinander vergleichbar sind und wiederum mit der Folge, dass die die Universalität des westlichen „Ichs“ postulierende Sicht zumindestens fragwürdig ist (Coppet 1992:70 ff).<sup>41</sup>

Identität und der Prozess der Identifizierung spielen im sozialen „Wir“ als Ausdruck einer im Prinzip dauernden Bindungsfähigkeit des „Ich“ an die Gemeinschaft eine zentrale Rolle, auch wenn die Dauerhaftigkeit der Bindungsfähigkeit oder des Bindungswillens einem Auflösungsprozess, wie von de Coppet skizziert, unterliegen kann.<sup>42,43</sup> Das „Wir“ als Zeichen der Zugehörigkeit wird nicht nur im Sinne „der äußerlichen Zugehörigkeit zur glei-

---

<sup>41</sup> Als Beispiel für die Relativität des westlich-absoluten „Ich“ möge die Personenwerdung und die Sozialisierung eines Neugeborenen in Laos dienen, wie sie von Platenkamp beschrieben wird (Platenkamp 2010). Unter Hinweis auf die von Mauss entwickelte Analyse des kulturspezifischen „Selbst“ wird deutlich, dass in nicht-modernen Vorstellungswelten das Ideen-Wertekonzept moderner Gesellschaften, das das Individuum als sittlich eigenständiges und psychologisch für sich allein stehendes Wesen ansieht, nicht gilt. Ganz im Gegensatz zur westlichen Konzeption des „Ich“ basiere die dargestellte Personenwerdung und Sozialisierung schon des Neugeborenen bei den Lao von Luang Prabang auf fundamentalen Beziehungsvorstellungen, die rituell vollzogen werden, wodurch das Neugeborene in die Gesamtheit seiner sozialen und kosmologischen Welt eingebunden wird. Dieser Prozeß ist im weitesten Sinne lebensbestimmend, denn „[t]he infant’s living body, its localisation in space and time, its name, its future marital, socio-political and economic status, as well as its consciousness and moral and intellectual development are the attributes from which it must be constituted“ (Platenkamp 2010: 195). Nur die Gesamtheit aller damit zusammenhängenden, rituell abgesicherten sozialen sowie kosmologischen Beziehungen, einschließlich der Ahnenbeziehungen, führen in die laotische Gemeinschaft (ich verwende hier aufgrund des laotisch absoluten Wertes der Sozialisierung des Neugeborenen den Begriff Gemeinschaft statt den der individualistischen Gesellschaft). Das Wesen, die Seele (*khuan*) des Neugeborenen bedarf notwendigerweise dieser komplexen Bindungen, um sein Überleben zu sichern. Das „Wieder-präsent-Machen“ kosmologischer Vorstellungen und ihrer sozialen Bindungswirkungen bewerkstelligten es, dass „a value is conceptualized, which encompasses the contrast between the spirits‘ and the social domains, between body and consciousness, between the living and the ancestors, and between individuality and sociality“ (Platenkamp 2010: 197).

<sup>42</sup> An dieser Stelle sei erneut auf den definitorischen Unterschied von Gesellschaft und Gemeinschaft bei Tönnies verwiesen. In den weiteren Betrachtungen wird Gesellschaft analog zu *society* verwendet. Bei diesem definitorischen Unterschied sieht Tönnies, dass sich „in den großen Kulturentwicklungen“ zwei Zeitalter gegenüberstehen: „ein *Zeitalter* der Gesellschaft folgt dem *Zeitalter* der Gemeinschaft. *Dieses* ist durch den sozialen Wandel als Eintracht, Sitte, Religion bezeichnet, *jenes* durch den sozialen Willen als Konvention, Politik und öffentliche Meinung“ (Tönnies 1963: 251).

<sup>43</sup> Die „dauernde“ Bindungsfähigkeit wird von Cassirer aber relativiert, denn es sei klar, dass sich das Individuum nur für sich vertraglich binden könne und nicht für seine Nachkommenschaft als autonomes Subjekt. Selbst bei Aufgabe aller Rechte bliebe ihr zumindest noch das Recht, das sich nicht übertragen ließe, nämlich das Recht auf die eigene Persönlichkeit. „Wenn ein Mensch seine Persönlichkeit aufgeben könnte, würde es aufhören, ein moralisches Wesen zu sein. Es würde ein lebloses Ding werden – und wie könnte ein solches Ding sich verpflichten –, wie könnte es ein Versprechen machen oder einen sozialen Vertrag eingehen?“ (Cassirer 1987: 230).

chen Umwelt, sondern von Gleichsinnigkeit des inneren Der-Umwelt-verhaftet-seins abhängig gemacht“ (Stavenhagen 1934: 115). Für die abendländisch-christliche Welt formulierte Stavenhagen:

„Nur wer dem von der Gemeinschaft anerkannten ethischen Personbild, der ‚Standesehre‘ entsprach und deshalb von den Standesgenossen in der Standesachtung als gleichgestellt empfunden wurde, konnte auch als Standesgenosse angesehen werden, dem sie als Nächstem Schutz und Frieden zu gewähren hatten. [...] Dagegen wurde der demselben ethischen Personbild nicht genügende ‚Standesgenosse‘, auch wenn er Situationsgenosse war, als unehrlich nicht dazugehörig betrachtet“ (Stavenhagen 1934: 115).

Die Bindungsfähigkeit, die sich in einer Gemeinsamkeit darstellt, sieht Charles H. Cooley als Ergebnis einer „intimate face-to face association and cooperation“ (Cooley 1956: 23). Auch wenn Cooley die Bindungsfähigkeit als fundamental für den sozialen Charakter des Menschen ansieht, da sie zu einer Verschmelzung der Individuen zu einem gemeinsamen Ganzen führt, so sieht er ihre Grenzen.

„Perhaps the simplest way of describing this ‚wholeness‘ is by saying that it is a ‚we‘; it involves the sort of sympathy and mutual identification for which ‚we‘ is the natural expression. One lives in the feeling of the whole and finds the chief aims of this will in that feeling. It is not to be supposed that the unity [...] is one of mere harmony and love. It is always a differentiated and usually a competitive unity, admitting of self-assertion and various appropriative passions; but these passions are socialized by sympathy, and come, or tend to come, under the discipline of a common spirit“ (Cooley 1956: 23).

Die Summe aller individuellen Bindungswillen manifestiert sich in der kollektiven Identifizierung als Ausdruck eines Grundbedürfnisses „nach einem sinnerfüllten Handeln in einer vertrauten sozialen und kulturellen Umwelt und dieses Bedürfnis [ist] ebenso grundlegend [...] wie die materiellen Grundbedürfnisse“ (Hornung 1987: 217). Der Bindungswillen des „Ich“ mit der Identifizierung als Zeichen der Bekennung ist ein Element der Persönlichkeitsbildung und Ausdruck des Willens, in einer sozialen Gruppe respektive Gesellschaft, Solidarität zu zeigen und ihren Idealen sowie Zielen zu folgen. Das individuelle Bewusstsein, der individuelle Wille und die soziale Gruppe mit ihrer Funktion als „Spiegel-Ich“ schaffen Identifizierung (Luckmann 1979: 297).

Dem als absolut herausgehobenen Wert des Individuums in westlichen Gesellschaften und dem damit verbundenen Willen zur Selbstverwirklichung stehen sozialer Bindungswille und damit der Wille zur Selbstverpflichtung gegenüber. Individuelle Autonomie und Freiheit lassen hieraus ein Konfliktpotential entstehen, das der Selbstverwirklichung entgegen-

steht. Der herausgehobene und als absolut postulierte Wert des Individuums und die damit verbundene individuelle Autonomie mit ihrer Freiheit werden jedoch auf eine relative Autonomie durch Bindung und Verpflichtung reduziert. Ohne diese Selbstbindung, die einer radikalen Selbstverwirklichung gegenübersteht, würde sich allerdings der soziale Mensch nicht gerecht, da er die geordnete soziale Umgebung sucht. Um angesichts solcher Spannungsverhältnisse zu stabilisierenden Integrationsleistungen zu gelangen, bedürfe es der großen Institutionen, „durch die der tierische und wilde Mensch seinen kleinen Teil an Vernunft und Gerechtigkeit erwirbt“ (Hornung 1987: 218). Um diesen Prozess der Persönlichkeitsbildung zu erreichen und um seine durch Autonomiewillen einerseits und durch Sozialitätssuche andererseits entstehende Unsicherheit aufzuheben, gilt es, dem Individuum mit seiner formbaren Persönlichkeit die Vorstellungen, Werte, Ordnungsprinzipien und Verhaltensformen der Gesellschaft zu vermitteln (Hornung 1987: 218).

Willms sieht in diesem Zusammenhang als Voraussetzung für die menschliche Existenz eine unausweichlich zu errichtende Ordnung, die sich permanent an drei Fronten bewähren muss. Die erste Front sei die Ordnung, nach der sich das menschliche Kollektiv in und gegenüber der Natur verhält, wie es in ihr lebt und wie sie sich die Natur zu Nutze macht. Die zweite Front ergäbe sich aus dem Zusammenleben mit anderen Gruppen, was eine Ordnung bedinge, die festlegt, wer zur eigenen Gruppe gehört, um damit die Handlungsfähigkeit der eigenen Gruppe zu erreichen und zu sichern. Eine solche Ordnung, die die Begegnung und das Zusammenleben von verschiedenen Gruppen bestimmt, regle die Qualität des Zusammenlebens der Gruppen, die sich von Krieg und Frieden bis zur Gruppenverschmelzung erstrecken könne. Die dritte Front ergäbe sich aus der Autonomie des Gruppenindividuum, das seine Handlungsfreiheit als Werkzeug gegen die Ordnung der eigenen Gruppe einsetzen kann, wenn es die Autorität zur Beibehaltung des „Wir“ nicht mehr akzeptiert (Willms 1987: 20).

Zur Aufrechterhaltung der Gruppenordnung und zur Existenzabsicherung der Gruppe würde die ständige Bemühung, der ständige Kampf um die Identifikation des Individuums mit seiner Gruppe erforderlich. Hieraus leitet Willms ab, dass zur Erreichung dieses Ziels, die damit verbundene Arbeit „also notwendig und unausweichlich den Charakter von Herrschaft und das Moment des Zwangs haben“ (Willms 1987: 20) muss. Herrschaft und Zwang müssten solange ihre Anwendung finden, wie Freiheit zugelassen wird.

---

„Die Ordnung als unaufhörliche Arbeit mit dem Ziel, sich, das heißt die Existenz der einzelnen Gruppe, der Sippe, des Stammes, an allen drei Fronten erfolgreich zu be-

haupten, ist Politik, und Politik ist als Arbeit im Sinne des Ganzen nicht denkbar ohne einen Kern von Zwang und Gewalt, der mit dem stets möglichen Extremfall fertig werden muß: mit der Naturkatastrophe, oder dem Individuum, das sich durch aggressive Abweichung definiert“ (Willms 1987: 20).

Eine Gesellschaft muss also das „Wir“ voraussetzen und ggf. mit Autorität erzwingen, womit sie jenseits der Bedeutung gemeinsamer Geschichte, jenseits der gemeinsamen Kultur oder der gemeinsamen Sprache für sich existenzsichernd wirkt.

Diese Prozesse der Ordnung und des Herausführens aus der „Wildheit“, der *e-ducatio*, sei die Voraussetzung für ein verantwortungsbewusstes Individuum. Individuelle Freiheit und so entstehende staatliche Autorität werden durch diese Verknüpfung nicht widersprüchlich; beide Komponenten sind konstitutiv für die Stabilität der Gesellschaft.<sup>44</sup> Stabilität der Gesellschaft setzt Stabilität der „Wir“-bewussten Persönlichkeit voraus, wobei im Fall Madagaskars zu sehen sein wird, wie das für die traditionelle Gemeinschaft elementare „Wir“ dennoch zum Ursprung von Segmentierung wurde und dem Einfluss der demokratischen Entwicklung unterliegt. Hornung gibt diesem Prozess der Persönlichkeitsentwicklung den Rang einer „zweiten Geburt“ des Menschen als kulturell-geschichtlichem Wesen, dessen Freiheit des Maßes bedarf,

„durch das sie (die Persönlichkeit, Anm.; d. Verf.) erst vor Aufgaben gestellt und zur Entscheidung befähigt wird. [...] So wird sie durch die Autorität zwar gebunden; aber diese Bindung ist, wenn sie sich richtig vollzieht, keine wesenswidrige Fesselung oder Vernichtung der Freiheit, sondern gerade die Art, wie sie durch den Appell

---

<sup>44</sup> Auch wenn individuelle Freiheit und die auf dem kollektiven Willen basierende staatliche Autorität nicht widersprüchlich sind, so zeigt sich ein Spannungsfeld, wenn Kelsen im Staat nichts anderes sieht als ein Bündel von Rechtsnormen, u.a. zur Abdeckung individueller Interessen und der Position anderer, die den Staat als Schicksalsgemeinschaft betrachten. Ulrich Vosgerau macht darauf aufmerksam, dass zwar viele über das Konzept des Staates als Schicksalsgemeinschaft den Kopf schütteln. „Aber dass an dieser Idee (der Schicksalsgemeinschaft, Anm., d. Verf.) auch heute noch etwas dran sein muss, merkt man, wenn man sich mit dem Sozialrecht befasst – heute keine ganz unwichtige Rechtsmaterie: Einer für alle, alle für einen“ (Vosgerau 2010). Als zweiten Beleg für seine These sieht Vosgerau die Eingliederung der Flüchtlinge in Westdeutschland nach dem 2. Weltkrieg: „Und dass die Deutschen als Volk das 20. Jahrhundert überhaupt überstanden haben, liegt auch daran, dass früher die Idee der Schicksals- und Einstandsgemeinschaft jedermann selbstverständlich war“ (ebd.). So selbstverständlich war die Idee der Schicksalsgemeinschaft nach dem 2. Weltkrieg allerdings nicht. Vosgerau übersieht die teilweise heftigen Widerstände gegenüber der Aufnahme von Flüchtlingen in der westdeutschen Bevölkerung. Wenn Vosgerau jedoch vermutend feststellt, dass heute wohl kaum, trotz des ungleich größeren Wohlstands, 16 Mio. Flüchtlinge eingegliedert werden könnten, so macht er auf eine Entwicklung aufmerksam, die die individuellen Interessen in den Vordergrund schiebt und damit die Position Kelsens untermauert. Auch sein Hinweis „Gerichte lösen die staatliche Gemeinschaft zunehmend in Individualansprüche auf“, kann kennzeichnend für eine Entwicklung im Sinn Kelsens sein (ebd.). Eine solche Entwicklung setzt ein, „wenn der Staat nicht mehr identisch mit der Gesellschaft [ist], sondern eine Einrichtung, die es auszunutzen gilt, die v.a. der individuellen Wohlfahrt zu dienen hat“ (Hättich 1966: 45).

der Autorität aufgerufen und begründet wird. Solche Begründung gibt der Freiheit erst den lebensnotwendigen Inhalt und Halt, und der Mensch hat sein freies Selbstbewußtsein nicht gegen sie zu verteidigen, sondern er hat es ihr im Gegenteil gerade zu verdanken“ (Hornung 1987: 218).

Das freie Selbstbewusstsein als Fundament der Identifikation mit der Gesellschaft erhält für das Individuum die Qualität einer eigenen Würde.<sup>45</sup>

Die von Anderson vertretene Position „the formal universality of nationality as a sociocultural concept – in the modern world, everyone can, should, will ‚have‘ a nationality as he or she ‚has‘ a gender“ (Anderson 1983: 14) widerspricht nicht der Betrachtung Greenfelds, da „nationality“ nicht gleichgesetzt werden kann mit „nationhood“. Anderson spricht von der „nationality“ (Nationalität) als universell in der modernen Welt, Greenfeld dagegen von der „nationhood“ (nationale Identität) als nicht universell in der modernen Welt. Nationalität lässt nicht zwangsläufig nationale Identität entstehen, die ein „Wir“-Bewusstsein erfordert.

Das „Wir“-Bewusstsein als Ausdruck von Identifikation und institutionell im Staat gefasst, wird zum Ausdruck der Einigung unter den Individuen, zum Ausdruck des Strebens nach gemeinsamen Nutzen und Pflichten, womit das staatsbezogene „Wir“-Bewusstsein Zugehörigkeitsmerkmale impliziert, die den „Anderen“ als nicht zugehörig ausschließt. Mit der Staatsangehörigkeit werden Merkmale fixiert, die die Zugehörigkeit zum „Wir“ sichern, um eine „Gefährdung der personalen kollektiven Identität, das heißt des Sich-Selbst-Gleichseins“ (Werner/Übelacker 1987: 301) auszuschalten.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Identifikation im Sinne nationaler Identifikation (*nationhood*) wird von Canovan unter Bezug auf Greenfeld zwar als fundamental für eine Gesellschaft angesehen, da sie auch eine Frage der Würde sei. Aber Canovan macht auch darauf aufmerksam, dass es hierbei keine Universalität gilt und bezieht sich erneut auf Greenfeld unter Verwendung des Argumentes „nationhood is not a uniform condition to be found everywhere in the modern world, but is a highly specific historical phenomenon that varies greatly from place to place and in many places may not exist at all“ (Canovan 1996: 64). Die Bevölkerung Deutschlands mit einer im Vergleich zu anderen „modernen“ europäischen Staaten weniger ausgeprägten nationalen Identität sei als Beispiel für die variable Ausprägung von Nationalbewußtsein angeführt.

<sup>46</sup> Dass das „Wir“ jedoch durch „die Anderen“ ergänzt werden kann, darauf verweisen am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland Werner und Übelacker, da „unter Rückgriff auf erprobte, überlieferte Einschränkungen die Aufnahme bisher Außenstehender in den Personalverband des deutschen Volkes“ (Werner/Übelacker 1987: 301) möglich ist. Das Staatsangehörigkeitsgesetz der Bundesrepublik Deutschland schreibt in die Kriterien für eine Aufnahme von Ausländern fest, dass der Antragsteller rechtlich unbescholten sein muss, dass er seinen Lebensunterhalt bestreiten können muss und dass er seine Zuwendung zu Deutschland durch besondere Integrationsleistungen darzulegen hat. Dennoch bleibe die Grundhaltung bestehen, dass für die deutsche Staatsangehörigkeit die Abstammung vorrangig ist, um die „Homogenität des Volkes“ (ebd.) zu sichern. Die Aufnahme von Nicht-Deutschen gilt also als Ausnahme.

Im Staat,<sup>47</sup> der Gefährdungen auszuschließen hat, sieht Tönnies „die Vernunft der Gesellschaft“ (Tönnies 1963: 249). Der Staat hat „die feindseligen, gemeinschädlichen, oder ihm und der Gesellschaft gefährlich erscheinenden Handlungen zu unterdrücken, zu bestrafen. Er kann seine Tätigkeit in dieser Richtung ins Ungemessene ausdehnen“ (Tönnies 1963: 249). Hierzu sieht Tönnies die Notwendigkeit der Definition von Gemeinschaft und Gesellschaft als Formen unterschiedlichen Zusammenlebens im Staat. Die Gesellschaft sei durch folgende Formen des Zusammenlebens gekennzeichnet:

- „1. Großstädtisches Leben = Konvention. Diese setzt der Mensch mit seiner gesamten Bestrebung. Ihr eigentliches Subjekt ist die *Gesellschaft schlechthin*.
2. Nationales Leben = Politik. Diese setzt der Mensch mit seiner ganzen Berechnung. Ihr eigentliches Subjekt ist *der Staat*.
3. Kosmopolitisches Leben = Öffentliche Meinung. Diese setzt der Mensch mit seiner ganzen Bewußtheit. Ihr eigentliches Subjekt ist die *Gelehrten-Republic*“ (Tönnies 1963: 351).

Die Gemeinschaft kennzeichnet er dagegen mit:

1. Familienleben = Eintracht. Hierin ist der Mensch mit seiner ganzen Gesinnung. Ihr eigentliches Subjekt ist das *Volk*.
2. Dorfleben = Sitte. Hierin ist der Mensch mit seinem ganzen Gemüte. Ihr eigentliches Subjekt ist das *Gemeinwesen*.
3. Städtisches Leben = Religion. Hierin ist der Mensch mit seinem ganzen Gewissen. Ihr eigentliches Subjekt ist die *Religion*“ (ebd.).

Trotz der bei Tönnies zu findenden Trennung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft und trotz der von Ernst Albrecht aus axiologischer Sicht höher bewerteten Gemeinschaft sieht Albrecht gerade in der Politik das Ziel, „aus der bloßen Gesellschaft eine Gemeinschaft zu machen“ (Albrecht 1976:181). Die Gemeinschaft habe aber eine Eigentümlich-

---

<sup>47</sup> Wesentliche Unterschiedlichkeiten von Staatskonzeptionen skizziert Proeßl. Danach bildet das „Wir“ als Summe der Individuen nach Otto von Guericke einen Verband namens Staat, der aber mehr ist als die Summe der Individuen, da er ein neues Ganzes bildet, mit einer eigenen rechtlichen „Persönlichkeit“, in der das Recht die Seele, die Staatsbürgerschaft den Körper und die Verfassung den Organismus des Volkes darstellen. Hans Kelsen sieht im Staat lediglich einen rechtstechnischen Behelf, um Rechte und Pflichten seiner Mitglieder über ein Bündel von Rechtsbeziehungen zu sichern, die ein Normengeflecht darstellen. Rudolph Smend betrachtet dagegen in seiner Integrationslehre den Staat als geistig-soziale Wirklichkeit, die durch dauernde Integration mit den Mitteln der staatlichen Repräsentation immer wieder neu herzustellen sei. Max Weber und Herrmann Heller wiederum sehen den Staat als Ergebnis menschlichen Handelns mit von ihm geprägten Normen und damit als Ergebnis sozialer Interaktionen (Proeßl 2008/2009).

keit, denn sie sei dadurch gekennzeichnet, dass sie gleichzeitig mehr und weniger als das Individuum sei. Weniger insofern, als sie keine eigene Persönlichkeit mit eigenem Gewissen und Willen darstelle; mehr insofern, als sie mehr erreichen könne als ein Individuum und über die Lebenszeit des Individuums hinaus Beständigkeit habe, womit aber das Individuum über sein biologisch bestimmtes Leben seine Spuren in der Gemeinschaft hinterlassen könne (ebd.).

Dieses „Mehr als Gemeinschaft“ stellt aber den höheren Wert des mit Wissen, Gewissen, Verstand und Freiheit versehenen Individuums als höchstem Wertträger mit seinem ethischen Gewicht nicht infrage. Wenn sich die Gemeinschaft der Organisationsform des Staates als Herrschaftsverband bedient, so würde hierdurch der enge Bezug beider zueinander deutlich. „Staat und Gemeinschaft sind wesensmäßig aufeinander bezogen, nicht in dem Sinne, daß zur Gemeinschaft der Staat gehört, wohl aber in dem Sinne, daß zum idealen Staat die Gemeinschaft der Staatsbürger gehört“ (Albrecht 1976: 183).

Der von Tönnies verwendete Volksbegriff hat zumindest in Deutschland eine Begriffsverschiebung in Richtung des vermeintlich politisch korrekteren Begriffs „Bevölkerung“ erfahren. V.a. mit Blick auf die Verwendung des Begriffs „Volk“ in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts mit seinen mystisch-metaphysischen und biologistischen Verknüpfungen trat an seine Stelle die als neutraler empfundene „Bevölkerung“. So entspricht die von Hans Liermann 1927 entwickelte Definition von Volk nicht dem *demos*, der keine biologistischen oder mystisch-metaphysischen Elemente kannte. Sie liest sich entsprechend:

„Volk ist demnach im Gegensatz zur Bevölkerung *Gemeinschaft* (Hervorh. d. d. Verf.). Gemeinschaft aber ist Geist. Ohne Geist gibt es keine Gemeinschaft. [...] Der Geist der Gemeinschaft, der die Einzelnen zum Volke macht, ist also zu erfassen, wenn wir das deutsche Volk begreifen wollen“ (Liermann zit. nach Ehs 2009: 153)..

In dieser Definition hat der menschliche Willensakt keine Funktion, womit sie sich als Antithese zu Kant darstellt, der die Entstehung des Volkes nur dem Willen zuordnet. Wie Rousseau sieht Kant im Volk eine formal-rechtliche Vereinigung, ohne diesen Begriff mit ethnischen, soziologischen oder geistigen Bezügen zu verknüpfen. Auch für Kelsen beschränkt sich Volk auf eine antimetaphysische Rechtsgemeinschaft. Im Sinne eines aufgeklärten Volksbegriffs liest sich seine Antithese zu Liermann konsequenterweise demnach wie folgt:

„darum muß man sich von der üblichen Vorstellung emanzipieren, der zufolge das Staatsvolk ein räumliches Zusammensein, ein seelisch-körperliches Konglomerat und als solches eine unabhängig von aller Rechtsordnung existente Einheit einer Vielheit von Menschen ist“ (Liermann zit. nach Ehs 2009: 154).

Soziologisch betrachtet Kelsen das Volk als in nationalen, religiösen und wirtschaftlichen Belangen gespalten, so dass es ein Bündel von Gruppen darstelle und keine in sich geschlossene Gesamtheit. Erst durch die Rechtsordnung werde es ein einheitliches Volk. Den daraus entstehenden juristischen, normativen Volksbegriff trennt Kelsen vom soziologischen Volksbegriff, dem er kulturelle, sprachliche und ethnische Attribute zuordnet. Damit wird die *conscience collective* Durkheims durch die Rechtsordnung im Staat erweitert (Lepsius 2009: 74).

Die Zugehörigkeit zum „Wir“ allgemein und zum „Wir“ im Staat wird durch das Bekenntnis des Einzelnen bestimmt, wobei diese Zugehörigkeit auf Widerruf gilt. Der *volonté générale* ist zwar grundsätzlich, lässt sich aber rückgängig machen, so dass eine Gesellschaft nur so lange „ist“, wie das grundsätzliche „Wir“ Bestand hat. Dieses subjektive Belieben kann die Lösung einer Bindung und das Entstehen neuer, sich selbst wieder verpflichtender „Wir“-Gruppen – ggf. als Minderheiten – als Ergebnis haben. „Minderheit ist, wer will“ (Stavenhagen 1934: 4).

Die Suche nach den gemeinschaftsstiftenden Elementen in der Wir-Idee, die sich auch im „Selber-bewusst-sein“ zeigt, begegnet dem Problem, dass sich soziale Gebilde meist als Mischgebilde darstellen, die verschiedene Kerne beinhalten. Als Beispiel führt Stavenhagen die Familie auf.

„Sie pflegt sich meist als durch innere Solidarität verbundene *Gemeinschaft* also „altruistisches“ soziales Gebilde, anzusehen. Aber die Familie ist – und natürlich nicht zufälligerweise – häufig auch mehr oder weniger etwas anderes, nämlich *Gesellschaft* indem ein Glied der Familie an den Leistungen der anderen selbstisch interessiert sein kann (Hervorhebungen durch d. Verf.)“ (Stavenhagen 1934: 27).

Wenn dieses Verschmelzen „reiner“ Kerne ein Miteinanderverbundensein von gesellschafts- und gemeinschaftsbezogenen Interessen entstehen lässt, so bleibt die Frage, wie sich die individuellen „Ichs“ über die Familie hinaus miteinander verbinden lassen. „Es gibt kein Volks-Ich, wie es individuelle Iche gibt“ (Stavenhagen 1934: 29). Wenn Seelen-Ichs schwerlich zu einem Einheits-Ich verbunden werden können, so öffnet dagegen die zielgerichtete Steuerung den Weg zu einem Miteinander, in dem sich gemeinsam Gewoll-

tes, gemeinsam Gefühltes miteinander verschränken; also lässt Absicht das „Wir“ entstehen.

Das „Wir“ der Lebenden als überindividuelles Fühlen und das gemeinsame Handeln schließt auch die Einbindung der vorangegangenen und der kommenden Generationen mit ein – ein herausragendes *fait social* in der madagassischen Gesellschaft. Es wird zu einem historisch untermauerten „Wir“, das Traditionen einerseits und Perspektiven andererseits umfasst. Gemeinschaftsideen und kollektive Werte lassen in Raum und Zeit eine historisch gewachsene Natürlichkeit entstehen – im Gegensatz zur biologischen Natürlichkeit von „Wir-Beziehungen“ – die die Abgrenzung gegenüber dem Fremden schärfer konturiert und damit das „Wir“ weiter festigt. Mit Stavenhagens ist

„eine bestimmte Art geistig-seelischer Gemeinschaften dann [...] konstituiert, wenn sich eine Gruppe von Personen traditionell, d.h. laut ihrer existentiellen Wir-Idee daraufhin eins weiß, daß sie dieselbe traditionelle Art des Wertfühlens hat oder – was dasselbe bedeutet – daß sie sich existentiell auf dieselbe intentionale Wertewelt bezogen fühlt“ (Stavenhagen 1934: 61).<sup>48</sup>

Das geistig-seelische Sich-eins-fühlen und seine Entwicklung zu einem – sich auch durch Selbstverpflichtungen manifestierenden – Solidaritätsgefühl wird nicht immer total in dem Sinne sein, dass es alle Mitglieder einer Gemeinschaft in einer „Totalgemeinschaft“ zusammenfasst. Je umfassender sich das Wertespektrum einer Nation darstellt, dem das Individuum zugeneigt ist, desto stabiler ist sein „Wir“-Gefühl. Je geringer die individuelle Affinität zu den Wertekomponenten, desto „kälter“ wird der Bezug zu einem „Wir“. Gleichwohl wird ein solches Individuum anderen „Wir“-Gemeinschaften „heiß“ angehören können. Für den Fall, dass ein Angehöriger einer Gemeinschaft gleichzeitig auch mehreren

---

<sup>48</sup> In seiner Bewertung der aktuellen gesellschaftlichen Situation Deutschlands und der sich daraus ergebenden Perspektive ist für Thilo Sarrazin diese Wertewelt für viele Deutsche begrenzt: „Dass wir diesen Entitäten (u. a. Stadt, Land, Volk, Anm. d. Verf.) einen Eigenwert zumessen, der über uns selbst hinausweist, motiviert uns, hebt uns, macht uns stolz, gibt uns Antriebskraft und läßt uns unsere eigenen kleinen Wehwehchen und größeren Leiden vergessen. Nur wenn es um Deutschland geht, haben viele eine Schere im Kopf:

- Heimatverbunden? Aber gerne!
- Lokalpatriot? Natürlich!
- Europäer? Sowieso!
- Weltbürger? Klar doch, das gehört sich so!
- Deutscher? Nur bei der Fußballweltmeisterschaft, sonst eher peinlich“ (Sarrazin 2010: 18).

Sarrazin pointiert diese von ihm erkannte Distanz, da es „fast schon als politisch unkorrekt“ gilt, sich um Deutschland als Land der Deutschen Gedanken zu machen, wie er auch glaubt, „daß wir ohne einen gesunden Selbstbehauptungswillen als Nation unsere gesellschaftlichen Probleme aber nicht lösen werden“ (ebd.).

anderen Gemeinschaften angehört, so wird sich eine Rangordnung gemäß dem Grad der Affinität zu den einzelnen Gemeinschaften ergeben:

„fühlt jemand sich z.B. in „erster Linie“ als Protestant, „in zweiter“ als Edelmann und erst „in dritter Linie“ als Deutscher, so bedeutet das nichts anderes, wie daß er einen protestantischen Gemeinschaftsgenossen näher steht als seinen Standesgenossen usw.“ (Stavenhagen 1934: 67).

Existentiell für eine Gemeinschaft und eine Gesellschaft im Sinne der Definitionen von Tönnies wird es, wenn sich das auf sie bezogene „Wir“ am Ende einer solchen Rangordnung befindet und als Folge das Leben der Gemeinschaft oder das einer Kollektivgesellschaft infrage gestellt wird.<sup>49</sup>

Ob sich die „Wir“-Idee aus den geistig-seelischen Werten der Kulturnation oder im Fall der Staatsnation aus den Erwartungen an Schutz, Solidarität und Wohlfahrt rekrutiert, wird nicht immer trennscharf zu ermitteln sein, da sich das geistig-seelische Einssein und andererseits das funktional-orientierte Einssein-Wollen miteinander verbinden. Eine Staatsnation kann über ihre auf Selbstverpflichtung und Zwang basierende Nützlichkeitsfunktion hinaus im historischen Zeitmaß auch „wir-festigend“ und „wir-verstärkend“ wirken und schafft sich durch diesen Prozess eine eigene innere Autorität.

Andererseits reduziert Stavenhagen die Staatsnation auf eine bloße Nützlichkeits-einrichtung:

„Daß der Staat nicht nur von der Staatstheorie als Gesellschaftsverband gedeutet worden ist, sondern, daß Staaten sich selbst laut Wir-Idee, ihren Verfassungen, tatsächlich so angesehen haben, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Aber die Staatsinstitutionen (als Repräsentanten des Staates, Anm.; d. Verf.) und der Zwang, den sie ausüben, können im bloßen Interessenverband sozial-phänomenal nie mehr als bloße Nützlichkeits-einrichtungen sein, die zwar den Unterworfenen gegenüber „formal-juristische“ Verbindlichkeit in Anspruch nehmen können, deren Anordnun-

---

<sup>49</sup> Die erste Stelle in einer Rangordnung und damit die herausragende Funktion im „Wir“-Bewusstsein ordnet Stavenhagen der Muttersprache zu, da sie dem Individuum das gibt, was ihm „die Existenz der Gemeinschaft als ganzer vermittelt und [...] gleichsam ein inneres Verhältnis zu ihr garantiert“ (Stavenhagen 1934: 89). An die Seite der gefühlsmäßigen Verbindung im „Wir“ tritt das in der Sprache objektivierte Gefühl, Gemeinschaft zu sein, so dass das „Wir“ über die Sprache „sichtbar“ wird. Zur Verdeutlichung der existenziellen Funktion der Sprache als objektiviertes Gefühl bedient sich Stavenhagen der Aussagen von Leibholz zum repräsentativen Symbol (Leibholz 1929), da im eigentlich repräsentativen Symbol „das an sich Unsichtbare, das Wertfühlen der Gemeinschaft, wirklich *selbst* präsent wird, im Gegensatz zu *uneigentlich repräsentativen* oder *allegorischen* Symbolen, die, wie Fahnen, Abzeichen, Trachten usw. das Symbolisierte nur durch ein hinweisendes Zeichen präsent machen“ (Stavenhagen 1934: 90).

gen aber an und für sich, d.h. abgesehen von dem anerkannten und dadurch rechtlich-verbindlichen Normensystem, nicht materialiter sittlich verbindlich sind“ (Stavenhagen 1934: 101).<sup>50</sup>

Auch der Bewertung, dass „Anordnungen aber an und für sich [...] nicht materialiter sittlich verbindlich sind“ (Stavenhagen 1934:101) ist schwerlich zuzustimmen. Wenn eine Verfassung sittlich fundiert ist und wenn Anordnungen oder Gesetze als formal-juristische Verbindlichkeiten Kraft erlangen – und sie erlangen sie nur, wenn sie der Sittlichkeit der Verfassung entsprechen – dann müssen sie wie ein ungeschriebener Sittenkodex auch materialiter sittlich sein.

Diese das „Wir“ festigende „innere Autorität“ fußt nicht per se auf institutioneller Gewalt. Sie fußt auf dem Gemeinschaftsbewusstsein und der Freiheit der Individuen, die ihre pragmatische Gesellschaft als existentiell bewerten. Diese Freiheit der Individuen setzt im Kant'schen Sinne voraus, dass sie einem in der „eigenen Brust“ existierenden Sittengesetz folgt. Wenn dieses innere Gesetz den individuellen Willen bestimmt, dann bestimmt es auch die Sittlichkeit der Handlungen der Individuen, wie sie sich in freiwillig gefundenen und freiwillig angenommenen Normen in einem Staatswesen niederschlagen. Der Staat wird damit zu einer überindividuellen Persönlichkeit, die mit einem nunmehr allumfassenden Bewusstsein Vorrang vor dem Individuum erlangt (Kedourie 1971: 21ff.). Kadourie setzt die Freiheit des Individuums und die Sittlichkeit seiner Handlung, wie sie sich im normensetzenden, überindividuellen Staat wiederfindet, ins Verhältnis: „Zwischen einem nur für sich lebenden Menschen und dem Bürger besteht das gleiche Verhältnis wie zwischen ›roher Materie‹ und einem ›organisierten Naturprodukt‹“ (Kedourie 1971: 39).

Auch wenn Stavenhagen postuliert, dass der Staat mit seinen Institutionen über den von ihnen ausgeübten Zwang nicht mehr sein kann als ein bloßer Interessenverband oder als

---

<sup>50</sup> In seinen Betrachtungen zu „Volk als pragmatische Totalgemeinschaft“ greift Stavenhagen die Frage auf, ob aus einer Staatsnation auch eine geistig-seelische Gemeinschaft werden kann oder ob die Staatsnation eine bloße Nützlichkeitsanordnung sei. In seinen Überlegungen zeigt er eine Unschärfe. Einerseits formuliert er: „Es hatten sich uns drei soziale, natürlich nicht gleichwertige Urgebilde, die Gesellschaft, die geistig-seelische und die pragmatische Gemeinschaft ergeben. Es wäre nun falsch, nachdem wir als Kern der ‚Sprachgemeinschaft‘ die geistig-seelische entdeckt haben, von vornherein die Möglichkeit, auch die Staatsnation der geistig-seelischen Gemeinschaft gleichzusetzen, von der Hand zu weisen“ (Stavenhagen 1934: 98). Für Stavenhagen ist also die Entwicklung einer Staatsnation zu einer geistig-seelischen Gemeinschaft nicht nur vorstellbar; sie ist nicht einmal „von der Hand zu weisen“ (Stavenhagen 1934: 98).

bloße Nützlichkeitsinrichtungen, so sieht er im Staat doch mehr als einen beliebigen „Kommunalverband“ (Stavenhagen 1934: 104).<sup>51</sup>

Genauso wie die Tiefe der geistig-seelischen Verbindung des Individuums in der Kulturnation unterschiedlich ausgeprägt sein kann, so gibt es unterschiedliche Grade der sozialen Verpflichtungsverhältnisse des Individuums, wie sie sich beispielsweise in besonders ausgeprägten Verbindungen zur Stadt, zur Provinz oder zum Bundesland ausdrücken. Das übergeordnete Verpflichtungsverhältnis gebührt jedoch dem Staat als der totalen pragmatischen Gemeinschaft. Die unterschiedlichen Interessen des Individuums – und in deren Folge die unterschiedlichen Ausprägungen der Verpflichtungsverhältnisse – bergen dagegen das Risiko, dass die allumfassende totale Gemeinschaft nur ein bloßer Haufen gemeinsam Beherrscher ist (Stavenhagen 1934: 109).

Indem sich der Staat auf Basis der individuellen „Ichs“ als „Wir“ begründet und zu einer eigenen „Persönlichkeit“ wird, die wiederum einen Bezugspunkt für das soziale Kollektiv darstellt, ergibt sich als Folge eine individuelle Ich-Staat-Beziehung. Das sich daraus bildende Staatsbewusstsein kann selbst wieder den Staat als „Persönlichkeit“ und erneut das Denken über den Staat beeinflussen. Der Staat wandelt sich also als Folge des gewandelten Staatsbewusstseins durch einen kybernetischen Kreisprozess. „Unser Bewußtsein vom Staat ist ein Teil der Staatswirklichkeit. Indem das Bewußtsein vom Staat sich ändert, ändert sich auch die Wirklichkeit Staat. Man kann geradezu sagen, der Staat ist nicht zuletzt das, was die Menschen von ihm halten“ (Hättich 1966: 33f.).

---

<sup>51</sup> Einen Beweis dafür, dass ein Staat mehr ist als ein Kommunalverband, liefert Stavenhagen, indem er das freiwillige, überindividuelle Verpflichtungssystem, das der pragmatischen Gemeinschaft „Staat“ zugrunde liegt, mit dem „Wir“-Sein der Kulturnation verknüpft: Wenn nämlich die Staatsnation auch als Raumbegemeinschaft gesehen wird – wie das eigene Dorf, die Stadt oder die Region – so werden die Landeskinder ihre historische Erinnerung entwickeln, womit die Verbindung zum geistig-seelischen Wertekomplex des „Wir“-Seins der Kulturnation entsteht (Stavenhagen 1934: 107f.).

### 3 *Malgachisation* als nationale Identitätsstiftung

„Nous parlons tous la même langue“. Dieser im Gespräch mit madagassischen Privatpersonen, Geisteswissenschaftlern, Politikern oder Beamten dem Ausländer gegenüber gemachten Feststellung, mit der meist – vielleicht sogar wider besseren Wissens – ein „Beweis“ für die nationale Einheit und die sprachliche Souveränität gegenüber dem Französischen angetreten wird, müssen zwei Gegenargumente gegenübergestellt werden.<sup>52</sup>

Dabei ist sehr wohl zu beachten, ob die Äußerung zur sprachlichen Einheit von einem Vertreter des Hochlandes (*Merina*) oder von einem Vertreter der *Côtiers* kommt. Die mehr einem Wunschdenken entspringenden Aussagen wurden zumindest durch die Politik des Staatspräsidenten Ratsiraka (vgl. sein *Livre Rouge*) und durch die darin erhaltene Zielsetzung einer sprachlichen Harmonisierung unter den madagassischen Sprachtypen widerlegt. Diese Politik der Sprachharmonisierung sollte nicht nur einer allgemeinen Verbesserung der Verständigungsfähigkeit unter den Madagassen dienen; sie wurde v.a. als Mittel verstanden, die Sprachdominanz des *Merina* gegenüber dem *Tenimparitra* als madagassische Regionalsprache einzuebnen, um damit nationale Bindungskraft zu schaffen und gleichzeitig die Weiterentwicklung des Landes zu fördern. Ratsiraka selbst ist *Côtier*. Mit diesem Ziel hatte die Politik also grundsätzlich auch das auf der *Merina*-Sprachdominanz beruhende Spannungsfeld *Côtiers/Merina* im Auge.

Zum einen bildete die Feststellung markanter sprachlicher Unterschiede in der madagassischen Bevölkerung die Ausgangsbasis sprachpolitischer Zielsetzungen in der schulischen Ausbildung, die nicht entwickelt worden wären, entspräche das „Nous parlons tous la même langue“ der Realität. Zum anderen legt die Sprachrealität v.a. historisch-ethnische Divergenzen zwischen den *Côtiers* und den *Merina* offen.

„Les divergences dialectales sont plus grandes qu’il ne paraissait de prime d’abord. Ainsi, le dialecte tandroy et le dialecte merina n’ont que 67% du vocabulaire de base en commun, comme l’allemand et le hollandais, ou l’espagnol et le portugais“ (Vérin 1990: 239).

---

<sup>52</sup> Zur Einheit der madagassischen Sprache hat Dez festgestellt: „Il est maintenant admis qu’il n’est pas parlé à Madagascar qu’une seule langue, subdivisée en dialectes“ (Dez zit. nach Schmidt 1997: 103).

Das zweite Gegenargument: Mit Blick auf die sprachpolitischen Versuche einer von der Politik für erforderlich gehaltenen Sprachharmonisierung hebt Vérin hervor, dass hierbei zwar technische Fragen wie die Ausspracheregeln, die Syntax, der Wortschatz, wissenschaftlich fundierte Monographien, etc. ihre Bedeutung haben, dass aber mit diesem politischen Ziel ethnischen und damit politischen Problemen Rechnung getragen werden sollte:

„Depuis quelques dizaines d’années, les intellectuels côtiers souhaiteraient que les langues régionales (tenimparitra) soient prises en compte, et le Livre Rouge (des Présidents Ratsiraka, Anm.; d. Verf.) fait naître l’espoir de la création du Malagasy Iombonona, *le malgache commun* (auf der Basis des Merina; Anm. u. Hervorh. d. d. Verf.), qu’on forgera avec les matériaux de tous les dialectes“ (Vérin 1990: 239).

Der gewünschten nationalen Einheit über die Sprache – „Nous parlons tous la même langue“ – und der damit postulierten Gleichheit und Gemeinschaft der madagassischen Bevölkerung sowie der Absicht, auch sprachliche Souveränität zu vermitteln, stehen aber sprachliche Vielfalt, das historisch gewachsene Bewusstsein der *Côtiers* der Sprachdominanz der *Merina* und die weiterhin geltende kulturelle Führungsrolle des Französischen gegenüber.

Wenngleich die Einheit der madagassischen Sprache mit ihren teilweise deutlichen regionalen und lokalen Unterschieden sprachwissenschaftlich als erwiesen gilt – das Madagassische gehört zum westindonesischen Zweig der austronesischen bzw. malayopolynesischen Sprachfamilie (Schmidt 1992: 229) – und damit die Aussage „Nous parlons tous la même langue“ aus dieser Sicht gerechtfertigt ist, so gilt es dennoch, die dialektalen Eigenständigkeiten zu berücksichtigen, die weder kommunikationserleichternd oder bindungsfördernd im Sinne nationalsprachlicher Homogenität sind.

Der aus linguistischer Sicht untermauerten These der gemeinsamen Sprache steht jedoch eine Sprachrealität gegenüber, die mit ihrer Vielsprachigkeit für die nationale Einheit nicht förderlich war und bis heute zu gesellschaftspolitischen Diskussionen führt, sprachpolitisch motivierte Machtkämpfe auslöst und damit gesellschaftlichen Sprengstoff darstellt. So erhielt der Verfasser von einer Linguistin an der Universität Antananarivo auf die Frage nach der Muttersprache die Gegenfrage: „Was ist denn bei uns die Muttersprache?“.

In diesem Zusammenhang sei auch auf die Feststellung von Dez verwiesen, nach der Einverständnis darin bestehe, dass in Madagaskar nur eine Sprache gesprochen werde, jedoch mit dialektalen Unterteilungen (Dez 1956: 81ff.).

Die auch nach Erreichen der Unabhängigkeit von Frankreich heute noch herausragende Rolle des Französischen in Madagaskar ist das Ergebnis der französisch-kolonialen Sprachpolitik, deren Zielsetzung eine sprachlich einheitliche Ausrichtung in den französischen Kolonien war, um sowohl die Verwaltung als auch die ökonomische Nutzung der Kolonien nach französischen Vorstellungen zu gestalten und durchzusetzen, aber darüber hinaus auch die weiterführenden Ziele der französischen *mission civilisatrice* verfolgte. Mit Blick auf die von der Französischen Revolution ausgehende „Deklaration der Menschenrechte“ galt es nämlich, diese koloniale Sprachpolitik zu rechtfertigen. Die „*mission civilisatrice*“ lieferte diese Rechtfertigung auf der Grundlage der von Barère und Grégoire entwickelten Vorstellungen.<sup>53</sup>

Danach bestand das Hauptziel der französischen Kolonialpolitik in der Zivilisierung der kolonisierten Bevölkerungsgruppen. Der Kolonisator führte sie an die französische Lebensweise heran und erst wenn die französische Sprache und Lebensweise beherrscht wurden, öffnete sich für sie der Weg, französische Staatsbürger zu werden und sich an der Verwaltung des Staates und der Gesellschaft zu beteiligen (Schmidt 1997: 23). Es wurde also nicht nur die Beherrschung der Sprache, sondern auch die Übernahme der französischen Lebensweise zum Kriterium gemacht, ob der Kolonisierte den Status des „Wilden“ verlassen konnte, zu einem *évolué* wurde und damit den Status des Zivilisierten erreichte. Die Landessprache(n) wurde(n) damit gleichzeitig inferiorisiert.<sup>54</sup>

Ihr Prinzip trafen die Franzosen in Madagaskar auf ein Land, das im 19. Jahrhundert durch die Schaffung des Königreichs Madagaskar „Veränderungen nahezu aller Kategorien ihrer soziolinguistischen Beschreibung“ (Schmidt 1997: 24) erlebte. Die Gründung des Königreichs<sup>55</sup> hatte nicht nur die Beendigung der territorialen Zersplitterung zur Folge. Das 1823

---

<sup>53</sup> Abbé Henri Grégoire (1750-1831) und Bertrand de Barère Vieuzac (1755-1841) waren beide Mitglieder des französischen Nationalkonvents.

<sup>54</sup> Das Prinzip von Barère und Grégoire galt im 19. Jahrhundert selbst für die Sprecher der Regionalsprachen in Frankreich, jedoch mit der Einschränkung, dass diese jedoch automatisch französische Staatsbürger waren. Im Übrigen sah Grégoire, ein Befürworter der Emanzipation der Juden, in deren französischsprachiger Assimilation eine Gegenleistung für ihre Gleichstellung an.

<sup>55</sup> Die beginnende Zusammenführung der Einzelgesellschaften unter dem *Merina*-König Andrianampoinimerina zu Anfang des 19. Jahrhunderts erfolgte zwar durch seine Eroberungs- und Allianzpolitik, aber die Unterwerfung des Landes war auch von seiner *mission sacrée* getragen, das Land zu einigen. Zu ihr gehörten insb. die Eroberung der Schutzschilde seiner Gegner, um sie zu königlichen Regalien werden zu lassen. Die Integration des „Gegnerisch-Heiligen“ in die eigene Vorstellungswelt stellte insofern ein Problem dar, als

im lateinischen Graphemsystem kodifizierte und im Hochland gesprochene *Merina* wurde zum Mittel der Überwindung der territorialen Zersplitterung, indem es zur Sprache der Verwaltung und zur Sprache des öffentlichen Lebens sowie der Kirchen und der Literatur wurde.

Die Parallelität des *Merina* mit den Regionalsprachen sowie die zunehmende Präsenz des Englischen und Französischen ließen einen Plurilinguismus entstehen, in dem das Englische aufgrund der Tätigkeit der *London Missionary Society (LMS)* eine Führungsrolle übernahm, da die französisch-katholische Missionierung erst nach der Niederlassung der Jesuiten (1861) einsetzte. Kennzeichnend für die Wertstellung des Madagassischen in der Missionierung war, dass die *LMS* dabei den Akzent auf das Madagassische legte. Gleichwohl entstanden nicht nur englisch-madagassische Wörterbücher sowie eine Bibelübersetzung, sondern auch zahlreiche englischsprachige Schulbücher sowie eine englischsprachige Presse wie etwa die *Madagascar Times* und *Madagascar News* (Schmidt 1997: 25ff.).

Diesem von der *LMS* geprägtem Ausbildungsprinzip und der Position des Englischen an sich – wozu auch die Unterrichtung der madagassisch-protestantischen Führungsschicht in der englischen Sprache gehörte – sah sich Frankreich als Kolonialmacht bei der Annektierung des Landes gegenüber.<sup>56</sup> Diesen Gegebenheiten und dem Prinzip der *mission civilisatrice* trug Gallieni über Erlasse im Jahr 1896 – und in seiner Nachfolge durch Augagneur (Erlasse in 1903, 1905 und 1906) – Rechnung. Dabei galt es in erster Linie, madagassische Verwaltungskader als administrative Helfer für den öffentlichen Dienst zu schaffen; ihm anzugehören, setzte die Kenntnis des Französischen zwingend voraus, und es war diese Entwicklung, die eine gesellschaftliche Spaltung durch Bildungsunterschiede entstehen ließ und die in erster Linie die *Merina* zu Helfern der Kolonialverwaltung machte. Eine

---

sowohl die sakralen Schutzschilde als auch die damit verbundenen Sakralobjekte nicht mit den *Merina*-Ahnen verbunden waren, sondern mit den Ahnen der Gegner. Es galt also, die Ahnen der Gegner in die ideologische Welt der *Merina* einzubeziehen. Rahamefy weist darauf hin, dass diese Integration des „Heiligen des Anderen“ bei den traditionalistischen *Merina* auch heute noch besonders praktiziert werde, denn sie hätten „une préférence particulière pour les charmes (Fetische, Anm. d. Verf.) confectionnées et utilisées par les autres groupes ethniques, sous l’ancienne tutelle de la royauté merina“ (Rahamefy 2004: 69). Mit dieser Entwicklung synchron verlief allerdings auch die das Land entscheidend prägende und belastende *Merina*-Expansion und das davon ausgehende Spannungsverhältnis *Merina/Côtiers*.

<sup>56</sup> 1896 wird Madagaskar per Gesetz durch Frankreich annektiert und Gallieni übernimmt die Funktion als erster Generalgouverneur von 1896 – 1905.

weitere Verbreitung des Französischen in Richtung der allgemeinen Bevölkerung war jedoch nicht das sprachpolitische Ziel:

„Es wäre von großem Nachteil, die Zahl der jungen Madagassen zu erhöhen, denen eine höhere Bildung und der vollständige Erwerb unserer Sprache den Geschmack an der Arbeit nehmen würde und ihnen Ideen und Bestrebungen beibrächte, die die Ausübung unserer Macht nicht leichter machen würden“. (zit. nach Schmidt 1997: 28).

Dieser Position stand allerdings auch eine andere gegenüber; sie stufte mit dem Ziel einer allgemeinen Durchsetzung des Französischen die madagassische Sprache als primitive Sprache ein („langue convenant à des primitifs“, Esoavelomandroso 1976: 124), woraus sich unter Strafandrohung eine Verbannung des Madagassischen sowohl im Unterricht als auch auf den Schulhöfen ergab.<sup>57</sup>

Trotz dieser drastischen Vorgehensweise, die der territorialen Ausweitung und Festigung der französischen Kolonialpolitik dienen sollte, erforderte ihre Umsetzung im Land eine pragmatischere Sicht und damit die Zulassung des *Merina*,<sup>58</sup> da sich die Kolonisatoren der Gruppe der *Merina* aufgrund ihrer Landeskenntnisse und ihres Bildungsniveaus bedienen mussten. Die Zulassung des *Merina* als Unterrichtssprache in den offiziellen Schulen fand jedoch ihr Ende im Zuge der Freiheitsbewegung *VVS* (*Vy Vato Sakelika* – Eisen, Stein, Netzwerk, 1913-1916), da das *Merina* als die Kraft galt, die für den nationalen Befreiungskampf stand. An die Stelle des in den Regionen von den kolonialen Verwaltungsstrukturen praktizierten *Merina* traten die regionalen Dialekte, die auch im Bildungswesen Einzug hielten. In der Folge wurde allerdings wieder das *Merina* zusammen mit dem Französischen als offiziell einzige madagassische Sprache zum Baccalauréat zugelassen. Die Ausbildung in der französischen Sprache im Sinne einer über die sprachliche Grundkenntnis hinausgehenden Vertiefung bei möglichst gleichzeitiger Aufgabe des muttersprachlichen Madagassisch erfolgte sozial differenziert. Diese auf eine vollständige Sprachausbildung ausgerichtete Politik umfasste „genau jenen als ‚Elite‘ bezeichneten Prozentsatz der

---

<sup>57</sup> Vgl. auch Dumont 2004: 121-137.

<sup>58</sup> Dem *Merina* war 1902 der Status als offizieller Sprache eingeräumt worden mit Französisch als Leitsprache. Der Ausweitung und Festigung der kolonialen Zielsetzungen diente aber nicht nur die Sprachpolitik, sondern auch die von Gallieni eingeführte *politique de race*, die zu einer Spaltung der Bevölkerung nach ethnischer Zugehörigkeit führte, um einen denkbaren Zusammenschluss mit dem Ziel des Widerstandes zu vermeiden. Es galt das *divide et impera*.

Sprecher, die als Mittler in der Administration notwendig waren für die Durchsetzung der Kolonialpolitik gegenüber der Bevölkerung“ (Schmidt 1997: 30ff.).

Alle übrigen Gruppen erhielten ein französisches Sprachniveau vermittelt, das ausreichte, um das Erreichen der Kolonialziele zu erleichtern, womit sich eine auf Effizienz ausgerichtete Sprachpolitik ergab. Den dialektalen Regionalsprachen blieb der Rang der Unzivilisiertheit. Mit dieser qualitativen Differenzierung entwickelte sich parallel eine gesellschaftliche, da sich die „Elite“ auch den französischen Wertvorstellungen öffnete. Sie erreichte damit den Wert als *évolué* im Sinne französischer Kultur- und Zivilisationsvorstellungen. Die Teilnehmer an diesem sprachlichen und sozialen Selektionsprozess verloren mit der Aneignung der französischen Herrschaftssprache, der damit verbundenen „Evolution“ und mit der Übernahme hochrangiger Staatsfunktionen weitgehend ihre *Malgachitude* und wurden zunehmend zu Fremden im eigenen Land.

In der Trennung der als „unkultiviert“ geltenden Regional- oder Lokalsprachen vom kolonialpolitisch notwendigen Madagassisch des *Merina* sowie in der kulturell und zivilisatorisch dominanten Leitsprache Französisch und in den immer wieder wechselnden sprachpolitischen Akzentsetzungen liegt der Grund dafür, dass sich keine wirklich identitätsstiftende madagassische Nationalsprache entwickeln konnte (Schmidt 1997: 32). Das sprachliche Spannungsverhältnis zwischen den madagassischen Regional- und Lokalsprachen gegenüber dem *Merina*, die im Bereich des Bildungswesens eingeschränkte Bedeutung des *Merina*, die Führungsrolle des Französischen sowie die durch die Sprachenpolitik induzierte Assimilation und die damit verbundene gesellschaftliche Spaltung waren die Erbschaft, die das Land mit der Unabhängigkeit 1960 antrat.

#### **3.1 Der „Vormärz“ der *Malgachisation***

Für die in den Jahren 1940 bis 1950 und damit noch in der Kolonialzeit studierenden Madagassen (Ralibera 2007: 165ff.) lag das erstrebenswerte Bildungsziel darin, die gleichen Studien machen und die gleichen Studienabschlüsse erreichen zu können wie die *Vazaha* (allgemein der Landesfremde, aber vor allem der Franzose). Die schon als naturalisiert und damit als *citoyens français* geltenden jungen Madagassen hatten als erklärtes Ziel, in die höheren Kader der französischen Kolonialverwaltung in Madagaskar aufgenommen zu werden oder auch in anderen französischen Kolonien Dienst zu tun. Diejenigen ohne solches Karrierestreben sahen dagegen vor dem Hintergrund ihrer nationalen Haltung ihr Bildungsziel darin, mit einer antikolonialen Haltung so schnell wie möglich Zugang zu ande-

ren administrativen und technischen Positionen der *Vazaha* zu erlangen, um diese dort zu ersetzen. Wenn sich aus dieser Situation die *Malgachisation* als Bestrebung nach madagassischer Eigenständigkeit und Selbstbewusstsein entwickelte, so kennzeichnet Ralibera diese Entwicklung als paradox, da es gerade die französisch Ausgebildeten und Assimilierten waren, die die Grundlagen für die *Malgachisation* entwickelten:

„Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, c’est nous les plus purs produits de la colonisation, partisans de l’assimilation totale dans l’enseignement durant notre jeunesse, qui étions les premiers sinon parmi les tout premiers à parler de malgachisation“ (Ralibera 2007: 167).<sup>59</sup>

Kennzeichnend hierfür ist die Situation, die Ralibera vorfand, als er von den Jesuiten mit dem Aufbau eines katholischen Radiosenders beauftragt wurde und in den kirchlichen Verwaltungsstrukturen auf ein ausschließlich französisch geführtes Personal stieß:

„Il fallait toujours parler français avec eux, car ils ne savaient même pas baragouiner la malgache. Il fallait assister à des réunions, à des séances de travail avec eux, tout en français, même s’il n’y avait que deux Vazaha au milieu d’une cinquantaine ou plus de Malgaches maîtrisant bien le français fort heureusement. Il fallait accepter pratiquement tout ce qui était proposé pour l’enseignement, le sport, l’éducation civique des élèves ou étudiants malgaches des villes comme des campagnes, alors que vous voyez que tout cela a été proposé soit par des Vazaha (assistants techniques, coopérants français), soit par des Malgaches soumis sans aucune audace à contredire le ministre malgache ou les responsables Vazaha conseillers techniques du ministre: donc tout pratiquement dans une optique ou des points de vue Vazaha français.“ „Il m’a fallu impérativement inventer et réaliser tout un programme de malgachisation“ [...] „Il faut bien comprendre ce que je voulais dire par malgachisation. Paradoxalement, ce n’était pas avant tout une question de langue à utiliser en tout et partout. Non. Mais c’était un état d’esprit, une sorte de philosophie qui consistait à faire prendre conscience aux Malgaches, surtout aux jeunes, de leur devoir et de leur responsabilité dans un pays nouvellement indépendant et pas suffisamment décolonisé mentalement, de leurs obligations de compétence et de sérieux [...], de leur attitude souple et ferme à la fois face aux Vazaha. Aucun complexe ni en haut ni en bas [...]. Tout cela je l’exprimais en malgache“ (Ralibera 2007: 100, 101).

Es stellte sich damit nicht nur die Frage, der madagassischen Sprache überhaupt Raum zu verschaffen; es galt auch, die französische Geisteshaltung durch eine madagassische zu ersetzen und dem *Vazaha* auf Augenhöhe begegnen zu können.

---

<sup>59</sup> Der hier gewählte Begriff des „Vormärz“ bezieht sich auf das zeitliche Vorfeld bis zur Unabhängigkeit des Landes, insb. auf die zur Unabhängigkeit führende Periode mit dem Referendum vom September 1958. V.a. reiften in der Zeit unmittelbar nach der Ablösung des frankophilen Staatspräsidenten Tsiranana Überlegungen heran, dem anhaltenden und tiefgreifenden Einfluss der Kolonialmacht durch eine *Malgachisation* grundlegend entgegenzutreten.

Dieser radikale Wandel – vom französisch-basierten Bildungsziel über die Gleichstellung mit den *Vazaha* bis hin zur *Malgachisation* – schloss v.a. auch die schwachen und weniger begabten Schüler mit ein. Die Überlegung, die gesamte Jugend in den Prozess einer *Malgachisation* einzubeziehen, ergab sich aus der Feststellung, dass die Kolonialherrschaft mit der einseitigen Ausrichtung auf das Französische im Bildungssystem die madagassische Jugend – von den Assimilierten abgesehen – insgesamt vernachlässigt hatte. Es galt daher, dieser Fehlentwicklung entgegenzutreten, die Bedürfnisse des Landes neu zu bewerten und bildungspolitische Weichen für eine Neuorientierung zu stellen. Die assimilierten madagassischen Studenten, die zur Vertiefung ihrer Studien Universitäten in Frankreich besucht hatten, kamen mit der Erfahrung zurück, dass sich die französischen Schüler und Studenten auf den Lehrstoff konzentrieren konnten, ohne fremdsprachliche Hürden nehmen zu müssen, die sich madagassischen Schülern und Studenten mit dem Französischen stellten. Wenn diese fremdsprachliche Hürde nicht genommen wurde, war ein weiteres Fortkommen à priori ausgeschlossen und eine Verfestigung der schon bestehenden Zweiteilung der Gesellschaft die unabwendbare Folge. Mit einer Reihe von Zielsetzungen galt es, diese Situation umzukehren:

„es ist unbedingt erforderlich, in Madagaskar in allen Bereichen zukünftige Führungskräfte heranzubilden; es ist unabdingbar, Systeme zu entwickeln, um für alle Bereiche und Berufe mittlere Kader heranzubilden, d.h. Schulprogramme zu entwickeln, die nach der elementaren Schulausbildung einsetzen; es sind alle handwerklichen, land- und viehwirtschaftlichen sowie gewerblichen Ausbildungen zu fördern, die in den technischen Schulen nicht vermittelt wurden, damit diese Tätigkeiten nicht mehr als solche betrachtet werden, die man denen überläßt, die keine höhere Ausbildung zum Ingenieur, zum Professor oder Wissenschaftler erhalten; was immer die Ausbildungssprache ist, so ist die bestmögliche Beherrschung einer Fremdsprache mit internationaler Bedeutung unbedingt erforderlich. Dabei muß man klar erkennen, daß wir schon das Französische haben.“ (Ralibera 2007: 168ff.; Übers. durch d. Verf.)

Die Ausschöpfung der Bildungspotentiale, die Schaffung eines Bildungsmittelstandes, die Neubewertung der handwerklichen Berufe im Sinne ihrer Höherbewertung wurden damit zu politischen Zielen, wobei die Rolle des Französischen unangefochten war. Die *Malgachisation*, auch im Sinne der ökonomischen Wertsteigerung, war zwar schon eine Vision wurde jedoch ausgehend von den klassenkämpferischen Zielen der französischen Studenten, denen sich im 1968 auch die in Frankreich studierenden Madagassen angeschlossen hatten, zu einem politischen Paradigma. Als Produkte der Kolonialherrschaft sahen sie sich im bestehenden Erziehungssystem der Gehirnwäsche unterworfen, die sie

der madagassischen Sprache und Kultur entfremdete, und in dem das Französische als universeller Wert galt.

Um sich aus dieser totalen Abhängigkeit und dieser kulturellen Entfremdung zu befreien, galt es, einen radikalen Kampf zu führen, der als Kern die *Malgachisation* des Erziehungswesens und die Umsetzung der eigenen Erziehungsvorstellungen hatte. Die Kampfansage galt der französischen Sprache als Mittel der Zerstörung madagassischer Identität. Dem kompletten Bruch mit der kolonialbestimmten Bildungsstruktur sollte ein ebenso fundamentaler Neuaufbau folgen. Hierzu bedurfte es des Vertrauensaufbaus zur jungen Generation, zu den Ausbildern, zu den Lehrern sowie zur älteren Generation mit ihren Wertesystemen, wobei die Vorbereitungen zu konkreten politischen Forderungen unter der Oberfläche verlaufen mussten, um keine französische Anti-Haltung zu provozieren. Dieser in den Jahren 1968-1972 verlaufende Prozess der Sensibilisierung zur Beendigung der bis dahin geltenden französisch-madagassischen Kooperationsvereinbarungen schloss mit Blick auf seine Umsetzung Gewaltmittel nicht aus. Die sich im April-Mai 1972 manifestierenden Proteste engagierter Studenten und Schüler – mit dem blutigen Höhepunkt am 13. Mai 1972 in Antananarivo – traf die politische Welt Madagaskars und sogar die Mehrheit der Studenten und Schüler daher weitgehend unvorbereitet, und sie fassten ihre Forderungen in der Losung *Langue Française, langue d'Esclavages* zusammen. Dabei schloss diese Losung die Forderung nach einer neuen Regierung mit ein. Von ihr wurde eine Reform der Verwaltung, des Finanzwesens, der Wirtschaftspolitik, aber v.a. eine Neuausrichtung des Erziehungswesens erwartet, die den sozialistisch-marxistischen Zielen europäischer Studentenbewegungen entsprechen sollte.

Im September 1975 konkretisierte der neue politische Führer des Landes, Ratsiraka<sup>60</sup>, seine Vorstellungen eines politischen und gesellschaftlichen Wandels: „c'est un Malgache nouveau qu'il fallait modeler selon les principes du socialisme“ (Ralibera 2007: 174). Diese Zielsetzung fußte auf dem fundamentalen Umbau des Erziehungswesens (Ratsiraka 1975). In jedem *fokontany* (Gemeindebereich) galt es, eine *Ecole d'éducation de base* einzurichten, ein *Collège d'enseignement général* auf der Ebene der Kommune, ein *Lycée* in jeder Unterpräfektur sowie ein *Centre universitaire* in jeder der sechs Provinzen. Die unter

---

<sup>60</sup> Ratsiraka folgte dem Führer der Übergangsregierung von General Ramanantsoa, der nach den Maiunruhen von 1972 Präsident Tsiranana abgelöst hatte.

Ratsiraka begründete *République démocratique de Madagascar* setzte über das *Loi 78-040* nicht nur eine radikale Bildungsreform in Gang, sondern machte das Madagassische ohne Übergang mit Beginn der ersten Schulklasse zur ausschließlichen Sprache in der schulischen Erziehung und Ausbildung. Das Französische wurde zur ersten Fremdsprache; es galt, den bildungspolitisch begründeten und schließlich gesamtpolitisch betriebenen Wechsel wie einen Kreuzzug („presque une corvée“; Ralibera 2007: 175) umzusetzen.

Die schwerwiegenden bildungspolitischen Folgen der übereilten ratsirakischen Politik innerhalb der *Malgachisation*, die u.a. zu sprachlich unfertigen Schülern und Studenten führte und keinen grundsätzlichen Neuanfang im Sinne des Aufbaus eines madagassischen Nationalbewusstseins oder im Sinne der Bildungs- oder Wirtschaftsentwicklung des Landes mit sich brachte, kennzeichnet Ralibera als *génocide culturel*, wobei er diese Bewertung jedoch mit einem Fragezeichen versieht („La «Malgachisation», un génocide culturel?“). Die Defizite in der Politik der sprachlichen *Malgachisation* sieht Ralibera in der übereilten Vervielfachung der schulischen Einrichtungen ohne adäquat ausgebildete Lehrkörper, und mit den als Lehrer ohne pädagogische und didaktische Ausbildung eingestellten Abiturienten habe keine solide Bildungspolitik umgesetzt werden können. Die Lehrerschaft selbst sei in der Frage des Madagassischen als Bildungssprache gespalten gewesen. So verweist Ralibera auf Lehrerschaften in den Provinzen, die im *malgache officiel* als Sprache des Erziehungswesens die Sprache der *Merina* und damit die Sprache ihrer madagassischen Eroberer und vorkolonialen Besetzer sahen. Hinzu kam der hastige Schritt in Richtung der Entwicklung eines *malgache commun*, das die Integration *malgachisierter* fremdsprachlicher Begriffe und die Einbeziehung regionaler Sprachelemente vorsah. Zu dieser übereilten Politik zählte Ralibera außerdem das Nichtvorhandensein adäquater Lehrmittel (Ralibera 2007: 165ff.).

Ein weiteres Defizit in der Umsetzungspolitik sei die Haltung der Hochschullehrer und Dozenten gewesen, die das *Merina* ebenfalls nicht als Ausbildungssprache akzeptiert hätten, was dazu führte, dass auch die Lehrerschaft an den Privatschulen weiter das Französische als Ausbildungssprache verwendeten. Zur Absicherung einer fundierten schulischen und universitären Ausbildung hätten Eltern ihre Kinder daher ins Ausland geschickt, was in aller Regel Frankreich bedeutete.

Ralibera sieht in diesen Defiziten einen Fehlschlag der von der *Charte de la révolution socialiste malgache* angestrebten radikalen Bildungsreform. Aber er hält es Ratsiraka zu-

gute, dass er gleich bei Erkennen dieser Fehlentwicklung nicht gezögert habe, den Umschwung einzuleiten, selbst wenn der Internationale Währungsfonds und die Weltbank hierbei ihren Einfluss ausgeübt hätten, da diese die Folgen der sprachlichen *Malgachisation* auf die wirtschaftliche und finanzielle Entwicklung Madagaskars ganz offensichtlich gesehen haben. Er hält Ratsiraka ferner zugute, dass sein *Livre Rouge* als politisch-ideologisches Manifest ganzen Generationen ein Selbstbewusstsein gegenüber den *Vazaha* vermittelt habe:

„Si les jeunes générations malgaches formées par l'idéologie révolutionnaire ratsirakiste n'ont plus peur des Vazaha quels qu'ils soient, s'ils ont une fierté parfois arrogante malgré la conscience qu'ils ont de leur pauvreté ou de leur faiblesse intellectuelle, c'est le fruit de la Révolution socialiste. Aucun régime précédent n'a pu réaliser cette transformation profonde de la mentalité malgache autrefois peureuse devant les Vazaha“ (Ralibera 2007: 180).

### 3.2 Sprachliche Dekolonisierung

Auch wenn die Einheit des Madagassischen sprachwissenschaftlich gesehen begründet werden konnte, so ist die reale Sprachsituation, wie sie sich mit Beginn der Unabhängigkeit des Landes darstellt, nicht die einer nationalen Spracheinheit. Zu diesem Befund, der sich aus den teilweise sehr deutlichen dialektalen Sprachvarianten ergibt, gehört auch die historisch entstandene Sprachtrennung des prä-kolonialen *Merina* von den Sprachvarianten der *Côtiers*, so dass „die Anerkennung der Einheit der madagassischen Sprache“ im Diskurs der Herrschenden Anfang der sechziger Jahre keine Selbstverständlichkeit war“ (Schmidt 1997: 30). Gerade in der Funktion des *Merina* als koloniale „Assistenzsprache“ der madagassischen Führungsschicht des Hochplateaus zeigte sich auch die Wirkung der französischen Sprachenpolitik, die über die unterschiedliche Bewertung des *Merina* gegenüber den Sprachvarianten der *Côtiers* die Entwicklung nationaler Einheit verhindern wollte. Sprachliche Einheit als Grundlage nationaler Einheit lag nicht im Interesse der ehemaligen Kolonialmacht, so dass sprachliche Einheit zwecks nationaler Integration mit Beginn der Unabhängigkeit zu den politischen Zielsetzungen wurde. Schmidt zitiert hierzu Ralinoro, der in der Sprache das Instrument sah „qui puisse lier entre elles les dix-huit tribus qui peuplent l'Ile“ (Schmidt 1997: 39). Der Subjunktiv *puisse* bringt den Wunsch zum Ausdruck, dass das Ziel einer gemeinsamen Sprache wirklich zum nationalen Zusammenschluss führen möge. Es galt, den Status des Eingeborenen (*indigène*) und den des Untertan (*sujet*) abzulegen, um den Status des Bürgers (*citoyen*) zu erreichen, und es galt, die Einstufung des Madagassischen mit seinen Idiomen als prä-nationale Entwicklungsstufe abzulegen (Schmidt 1997: 43).

Die als erforderlich angesehene Aufwertung des Madagassischen war im Rahmen der französischen Kolonialpolitik nach dem 2. Weltkrieg zwar eine allgemein akzeptierte Vorstellung, der jedoch politische Interessen gegenüberstanden, die dem Madagassischen keine Führungsrolle einräumen wollten, sondern weiterhin das Französische als die Leitsprache betrachteten. Dieser Position des ersten Präsidenten, Tsiranana (Angehöriger der *Tsimihety*, und damit *Côtier*), stand die führende Position der *Merina* gegenüber, die trotz ihrer von den Kolonialherren eingeräumten Führungspositionen die Aufwertung des Madagassischen – also ihr *Merina* – forderten<sup>61</sup>.

Während die protestantische Kirche, die sich v.a. aus Mitgliedern der *Merina* zusammensetzte, diese Forderung unterstützte, vertrat die katholisch-frankophile Bevölkerung die gegensätzliche Einstellung. Die Trennung zwischen *Merina* und *Côtiers*, die Trennung zwischen den christlichen Kirchen in der Sprachenfrage und das Ziel der Kolonialmacht, dem Französischen trotz eines sich abzeichnenden kolonialpolitischen Wandels die Führungsrolle zu bewahren, blockierte eine allgemein akzeptierte Höherbewertung des Madagassischen als *malgache officiel* in der Zeit Tsirananas. Dieses Gegeneinander und der Versuch der sprachlichen Dekolonialisierung wurde damit in die erste Republik (1960) als ungelöstes Problem hineingetragen.<sup>62</sup>

Noch im November 1971 hatten Abgeordnete der Provinz Taomasina (Tamatave) und damit *Côtiers* – die alle Mitglieder der Partei des Präsidenten waren – ihn in einer Audienz

---

<sup>61</sup> Mit Unterstützung der französischen Kolonialverwaltung wurde Tsiranana 1947 zum Mitbegründer der *PADESM* (*Parti des Déshérités de Madagascar* – Partei der Enterbten von Madagaskar), die als Gegengewicht zur nationalistischen *MDRM* (*Mouvement Démocrate pour la Rénovation de Madagascar* – Demokratische Bewegung zur Erneuerung Madagaskars) konzipiert wurde, in der sich v.a. *Merina* zusammenfanden. In der *PADESM* sahen die *Côtiers* den Hebel für die Entwicklung von mehr Gleichheit gegenüber den *Merina*. Über die von Tsiranana 1956 gegründete sozialdemokratisch ausgerichtete *PSD* (*Parti Social Démocrate* – Sozialdemokratische Partei) mit einer von ihm konzipierten Politik der nationalen Einheit gelang Tsiranana ein Prozess der Aussöhnung mit seinen politischen Widersachern, so dass er mit seiner Wahl zum ersten Präsidenten Madagaskars am 1. Mai 1959 zur Symbolfigur nationaler Einheit werden konnte (Harison 2006: 55ff.).

<sup>62</sup> Soziale Unruhen ausgehend vom Süden des Landes in den Jahren 1971/1972, interne Probleme in der sozialdemokratisch ausgerichteten Regierungspartei PDS des Präsidenten Tsiranana sowie die von Schülern, Studenten mit *Côtiers*-Hintergrund immer ungeduldiger erwartete spürbare Aufwertung des Madagassischen im Bildungssystem wurden zu den auslösenden Momenten für den politischen Umsturz. Er erhielt sein endgültiges Signal in den blutigen Unruhen des 13. Mai 1972. Die politische und gesundheitliche Schwäche des frankreichorientierten und damit der französischen Sprache weiterhin den Vorrang einräumenden Präsidenten machten ihn „nicht mehr fähig, eine nationale Politik zu führen. Er verkörperte nicht mehr die nationale Einheitlichkeit, sondern nur noch eine ethnische Gruppe“ (die seiner *Tsimihety*, Anm. d. Verf.) (Harison 2006: 59).

auf die unerträgliche Verzögerung bei der Verwendung des Madagassischen im Bildungswesen allgemein und in Prüfungen im Besonderen hingewiesen, was zu Benachteiligungen führte. Da sich trotz anderer Ankündigungen keine Verbesserung erkennen ließ, setzten sich die Schülerproteste mit Gewalt fort wie sie auch konkrete Forderungen beinhalteten.

Abgeordnete des madagassischen Parlamentes wiesen u. a. auf die ungerecht verteilte Gewährung von Stipendien hin, die auch auf die sprachliche Situation mit der Folge unterschiedlich ausfallender Bildungsergebnisse zurückzuführen sei. Ferner belegten sie an einem Beispiel einen weiteren Missstand: Von den in der Region ansässigen *Betsimisaraka* könnten die Schüler in den Primarklassen nur mit größten Schwierigkeiten dem in *Teny Hova* (identisch mit der Sprache der *Merina*) abgehaltenen Unterricht folgen. Nur 10% dieser Schüler konnten in den Sekundarbereich wechseln. Diese Analyse führte zu der Forderung, dass die französische Sprache provisorisch als *langue de culture* und das *malgache officiel* als *langue vivante* unterrichtet werden sollte. Die von allen madagassischen Regierungen nach Erreichung der Unabhängigkeit praktizierte Verwendung von wohlklingenden Begriffen zur Kennzeichnung der Wertigkeit der jeweiligen Sprache wie *langue officielle*, *langue nationale*, *langue vivante*, *langue commune* oder *bilinguisme harmonieux* und *bilinguisme équilibré* muss jeweils als Versuch gewertet werden, die weiterhin geltende, nicht abwendbare, aber still eingestandene Wertigkeit des *Merina* oder die des Französischen gegenüber der Opposition zu relativieren.

Von der Benachteiligung im Bildungswesen abgesehen, aber damit im unmittelbaren Zusammenhang stehend, zeigten sich auch Ungleichgewichte in der Besetzung der führenden Funktionen in der Wirtschaft, z.B. im Umfeld der für Madagaskar wichtigsten Hafenstadt Taomasina (Tamatave). So kamen der Co-Direktor des Hafens, der Personalchef, der Chef für Wartung, die technischen Angestellten sowie acht der zehn Abteilungsleiter von den *Haut-Plateaux* und wurden damit von den *Merina* gestellt. In der örtlichen *Banque Malgache d'Escompte* waren nur vier Angestellte Vertreter der *Côtiers*. Ähnlich waren die Stellen beim Radio besetzt.

Die durch die erste madagassische Verfassung erfolgte Emanzipation des Madagassischen als „offizielle Sprache“ schuf immerhin eine zumindest programmatisch formulierte Grundlage, die in der Bewertung des Madagassischen einen Wandel einleitete.<sup>63</sup>

Die Stellung der madagassischen dialektalen Varianten als Ausdruck der pränationalen Entwicklungsstufe und als Ausdruck einer ethnisch bestimmten Beherrschungspolitik durch Frankreich wich der Überzeugung von der ursprünglich einheitlichen Basis der Sprache. Die besondere Rolle der madagassischen Sprichworte (*ohabolana*) und das wiederbelebte Bewusstsein, die Sprache der Ahnen (*ny tenin-drazana*) sprechen zu können, trug zu diesem Bewusstseins- und Bewertungswandel genauso bei wie die Vorstellung, dass ein zu erlangendes Nationalbewusstsein auch des Besitzes einer Nationalsprache bedurfte. Die Sprachrealität in der tragenden Gesellschaftsschicht des Landes folgte dieser auch emotional bestimmten Entwicklung nicht, da die Position des Französischen unangefochten blieb und berufliche Karrieren von der Beherrschung dieser Sprache weiterhin abhängig waren. Andererseits bedienten sich die Medien deutlich mehr des Madagassischen.

Die politischen Unruhen 1972 mit dem Höhepunkt der blutig endenden Demonstrationen von Studenten und Schülern am 13. Mai 1972 in der Hauptstadt (der frühere innerstädtische, zentrale *Place de l'Indépendance* wurde daraufhin in *Place du 13 Mai* umbenannt) waren der Ausdruck lang andauernder sozialer, sprach- und bildungspolitischer Unzufriedenheit. Das ungelöste Problem der Rolle des *Merina*, die zögerliche Entwicklung eines *malgache commun* unter adäquater Einbeziehung der Regionaldialekte, die fehlende, schrittweise Einführung des *malgache commun* in das Erziehungswesen, die anhaltend dominante Funktion des Französischen im Bildungswesen trotz der 1960 erlangten staatlichen Souveränität, die vertane Möglichkeit, das Madagassische als Instrument des aufzubauenden Nationalbewusstseins zu nutzen sowie die Herausforderung der Wirtschaftsentwicklung, führten zu anhaltenden Diskursen über die einzuschlagende gesellschaftspolitisch-strategische Ausrichtung des Landes.

---

<sup>63</sup> Programmatisch war diese verfassungsmäßige Festlegung als wesentlicher Baustein auf dem Weg zu einer nationalen Identität insofern, als dass diese Entscheidung die Entwicklung eines *malgache officiel* und damit eine vorsichtige Distanzierung von der Kolonialmacht deutlich machte und die Verwendung der Sprache im Bildungswesen per Gesetz festlegte. Darüber hinaus kam ein Prozess in Gang, in dem französische Begriffe – dort wo leicht möglich – vermieden wurden und für modernes, d.h. französisches Fachvokabular madagassische Begriffe zu entwickeln waren (Schmidt 1997: 46).

Nach dem politischen „Aus“ des Präsidenten Tsiranana und einer ergebnislosen bildungspolitischen Zwischenperiode unter der Führung von General Ramanantsoa blieben die Schulen und die Universität von Antananarivo für sechs Monate geschlossen und nahmen erst 1973 ihren Betrieb wieder auf. Die folgenden sprachpolitischen Zielsetzungen innerhalb der sozialistischen Programmatik des neuen *Côtier*-Präsidenten Ratsiraka (Juni 1975) fußten nicht nur auf seinen ideologischen Vorstellungen, sondern standen auch einer komplexen Mischung ethnischer, religiöser und sprachlich unterschiedlicher Positionen der Bevölkerung gegenüber und war mit sozialpolitischen Forderungen nach Chancengleichheit der *Côtiers* gegenüber den *Merina* verknüpft.<sup>64</sup>

Während die *Merina* und die aus ihnen hervorgegangene intellektuelle und wirtschaftliche Führungsschicht zusammen mit der ihr ebenfalls verbundenen evangelischen Kirche eine Rückbesinnung auf das Madagassische – auf „ihr“ Madagassisch – und eine Eingrenzung des Französischen verfolgten, strebten die *Côtiers* die Entwicklung des *malgache commun* mit deutlichen Anteilen regionaler Sprachelemente an. Eingebettet in den vor diesem Hintergrund ablaufenden gesellschaftlichen Diskurs galt die politische Leitlinie, die nach wie vor deutliche Abhängigkeit Madagaskars von französischen Verwaltungsfachleuten zu beenden und auch in der Wirtschaft des Landes Souveränität durchzusetzen. Dieses Gesamtkonzept der *Malgachisation* umfasste damit sowohl die sprachliche Entwicklung als auch ein Mehr an Eigenständigkeit einschließlich der Selbstbestimmung in der Wirtschaft durch Ersatz französischer Monopolstrukturen. Nicht auszuräumen waren die Befürchtungen der *Côtiers*, dass sich hinter der sprachlichen *Malgachisation* doch wieder nur eine *Merinisation* verbergen würde (Schmidt 1997: 79).<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Schon unter der Regierung von General Gabriel Ramanantsoa hatte Ratsiraka als Außenminister ab 1973 die politische Emanzipierung des Landes von Frankreich und damit eine umfassende *Malgachisation* eingeleitet, die u.a. dazu führte, dass das Land die Union der frankophonen Staaten verließ, dass militärpolitische Bindungen mit Frankreich aufgehoben und diplomatische Beziehungen mit den sozialistischen Ländern aufgenommen wurden. Unter der Führung Ratsirakas entstand die in französischer und madagassischer Sprache verfasste „*Charte de la Révolution socialiste malgache*“, die sich als Leitlinie für die gesellschaftliche Entwicklung sowohl auf die kulturellen Grundwerte des madagassischen Volkes berief als auch die *fokonolona* als sozialistische, dezentrale Verwaltungseinheiten zur Wirtschaftsentwicklung betrachtete (*Charte de la Révolution socialiste malgache* 1975: 12).

<sup>65</sup> Die Neupositionierung als „Nationalsprache“ (*tenin-drazana* – Sprache der Ahnen), war sicherlich dem Versuch zur Erlangung staatlicher Emanzipation von der Kolonialmacht geschuldet – immerhin war Madagaskar schon seit 1960 unabhängig – und sollte v.a. als Element eines „Nationbuilding“ verstanden werden. Realistischerweise konnte man aber auf die Rolle des Französischen als sprachliches Bindeglied zwischen Madagaskar und dem politisch sowie ökonomisch wichtigen Ausland nicht verzichten werden. Wenn in die-

Die Höherbewertung der landeseigenen Sprache lag auch in Übereinstimmung mit der von Madagaskar ebenfalls unterzeichneten *Charte culturelle de l'Afrique*. In ihr wurde festgehalten: „L'introduction des langues africaines dans tous les ordres d'enseignement devra être menée de pair avec une alphabétisation des populations“ (Journal Officiel de la République Démocratique de Madagascar, J.O.R.D.M 1976: 8).

In der Berücksichtigung dieser internationalen Entscheidung lag der Versuch, die integrative Kraft einer Nationalsprache zu nutzen. Auch wenn sie das *Merina* repräsentierte, sollte der angestoßene Prozess der Integration von Elementen regionaler Sprachvarianten fortgesetzt werden, um daraus das *malagasy iombonona/malgache commun* entstehen zu lassen. Die Ergebnisse der Entwicklung dieses *malgache commun*, das sowohl Kodifizierungen indigener Begriffe, begriffliche Transformationen französischen Vokabulars sowie die Integration neuer Begriffe erforderte, sollten schrittweise auch in die Unterrichtssprache einfließen. Diesem politischen Ziel mit der konsequenten Errichtung und Einführung eines *malagasy iombonona/malgache commun* Taten folgen zu lassen, stand jedoch der Zwang gegenüber, diese nationale Aufgabe mit der Aufrechterhaltung der Rolle des Französischen verknüpfen zu müssen und zu rechtfertigen. Die *Charte de la Révolution socialiste malgache* offenbart den schwierigen Prozess der Balance zwischen der sich selbst auferlegten sprachlichen Programmatik und der zwangsläufig weiterbestehenden besonderen Funktion des Französischen:

„Force est de reconnaître que pendant longtemps encore, nous aurons besoin de cette langue comme d'une fenêtre ouverte sur le monde de la civilisation technique. Cela ne veut pas dire qu'il faut reléguer le malgache au deuxième plan. Non! Mille fois non! Bien au contraire, nous donnons d'ores et déjà la primauté à notre langue nationale, et nous devons accélérer la codification, la modernisation et l'enrichissement du malgache, avec l'apport de tous les dialectes, pour en faire un instrument de développement de l'homme malgache et de maîtrise de toutes les disciplines techniques et scientifiques“ (Schmidt 1997: 80f.).

Französische Betrachter werden diese Politik der Höherbewertung des Madagassischen mit Gelassenheit notiert haben, da sie um den grundsätzlichen Wert ihrer Sprache für Mada-

---

ser Entscheidung der Versuch lag, die integrative Kraft einer Nationalsprache zu nutzen, musste jedem politisch in dieser Sache mitwirkenden und nüchtern urteilenden Akteur bewusst gewesen sein, dass es sich hierbei um einen außerordentlich langen Prozess handelt, in dem sich zahlreiche, bisher unüberwindliche Hemmnisse dem politischen Willen entgegenstellten. Der von Seiten der Politik verlautebarte Enthusiasmus traf auf Realitäten, die eine andere „Sprache“ sprachen und erzeugte mit dem Versuch der *Malgachisation* für die Bevölkerung bis heute nachhaltig negative Wirkungen.

gaskar wussten; das emotionale „mille fois non!“ gegenüber der starken Position des Französischen war dagegen eher als Versuch Ratsirakas zu verstehen, die schwache Position des Madagassischen zu verdecken. Aufbauend darauf, dass das *malgache officiel* in den Medien, in den Verwaltungsstrukturen des Staates nationale Verbreitung gefunden hatte, sollte diese Strategie vor allem in Richtung des Bildungswesens umgesetzt werden. Turcotte zitiert einen entsprechenden Beschluss des „Bureau d'Etudes des Programmes“:

„La langue malagasy est comme l'indépendance et la liberté conquises, il faut la consolider (wobei unter „consolider“ das Bemühen zu verstehen ist, das *malgache officiel* durch Elemente der Regionaldialekte anzureichern, Anm.; d. Verf.) et la sauvegarder et surtout en faire un instrument pour l'unité et non la discorde. C'est ainsi qu'il faut déployer les plus grands efforts pour la mise au point du malagasy commun en partant du malagasy officiel qui doit être enrichi et perfectionné par les apports des variantes régionales“ (Turcotte 1981: 73).

Auch wenn das Ziel darin bestand, das *malagasy officiel* durch Elemente aus den Regionaldialekten anzureichern, um den Weg in Richtung eines *malagasy iombonona /malgache commun* einzuschlagen, so zeigte die Regierung keine Entschlossenheit, dieses Ziel so umzusetzen, dass sich wirklich spürbare Änderungen hätten ergeben können. Erkennbar war dagegen die Brisanz, die dieses Thema bei den Linguisten entwickelte, die aufgrund ihrer unterschiedlichen Herkunft und Bindungen – ethnisch, kirchlich-religiös, sozial, parteipolitisch – ihre individuellen sprachlichen Wertvorstellungen verteidigten.<sup>66</sup>

Diese auf politischer Vorsicht beruhende Unentschlossenheit ließ eine sprachpolitische Situation entstehen, in der das allgemeine Ziel weiter proklamiert und mit der Gründung von Forschungsgruppen zur Entwicklung des *malagasy iombonona/malgache commun* belegt wurde, aber andererseits das *malgache officiel* im Bildungswesen weiter Bestand hatte, wobei das Französische zeitgleich zurückgezogen wurde.

In der weiterhin relativ hohen Bewertung des Französischen findet sich das Eingeständnis, dass der Niedergang der madagassischen Wirtschaft auch seinen Grund in der fehlgeschlagenen Bildungspolitik hatte. Zur Wiederherstellung einer stabilen Wirtschaftssituation und zur Wiederherstellung verlorengegangenen Terrains in Bildung und Wissenschaft erforder-

---

<sup>66</sup> Schon allein die Verwendung des Begriffs *enrichissement* (Anreicherung) muss bei einem *Merina*-Sprecher Widerwillen auslösen, da er seine Sprache als in sich abgeschlossen empfindet und sie daher keiner Anreicherung und Perfektionierung bedürfe, von der Anreicherung durch ein wissenschaftliches oder ökonomisches Vokabular abgesehen.

te dies einen wieder erweiterten Zugang zur französischen Sprache. Ihre Neubewertung verlangte daher sowohl ein Zurückstecken sprachpolitischer Vorstellungen als auch eine Neuausrichtung der madagassisch-französischen Beziehungen.

Der politische Balanceakt umfasste den Versuch des Ausgleichs zwischen angestrebter sprachlicher Souveränität und der Entwicklung eines auf einer gemeinsamen Sprache bestehenden Nationalbewusstseins bei Anerkennung der Rolle des Französischen. Der Versuch einer sprachlichen Kohabitation und der damit verbundene innenpolitische Balanceakt kamen in einer politischen Semantik zum Ausdruck, die das *malgache officiel* und das Französische gleichermaßen zu „Hauptsprachen“ ernannte.

Hinsichtlich der befürchteten Renaissance des Französischen, das weiterhin als koloniale Befehlssprache empfunden wurde, waren Kommentierungen wie die von Andrianoselisoa als Beruhigungsversuch anzusehen „Et pourtant une culture imposée par une colonisation n'est pas nécessairement un mal“ (Schmidt 1997: 98). Die Übernahme einer fremden Sprache sollte hiernach nicht als Aufgabe von Identität verstanden werden. Auch die Unterscheidung des Französischen in eine „Befehlssprache“ einerseits und eine Wissenschaftssprache andererseits sollte ihren Wert plausibel machen.

### **3.3 Gesellschaftliche Bilanz der sprachlichen Malgachisation Ratsirakas**

In der *Charte de la Révolution socialiste malgache* wurde 1975 die Bildungsreform mit der Feststellung begründet, dass man die Sprache und die Geschichte als essentielle Komponenten der madagassischen Kultur und der madagassischen Persönlichkeit ansehe; es wurde ferner festgestellt, dass die Bildungsmethoden mit den Zielen der madagassischen Revolution in Einklang zu stehen hätten. In seinem *Livre Rouge* hatte Staatspräsident Ratsiraka außerdem festgehalten, dass die Entwicklung des *malagasy iombonona/malgache commun* wegen seiner national integrierenden Funktion Priorität habe und daher die Kodifikation, die Modernisierung und die Bereicherung des Madagassischen mit seinen dialektalen Varianten zu einem Instrument der Entwicklung des Landes werden müsse. Die *Charte de la Révolution socialiste malgache* erkannte dabei an, dass es eines langen Atems bedürfe, um dieses Ziel zu erreichen.

Daher wurde in ihr – sicherlich auch mit Blick auf das oppositionelle Potential, das in einer ausschließlichen Weiterverwendung des *malgache officiel* lag – im Sinne einer provisorischen Lösung vorgeschlagen, dass „cumulativement le malgache officiel, le malgache dans

ses variantes régionales et le français“ genutzt werden sollte (Rakotondrabe 1993: 32). Damit war eine Mehrsprachigkeit bestehend aus *malgache officiel*, den madagassischen Sprachvarianten und dem Französischen festgeschrieben.

Wenn das Ziel der sprachlichen *Malgachisation* nicht erreicht wurde, so lag das daran, dass das madagassische Bildungssystem nach der Unabhängigkeit eine Fortsetzung des französischen gewesen und die Zeit nicht genutzt worden war, ein madagassisches zu entwickeln, das den Zielen hätte gerecht werden können. Auch das Lehrpersonal war französisch orientiert geblieben.

„Les jeunes, en effet, sortaient de l'école ou de l'Université, soit sans compétence réelle, soit avec des connaissances théoriques inadaptées aux problèmes concrets du pays. Ce type de formation ne contribuait pas à promouvoir la malgachéité, mais risquait, au contraire de fabriquer des hybrides, c'est-à-dire des peaux noires aux masques blancs“ (Rakotondrabe 1993: 32).<sup>67</sup>

Den erkennbaren Folgen der Politik Ratsirakas, in der die Schulen und Universitäten ihre Absolventen ohne wirkliche Kompetenz entließen und die dazu führte, kein wirkliches madagassisches Bewusstsein (*malgachéité*) entstehen zu lassen, konnten sich nur die privilegierten Familien mit ihrem frankophonen Hintergrund entziehen. Dabei galt es doch, gleiche Bildungschancen zu schaffen. Die nach 1972 einsetzende Bildungsreform erreichte weder gleiche Bildungschancen noch das Ziel, eine nationenverbindende gemeinsame Sprache erkennbar weiterzuentwickeln, die mit dem Bewusstsein von der eigenen Kultur, den Kenntnissen des traditionellen Erbes, der nationalen Geschichte oder der Verbesserung sozio-ökonomischer Beziehungen ein neues Nationalbewusstsein begründen sollte. Diese Fehlentwicklung lag v.a. in der übereilten, finanziell nicht abgesicherten und damit ineffizienten Umsetzung dieser Politik.

---

<sup>67</sup> Mit der Formulierung, dass diese Entwicklung zu *schwarzhäutigen, weiß maskierten* Hybriden („*peaux noires aux masques blancs*“) geführt habe, zitiert Rakotondrabe eine Darstellung von Franz Fanon. Diese hybride Entwicklung manifestiere sich im *Fra-gasy*, der Mischung aus *français* und *malagasy* als Mischsprache. Der französische Linguist Petit vertritt zu dieser Form von Mischsprache die Ansicht, dass die zunehmende Kenntnis der jeweiligen Einzelsprache diese Mischform jedoch wieder verdrängt und damit keine endgültige Fixierung als Mischsprache erfolge. Ratsimbazafy weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Fähigkeit, eine zweite Sprache zu sprechen, auch die Übernahme neuer Sichtweisen umfasst und sich damit die Frage nach dem mentalen Verhalten des Bilingualisten gegenüber dem Monolingualisten stellt, womit auch die Frage nach einem damit verbundenen unterschiedlichen nationalen Identitätsbewusstsein aufgeworfen wird (Ratsimbazafy 2006: 289).

Hinsichtlich der Geschichtskennntnisse der Schulabsolventen bemerkt Rakotondrabe: „Ils ignorent l’histoire de France ou de l’Allemagne; baragouinent à peine le français et l’anglais; ne leur parlez pas de l’histoire des sciences; ils sont „faibles“ en physique etc. [...], mais ils connaissent leur culture, et c’est déjà beaucoup“ (Rakotondrabe 1993: 37). Mit der Erwartung, dass Schüler trotz aller Defizite aber doch zumindest ihre Landesgeschichte kennen, fügt Rakotondrabe allerdings hinzu: „Malheureusement ce n’est pas le cas“ (ebd.).

Nicht nur diese sprachlich und gesamtulturell defizitäre Entwicklung ist das Ergebnis der *Malgachisation*, sondern auch die nicht erreichte Weiterentwicklung des *malagasy iombonona/malgache commun*, dessen „Fortschritt“ sich im Wesentlichen auf die Gründung von wenig erfolgreichen Komitees, Arbeitsgruppen und ähnlichen Einrichtungen beschränkte, die das hinter der *Malgachisation* stehende Pathos zwar bedienten, ihm aber nicht gerecht wurden bzw. nicht gerecht werden konnten.<sup>68</sup>

Wie tief verwurzelt sich die sprachlich-ethnischen Differenzen jenseits aller sprachlichen Einheitsbekundungen von offizieller Seite darstellen, zeigt eine auf die Bibelübersetzung bezogene Bemerkung:

„Nous disposons maintenant d’une traduction oecuménique du Nouveau Testament [...] Le Nouveau Testament oecuménique et les Livres liturgiques catholiques sont utilisés dans toutes les régions de l’Ile. N’aurait-on pas pu, par exemple, éviter certaines expressions trop ésotériques pour la plupart des régions autres celles des Hauts Plateaux? N’aurait-on pas pu adopter, parfois, des expressions non merina qui auraient été plus précises ou plus évocatrices? Je crois que les Eglises ont manqué là une excellente occasion d’enrichir la langue dite officielle“ (Rakotondrabe 1993: 40).

Die Feststellung, dass man bei der Übersetzung eines ökumenischen Textes des Neuen Testaments darauf verzichtet habe, ausdrucksstärkere Regionalbegriffe an Stelle des *Merina*-Vokabulars zu verwenden, lässt die Tiefe des sprachlichen Grabens erkennen.

---

<sup>68</sup> Vérin stellt hinsichtlich der Entwicklung einer gemeinsamen madagassischen Sprache die grundsätzliche Frage „Peut-on faire une langue commune?“ fest: „Depuis quelques dizaines d’années, les intellectuels côtiers souhaiteraient que les langues régionales (tenimparitra) soient prises en compte, et le Livre Rouge fait naître l’espoir de la création du Malagasy Iombonona, «le malgache commun», qu’on forgera avec des matériaux de tous les dialectes. Les linguistes s’efforcent de réaliser ce vœu, mais mesurent les difficultés qu’il pose. Les divergences dialectales sont plus grandes qu’il ne paraissait de prime abord“ (Verin 1990: 239). Wenn Linguisten den Versuch unternahmen, aus dem unterschiedlichen Sprachmaterial eine gemeinsame Sprache zu „schmieden“, so seien also die dialektalen Differenzen größer gewesen, als man zu Beginn gedacht habe.

Auch wenn die madagassische Medienwelt den Eindruck eines französischsprachigen Allgemeinverständnisses vermittelt, so müssen die geringen Auflagenhöhen der Presse berücksichtigt werden. Die gesellschaftliche Trennung aufgrund unterschiedlicher Sprachausbildung blieb bestehen, denn die *Côtiers* waren nicht davon überzeugt, ein Madagassisches akzeptieren zu müssen, das nicht ihre Sprache war und ist, während die *Merina* über die Mittel verfügten, ihre Kinder in französischsprachige Schulen im Lande oder zur weiteren Ausbildung nach Frankreich zu schicken, zumal auch die madagassischen Universitäten zögerlich und auch organisatorisch kaum in der Lage waren, das *malgache officiel* als Lehrsprache zu verwenden.<sup>69</sup>

Damit wurde sichtbar, dass die Rolle des Französischen auch Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit nicht an Gewicht verloren hatte und dass ein „neues“ Madagassisches die Rolle einer potentiellen nationalen Identifikationskraft wegen innerer Widerstände nicht spielen konnte.

„Trente trois ans après son accession à l’indépendance, Madagascar ne semble pas avoir encore réglé son problème linguistique. L’atout indéniable que représente l’existence d’une langue maternelle nationale unique, assurant une intercompréhension relative sur l’ensemble du territoire, n’a pas joué en faveur d’un changement de statut du français, qui continue d’occuper de facto une place dominante“ (Bavoux o.J.: 76).

Die jenseits der frankophonen und frankophilen madagassischen Welt liegende Mittelschicht fühlt sich als eigentliche Verliererin der sprachlichen *Malgachisation*. Sie fühlt sich als Opfer einer wenig durchdachten, auf alle Strömungen achtenden, jedoch inkonsequenten Sprachpolitik:

„Cette diglossie, qui est évidemment un héritage colonial – la colonisation ayant superposé une diglossie français/malgache à une première malgache officiel = dialecte

---

<sup>69</sup> Dass sich die Sprachrealität ungeachtet des politisch manifestierten Willens oder gerade wegen der stets pendelnden Ausschläge ihren eigenen Weg suchte, wird in der Gründung zahlreicher neuer französischsprachiger Privatschulen – v.a. durch die Kirchen – sichtbar; auch die intellektuellen *Côtiers* gehen den „französischen Weg“. „Même pour le petit Tandroy ou le petit Takarana qui commence sa scolarité, c’est une véritable découverte que le malgache des livres. Il peut donc très bien se mettre à découvrir le français, si cela doit être plus rentable pour son instruction. Son tandroy local, de toute façon, il le connaît, et les Sakalava ou les Merina qui ne connaissent pas ce tandroy n’en sont pas plus handicapés“ (Rakotondrabe 1993: 62). Dieser „französische Weg“ wird nach Rakotondrabe somit selbst von kleinen Gruppen wie den *Tandroy* oder *Takarana* beschränkt, da er sich als vorteilhaft herausstellt – zumal sie ihre eigenen Dialekte ohnehin beherrschen. Damit impliziert Rakotondrabe, dass das Erlernen eines *malagasy iombonona/malgache commun* obsolet sei.

merina officialisé/autres dialectes malgaches – perdure, le français occupant toujours, dans les domaines clés de la communication (université, grands medias, secteurs modernes de l'économie“ (Bavoux o. J.: 77).

Diese Situation wurde v.a. von der Befürchtung auf Seiten der *Côtiers* begleitet, die in der *Malgachisation* eine *Mérinisation* sahen.<sup>70</sup>

Wenn das Gesetz 78-840 (art.10) (6.)<sup>71</sup> den regionalen Sprachvarianten den Weg in die Grundschulen (*écoles primaires*) öffnete, so stellte diese Entscheidung die an das *malgache officiel* und an das Französische gewohnte Lehrerschaft an den weiterführenden Schulen vor Probleme. Im Endergebnis bildete sich eine Schülerschaft heraus, die weder substantiell einsprachig ausgebildet war noch über ausreichende Französischkenntnisse verfügte. Da das Französische weiterhin die für den schulischen und beruflichen Erfolg entscheidende Sprache war und ist und somit die soziale Position sicherstellt, hat es den Charakter einer sprachlichen Leitwährung. Damit trieb diese Sprachpolitik die bildungsorientierten Bevölkerungsteile in Richtung dieser Sprache und führte weg von dem Ziel der nationalen Integration über den Weg der gemeinsamen madagassischen Sprache<sup>72</sup>. Diese Entwicklung wurde zusätzlich durch die Forderung angetrieben, sogar in den Vorschulen das Französische einzusetzen.

„On voit depuis plus de dix ans la petite et moyenne bourgeoisie lutter contre l'érosion de son niveau de vie. Ayant appris à ses dépenses que le français continue d'opérer, quoi qu'en dissent les discours politiques, comme un outil de sélection sociale (wobei durch diese *sélection sociale* das Gegenteil nationaler Harmonie geschaffen wurde, Anm. d. Verf.), elle souhaite se refrançiser pour échapper à la prolétarianisation qui la menace à travers ses enfants. Aussi approuve-t-elle les mesures prises en faveur d'un établissement du français comme langue d'enseignement dès la deuxième année du primaire; allant plus loin que les responsables du ministère, dont le zèle est tempéré par l'impécuniosité, elle souhaite l'ouverture d'écoles maternelles francophone“ (Bavoux o.J.: 82).

---

<sup>70</sup> Den wirtschaftlichen Niedergang des Landes in der Zeit des 15 Jahre andauernden Ratsirakismus setzen Bavoux übrigens nicht in Verbindung mit der ebenso erfolglosen Sprachpolitik. Eine solche Verknüpfung wäre dazu geeignet, die wahren Ursachen der wirtschaftlichen Misere zu verschleiern (Bavoux o.J.: 80).

<sup>71</sup> Dieses Gesetz verwies auf das im *Livre Rouge* formulierte Ziel, dass das *malgache commun* Verwendung finden soll und dass bis zur endgültigen Etablierung dieses *malgache commun* das *malgache officiel* sowie das Französische zu verwenden seien.

<sup>72</sup> Erhebungen zeigen, dass nur 0,57% der Madagassen das Französische in der täglichen Kommunikation nutzen; 15,82% nutzen es gelegentlich, und für 83,61% der Madagassen ist das Madagassisch mit allen seinen Sprachvarianten die einzig verfügbare Sprache (Ramandazafy, 2004: 64).

Der Verfall des Lebensniveaus und die drohende Proletarisierung waren Entwicklungen, die zu der Forderung führten, dieser Tendenz schon durch französischsprachige Vorschulen vorzubeugen. Die Bewertung des entstandenen sprachpolitischen Fiaskos spiegeln Überschriften in der Presse wieder.

- „*Stupeur et consternation!*“ (Lakroa, 6. Nov. 1988)
- „*Le grand handicap*“ (Tribune, 29. Sept. 1989)
- „*Élèves complètement déroutés*“ (Midi-Madagascar, 10. Okt. 1989)
- „*Véritable fiasco*“ (Tribune, 11. Dez. 1990)
- „*Un enseignement à l’aveuglette*“ (Lakroa, 7. Okt. 1990)
- „*Le français à l’école: du chinois*“ (Le Journal de Madagascar, 15. Nov. 1990)

Unberührt von gesellschaftlichem Abstieg und von den Auswirkungen gesellschaftlicher Spaltung<sup>73</sup> blieben diejenigen, die aufgrund ihrer frankophilen Einstellung vom sprachpolitischen Fiasko im Bildungswesen nicht betroffen waren. Die Erfahrung von wirtschaftlicher Absicherung und damit einhergehenden gesellschaftlichen Positionsgewinn aufgrund der Beherrschung des *Merina* und des Französischen führte zur Gründung zusätzlicher französischsprachiger Schulen, womit sich auch die weitere Ausbreitung der Sprache der ehemaligen Kolonialmacht ergab.<sup>74</sup> Die Universität der Hauptstadt versperrte jedoch bis zu 90% der Studenten den Weg in das zweite Studienjahr aufgrund fehlender Französischkenntnisse.

---

<sup>73</sup> Hier handelt es sich im übrigen nicht um eine „einfache“, sondern um eine dreifache Spaltung: in diejenigen, die das Französische perfekt beherrschen und es sowohl in der Familie als auch außerhalb konstant verwenden; in diejenigen Französischsprecher (*francisants*), die mit der Sprache zumindest einmal im Rahmen ihres Schulbesuchs in Kontakt getreten sind und die große Mehrzahl der Madagassen, die keinerlei Verbindung zum Französischen haben. Die Trennungslinien zwischen dem Französischen und dem Madagassischen sind gleichzeitig die Trennungslinien zwischen Wissen, Macht, Gebildetsein, Modernität einerseits und traditioneller Verbundenheit zur Familie, zur Kultur des Landes (und damit Zeichen der Vergangenheit und Rückständigkeit) andererseits.

<sup>74</sup> Mit welcher entschlossener Haltung die Eltern der *L’Association des parents d’élèves malgaches des lycées français* vorgehen, um die Position des Französischen an den Schulen abzusichern, macht ein von dieser Vereinigung veröffentlichter Zeitungsartikel deutlich. In ihm protestiert die Gesellschaft bei der Botschaft Frankreichs dagegen, dass französische Fördergelder dem Bildungswesen allgemein zur Verfügung gestellt werden und dabei keine herausgehobene Berücksichtigung der französischsprachigen Ausbildung erfolge. Dabei wird die Verärgerung darüber zum Ausdruck gebracht, dass gerade denjenigen gegenüber, die in schwierigen Zeiten ihre Frankophonie unter Beweis gestellt hätten, kein besonderes Entgegenkommen gezeigt werde, um die Ausbildung ihrer Kinder zu gewährleisten. „Vous (damit ist die Botschaft Frankreichs angesprochen, Anm. d. Verf.) prétendez [...] aidez l’ensemble de l’enseignement [du français] à Madagascar et paraissez répudier sans vergogne un noyau d’opiniâtres qui, contre vents et marées, n’a cessé de chercher à assurer l’éducation de ses progénitures [sic] dans un certain cadre pédagogique“ (Bavoux o.J.: 83).

Das sprachpolitische und in Folge das gesellschaftliche Fiasko der konzeptionell fragwürdig angelegten sprachlichen *Malgachisation* ließ das Vertrauen in die politischen Entscheidungsträger schwinden, führte die Mittelschicht nicht nur an den Rand ihrer materiellen Existenz, sondern auch zu einer abnehmenden Bereitschaft, Kinder überhaupt in die Schulen zu schicken, so dass sich Bildungsferne entwickelte. Der gesellschaftlich dominierende Teil der v.a. auf dem Hochplateau lebenden Bevölkerung konnte dagegen die soziale Zukunft seiner Kinder sicherstellen.

#### **3.4 *Malgachisation* unter Ravalomanana**

Vor dem Hintergrund der pendelnden sprachpolitischen Schwerpunktsetzungen im Bildungswesen unter den Präsidentschaften von Tsiranana bis Ratsiraka wurde keines der postulierten Ziele erreicht: Keine wirklich souveräne Emanzipierung von der ehemaligen Kolonialmacht, keine nationale Identitätsstiftung, keine kulturelle Bewusstseinsförderung, keine breite Bildungsförderung und auch keine Förderung der Wirtschaftsentwicklung.

Hoffnungen, die in die *Malgachisation* gesetzt wurden, gingen nicht auf, sondern bewirkten in der Gesellschaft gegenteilige, enttäuschende Wirkungen:

„J’ai écrit en français pour me révolter contre la malgachisation. Telle qu’elle a été faite à Madagascar, la malgachisation a été une très mauvaise chose, à la limite, fascisante de prise de pouvoir. Il y avait dans la malgachisation une ouverture possible à la culture malgache, qui est très riche. Il y avait des moyens à donner aux artistes malgaches pour qu’ils sortent leur identités, mais rien de tout cela n’a été fait. Ce n’étaient que des slogans“ (Ramandazafy 2004: 62).

Zu dieser Negativbilanz gehört auch die Befürchtung Ramandazafys, dass die Modernisierung des Madagassischen zu einer *créolisation* führen könne.

Ein erneuter Anlauf in Richtung einer einheitlichen madagassische Sprache – nunmehr nach den Vorstellungen des Präsidenten Ravalomananas – sollte Hebelwirkung für die wirtschaftliche Entwicklung haben und zum nationalen Stolz beitragen, wobei von Beginn an darin ein Prozess des langen Atems gesehen wurde. Dieser mit Beginn seiner Amtszeit (2002) einsetzende lange Atem wurde in der schrittweisen Umsetzung seiner *Malgachisation* deutlich, wie sie sich in der Erarbeitung eines enzyklopädischen Wörterbuches, in der Umbenennung der Währung in *Ariary* anstelle des *Franc malgache* oder in den Umbenennungen der Namen der Ministerien manifestierte. Mit der als klug charakterisierten behutsamen Vorgehensweise, die das Konzept Ravalomananas bestimmte, wollte er dem Fehlschlag des ersten Versuchs einer *Malgachisation* Rechnung tragen und keine unüberlegte,

alles abdeckende „*Malgachisation à outrance*“ nach dem Muster Ratsirakas verordnen.<sup>75</sup> Ein behutsames, die Befindlichkeiten aller Seiten berücksichtigendes Vorgehen war angezeigt und es manifestierte sich im Bildungswesen dadurch, dass in den Primarklassen die Unterrichtssprache das Madagassische war und das Französische als fremdsprachliches Lehrfach unterrichtet werden sollte. Damit trat das Bildungsministerium Befürchtungen entgegen, die eine Wiederauflage einer *Malgachisation* „auf Biegen und Brechen“ befürchteten. Es unterstrich außerdem, und zwar im Sinne der Interessenswahrung der frankophilen Bevölkerungsteile, dass das Französische an den (kirchlichen) Privatschulen weiterhin Unterrichtssprache bleiben werde und diese Praxis in deren Verantwortung läge.

Die kirchliche Dimension der Sprachenfrage wurde erneut sichtbar, als die katholische Kirche Ravalomanana als Mitglied der mehrheitlich protestantischen *Merina* trotz seiner vorsichtigen Vorgehensweise bei der Neubewertung des Madagassischen im Bildungswesen nicht folgte. 2008 beschlossen die katholischen Bischöfe des Landes, dass sich die katholischen Schulen nicht an seiner Bildungsreform beteiligen, womit sie auf Konfrontationskurs mit dem protestantischen Präsidenten gingen. Dieser Verzicht war gleichbedeutend mit dem Verzicht auf finanzielle Unterstützung der katholischen Schulen, zumal die Weltbank 125 Mio. \$ für die Bildungsreform bereitstellen wollte (Tanalaky 2008). Nach inoffiziellen Schätzungen werden bis zu 50% sämtlicher Grundschullehrer nicht von der madagassischen Regierung, sondern in erster Linie von den Eltern der Schüler bezahlt (Auswärtiges Amt 2010).

Dass der 2009 durch einen Putsch abgelöste Präsident Ravalomanana der fremdsprachlichen Ausbildung der Madagassen einen hohen Stellenwert beimaß, wird in seiner Initiative deutlich, dem Englischen eine besondere Rolle zuzuschreiben. So formuliert die Verfassung Madagaskars von 2007: „Le malagasy est la langue nationale. Le malagasy, le français et l'anglais sont les langues officielles“ (Constitution de la République de Madagascar 2007 Article 4)<sup>76</sup>. Mit der Aufnahme des Englischen sollte vor dem Hintergrund der Glo-

---

<sup>75</sup> Wenn Ravalomanana die Aufgabe der Umsetzung dieser sprachpolitischen Vorstellungen der *Académie malgache* mit der Vertrauensbekundung „je vous fais confiance“ übertrug, so muss man darin die Absicht Ravalomananas sehen, sich die Möglichkeit einer eventuell erforderlichen Schuldzuweisung offen zu halten.

<sup>76</sup> Das Englische hat mit der von der Bevölkerung im Referendum vom 17. Nov. 2010 mehrheitlich angenommenen Änderung der Verfassung die Funktion als *langue officielle* wieder verloren. In Artikel 4 „Titre Premier des principes fondamentaux“ heisst es nunmehr: „La langue nationale est le malagasy“ und „Les

balisierung einerseits die wirtschaftliche Öffnung des Landes demonstriert werden. Andererseits passt sie in das Bild der distanzierten Haltung Ravalomananas Frankreich gegenüber.

Das Madagassische wieder in den Vordergrund zu rücken, war für Ravalomanana nicht ein vorwiegend sprachlich-nationales Ziel, sondern auch eine persönliche Abrechnung mit Frankreich; aber es galt auch, den Fehlschlag Ratsirakas zu vermeiden. Wie nachhaltig die Wirkung dieses Fehlschlages war, kommentierte angesichts des neuerlichen *Malgachisations*-Versuchs Raharinjanahary:

„Die organisatorischen und technischen Aspekte der Malgachisation wurden vom Ancien Régime nicht ausreichend berücksichtigt. Daraus resultierte ein vollkommener Fehlschlag, der die Madagassen beschämt hat, Madagassen zu sein. Bei der Malgachisierung geht es nicht allein um Sprache; man muss auch verstehen, was es bedeutet, madagassisch zu leben. Es geht weder um Nationalismus noch um die Rückkehr zu Traditionen. Madagassisch zu sein heißt auch, stolz auf sein Land zu sein und seine Geschichte zu kennen. Man muss das Madagassische genauso beherrschen wie das Französische. Man muss feststellen, dass beide Sprachen zunehmend weniger beherrscht werden, andererseits werden anspruchsvollere Artikel nur in Französisch geschrieben. Und wenn wir von Zweisprachigkeit reden, dann rangiert das Französische an erster Stelle“ (Raharinjanahary, pers. Komm., Febr. 2009, Antananarivo)

Die Notwendigkeit einer *Malgachisation* unterstreicht Raharinjanahary vorbehaltlos und hält dafür Verhaltensänderungen bei den Madagassen selber für unerlässlich.<sup>77</sup>

Raharinjanahary fragt in seiner Funktion als Hochschullehrer allerdings, ob in Ravalomananas Sprachpolitik nur politische Taktik zu sehen sei oder ob ein wirkliches sprachpolitisches Ziel angestrebt wurde; denn immerhin sei festzustellen, dass die Zweisprachigkeit die Tendenz habe, das Französische zu bevorzugen, wenngleich nur etwa 5% der Madagassen die Sprache beherrschten.

Das behutsame Vorgehen Ravalomananas bei „seiner“ *Malgachisation* kommentierte Rahamefy mit der Einschätzung, dass die seit 1975 vorangetriebene Entwicklung zu einer

---

langues officielles sont le malagasy et le français“ (Projet de Constitution de la Quatrième République à soumettre au Référendum du mercredi 17 Novembre 2010).

<sup>77</sup> In dem Gespräch mit dem Verf. wandte sich Raharinjanahary auch ganz entschieden gegen eine „politique d'exclusion“, denn in einer Politik des gesellschaftlichen Ausschlusses sieht er nicht nur das Potential sozialer Spannungen, sondern auch eine Gefährdung nationaler Einheit.

künstlichen Sprache geführt habe. Sie würde den Kontakt unter den Madagassen sowie das gegenseitige Verstehen und das Verständnis unter den verschiedenen Gemeinschaften fördern. Dieser Einschätzung fügt er jedoch eine historische Betrachtung hinzu, die sich erneut auf die Spannungen zwischen *Merina* und *Côtiers* bezieht, die ihren Grund in der von den *Merina* betriebenen innermadagassischen „Kolonisierung“ habe:

„L'idée en elle même est bonne, au moins en théorie, mais elle procédait de la volonté de résoudre les tensions raciales, souvent imaginaires, entre les Hautes terres et ceux des régions côtières. Certes, il existe un racisme latent entre les gens originaires de la côte et ceux des Hautes terres: la langue d'Ambohimanga (Residenz der Merina-Könige in der Nähe der madagassischen Hauptstadt und spirituelles Zentrum der Merina, Anm.; d. Verf.) a toujours été perçue comme une langue de colonisation (gemeint ist die Kolonisierung durch die Merina; Anm. d. Verf.) par les gens des régions côtières, et les parlars régionaux ont été ignorés de ceux des hautes terres qui les considéraient comme signe de retard intellectuel“ (Rahamefy 2004: 160f.).

Der Einschätzung, dass die Entwicklung eines *malagasy iombonona* als *malgache commun*<sup>78</sup> theoretisch eine gute Idee sei, stellt Rahamefy die ethnischen Vorbehalte gegenüber, auch wenn er diese manchmal als nur eingebildet einstuft. Die Vorbehalte der *Côtiers* gegenüber den *Merina* ergäben sich jedoch nicht ausschließlich durch deren Ablehnung der Sprache der *Côtiers*, sondern auch durch die damit verbundene Einstufung der *Côtiers* als intellektuell zurückgeblieben. In diesem überheblichen Verhalten läge nach wie vor eine Ursache für die gesellschaftlichen Differenzen zwischen *Merina* und *Côtiers*. Die auf Konsens aufbauende Sprachpolitik des den *Merina* angehörenden Ravalomanana bewertet Rahamefy jedoch grundsätzlich positiv. Rahamefy hält es aber für erforderlich, dass sich ein Zusammenleben (*convivialité*) zwischen dem *Merina* und den Regionalsprachen einstellt. Bezugnehmend auf den Beschluss des *Institut national des langues et des civilisations orientales* (INALCO, Paris), in Zukunft von *les malgaches*, also von „den madagassischen Sprachen“ zu sprechen, müssen Rahamefy zufolge der Reichtum der „Sprache von Ambohimanga“ – also der Sprache der *Merina* – und der Reichtum der Regionalsprachen zusammenfließen. Das Erfolgspotential von *convivialité* sieht Rahamefy in der Entwicklung nationaler Einheit in anderen Ländern. Wenn in anderen Ländern mit sprachlicher Vielfalt die Entwicklung der nationalen Einheit erleichtert worden sei, so läge das daran, dass sich

---

<sup>78</sup> Rahamefy sieht die Versuche, ein *malagasy iombonona* als *malgache commun* zu entwickeln, in einer Sackgasse, da die Weiterentwicklung des Projektes vom fachlichen Disput der Linguisten untereinander bestimmt sei, was zu einer Richtungslosigkeit bei Schülern und Lehrern führe (Rahamefy 2004: 161).

hier eine Sprache als die bevorzugte Sprache entwickeln konnte. Er erwähnt in diesem Zusammenhang Deutschland und die Rolle der Bibelübersetzung durch Luther (Rahamefy 2004: 161).

Dass die Sprachenfrage seit der Kolonialisierung einen neuralgischen Punkt im Erziehungswesen darstellt, hat die nach der politischen Entmachtung Ravalomananas (Februar 2009) gebildete *Haute Autorité de la Transition (HAT)* unter ihrem Übergangspräsidenten Rajoelina schon im März 2009 im Rahmen einer Erklärung des dieser Institution angehörenden Mitglieds Razafimanazato herausgestellt. Danach sei nämlich erneut (sic!) das Französische die erste Sprache im Bildungswesen. Diese erneute sprach- und bildungspolitische Kehrtwende war dem Ziel geschuldet, die Politik Ravalomananas auch auf diesem Gebiet zu diskreditieren. Kurze Zeit vorher hatte Razafimananzato die Losung der *HAT* verkündet, dass man eine qualitätsorientierte Erziehung anstrebe, die den Vorstellungen und Wünschen eines jeden entsprechen würde; vor dem Hintergrund der Erfahrungen stellt sich allerdings die Frage, wie die erreicht werden soll (Andriantsolo 2010). Die aktuelle sprachpolitische Situation fasst Juliette Ratsimandrava vom *Centre des Langues de l'Académie Malgache* so zusammen: „Une véritable politique linguistique ça n'existe pas“ (Ratsimandrava, pers. Komm., März. 2012, Antananarivo).

## 4 Ethnizität und Nation

### 4.1 „Ethnies, groupes ethniques, groupes humains, tribus, peuples“?

Der Begriff „Ethnie“<sup>79</sup> ist sowohl im innermadagassischen Diskurs als auch in der Diskussion mit dem *Vazaha*<sup>80</sup> Auslöser sehr unterschiedlicher Reaktionen, bei denen man sich verschiedenster Definitionen (ethnies, groupes ethniques, groupes humains, tribus, peuples, nations) bedient. Sie reichen von einem „Wir sind nicht eins“ bis zu einem „Wir haben keine Ethnien, keine 18 wie sie von den Kolonialisten eingeführt wurden; und wenn, dann hätten wir mehr: Wir haben ‚populations régionales‘ oder ‚nations‘ oder ‚groupes humains‘“, Äußerungen, die weniger die gesellschaftliche Trennung als vielmehr nationale Geschlossenheit in Vielfalt vermitteln sollen. Und es gibt die absolut gegenteilige Feststellung:

„force est de reconnaître que, bien comprise et objectivement appliquée, l’ethnicité ou culture des populations régionales, reste une donnée incontournable dans la compréhension de tous événements à Madagascar. Tout Malgache vit et évolue au sein d’un groupe. Sa vision, sa compréhension du monde et de là, ses actions vis-à-vis du monde extérieur, sont influencées par les valeurs qui lui sont propres, inculqués par son ethnie“ (Ramandimbilahatra 2010: 2).

Auf die definitorische Problematik weisen auch Poirier und Dez hin, die in *tribu* ein für Madagaskar inadäquates Konzept sehen und stattdessen, im Gegensatz zu Domenichini, *ethnie* oder *groupes ethniques* bevorzugten (Poirier/Dez 1963: 4).

Eine Auseinandersetzung mit Ethnizität als Ausdruck kultureller Identität regionaler Bevölkerungsgruppen ist nach Ramandimbilahatra für das Verständnis allen Geschehens in Madagaskar also unumgänglich, denn jeder Madagasse lebe und entwickle sich innerhalb seiner Gruppe; seine Sicht der Dinge und sein Verständnis für die Welt und die sich hie-

---

<sup>79</sup> Domenichini macht auf die Problematik bei der Verwendung des französischen Begriffes *ethnie* aufmerksam, der in Madagaskar als Übersetzung des Wortes *tribu* = Stamm zu verstehen ist, wie der Begriff zu Kolonialzeiten verwendet wurde und heute noch sprachlicher Gebrauch ist. Er weist jedoch darauf hin, dass es in Madagaskar keine 18 *tribus* gibt, wie sie von der Kolonialmacht definiert wurden, da diese „Stämme“ keinen gemeinsamen Ahnen kennen. *Tribu* als „Stamm“ mit einem gemeinsamen Ahnen entspräche dem madagassischen *foko*, wobei *foko* nicht mit homogener Stammeszugehörigkeit gleichgestellt werden könne (Domenichini 2010b).

<sup>80</sup> „*Vazaha*“ = der „Fremde“, allgemein der europäische Fremde, mit der Spezifizierung in „Deutscher“ = „*Jerimen*“, „Franzose“ = „*Farantsay*“ oder „Engländer“ = „*Engilisy*“; Madagassen indischer Abstammung = „*Karana*“, Madagassen chinesischer Abstammung = „*Sinoa*“.

raus ergebenden Handlungen ihr gegenüber gingen von den Werten aus, die ihm in seiner ethnischen Gruppe vermittelt worden seien.<sup>81</sup>

Ethnische Zentrierungen in der madagassischen Gesellschaft hinterließen über Zeit und Raum Trennungslinien unterschiedlicher Tiefe und unterschiedlicher Breite, die nach Erlangung der Unabhängigkeit von der Kolonialmacht sowohl die Verfassung als auch einzelne politische Programme beeinflussten; sie wurden von der Politik als Hemmnis bei der Entwicklung des Landes und bei der Ausbildung eines madagassischen Nationalbewusstseins angesehen. Die *clivages* als fester alltagssprachlicher Begriff für Trennung sind Ausdruck präkolonialer, kolonialer und postkolonialer Trennungsprozesse, wobei diese mehrfach gekennzeichnet sind:

„Wir haben kastenbedingte Trennungen durch die Hierarchisierung von *Andriana* als Adelige, *Hova* als freie Bürger und *Andevo* als Sklaven; es gibt den siedlungsbedingten Gegensatz von Land- und ökonomisch wie politisch dominanter Stadtbevölkerung; wir haben den historischen Gegensatz von *Merina* und *Côtiers*, aber auch den bis zu Konflikten reichenden Gegensatz innerhalb der *Côtiers*; es gibt die religiösen Schichtungen aus rein christlichen Madagassen mit ihrer Aufspaltung in katholisch und protestantisch Gläubige, die Schicht aus einer Mischung von christlicher und traditioneller Gläubigkeit und die große Gruppe derjenigen, die nur den traditionellen madagassischen Glaubensvorstellungen folgen; wir sehen den Gegensatz von weißen zu dunkelhäutigen *Merina*; es gibt den immer wieder sichtbaren Disput zwischen *Côtiers* und *Merina* einerseits und den indischstämmigen *Karana* sowie den Madagassen chinesischer Herkunft (*Sinoa*) andererseits, die sich durch ihre ‚auto-ségrégation‘ von der vorherrschenden Gesellschaft getrennt halten, und wir haben die permanente sprachliche Trennungswirkung“ (Foucheyrand, pers. Komm. März 2010, Antananarivo).

Einen die Gesellschaft zusätzlich trennenden und destabilisierenden Faktor sieht Jean-Pierre Domenichini in der beschleunigten Urbanisierung, die über das Abwandern der jugendlichen Bevölkerung aus den ländlichen Regionen zur Trennung von Familien führt. Noch nicht ausreichend in der Vielfalt der traditionellen kulturellen Bindungen gefestigt,

---

<sup>81</sup> Ethnizität wird hier als Ergebnis einer kulturellen Differenzierung von Bevölkerungsgruppen in Form der Selbst- und Fremdzuschreibung verstanden, wie sie in Form von Wir-Gruppen in Madagaskar oberhalb der realen oder fiktiven Verwandtschaft (Lineage, Klan, Stamm) jedoch unterhalb der Nation existiert. Ethnizität dient der Sicherung sozialer Gemeinschaft sowie dem Zugang zu den materiellen und ideellen Ressourcen, v.a. in multiethnischen Staaten. Ethnizität kann in Opposition zur nationalen Identität stehen, wie sie in Nationen mit dominanten Ethnien auch zu offenem Konflikt führen kann (Hirschberg 1999). Die weite Verbreitung der madagassischen *associations ethniques*, *associations claniques* oder *associations d'originaires* ist Ausdruck der Sicherung sozialer Gemeinschaft in der „Diaspora“. Sie können jenseits ihrer sozialen und kulturellen Ausrichtung auch der Entstehungsort für weitergehende gesellschaftspolitische Forderungen sein, was ihre Instrumentalisierung durch die Politik einschließt.

werden Jugendliche mit ihren kulturellen Hintergründen von Sekten und Wahrsagern umworben, womit sich weitere Trennungslinien ergeben. Eine Verbesserung des Bildungssystems als Gegenmittel zu dieser Entwicklung basiere jedoch auf einer fortzusetzenden Übernahme westlicher Bildungskonzepte, an deren Ende „parfaits petits néo-colonisés“ stünden und keine mit der eigenen Kultur verwachsenen Absolventen (Domenichini, pers. Komm., 2010, Antananarivo).

Ein von Domenichini hierzu gehaltener Vortrag mit nachfolgenden Reaktionen offenbarte die tiefgreifenden Differenzen in der Bewertung der ethnischen Frage. Die Reaktionen machten – wenngleich sie statistisch betrachtet nicht als repräsentativ gelten können – einerseits die Positionen hinsichtlich einer imaginierten gesellschaftlichen Geschlossenheit deutlich und deckten andererseits die nationale Zerstrittenheit vor dem Hintergrund ethnischer Differenzen auf: Der nicht zu verleugnenden ethnischen Frage, die offen zu behandeln sei, stand die Verneinung eines ethnischen Problems gegenüber. Angeklagt wird die Abhängigkeit vom westlich orientierten, also französischen Schulsystem, das zur Spaltung der Gesellschaft in Wissende und Unwissende geführt habe, wobei die Sprachenfrage mit der dominierenden Rolle des *Merina* eine zentrale Rolle spielte und spielt.

Ebenfalls angeklagt wird die materielle Sucht von Teilen der eigenen Gesellschaft, die aus einem kleinen Teil von Habenden einem überwiegenden Teil von Nichthabenden bestehe; eine Anklage, die ihren Hintergrund auch in der die *Merina* begünstigenden Verwendung des Französischen v.a. in der höheren schulischen und universitären Ausbildung hat. Gefordert wird ein die Regionen berücksichtigendes Erziehungssystem, da die Chance für Entwicklung in einer Regionalisierung gesehen wird, zumal das Vertrauen in den Zentralstaat verlorengegangen sei. Und es wird ein Systemwechsel gefordert, der die heute noch nachwirkenden Kräfte einer die *Côtiers* fördernden Politik zu Beginn der Unabhängigkeit ablöst, die die *Merina*-Dominanz zurückdrängen sollte, denn mit ihr würde die ethnische Bevorzugung der *Côtiers* perpetuiert.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Im Folgenden seien Beispiele von Reaktionen auf den Vortrag von Domenichini aufgeführt, die die Unmittelbarkeit der teilweise heftigen Reaktionen deutlicher erkennen lässt:

„En ce qui me concerne, cet héritage historique (der Absender bezieht sich auf die Nationen-Definition von Ernest Renan, dass die Seele einer Nation auf dem Vergangenen beruhe und auf dem gegenwärtigen gemeinsamen Wunsch, zusammenzuleben sowie aus dem Willen, das vom Einzelnen empfangene Erbe wertzuschätzen; Anm. d. Verf.) commun n'est plus à démontrer. [...] Le passé historique qui devrait jouer son

## 4.2 *Plan d'Action Madagascar* und Ethnizität

Der unter Präsident Ravalomanana entwickelte ehrgeizige *Plan d'Action de Madagascar*, *Madagascar Action Plan (MAP)* zur wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Madagaskars trägt der von Ramandimbilahatra festgestellten „unumgänglichen“ Frage der Ethnizität offiziell Rechnung, indem er formuliert, dass „la diversité des groupes ethniques peut parfois être la cause d'incompréhension et conflits, ce que peut constituer un obstacle à une communication et une collaboration efficace“ (*MAP* 2007: 110). Ethnisch begründete Missverständnisse stellen demnach ein Hindernis für den Austausch untereinander und für eine wirksame Zusammenarbeit dar, wenn diese Konflikte nicht gar eine Entwicklung in Richtung einer Inter-Ethnizität unmöglich erscheinen lassen. So verweist Rafidison auf die lange Historie von Brandschatzung von Hütten, Reisspeichern und Gräbern, auf Rinderdiebstähle, Geiselnahmen sowie auf Mordfälle im Südosten Madagaskars, die auf ethnischem Hintergrund beruhten, auch wenn es unter den beteiligten Gruppen Zeichen gemeinsamer Identität gab (Rafidison 1993: 261).

---

rôle de vecteur de consolidation et de la force de la nation malgache est exploitée à des fins personnelles individus des 2 bords confondus que ce soit <de la côte> ou de <l'Imerina>. [...] Le problème existe (das Problem der ethnischen Spaltung; Anm. d. Verf.), ce serait idiot de le contester, et je pense que pour le bien de ce pays, les Malgaches, doivent avoir laudace, la franchise et l'honnêteté intellectuelle de le poser et de le mettre sur le tapis, les yeux dans les yeux, pour un débat serein et dans le respect mutuel de chaque sensibilité régionale“ (sissi, 7. Oct. 2010).

„L'un de nos chances de salut se trouve dans l'investissement dans l'éducation. Et l'autre: renouveler la classe dirigeante. Mais comment se débarrasser d'eux? Il y a parmi eux des gens qui étaient dans le giron du pouvoir depuis Tsiaranana (mit dem Hinweis auf den ersten Staatspräsidenten Madagaskars ruft der Absender die Rolle Frankreichs bei der Unterstützung Tsiarananas in Erinnerung, die auf der Unterstützung der *Côtiens* beruhte, die ethnisch begründete Kolonialpolitik fortzusetzen; Anm. d. Verf.)“ (Triton, 7. Oct. 2010).

„Il a fallu donc un anthropologue français (der Absender erinnert damit an die französische Staatsbürgerschaft des in Antananarivo lebenden Jean-Pierre Domenichini) pour nous faire le constat qu'une des causes directes et indirectes de notre léthargie depuis 50 ans est le problème d'éducation copié/collé de système éducatif occidental. [...] Cela a permis de produire deux POPULATIONS: une minorité d'intellectuelles aux <mains incapables> qui ont raflé presque toutes les richesses et une minorité dont la plupart ont été exclues de ce système scolaire car soit ils n'avaient pas les moyens, soit ils ne trouvaient pas leurs intérêts à travers le seul objectif du système éducatif = obtenir un diplôme. [...] Vous-avez dit: des populations régionales mais un seul peuple. Quant à moi, je dirai plutôt: à des populations régionales, des éducations régionales collées prioritairement aux réalités socio-économico-environnementales et dont la finalité commune est LE DEVELOPPEMENT“ (rabri, 7. Oct. 2010).

„Enfin quelqu'un dit vraiment LA VERITE. On ne peut pas avancer sans connaître notre histoire, les malgaches sont UN peuple, il n'y a pas de <haut palteaux> (der Absender meint hiermit die mit dem madagassischen Hochplateau gleichgesetzten Merina, Anm. d. Verf.) ni de <côtiens>“ (raleiry, 7. Oct. 2010).

„Actuellement, les malgaches, tout en voulant respecter le fihavanana (respect mutuel entre malgache), veulent un développement initié par les régions. Ils ne croient plus à la MAGIE de l'Etat Central“ (fiadanana, 7. Oct. 2010, in: Madagascar-Tribune.com, Antananarivo, Zugriff: 05.04.2010).

Auf dieser Analyse basierend wird im *MAP* die Perspektive entwickelt, dass „La société civile sera coordonnée“ (*MAP* 2007: 110). In der zu „koordinierenden Zivilgesellschaft“ – ein Begriff, der als ein „Aneinander-Heranführen“ der Ethnien interpretiert werden darf – aber auch in der ethnischen Vielfalt sieht der *MAP* einen Trumpf in Richtung eines ausgeprägteren Nationalstolzes. Im Sinne der wirtschaftlichen und zivilgesellschaftlichen Entwicklung gälte es also, ethnische Trennungslinien aufzuheben.<sup>83</sup>

Auch die Verfassung Madagaskars trägt dem ethnisch zentrierten Denken und den von ihm ausgehenden *clivages* in verschiedenen Artikeln Rechnung, indem sie nämlich die Einheit der Nation hervorhebt, Gesellschaften und Parteien mit ethnisch, tribal oder konfessionell begründeten Aufspaltungsinhalten sowie die Benachteiligungen im Beruf aufgrund der Herkunft verbietet:

„Article 1.- Le peuple Malagasy constitue une Nation [...] unitaire [...]

Article 14.- [...] Sont interdits les associations et les partis politiques qui mettent en cause l'unité de la Nation [...] et qui prônent [...] le ségrégationisme à caractère ethnique, tribal ou confessionnel.

Article 28.- Nul ne peut être lésé dans son travail ou dans son emploi en raison [...] des origines“ (Projet de Constitution de la Quatrième République de Madagascar 2010).

Wenn die ethnische Frage sowohl in der Verfassung als auch in der politischen Programmatik wie z.B. im *MAP* offen angesprochen und damit ein Wertebezug zur madagassischen Nation hergestellt wird, so wird sie aus einer offenen, breiten gesellschaftlichen Diskussion weitgehend ausgeklammert, obwohl sie eine permanente Bestimmungsgröße im politischen und wirtschaftlichen Leben darstellt. Sie verbirgt sich v.a. im Ungesagten.

Mit dem Verlangen nach voller Offenheit in der *question ethnique* gerade in Zeiten tiefgreifender politischer Krisen macht Mbohoazy Lahinilainy auf dieses Diskursdefizit und

---

<sup>83</sup> Ungeachtet von ethnienübergreifenden Vorstellungen lassen manche Augenblicke jedoch ethnozentrische Genugtuung erkennen, wenn z.B. der ehemalige Bürgermeister von Antananarivo, Guy Willy Razanamasy, deutlich seine Freude darüber zum Ausdruck bringt, dass sein Nachfolger und späterer Staatspräsident, Marc Ravalomanana, derselben Adelsgruppe, nämlich der der Adriana, entstammt wie er (*Revue de l'Océan Indien* 1999: 12).

Der *Merina*-Adel selbst ist in den Gruppen der *Zanakandriana*, *Zazamarolahy*, *Andriamasinavalona*, *Andriantompokoindrinda*, *Andrianamboninolona*, *Andriandranando* hierarchisiert, wobei nicht jede von ihnen Regentschaftsansprüche hat. Alle Gruppen haben sich in Gesellschaften, *Associations*, zusammengeschlossen, deren gemeinsames Ziel in der Aufrechterhaltung und Festigung ihrer Bindungen besteht.

das dahinterstehende Potential gesellschaftlicher Unruhe aufmerksam.<sup>84</sup> Man müsse damit aufhören, diejenigen zu verteufeln, die die ethnische Frage in den Mund nehmen; man müsse sie im Gegenteil instrumentalisieren bzw. Gewinn aus der ethnischen Vielfalt ziehen. Die Existenz von 18 Ethnien sei allgemein bekannt, wobei die *Merina* 25% der Wählerschaft stellen würden; in der Regierungszeit von Rabamanajara (Ministerpräsident unter Ravalomanana) seien aber von den 25 Ministerien 18 durch *Merina* besetzt gewesen, von den vier staatlichen Institutionen drei von *Merina* geleitet worden. Dabei seien diese Beispiele noch die am wenigsten beleidigenden („ces exemples sont de loin les moins vexantes“) (Mbohoazy 2009:4). Bei jeder politischen Krise müssten die ehrbaren Kaufleute unter den *Merina* und den *Betsileo* für die Probleme eintreten – ein Verhalten, dass nur mit einem wilden Ethnozentrismus zu erklären sei. Außerdem würde bei jeder politischen Krise den Stammesoberen gehuldigt, denn im Vergleich zur Politik der Regierung würden sie in politisch schwierigen Situationen als die zuverlässigeren Bezugspersonen angesehen werden. Man möge also aufhören zu sagen, dass es kein ethnisches Problem in Madagaskar gäbe (Mbohoazy 2009: 4). Mbohoazy bringt damit die in der Verfassung enthaltenen Postulate zum Ausdruck, für deren Nichtbeachtung er Beispiele aus dem Bereich der Besetzung ministerieller und institutioneller Führungspositionen liefert.

Der Ethnozentrismus unterliegt sowohl als Ausdruck der Bevorzugung einer Gruppe als auch als Ausschluss- bzw. Einschlusskriterium dem Verbot durch die Verfassung, ist aber dennoch im politischen und administrativen und damit auch im wirtschaftlichen Leben präsent. Seine Präsenz zementiert Trennungslinien anstatt die „Koordinierung der Zivilgesellschaft“ im Sinne einer nationalen Gemeinschaft zu fördern und führt über gesellschaftspolitische Fragestellungen immer wieder zu einer Bestätigung der *clivages*. Andererseits waren es die auf sich konzentrierten Gruppen, die entweder über friedliche Allianzen, vor allem aber über die von den Königen Andrianampoinimerina und seinem Sohn

---

<sup>84</sup> Mbohoazy Lahinilainy bezieht sich auf die im Februar 2009 ausgelöste Krise, in der mit Hilfe eines armeegestützten Putsches Präsident Ravalomanana aus dem Amt entfernt wurde und der Übergangspräsident Rajoelina die Führung übernahm, wobei es bisher (Juni 2012) nicht gelang, die Grundlagen für geordnete politische Verhältnisse einschließlich der internationalen Anerkennung der aktuellen politischen Führung des Landes zu legen. Obwohl der Konflikt Ravalomanana/Rajoelina keinen unmittelbar ethnischen Hintergrund hat, da beide den *Merina* angehören, so enthält er mit Blick auf eine anstehende Regierungsbildung die ethnische Frage im Sinne einer unbedingt erforderlichen ethnischen Ausgewogenheit bei der Wahl der Regierungsmitglieder und weiterer hoher Staatsämter.

Radama I geführten Eroberungskämpfe das Königreich Madagaskar mit ersten staatlichen Strukturen bildeten.

Dabei war dieses Königreich nicht mit zentralisierten europäischen Königreichen vergleichbar, sondern stellte eine dezentrale Struktur unter einer Führung dar, unter Beibehaltung gruppenbezogener Privilegien und Funktionen, solange diese nicht im Widerspruch mit den Interessen der Zentralgewalt standen. Solche Allianzen zwischen dem Königshaus der *Merina* mit den *Sakalava*, *Antankarana* oder *Betsimisaraka* bestimmten das Bild unmittelbar vor der Kolonialisierung und bildete die Grundstruktur nationaler Entwicklung (Ramamonjisoa 2004: 12).

### 4.3 Historische Entwicklung ethnischer Differenzierung

Die Entstehung von sich selbst bestimmenden Gruppen mit gemeinsamen Ahnen als verbindendem Bezug, ihre territoriale Zusammengehörigkeit, ihre Zusammenschlüsse zu Völkern (*foko*) und die sich daraus entwickelnden regionalen Königreiche waren Keimzellen zur Entwicklung des Staates (*fanjakana*) im 19. Jhd. Der dieser Entwicklung zugrundeliegende Expansionswille oder die Furcht vor dem Einfluss äußerer Gegner unter den regionalen Bevölkerungsgruppen führten zu einem kollektiven Bewusstsein, das sich auf die ursprüngliche Abstammung und die damit verbundene Solidargemeinschaft abstützte. Ihr lag die „heilige“ Würde (*hasina*) als kosmologisches Fundament zugrunde, da sie als Garant von Ordnung und Harmonie durch alle Schichten der Gesellschaft hindurch gesehen wurde, jedoch war kein *fanjakana* frei von internen kriegerischen Auseinandersetzungen.

Es lag in der *hasina* des Königs (*mpanjaka*), an seiner Intelligenz und seinem Nimbus sowie an der Stärke der ihn umgebenden Berater, den Ausgang solcher Konflikte zu steuern. Mitbestimmend waren darüber hinaus die wirtschaftlichen Verbindungen mit Gruppen außerhalb des königlichen Territoriums, wobei zu den Nutznießern nur die führenden Schichten der jeweiligen Gruppen zählten. Diese ersten Trennungslinien und Dominanzverhältnisse wurden durch den aus der königlichen Machtfunktion abgeleiteten Anspruch vertieft, dass Grund und Boden des Territoriums dem König und seinen nächsten Verwandten zustehe, denn „Das Königreich und alles, was sich darin befindet gehört mir“ – „Ahy ny tany sy ny fanjaka“ (Ramandimbilahatra 2010: 12).

Ein weiteres Element, das gesellschaftsspaltende Wirkungen bis hin zur gegenseitigen physischen Vernichtung auslöste, war Missgunst unter den dominierenden Gruppen der *Andriana* und *Hova*, die beide das Ziel hatten, Einfluss auf staatliche Mechanismen auszu-

üben. Die madagassischen Königreiche waren von einer Vielzahl von sowohl von innen als auch von außerhalb kommenden Spannungen gekennzeichnet, die einem tief verwurzelten und nachhaltigen Einigungsprozess entgegenstanden. Eine Ausnahme machten im 17. und 18. Jahrhundert die *Sakalava Menabe* im Westen und die *Sakalava Boina* im Nordwesten sowie im 19. Jahrhundert die *Merina* mit ihrem von anderen Gruppen umgebenen Hochplateau Imerina.

Die sich aus der geographischen Insellage ergebende politische Lage Imerinas, zusätzlich geprägt durch den fehlenden Meereszugang mit der Möglichkeit des Außenkontaktes, förderte einerseits den engen Zusammenhalt der *Merina* auf dem madagassischen Hochplateau. Andererseits lieferte sie die Motivation, das eigene Territorium durch eine konsequente Expansionspolitik zu erweitern. In der Aussage „Ny ranomasina no valamparihiko“ – „Das Meer wird die Grenze meiner Reisfelder sein“ (Ramandimbilahatra 2010: 13) drückte sich das strategische Ziel Andrianampoinimerinas sowie seines Sohnes und Nachfolgers Radama I aus, das nach der Zusammenführung von drei Vierteln des Landes 1817 zur erstmaligen Anerkennung als *Royaume de Madagascar* durch den britischen Gouverneur von Mauritius führte (Ramandimbilahatra 2010: 13).

Mit der Anerkennung des *Royaume Merina* als *Royaume de Madagascar* als Ergebnis der Einigungspolitik Andrianampoinimerinas und Radamas I wurde erstmals ein nationales Gefüge erkennbar, in dem der Königssitz in Ambohimanga als Quelle der Sakralität und Antananarivo als der Ort galt, von dem die nationale Einigung ausging: „Ambohimanga loharanon’y hasina; Antananarivo tana-namoriana“ – „Ambohimanga ist die Quelle des Heiligen und von Antananarivo geht die Vereinigung aus“ (Ramandimbilahatra 2010: 13). Der von Ramandimbilahatra verwendete Begriff der *réunification* im Sinne von „Wiedervereinigung“ ist nicht korrekt, da er eine vorangegangene, hier jedoch nicht gegebene nationale Einheit unterstellt.

Das Entstehen eines nationalen Gefüges ging dabei mit der Einschränkung kosmologischer Identität der regionalen Gruppen einher, da an die Stelle gruppenspezifischer Ahnenbezüge nun die königlichen Ahnen des „nationalen Einigers“ Andrianampoinimerina als Mittler zur jenseitigen Welt traten. Andererseits ließ der siegende König die Ahnen der Besiegten zu seinen Ahnen werden, so dass diese Inkorporation ein einigendes Band entstehen ließ. Indem Radama I. und seine Nachfolger diese Ahnenbindung fortsetzten – also trotz der Posi-

tion des Siegers Traditionen der Besiegten zu ihren eigenen machten – schufen sie eine Grundlage für eine Annäherung, auch wenn diese Politik keinen Bestand hatte.

Ramandimbilahatra verweist hinsichtlich der wechselseitigen Ahnenbindung auf Randrianja, der in ihr eine „permanente Hybridisierung“ (Ramandimbilahatra 2010: 14) und im permanenten Verhandlungswillen der Madagassen den Kern der *Malgachéité*, des „Madagassisch-Seins“ sieht: „L’essence même de la malgachéité n’est que perpétuelles hybridations et négociations“ (Ramandimbilahatra 2010: 14). Die durch Sieg erzwungene Anerkennung der *Merina*-Dominanz führte zwar zur Treuepflicht ihnen gegenüber, aber den Prinzen oder Königen regionaler Gruppen galt gleichermaßen die Gefolgschaft durch ihre Mitglieder. So zeigte sich den französischen Kolonisatoren 1895 zwar ein *Royaume de Madagascar*, das jedoch von regionalen Gruppen gekennzeichnet war, die nur durch die politischen Zügel der Zentralmacht zusammengehalten wurden. Somit ließ sich die Beherrschung des Landes durch die Kolonialmacht allerdings auch leichter erreichen.

Madagaskar erfuhr als *Royaume de Madagascar* erstmals Anerkennung von Großbritannien, ohne jedoch eine wirkliche nationale Geschlossenheit aufzuweisen, wobei die dahinterstehende gruppenbedingte Heterogenität durch die unterschiedliche Akzeptanz des christlich-protestantischen Glaubens auf Seiten der *Merina* und des katholischen Glaubens auf Seiten der *Côtiers* unterstrichen wurde. Als die Missionierungstätigkeit der *London Missionary Society (LMS)* unter Radama I und unter Ranavalona II die *Merina* zum Protestantismus führte, wurde der protestantische Glaube von den *Côtiers* zum Gegner erklärt. Die politische Macht der *Merina*, ihr protestantischer Glaube und die durch die *LMS* begründete Ausrichtung auf Großbritannien wurden zu einer ethnisch-politisch-religiösen Gesamtgröße, der sich die *Côtiers* mit dem von französischen Missionaren verbreiteten katholischen Glauben und mit einer pro-französischen Haltung entgegenstellten. In dem *Royaume de Madagascar* eher ein *Royaume Merina* zu sehen, kennzeichnete die Distanz der *Côtiers* zu den *Merina*. Diese Opposition wurde von der Kolonialmacht zusätzlich durch die Begründung von 18 *tribus* als Mittel der Zurückdrängung der politischen Vorherrschaft der *Merina* verschärft, die eine von ihnen geführte Nation zum Ziel hatten.

Grundlage hierfür war die Entwicklung kartografischer Einteilungen des Landes ausgehend von Festlegungen französischer Ethnologen, die jedoch auch nicht miteinander verbundene Gruppen in festen Verwaltungsgrenzen zusammenführten, womit sich die französische Politik von „teilen und herrschen“ auf der Grundlage der *politique des races* durch

Gallieni als ersten französischen Gouverneur leichter umsetzen ließ. Gleichwohl nutzte die Kolonialmacht die Kenntnisse und Fähigkeiten der *Merina* zur Umsetzung ihrer kolonial-administrativen Vorstellungen, womit den hierfür eingesetzten *Merina* ein hervorgehobener sozialer Status zuteilwurde, der jedoch zusätzliche gesellschaftliche Trennungslinien schuf, die bis heute nachwirken.

Die pränationale Entwicklung regionaler Gruppen und ihr Verhältnis untereinander, die Eroberungs-, Allianz- und Dominanzpolitik der *Merina* zur Schaffung eines gesamt-madagassischen Königreichs sowie die Folgen kolonialer Ethnienpolitik erklären das Entstehen der Trennungslinien und die permanenten Forderungen nach gesellschaftlicher Gleichstellung auf Seiten der *Côtiers*. Den Forderungen nach einer die ethnischen Gegebenheiten berücksichtigenden Verteilung von Entscheidungsfunktionen im Staat oder nach Respektierung regionaler Sprachlichkeit steht dabei der Ruf nach nationaler Einheit gegenüber. Andererseits wird gleichzeitig eine stärkere Regionalisierung der Verwaltungs-, Erziehungs- und Wirtschaftspolitik oder sogar eine Föderalisierung des Staates gefordert. Jede bisherige madagassische Regierung stand daher vor der Aufgabe, dieses Spektrum ethnisch begründeter Forderungen mit dem Ziel nationaler Einheit in Einklang zu bringen, wobei zu den treibenden Kräften ethnischer Forderungen auch die *associations ethniques* oder die *associations d'originaires* zählen, deren Rolle noch erläutern sein wird.

Der Herausforderung, die im *MAP* dargestellte kulturell bedingte Vielfalt als Chance zur wirtschaftlichen Entwicklung und zur nationalen Einheit zu nutzen, stehen ethnozentrische Forderungen gegenüber, die die ethnische Vielfalt nicht im staatlichen Zentralismus, sondern in einer dezentralisierten Struktur des Landes berücksichtigt sehen wollen. Die Vorstellung von nationaler Einheit unter Respektierung der Vielfalt ethnisch-kultureller Interessen, die Idee von einer Interessensbalance von Nation und ethnischer Vielfalt, das Verlangen nach einem ethnischen Selbst-sein-wollen kennzeichnet die bisher ungelöste gesellschaftspolitische Herausforderung. Dieses Ziel wird nach Ramandimbilahatra nur erreicht, wenn sich Ethnizität und staatsbürgerliche Einstellung in einem einheitlichen, aber dezentralisierten Staat miteinander verbinden: „Ethnicité et citoyenneté trouvent leur complémentarité dans le cadre d'un Etat unitaire décentralisé“ (Ramandimbilahatra 2010: 21).

Der Wert einer solchen Dezentralisierung spiegelt sich auch in einer Betrachtung von Jeffrey C. Kauffmann wider, der die madagassische Jugend eher im Lokalen als im Nationalen verortet sieht, da das Lokale die geschichtliche Bindung eher liefere als das Nationa-

le und die Nation als „hybrid Franco-Merina construction“ (Kauffmann 2001: 8) wahrgenommen würde.

Die Vorstellungen von nationaler Orientierung sind dabei unterschiedlich, denn sie variieren zwischen der bodenständigen, mehr auf das unmittelbare Territorium fokussierten Einstellung der Landbevölkerung und der vom europäischen Denken geprägten Nationendefinition. Bodenständige nationale Verbundenheit, das Denken in historischen Dimensionen und die westliche Vorstellung von „Nation“ finden sich dagegen in Adelskreisen der *Merina* und haben zu monarchistischen Zielvorstellungen geführt, die im aktuellen politischen Diskurs von einer Vielzahl von Adeligen-Gesellschaften vertreten werden. In ihnen finden sich auch Personenkreise wieder, die sich als von der französischen Kolonialmacht Benachteiligte ansehen und einem ausgeprägten Nationalismus anhängen. Zu diesem Bild passt auch der schon vorhandene Entwurf einer neuen Staatsflagge mit dem königlichen historischen Rot-weiß.

Der Gedanke der Wiedereinführung eines *Merina*-Königs bleibt ebenso wenig unausgesprochen wie die Überlegungen, die die *Merina* gänzlich aus der madagassischen Gesellschaft ausgeschlossen sehen wollen. Gerade ihre von der Kolonialmacht betriebene Herabsetzung, die sich bis in die Phase unmittelbar vor der Unabhängigkeit erstreckte, sei der eigentliche Grund für den von diesen Kreisen beklagten aktuellen Niedergang des Landes: „[...] la déchéance actuelle de Madagascar est justement cette „exclusion“ des Merina, écartés donc [...] de toute responsabilité effective à l'échelle nationale dans leur propre pays depuis maintenant plus d'un siècle!“ (www.merina.blogspot.fr). Dieser heute noch „gefühlten“ Herabsetzung steht die – allerdings begrenzte – Führungsrolle gegenüber, die den *Merina* von der Kolonialverwaltung übertragen worden war, und die gleichzeitig eine Herabsetzung der *Côtiers* bedeutete. Das Gefühl der Herabsetzung ergibt sich bei den *Merina* also aus der historischen Entscheidung Frankreichs, sie der nationalen Führungsrolle zugunsten der *Côtiers* beraubt zu haben, ohne dass diese damit in eine Führungsrolle gelangt wären.

Die Vorstellung der *Merina*, historisch kaltgestellt worden zu sein und weiterhin kaltgestellt zu werden, wird in der aktuellen Politik (2012) zusätzlich durch die Empfehlung der *Southern African Development Community (SADC)* genährt. Auf der Suche nach einem politischen Weg, der die Ablösung des aktuellen Übergangspräsidenten Rajoelina zum Ziel hat – Rajoelina ist Angehöriger der *Merina* – schlug die *SADC* vor, dass ein neuer Über-

gangsministerpräsident weder aus der politischen noch der ethnischen Umgebung des Präsidenten kommen solle; außerdem müsse dieser aus einer anderen Provinz als der des Hochlandes stammen, das als Kernregion der *Merina* gilt. Mit dieser Konzeption würde einem Nicht-*Merina* der Weg geebnet. Mit beiden Vorschlägen würde auch vermieden, dass eine vorstellbare erneute Kandidatur des durch den Putsch 2009 entmachteten ehemaligen Präsidenten Ravalomanana – ebenfalls Angehöriger der *Merina* – wieder zu einer *Merina*-Dominanz führen könnte. Das Gewicht der ethnischen Frage in dieser das Land politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich blockierenden Situation wird in der Artikelüberschrift „Premier ministre de la Transition – Ni TGV ni merina“ (L'Express de Madagascar 2011) deutlich (*TGV = Tanora malaGasy Vonona*, Partei der „Entschlossenen madagassischen Jugend“ und Kürzel für den Übergangspräsidenten Rajoelina).

Mit dem von der *SADC* kommenden Vorschlag wurde eine ethnische Büchse der Pandora sichtbar. Nasolo Frédéric Valiavo Andriamihaja, (Pseudonym *VANF*), selbst Mitglied der *Merina* und scharfer Kritiker des ebenfalls den *Merina* angehörenden Übergangspräsidenten Rajoelina, kritisiert das im Vorschlag der *SADC* enthaltene Wahlverfahren mit der darin verborgenen Ethnisierung (wie sie durch den Ausschluss eines *Merina* für das Amt des Ministerpräsidenten sichtbar wird), wobei das Konzept sich aber auf ein Stimmungsbild in der politischen Klasse des Landes abstützt.

In seiner Bewertung wird *VANF* zum vehementen Verteidiger der *Merina*. Er stellt die Frage, weshalb die *Merina* mit einem solchen Konzept bestraft werden sollen, obwohl sie doch seit dem 19. Jahrhundert die bedeutendste gesellschaftliche Kraft für eine Führung des Landes darstellten und den höchsten Grad an schulischer Bildung aufwiesen. Er fragt nach der Reife der Republik und fordert, dass man sich nicht in ein ethnisches Korsett einzwängen lassen solle. Gleichzeitig verweist er auf die immer noch bestehende Möglichkeit eines Föderalismus, der den traditionellen, historischen und kulturellen Gegebenheiten entspreche. Zwischen 1960 und 2001 hätten die *Côtiers* die Präsidenten gestellt, bei den schulischen und universitären Prüfungen sei das *quota social* – ein die gesellschaftliche Schichtung berücksichtigendes Kriterium – angewandt worden, wie das auch bei der Besetzung von Verwaltungsstellen der Fall sei, womit die *Côtiers* den von den *Merina* erreichten historischen Vorsprung aufgeholt hätten. Von Ausnahmen abgesehen habe es nie ethnische Gleichheit zwischen dem Präsidenten und dem Ministerpräsidenten gegeben. Die Ausbalancierung der ethnischen Frage sei eine Frage des Lobbying, sollte aber nicht zu

einer offiziellen Vorgabe in einer Republik werden. Aber man sei eben in Madagaskar (Andriamihaja, pers. Komm., März 2012, Antananarivo).

Die ethnisch orientierten Verfassungsziele und die im *MAP* dargestellten strategischen Ziele zur gesamtgesellschaftlichen, nationalen Entwicklung des Landes, einschließlich der Ausbildung nationaler Identität, bleiben bei diesen Positionen auf dem Prüfstand.

### 4.4 Nation und Widerstand

#### 4.4.1 Die *Menalamba*

Die politische Vorstellung von einem nationalen Vaterland, wie sie beispielsweise in den Lehrzielen der allgemeinbildenden Schulen in der Formel des *aimer sa patrie* zum Ausdruck kommt oder wie sie sich immer wieder in aktuellen Äußerungen von Politikern findet, stellt den Versuch dar, den Begriff des *tanindrazana* als „Land der Ahnen“ mit dem Grab der Ahnen als dem eigentlichen heimatlichen Bezugspunkt des Individuums auf das madagassische Gesamtterritorium auszudehnen. Der emotionale und spirituelle Wert der Bindungswirkung des *tanindrazana* wird also mit dem Ziel der Schaffung einer *unité nationale* ebenso instrumentalisiert wie er auch schon in Kolonialzeiten genutzt wurde, um die Widerstandskräfte zu bündeln, deren Kampf mit der Bewegung der *Menalamba* (rote Tücher) ihren Anfang nahm.

Nach der Einnahme der madagassischen Hauptstadt 1895 durch Frankreich wurden nicht nur die französischen Truppen sondern auch die Truppen der schwachen madagassischen Regierung sowie die Kirchen und Missionare durch die *Menalamba* angegriffen. Die Motivation zu diesem Widerstand ergab sich zum einen aus dem Willen, eine weitere Besetzung des Landes zu verhindern und zum anderen aus dem historisch gewachsenen Widerwillen gegenüber dem monarchistischen Dominanzstreben der *Merina*-Dynastie. Die dritte treibende Kraft lag im Widerstand gegen die von der Annahme des christlichen Glaubens durch das Königshaus (Ravalolona II., 1856) ausgehenden Christianisierung der Bevölkerung und der damit verbundenen Zurückdrängung der traditionellen Glaubenskonzeptionen. Die schwächer gewordene Position des von den *Merina* geführten Staates und der zunehmende Widerstand gegenüber der Monarchie waren der Anlass für die *Menalamba*, ihren Widerstand mit seinen politischen und religiösen Wurzeln gegen das Fremde schlechthin zu formieren. Der anti-französische, anti-christliche und gegen das Fremde gerichtete Einsatz der *Menalamba* verstand sich trotz ihrer Opposition gegen die monarchistische Beherrschungspolitik als Verteidigerin der Monarchie, jedoch in ihrer traditio-

nellen, nicht-christlichen Form. Aus dieser Situation ergab sich, dass sich christliche Madagassen auf der Seite der französischen Invasoren wiederfanden und nicht auf der Seite der das Land verteidigenden, traditionsorientierten *Menalamba* (Ellis 1998).

Der Widerstand seitens der *Menalamba*, der sich wie ein Flächenbrand über das Land ausbreitete, mündete in die am 27. September 1886 in Kraft tretende Annexion Madagaskars durch Frankreich mit der Einsetzung Gallienis als Gouverneur. Mit ihr setzte ebenfalls die Aufhebung der Sklaverei und die Befreiung der von den *Merina* beherrschten Ethnien ein, auf deren wirtschaftlicher Bedeutung ein wesentlicher Teil des *Merina*-Herrschaftssystems beruht hatte, das damit seine Basis verlor und 1897 sein Ende in der Abschaffung der Monarchie in fand.

Die Auflösung des Herrschaftssystems der *Merina* stellte ein zentrales Ziel Gallienis dar, auch wenn er sich der *Merina* mit ihrer Verwaltungserfahrung bedienen musste. Als Zeichen der endgültigen Zerschlagung ihres Einflusses ließ Gallieni 1897 die sterblichen Überreste von Andrianampoinimerina vom Schlosskomplex des *Rova* in Ambohimanga auf den *Rova* in Antananarivo überführen. Damit verfolgte er das Ziel, keinen Ort nationaler Erinnerung entstehen zu lassen. Über ein Netz von Militärposten und mit Hilfe brutaler Militäraktionen, denen nach Schätzungen mehr als 100 000 Madagassen zum Opfer fielen, gelang es Gallieni, das Land zu „pazifizieren“, wobei dieser Prozess bis 1915 andauerte.

In den Jahren 1895 bis 1899 war es dem Widerstand gelungen, einen großen Teil der madagassischen Bevölkerung für ihre Ziele zu gewinnen; die Zahl der Sympathisanten wird – bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 2 Mio. Einwohnern – nach Randrianja auf ca. 300 000 Personen geschätzt (Randrianja 2001: 96). Dabei stellt sich die Frage, ob die Vorstellung von einem einheitlichen nationalen Territorium von allen Widerständlern gleichermaßen getragen wurde, da die traditionelle madagassische Konzeption von einem territorial begrenzten und vom Individuum überschaubaren Land der Ahnen (*tanindrazana*) ausgeht und nicht von einem nationalen Gesamtterritorium. Dies wird auch in der Zweiteilung der *Menalamba* erkennbar. Auch wenn sich die *Menalamba* in ihrem Widerstandswillen einig sahen, so verfolgten sie doch mit den *Menalamba des Nordens* und den *Menalamba des Südens* zwei Richtungen. Die *Menalamba des Nordens* einerseits strebten eine neue Gesellschaft auf der Basis einer konstitutionellen Monarchie mit einem monarchistischen Oberhaupt an, das vornehmlich repräsentativen Charakter haben sollte; die *Menalamba des Südens* andererseits griffen in ihren Vorstellungen auf ein Monarchiekonzept zurück, in

dem im König oder in einer Königin weiterhin die mit dem „Göttlichen“ verbundene Sakralität und die mit ihr verbundene Zentralgewalt gesehen wurde.

Der Kampf gegen die Kolonialmacht wurde also von verschiedenen Zielvorstellungen getragen, aber es war die Gemeinsamkeit im Ziel der Wiedererlangung der Unabhängigkeit, die zu einer breiten Unterstützung der *Menalamba* insgesamt führte. Einigkeit zeigte sich v.a. in der negativen Bewertung eines zentralistisch wirkenden monarchistischen Staates unter der Führung der *Merina*: „Ils (die Führer der Menalamba, Anm. d. Verf.) semblaient imaginer un État monarchique très fortement décentralisé dans lequel les dèmes auraient une autonomie importante. Ils surent, en ce cas, exploiter la notion „tanindrazana“ [terre des ancêtres] qui prévalait chez leurs partisans“ (Randrianja 2001: 97). Das Einigungsbestreben sollte also in eine weitgehend autonome Regionalisierung einmünden, die wiederum auf dem Konzept der territorial begrenzten *tanindrazana* beruhen sollte. Es war die Vorstellung von diesem Konzept, die den *Menalamba* den breiten Zuspruch v.a. in der ländlichen Bevölkerung sicherte. Sie verband mit den *Menalamba* außerdem die Erwartung an sozialen Fortschritt, den die wirtschaftliche Ausbeutung durch die Monarchie unterbunden hatte.

In dieser differenzierten Ausgangslage mit dem *Merina*-Königreich als historischer Erfahrung und als Kern eines Nationalstaates sowie in der Zielsetzung eines dennoch gemeinsamen Kampfes gegen die Kolonialmacht, sieht Randrianja die Ursprungsform der Entwicklung eines madagassischen Nationalstaates: „Cette situation contribua à la production d’une sorte de protonationalisme qui comporte plusieurs niveaux de perception d’appartenance“ (Randrianja 2001: 97). Dabei kann mit Blick auf die unterschiedlichen Zielvorstellungen nicht überraschen, wenn sich unterschiedliche Ausprägungen nationaler Identität zeigten. Diese Unterschiedlichkeit, die vom gemeinsamen Ziel der Wiedererlangung der Unabhängigkeit überlagert wurde, gründete also in der Vorstellung, den traditionellen regionalen Territorialgrenzen ihre Bedeutung zurückzugeben, in denen die lokalen bzw. regionalen Führungspersonen wieder in ihre Machtfunktion zurückkehren würden. In diesem Ziel ist daher eher das Bestreben in Richtung einer Restauration eines ausgeprägten Regionalbewusstseins zu sehen als die Schaffung eines Nationalstaates; dieser entsprach nach Randrianja eher der Idee eines *nationalisme romantique* der madagassischen *Merina*-Führungselite mit ihren monarchistisch-restaurativen Vorstellungen.

Die im Ziel der kolonialen Befreiung sich einig zeigende *Menalamba* war also in ihren Motiven vielschichtig: Neben dem Wunsch nach einer Rückkehr zu den traditionellen (jedoch von der Dominanz der *Merina*-Herrschaft befreiten) Machtstrukturen auf lokaler und regionaler Ebene standen monarchistisch-restaurative wie auch monarchistisch-konstitutionelle Vorstellungen im Vordergrund; zusätzlich erwarteten Teile der Bevölkerung das Entstehen einer gerechteren Gesellschaft. Der Entwicklung eines auf diesem Wege entstehenden Nationalstaates standen allerdings die lokalen, durch Geburt vorgegebenen lokalen und regionalen Identitäten entgegen. Auch wenn die Widerstandsbewegung nicht von dem Bestreben getrieben war, einen madagassischen Nationalstaat schaffen zu wollen, sondern in erster Linie das Ziel der Befreiung verfolgte, so vermutete Gallieni dennoch madagassische Nationalbestrebungen. Als Leitfigur dieser Bestrebungen sah er Königin Ranaivalona III, die er 1897 konsequenterweise ins algerische Exil schickte, wo sie 1917 verstarb. Die Überführung ihrer sterblichen Überreste 1938 nach Madagaskar kann als Kennzeichen dafür gesehen werden, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse im Lande durch eine zunehmende Anpassung an die französischen Vorgaben sowie durch Assimilation bestimmt wurden, so dass die Vorstellungen von einer monarchistischen und *Merina*-bestimmten Nationenbildung kein politisches Gewicht mehr hatten. In der Bestattung in madagassischer Erde sah der amtierende Gouverneur Cayla v.a. einen Hinweis an die Vertreter restaurativer Vorstellungen, nun auch ihrerseits die „Beerdigung“ madagassisch-nationaler Ideen zu betreiben und in der Bestattung Ranaivalonas III. einen Beweis für die Gefühle der *Mère patrie* gegenüber Madagaskar zu sehen (Randrianja 2001: 108).

Da der Widerstand der *Menalamba* nicht primär von dem Gedanken getragen war, einen Nationalstaat zu gründen, sondern lokale und regionale Eigenständigkeit zurückzugewinnen, politische Selbstbestimmung zu erreichen und traditionellen Glaubenskonzepten wieder den Vorrang einzuräumen, konnte aus dieser Vielschichtigkeit der Ziele kein Impuls in Richtung nationaler Einheit entstehen. Die *Merina*-Dominanz stand dabei als besonders trennender Faktor der Vorstellung von der Errichtung einer nationalen Gemeinschaft entgegen. In dieser Motivationslage liegt auch der Grund, dass sich aus der *Menalamba* keine mythische Nationalfigur entwickelte, obwohl in Rab zavava die Führungsperson des Widerstandes vermutet wurde. Die durch militärische Gewalt erreichte Zerschlagung der *Menalamba* kann also nur in Grenzen als Zerschlagung eines im Ansatz befindlichen Nationalgedankens gewertet werden. Der Eigenständigkeitswille in den einzelnen Ethnien wirk-

te dem von der *Merina*-Monarchie bis zur Annexion betriebenen Weg zur Nation entgegen.<sup>85</sup>

### 4.4.2 Ravoahangy und die VVS

Die von den *Menalamba* ausgehende anti-französische Bewegung war zwar dem militärisch harten Durchgreifen Gallienis unterlegen, aber seine Politik, die Bedeutung der *Merina* zu eliminieren, hatte unter den *Merina* im selben Maße Widerstandsbereitschaft entstehen lassen wie der Widerstand der *Menalamba* zurückgedrängt werden konnte. Dabei spielte nicht nur die politische Entmachtung der vormaligen Führungsschicht eine Rolle, sondern auch die damit einhergehende wirtschaftliche Zurückdrängung der *Merina* und der nachfolgenden eindeutigen Bevorzugung französischer Wirtschafts- und Investitionsinteressen. Unabhängig von der militärischen Härte Gallienis und der von ihm begründeten *politique des races* legte er damit das Fundament für eine intensive wirtschaftliche Nutzung des Landes und für administrative Strukturen nach französischem Vorbild. Zusätzlich führte er ein französisches Bildungswesen ein, zu dem auch die 1902 gegründete und heute noch bestehende *Académie Malgache* gehörte, deren Forschungen sich insb. auf die Bereiche Ethnologie, Sprachwissenschaft, Soziologie, Literaturwissenschaft, Kunst und Geschichte konzentriert.

Dem von dieser Politik ausgelösten Widerstand unter den *Merina*, der auch landesweite Dimensionen hätte erreichen können, setzte Gallieni seine Assimilierungspolitik entgegen, indem die französische Verwaltung Kriterien entwickelte, nach denen Madagassen französische Untertanen werden konnten. Die Gouverneure Augagneur (1909) und Cayla (1938) erweiterten diesen Zugang stufenweise bis zur möglichen Erlangung der französischen Staatsangehörigkeit, die bis 1939 allerdings nur etwa 8000 Madagassen erhielten (Rama-holimihaso 1983: 186).

---

<sup>85</sup> Dass sich Vorstellungen von einer von den *Merina* geführten Nation bis heute halten, wurde in einem vom Verf. mit dem Vorsitzenden der *Conférence des Rois et Princes de Madagascar* geführten Gespräch deutlich (Antananarivo, 2010). Demnach könne eine westliche Staatsform als *système laïque* in Madagaskar keinen Erfolg haben, denn nur der *Grand Roi* als Vertreter der Nation, der *Roi* als Vertreter der *Tribus*, die *Petits Rois* als Vertreter der *Clans* und die *ray aman-dreny* auf der Ebene der Familien kennen die Bedürfnisse des Madagassen und sichern über ihre Befehlsketten die Umsetzung der getroffenen Entscheidungen. Die Unkenntnis der Strukturen im Lande führe dazu, dass die herrschenden Politiker erfolglos bleiben müssten, denn „L'Etat-Nation donne la vie; c'est lui qui nourrit“ (ebd.), wobei der Informant unterstellte, dass es sich um einen monarchistisch geführten Nationalstaat handelt, der „das Leben gibt und aufrecht erhält“ (ebd.). Gleichwohl gestand er zu, dass Ethnien auf der madagassischen *terre sacrée* immer wieder in Fehde liegen.

Die Assimilierungspolitik Gallienis, von der sich die Mehrheit der Bevölkerung ausgeschlossen sah, führte zur Forderung der von Ralaimongo gegründeten *Ligue française pour l'accession des indigènes de Madagascar aux droits de citoyens français*, Madagaskar in den Status eines französischen Départements zu überführen. Ralaimongo forderte mit seiner Liga das Recht der Madagassen auf die französischen Bürgerrechte ein, was mit einer Aufhebung des Kolonialstatus verbunden gewesen wäre.

Da die Assimilierungspolitik von Seiten der Madagassen jedoch als eine zu offensichtliche Methode zur politischen Ruhigstellung verstanden wurde, um den Forderungen nach gleicher Behandlung kontrolliert und gesteuert nachzukommen, verfestigte sich der Widerstand mit dem Ziel der Wiederherstellung von Unabhängigkeit und Souveränität, so dass sich hieraus nach der Gründung der *Menalamba* (1886) als erster Widerstandsbewegung mit der *VVS* (*vy vato, sakelika* – Feuer, Eisen, Netzwerk, gegründet 1913) die zweite landesweit agierende Widerstandsbewegung entwickelte. Ihr sollte 1947 mit Gründung der *MDRM* (*Mouvement démocratique de la rénovation malgache*) eine dritte Widerstandskraft folgen.

Wenn die Kolonialmacht glaubte, nach der Erstickung des *Menalamba*-Widerstandes wieder an die Fortsetzung der Umsetzung ihrer Ziele gehen zu können, so hatte sie nicht mit den von den Studenten der *Ecole de Médecine de Tananarive* ausgehenden Protesten gerechnet. Diese führten die Rückständigkeit und den politischen Niedergang Madagaskars auf die Kolonialmacht zurück und schlussfolgerten, dass nur die Wiedererlangung der Unabhängigkeit zu neuen Weichenstellungen führen könne. Die Richtigkeit eines durch sie zur Doktrin erhobenen madagassischen Nationalismus sahen sie in Reiseberichten Ravelojaonas bestätigt, in denen er 1913 die bemerkenswerte politische und wirtschaftliche Entwicklung Japans während der Meiji-Periode beschrieb, die das Land zu einer Führungsmacht in Ostasien hatte werden lassen.

Die von den Studenten gegründete *VVS* sah in Feuer und Eisen die Symbole ihres Widerstandes, der sich mit Hilfe eines Netzwerkes über das ganze Land verbreiten sollte. Der den Mitgliedern abverlangte Schwur, der den Einsatz des eigenen Lebens zum Wohle des Vaterlandes forderte und die Widerständler an die Gemeinschaft band, lag in der Tradition der *fatidrà* als Zeichen der ewig geltenden Blutsbrüderschaft. Ihr Führer, Dr. Joseph Ravoahangy, wurde als das patriotische madagassische Bewusstsein angesehen, wenngleich

dieser Ruf die Landesgrenzen so gut wie nicht überschritt und selbst in Frankreich nur in politischen Kreisen bekannt war.

Ravoahangy, selbst Absolvent der *Ecole de Médecine de Tananarive* und Angehöriger der *Merina*, jedoch aufgewachsen unter den *Betsileo* (zu den *Côtiers* zählend) hatte trotz seiner adeligen Herkunft eine Nähe zu Nicht-*Merina* entwickelt. Diese Nähe schreibt bspw. Tronchon nicht nur dessen Intelligenz, sondern v.a. seiner engen Bindung an die *fihavana-na* und die *fokonolona* sowie seiner festen religiösen Überzeugung als protestantischem Christen zu (Tronchon 1977). Als Mitbegründer der geheimen *VVS* wurde Ravoahangy zum Kopf dieser patriotischen Bewegung. Zusätzlich beflügelte der Ausbruch des Ersten Weltkrieges die weitere Entwicklung dieses Widerstandes. So wuchs Ravoahangy schnell – im Gegensatz zu der Führungsfigur der *Menalamba*, über die, wie bereits weiter oben erwähnt, nur Vermutungen angestellt werden können – in der *VVS* zur Führungsperson heran.

Die Aufdeckung eines von den Franzosen vermuteten Komplotts durch die *VVS* führte 1915 im Zuge einer Verhaftungswelle auch Ravoahangy und weitere Mitglieder der Gesellschaft zu einer ersten Begegnung mit der kolonialen Macht: Die Verhafteten wurden zu sieben Jahren Zwangsarbeit verurteilt; dies machte den Preis sichtbar, zu dem eine neue madagassische Identität zu erhalten sein würde. Das als unverhältnismäßig hart angesehene Strafmaß wurde außerdem als Versuch der Kolonialmacht angesehen, die als verbrechenrisch eingestufte *VVS* auszulöschen und das weitere Verbleiben Frankreichs in Madagaskar zu legitimieren. Diese Unverhältnismäßigkeit wurde von der *VVS* als bestärkende Motivation dafür angesehen, den Widerstand fortzusetzen, da sie sich als „mouvement de libération culturelle et sociale“ verstand (Pascal 1965: 27).

Nach Beendigung seines Medizinstudiums 1923 findet Ravoahangy in Jean Ralaimongo einen antikolonialen Mitkämpfer, der über seine Publikationen *Le Libéré* und *L'Opinion* die kolonialen Ungerechtigkeiten angreift. Ravoahangy wird zu einem unmittelbaren Gegner Frankreichs, auch wenn er seine antikolonialen Gedanken auf die von Frankreich ausgehenden Ungerechtigkeiten beschränkte und nicht die Gründung einer madagassischen Nation zum Ziel hatte. Die Verhaftung der Wortführer der am 13. März 1929 in der Hauptstadt ablaufenden nationalen Protestbewegung macht Ravoahangy zu deren Verteidiger. Das vom Generalgouverneur Cayla ausgesprochene Verbot jeglicher politischer Betätigung, verbunden mit einem Aufenthaltsverbot in der Hauptstadt, zwingt ihn zum Verlassen

Antananarivos. Dort kann er sich erst 1938 nach Entspannung der politischen Lage als Arzt niederlassen und seine Pressearbeit sowie die Mitwirkung an gewerkschaftlicher Arbeit wieder aufnehmen.

Pascal sieht in der etwa zehn Jahre existierenden *VVS* deshalb eine Besonderheit, weil sie zum einen eine bürgerliche Bewegung darstelle, von protestantischen Gläubigen mitgetragen wurde und sich auf die Einwohner *Antananarivos* stützte und zum anderen, weil sie sich an dem Vorbild Japans orientiert habe. Mit dieser Analyse der Struktur der *VVS* und mit Hinweis auf die den Widerstand unterstützenden Protestanten erfasst Pascal in erster Linie jedoch die *Merina* des Hochplateaus. Pascal lässt unerwähnt, dass der Ursprung der *VVS* in den Studenten der *Ecole de Médecine* von *Antananarivo* lag, die allerdings hauptsächlich von den Kindern der bildungsbewussten *Merina* besucht wurde. Die von Pascal als bürgerlich beschriebene Widerstandsbewegung spiegelt damit kein wirklich breites bürgerliches bzw. bürgerlich-multiethnisches Fundament der *VVS* wider, sondern kennzeichnet eine vornehmlich von *Merina* getragene Aktion.

### **4.4.3 PADESM und MDRM – Gegner im Widerstand**

Nach der militärischen Niederlage Frankreichs zu Beginn des Zweiten Weltkriegs und der damit verbundenen Übernahme Madagaskars durch die *Vichy*-Regierung setzte die neue Regierung Frankreichs nach Beendigung des Krieges ihre ursprüngliche repressive Kolonialpolitik fort, die zu Gefangennahmen und Internierungen der Widerständler, zum Verbot gewerkschaftlicher Betätigung, zur Einschränkung der Pressearbeit und zu politischen Verfolgungen führte. Der von den Madagassen inzwischen als zentrale Autorität des Widerstandes angesehene Ravoahangy unterbrach seine bis dahin offen geführten politischen Aktivitäten.

Neue Hoffnungen entwickelte der Widerstand, als Großbritannien 1942 Madagaskar besetzte und die madagassischen Nationalisten von London die Möglichkeit einer Selbstregierung erwarteten. Allerdings konnte das wieder befreite Frankreich seine kolonialen Ansprüche erneut geltend machen und verlangte dem Land wirtschaftliche und als unerträglich empfundene Leistungen ab. Neben dem wirtschaftlichen Druck erfolgte jedoch neben der Wiederzulassung politischer und gewerkschaftlicher Aktivitäten auch die der madagassischen Poesstätigkeit.

Mit der Beendigung des Zweiten Weltkriegs und einer begrenzten politischen Öffnung in Madagaskar, wie sie sich etwa in der Zulassung von Wahlen für örtliche und regionale

Bürgervertretungen oder in der Zulassung von vier Vertretern Madagaskars – zwei für die Madagassen selbst und zwei für dort ansässige Franzosen – zur *Assemblée National* Frankreichs zeigte, wird eine nationale Vorstellung erkennbar, in der Mervyn Brown ein „national ferment“ (Brown 2000: 261) sieht. Ravoahangy und Raseta wurden als Verfechter der kolonialen Befreiung in das französische Parlament gewählt, aber als protestantische *Merina* konnten sie vor dem Hintergrund der madagassischen Geschichte und der religiösen Segmentierung Madagaskars kaum als wirklich „gesamtnationale“ Vertreter angesehen werden. Als ehemalige Mitglieder der *VVS* gründeten sie 1946 zusammen mit anderen madagassischen Intellektuellen (u.a. mit Dr. Albert Rakoto-Ratsimamanga, Raymond Rabemanjara, und Jacques Rabemanjara) die *Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache (MDRM)*, über die sie die sofortige Unabhängigkeit Madagaskars anstrebten, jedoch bei Verbleib in der *Union Française*.<sup>86</sup>

Auch die Einbindung des katholischen und aus einer Familie mit *Merina*- und *Betsimisaraka*-Ursprung entstammenden Jacques Rabemananjara in die Gründung der *MDRM* rechtfertigt nicht, in dieser Partei eine wirklich nationale Bewegung zu sehen. Diese begrenzte Repräsentanz wird v.a. in der Existenz anderer politischer Gruppen deutlich, die sich im Vergleich zur *MDRM* entweder für ein behutsameres oder ein militanteres Vorgehen in Richtung Unabhängigkeit einsetzten.

Besonders deutlich wird die eingeschränkte „nationale“ Vertretung seitens der beiden madagassischen Abgeordneten durch das Entstehen der *Parti des Déshérités de Madagascar (PADESM)* 1946. In dieser Partei fanden sich Vertreter der *Côtiers* aus verschiedenen Landesteilen, womit sie als ethnisches Sammelbecken sowohl den historischen *Merina-Côtiers*-Gegensatz als auch die sozialen Unterschiede zwischen *Merina* und *Côtiers* sichtbar machte.

Gleichzeitig sah sie sich als Instrument dafür, im Fall der Unabhängigkeit ein Wiederaufstehen einer *Merina*-Dominanz zu verhindern. Die Spaltung der parteipolitischen Land-

---

<sup>86</sup> Analog zum britischen Commonwealth suchte Frankreich den sich abzeichnenden Prozess der Dekolonisierung nach dem Zweiten Weltkrieg zu nutzen, um seine Übersee-Territorien weiter an sich zu binden, wenn auch unter den Vorzeichen der politischen Unabhängigkeit. Der 1946 gegründeten *Union française* folgte 1958 die *Communauté française*, der sich jedoch nicht alle ehemaligen Kolonien anschlossen. Zu den wesentlichen Zielen dieser Organisation gehörte die Wahrnehmung der außen- und verteidigungspolitischen Interessen sowie die Justiz- und Währungspolitik durch Frankreich.

schaft wurde auch in der unterschiedlichen Sichtweise deutlich, wie die historische Rolle der Kolonialmacht zu werten sei. Während die *MDRM* den 50. Jahrestag der Annexion Madagaskars durch Frankreich (6. August 1946) als Trauertag ansah, verstand ihn die *PADESM* als Tag der Befreiung von den *Merina*; während die *PADESM* sich für die Beibehaltung einer engen Bindung an Frankreich auch in einer postkolonialen Zeit aussprach, vertrat die *MDRM* das Ziel, schnellstmöglich nationale Unabhängigkeit zu erreichen. Aus dieser Unterschiedlichkeit der politischen Perspektive erwuchs auch die unterschiedliche Nähe Frankreichs zu den beiden Parteien. Während die *MDRM* und Ravoahangy als anti-französisch angesehen wurden, genoss die *PADESM* die Unterstützung Frankreichs.

Der organisatorisch und – aufgrund besserer Bildung – personell unvergleichbar besser aufgestellten *MDRM* gelangen landesweite Wahlerfolge, die auch auf der Reputation ihrer beiden Abgeordneten in der *Assemblée Nationale* Frankreichs beruhten, die aber auch darauf zurückgeführt werden können, dass die Partei ein Sammelbecken sehr unterschiedlicher, bisweilen extrem anti-französischer Denkrichtungen war. Diese Lage nutzte Frankreich zur Unterstützung der *PADESM*, da in der *MDRM* ein auf die schnellstmögliche Unabhängigkeit orientierter politischer Gegner gesehen werden musste. Da die Kolonialverwaltung die permanente Befürchtung der *Côtiers* vor einem Wiedererstarken der *Merina* erkannte, instrumentalisierte sie diese Furcht mit Blick auf die Schwächung der *MDRM* und der Stärkung der *PADESM*. In dieser Unterstützung der *PADESM* durch Frankreich macht Brown eine Fortführung der *politique des races* aus: „In another reversion to ‚la politique des races‘ they now gave active support and encouragement to *PADESM*; indeed it seems likely that certain elements of the administration had a hand in its formation“ (Brown 2000: 262).

#### **4.4.4 Ravoahangy – Widerständler ohne Nationalmythos**

Zu der bereits erwähnten französischen Pro-*PADESM*-Politik gehörte auch die Entscheidung der französischen Nationalversammlung, Madagaskar den Status eines Übersee-Territoriums einzuräumen und die Madagassen als französische Bürger anzusehen, denen aber – von Ausnahmen abgesehen – die vollen französischen Bürgerrechte vorenthalten wurden. Die Unterstützung der *PADESM* durch die Kolonialmacht trug zwangsläufig zum Ruf der Partei bei, eine Marionette Frankreichs zu sein, die den Prozess der Unabhängigkeit verzögere. Die anti-französische Ausrichtung der *MDRM*, die insb. durch die aus Frankreich heimgekehrten madagassischen Soldaten starken Zuspruch erhielt, mündete 1947 in militante Aktivitäten, die ihren Schwerpunkt im östlich der Hauptstadt liegenden

Moramanga hatten. Auch wenn sich die Kämpfe über zwei Jahre hinzogen und sich über große Teile des Landes ausbreiteten, konnte daraus kein entscheidender Erfolg erwachsen, da die Aufständischen dem harten bis brutalen Durchgreifen des französischen Militärs weder die erforderliche Organisation noch die materiellen Mittel entgegensetzen konnten. Der Prozess der Auflösung dieses Widerstandes mündete in „the settling of old scores between rival groups, families and political parties and [...] with a traditional hostility to central authority“ (Brown 2000: 265).<sup>87</sup>

Indem dieser Prozess bewirkte, dass sich der Schwerpunkt wieder mehr in Richtung der Begleichung alter Streitigkeiten unter Familien oder bereits früher rivalisierenden Gruppen verlagerte und sich zusätzlich gegen übergeordnete zentrale Strukturen wandte, legte er wieder jene Bruchlinien offen, die die madagassische Gesellschaft traditionell zu kennzeichnen scheinen. Damit ließ dieser Prozess auch die begrenzten Vorstellungen von „Nation“ erkennbar werden. Tiefe Spuren der Spaltung zeigten sich in der madagassischen Gesellschaft v.a. auch deshalb, weil einerseits der *MDRM* die Anstiftung zum bewaffneten Widerstand vorgeworfen wurde, ohne diesen aktiv unterstützt zu haben, während andererseits die v.a. von den *Merina* getragene *MRDM* ihrer politischen Rivalin *PADESM* Verrat an der *tanindrazana* vorwarf, da sie sich nicht im gleichen Maße wie die *MDRM* am Widerstandskampf beteiligt habe.

Die Zahl der madagassischen Opfer des Widerstandes, der 1949 endete, wurde nach mehrfachen Korrekturen mit etwa 80 000 angegeben. Jedoch lassen die ungenaue Kenntnis der Bevölkerungszahl aus der Zeit vor dem Widerstandskampf und die unscharfe Definition von „Opfer“ „Dissidenten, Tote oder Vermisste“ keine genaue Erfassung zu (Arzalier/Suret-Canale 1999: 178).

Als politische Konsequenz des militanten Widerstandes wurde die *MDRM* aufgelöst und zahlreiche Mitglieder – einschließlich Ravoahangy und Rabemananjara, die eigentlich Immunität genossen – verhaftet und wegen des unterstellten Aufrufs zum Widerstand zum

---

<sup>87</sup> Als Synonym für die brutale Gewalt des französischen Militärs steht das Verladen madagassischer Widerständler in Eisenbahnwaggons in *Moramanga*, die im Anschluss daran durch Maschinengewehre beschossen wurden. Eine Nachbildung der anschließend zur Verwischung von Spuren verbrannten Waggons findet sich im Gendarmeriemuseum von *Moramanga* (Abb. 13). Diese Nachbildung ist nur mit Sondererlaubnis zugänglichen Bereich der Gendarmeriekaserne hat jedoch nicht den Rang eines nationalen Erinnerungsortes; eine Entscheidung, die als Rücksichtnahme auf französische Befindlichkeiten verstanden werden kann, wenn gleich im Stadtzentrum dem Widerstand ein Denkmal gesetzt wurde (Abb. 9).

Tode verurteilt. Diese Urteile wurden später in lebenslange Haft umgewandelt und Ravoahangy 1956 unter Auflagen wieder freigelassen.<sup>88</sup> Das französische Exil konnte Ravoahangy 1960 mit weiteren Exilanten verlassen, um in Madagaskar unter seinem ersten Präsidenten Tsiranana das Amt des Gesundheitsministers anzutreten. Tsiranana (*Côtier*) war es auch, der für den am 21. August 1970 verstorbenen Ravoahangy (*Merina*) ein Staatsbegräbnis ausrichten ließ.

Als politischer Visionär, der sich sowohl durch kämpferische öffentliche Bekenntnisse als auch politische Agitation für die Unabhängigkeit Madagaskars einsetzte, sah Ravoahangy trotz allem in Verhandlungen den besten Weg, dieses Ziel zu erreichen. Über sein gewerkschaftliches Engagement, seine publizistische Arbeit und seine gewaltlosen Auftritte schon in der Zeit der *VVS*, als Mitgründer der *MDRM* und als Abgeordneter der französischen Nationalversammlung sah er im bewaffneten Widerstand einen politischen Niedergang der Unabhängigkeitsidee mit der Folge eines stärker werdenden Besatzungsdrucks. In seiner Gewaltlosigkeit und seinem Patriotismus sieht Tronchon „une force idéologique, inscrite dans la sagesse ancestrale de son pays“ (Tronchon 1977: 242); diese von den Ahnen ausgehende Weisheit macht Ravoahangy in den Augen vieler zu einem „Gandhi der Madagasen“ (ibid. 1977: 242).

Seine grundsätzliche Kompromissbereitschaft ließ Ravoahangy dagegen auch zum erbitterten Feind derjenigen werden, die sich seinem Realismus nicht anschlossen, da er die Übermacht Frankreichs als gegeben ansah. Seine Kompromissbereitschaft war mit der klaren Absage an Verräter, Aufrührer und politisch gefährliche Abenteurer verbunden, die nur der Kolonialmacht durch Provokation in die Hände spielen würden. Mit dieser Haltung begab sich Ravoahangy in Opposition zu all denen, die mit militantem Einsatz dasselbe

---

<sup>88</sup> Der Auflösung der *MDRM* folgte 1958 die Gründung der *AKFM* (*Antoko 'Ny Kongresi 'Ny Fahaleovantenan Madagasikara* – Kongresspartei für die Unabhängigkeit Madagaskars), die sich ursprünglich aus zehn Parteien zusammensetzte. Vier Parteien zogen sich später aus dieser Zusammenarbeit zurück, da sie die enge Anlehnung an kommunistische Vorstellungen ablehnten. Diese vier Parteien gründeten die *Rassemblement National Malgache*; als nationale Sammlungsbewegung hatte sie aber wie die radikal-nationale *AKFM* die einschränkungslose Unabhängigkeit Madagaskars zum Ziel.

Als Generalsekretärin der *AKFM* wurde Mme Gisèle Rabesahala – *Ministre de la Culture et de l'Art révolutionnaire* von 1977-1991 – gewählt, die das politische Engagement ihrer Partei auf die Motivation zurückführte: „C'était notre patriotisme et un seul mot: l'Indépendance“ (Rabesahala, pers. Komm., Febr. 2009, Antananarivo).

Ziel erreichen wollten; außerdem stellte er sich gegen geheimbündlerische Vereinigungen, da er in der Öffentlichkeit seiner politischen Aktionen den Weg zur Unabhängigkeit sah. Diese klaren Positionen, die ihn nach Tronchon zu einem Fahnenträger von Nation, Widerstand und politischem Kompromiss werden ließen, machten ihn im madagassischen Bewusstsein zwar zu einer außergewöhnlichen historischen Persönlichkeit, jedoch letztendlich einer mit polarisierender Wirkung. Ravoahangy hinterlässt somit das Bild eines engagierten Kämpfers für die Unabhängigkeit des Landes, aber nicht das Bild eines von allen akzeptierten mythischen nationalen Führers.

Diese Rolle wird auch nicht in Ralaimongo gesehen, obwohl seine Gedanken die ideologische Basis für die Widerstandsorganisation *VVS* und den von ihr ausgehenden nachhaltigen Widerstandswillen bis zur endgültigen Unabhängigkeit Madagaskars geliefert haben. In der Befreiung von der Kolonialmacht sah er keine Restauration vorangegangener monarchistischer Herrschaft. Die von ihm angestrebte Befreiung verstand er dagegen als „liberté par rapport au colonisateur“ (Pascal 1965: 27). Dieser Gedanke von Freiheit gegenüber der Kolonialmacht wird selbst in der Namensgebung der von ihm 1922 gegründeten *Ligue française pour l'accession des indigènes de Madagascar aux droits des citoyens français* deutlich. Enge französisch-madagassische Beziehungen verband er mit freiheitlich-demokratischen Werten, für deren Erwerb und Verbreitung seine Liga eintrat. Gleichzeitig forderte er die Gleichstellung der madagassischen Bürger mit den Bürgern Frankreichs ein. Über seine enge persönliche Bindung an Frankreich – Ehe mit einer Französin, Teilnehmer am 1. Weltkrieg als Stabsunteroffizier, Mitglied einer französischen Freimaurerloge und enge Kontakte mit der französischen politischen Linken – versuchte er, den Madagassen den Weg zu einer Gleichbehandlung mit den französischen Bürgern zu öffnen, wobei er insb. in den Franzosen Dussac und Planque Unterstützer für diese Ziele hatte. Seine Loyalität gegenüber Frankreich setzte Ralaimongo bis in den 2. Weltkrieg hinein fort, wobei er nationalistischen Entwicklungen in Madagaskar Vorschub leistete, ohne aber darauf noch direkten Einfluss zu nehmen.

Von Ralaimongo ging die Idee aus, den Madagassen mit dem französischen Bürger insb. sozial gleichzusetzen; wenn nötig, sollte die Durchsetzung dieses Ziels auch das Mittel des bewaffneten Widerstandes beinhalten. Die Bildung einer nationalen madagassischen Gemeinschaft oder die nationale Unabhängigkeit waren nicht sein Ziel. Mit dieser Haltung war Ralaimongo für die erklärt nationalistischen Kräfte kein politisch wirksamer Wider-

ständler mehr. Ihm wird heute zwar historisch bedingter Respekt entgegengebracht, ohne in ihm jedoch eine allgemein anerkannte nationale Größe zu sehen.

Sowohl *Menalamba* als auch die *VVS* waren sich zwar im Kampf gegen die Kolonialmacht einig, den sie als Befreiungskampf verstanden, dem aber kein Konzept zur nationalen Zusammenführung zugrunde lag. Selbst der nach dem Zweiten Weltkrieg von der *PADESM* und der *MDRM* landesweit geführte Widerstand war politisch und damit auch strategisch tief gespalten und schloss mit dem *Merina/Côtiers*-Gegensatz sowohl eine nationale Perspektive als auch das Entstehen einer nationalen mythischen Leitfigur aus.

### **4.5 Ethnische Vielfalt – Reichtum oder gesellschaftliche Spaltung?**

Der *Madagascar Action Plan (MAP)* als Zeichen programmatischer Politik vor dem Umsturz im Frühjahr 2009 trägt mit seiner Feststellung von Ethnizität als „unumgänglicher Größe“ einer Situation Rechnung, die ihren Ursprung nicht nur in der pränationalen, kolonialen und postkolonialen Historie der Nationenwerdung Madagaskars hat. Der Ruf nach nationaler Einheit durch eine zu „koordinierende Zivilgesellschaft“ stützt sich auf die *fihavanana* als verwandtschaftsbezogenes Verpflichtungssystem, in das der Einzelne nicht nur passiv eingebunden ist, sondern dem er sich über die gemeinsame und gleichzeitig auch persönliche Ahnenverbindung auch aktiv verpflichtet fühlt, denn das gemeinsame *iray rà, iray aina* (gleiches Blut, gleiches Leben) verpflichten.

Dem Ruf nach Gemeinschaft steht also der Madagasse als Einzelperson gegenüber. Hierin sieht Rarivomanantsoa den Grund für die unterschiedlichen Vorstellungen von nationaler Einheit: „Voilà, d’ailleurs, pourquoi le rappel de l’unité nationale effectué par les pouvoirs publics a été interprété de manières parfois divergeantes“ (Rarivomanantsoa 2004: 26). Hiermit zeigen sich zwei gegensätzliche Verhaltensformen: die individuelle gegenüber der gemeinschaftsorientierten sowie, auf höherer Ebene, die gruppenbezogene „ethnische“ gegenüber der nationalen. Die aus europäischer Sicht in der Pluralität der Ethnien liegenden Antagonismen beeinflussen das politische Klima und die Anforderungen an die politischen Instanzen einschließlich ihrer personellen Strukturen und kennzeichnen Sozialbeziehungen sowohl auf individueller als auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Auch wenn die inter-ethnischen Divergenzen in Madagaskar in ihren Auswirkungen die Schärfe von ethnisch bedingten Konflikten auf dem afrikanischen Kontinent bisher nicht erreichten, so sind sie doch der Auslöser vielfacher Diskussionen: um die Inhalte der Verfassung, um die Frage der Dezentralisierung zentraler Staatsaufgaben, um eine denkbare Föderalisierung,

um die Wahl des Staatspräsidenten, um die Zusammensetzung seiner Regierung, um die Sprachenfrage und um die Entwicklung des Landes schlechthin. Der unterschwellige, aber immer wieder formulierte Gegensatz von *Merina* und *Côtiers*, von *Haut Plateau* und *la Côte* gilt als *das* Synonym für die inter-ethnischen Differenzen.

Das Bild des *Merina/Côtiers*-Gegensatzes zeigt in der madagassischen Hauptstadt allerdings nicht das darin enthaltene Potential ethno-politischer Schärfe, wenn man Befragungsergebnisse unter dem Aspekt von ethnisch bestimmter Diskriminierung oder Individual- und Familienbeziehungen analysiert, wie sie etwa im Rahmen des Projektes *Madagascar-Dial-Instat-Orstom (MADIO)* in Antananarivo erhoben wurden.<sup>89</sup>

Die Repräsentativität der Ergebnisse ist dabei jedoch nicht gegeben, da Antananarivo zum Erhebungszeitpunkt 1997 eine Bevölkerungsverteilung von 89% *Merina* und 5% der den *Merina* historisch nahestehenden *Betsileo* aufweist und damit anzunehmen ist, dass ethnische Differenzen aufgrund der großen Homogenität und Dominanz der *Merina* weniger ausgeprägt sind. Andererseits ist die Hauptstadt mit ihren ca. 2 Mio. Einwohnern als politisches Zentrum der Ausgangsort, von dem aus ethnische Fragen in das gesamte Land mit seinen etwa 21 Mio. Einwohnern (2012) hineingetragen werden und dann als *la cause Côtière* und als *la domination Merina* nationales Gewicht erhalten. Eine derartige Befragung in einer quasi-homogenen Bevölkerung leidet mit ihren Schlussfolgerungen also fehl, wenn aus ihnen Zeichen nationaler Relevanz gelesen würden. Nichtsdestotrotz vermitteln sie Einblicke in ethnische Positionen bei der Untersuchungsgruppe *Merina/Betsileo*, Positionen, die im Fall konkreter Situationen jedoch schnell eine andere und schärfere Konturierung erhalten können. Die bereits weiter oben erwähnte Kommentierung von *VANF* zum Vorschlag eines zukünftigen Wahlprozesses durch die *SADC* oder die politischen Ereignisse von 1972, 1991 und die Inbrandsetzung des *Rova* von Antananarivo im Jahr 1995 demonstrieren solche Prozesse.

Bei der mit ca. 94% dominierenden Gruppe der *Merina/Betsileo* werden die Negativantworten auf die Frage, ob sie im täglichen Leben oder bei der Arbeit Formen der Diskriminierung aufgrund ethnischer Gegebenheiten erleben, nicht überraschen. Nur wenige haben

---

<sup>89</sup> Das Projekt *MADIO (Madagascar-Dial-Instat-Orstom)* verfolgt das Ziel, ökonomische und politische Entwicklungsprozesse zu analysieren.

andere Erfahrungen machen müssen (Roubaud 2000: 177ff), wie die nachfolgende Übersicht verdeutlicht.

<b>Le sentiment de discrimination ethnique dans l'agglomération d'Antananarivo</b>				
%	N'a jamais été personnellement victime de discrimination à cause de son ethnic			
	Au travail	Dans la vie quotidienne	En province	Dans aucun des trois cas
<b>Merina</b>	94,0	94,1	92,6	86,6
<b>Betsileo</b>	92,6	86,4	89,6	74,3
<b>Autre</b>	86,0	81,4	92,0	72,6
<b>Total</b>	93,5	93,0	92,6	85,1

**Source** : Enquête emploi 1997, MADIO, nos propres calculs. 15 ans et plus.

(Roubaud 2000: 187)

Inter-ethnische Heiratsbeziehungen sind unter den demographischen Gegebenheiten der Umfrage eine Ausnahme: So wurden 91% der Ehen mono-ethnisch geschlossen, insb. die Ehen von *Merina* zeichnen sich durch einen hohen endogamen Prozentsatz aus (95%). So ist es keine Überraschung, wenn der Verfasser auf seine an *Merina* gerichtete Frage zu inter-ethnischen Heiratsbeziehungen als Antwort ein deutliches „*impensable*“ erhielt, während die *Betsileo* lediglich zu 47% ihren Partner aus derselben ethnischen Gruppe suchen. Noch offener gegenüber inter-ethnischen Heiratsbeziehungen zeigen sich die in Antananarivo ansässigen anderen Gruppen, die nur zu 37% darauf achten, in der gleichen Gruppe zu heiraten. Die Bewahrung der ethnischen Identität hat hier im Vergleich zu den *Merina* also einen markant geringeren Stellenwert.

Roubaud zieht daraus den Schluss, dass diese Gegebenheiten in Madagaskar eher zu einer allmählichen Auflösung festgefügtter ethnischer Strukturen führen können als in anderen afrikanischen Ländern. Diese These kann aber nur für die Hauptstadt mit ihrem geringen Anteil von Nicht-*Merina*-Ethnien (5%) zutreffen, die eher ein außer-ethnisches Verhalten zeigen als die ethnisch fixierten *Merina* (95%) V.a. wird eine solche Erwartung auf Basis des Sonderfalls „Antananarivo“ nicht auf die ländlichen Regionen übertragbar sein. Wenn sich bei der heutigen Bevölkerung Antananarivos 96% jenseits des Alters von 15 Jahren zur selben Ethnie bekennen – im Gegensatz zu 99% in der vorangegangenen Generation – so unterstützt diese Entwicklung die These Roubauds deshalb nicht, weil die anhaltende Migration aus dem ländlichen Raum in die madagassische Hauptstadt und dem damit einhergehenden offeneren Verhalten anderen Ethnien gegenüber für diese Prozentsatzverschiebung verantwortlich sein dürfte. Außerdem ist für Antananarivo der nur geringe An-

teil von Nicht-*Merina* bzw. Nicht-*Betsileo* zu berücksichtigen, der keinen ausreichend großen multi-ethnischen Heiratsmarkt entstehen ließ.

Ein größerer Liberalismus in der Frage nach vorstellbaren inter-ethnischen Heiratsbeziehungen zeigt sich, wenn für 61,9% der Befragten eine Hochzeit mit einem Partner aus einer anderen Ethnie kein Problem darstellt; 10,8% würden eine solche Ehe auch dann eingehen, wenn sich daraus in der Familie Probleme ergäben; nur 27,6% schließen eine Heirat jenseits der eigenen Ethnie aus. Diese, die These einer zunehmenden inter-ethnischen Vermischung stützenden Befragungsergebnisse würden im konkreten Fall zu verifizieren sein, da das wirkliche Gewicht des familiären Einflusses, nämlich die eigenen kulturellen Bezüge in der Familie zu wahren, im Moment der endgültigen Entscheidung weiterhin große Bedeutung hat (Roubaud 2000:188 ff).

Diese Befragungsergebnisse, wie sie sich aus dem Ist-Zustand in Antananarivo ergeben, pendeln damit zwischen einem sehr stabilen Verhalten (*Merina*) und einer gegenüber inter-ethnischen Heiratsbeziehungen liberaleren Position der ethnischen Minorität Antananarivos. Roubaud bewertet die Situation daher mit „Le mariage inter-ethnique n'est pas un tabou [...] mais les Merina sont les plus réticents“ (Roubaud 2000: 191), wobei der Faktor der Weitergabe kultureller Familienwerte auch außerhalb der *Merina* weiterhin von solcher Bedeutung ist, dass er der Entwicklung einer gemeinsamer Identität entgegensteht.

Trotz dieser Analyse sehen 82% der über *MADIO* befragten Hauptstadtbewohner kein ethnisch bedingtes Problem. Wenn die ethnische Frage als von untergeordneter Bedeutung eingestuft wird und keinen besonderen Diskussionspunkt darstellt, so rückt sie bei aktuellen politischen Fragen dennoch in den Vordergrund, wie beispielsweise bei Präsidentschaftswahlen, bei der Föderalismusdiskussion oder bei der Besetzung von Regierungsämtern. Die *Merina/Betsileo*-Dominanz in der Hauptstadt reagiert dabei weniger sensibel als die ethnischen Minoritäten, so dass das historische Gegenüber von *Merina/Côtiers* in solchen Phasen das ethnische Spannungspotential bei den Minoritäten eher sichtbar werden lässt.

Auch wenn sich in der ethnischen Frage ein ruhiges Bild zeigt, so kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass vom Staat durch die Berücksichtigung ethnischer Quoten in Regierungsstellen, bei der Zulassung zu Universitäten oder bei der Besetzung von Verwaltungsstellen Ausgewogenheit angestrebt wird. Damit offenbart sich ein ethnisches „Sichgegenseitig-Beobachten“, das der Ausbalancierung bedarf, soll sich diese Frage nicht zum

gesellschaftlichen Störfaktor entwickeln. Der Hinweis Roubauds, dass die Befragungsteilnehmer von der Politik ein Aufbrechen der ethnischen Verfestigung (*désenclavement*) erwarten, durch das auch das Verpflichtungsverhältnis der *fihavanana* aufgebrochen würde, um damit die Harmonie in der madagassischen Gesellschaft zu fördern, lässt – trotz der Umfrageergebnisse – den dünnen Boden des weitgehend ungestörten inter-ethnischen Zusammenlebens in der Hauptstadt erkennen. Eine solche Perspektive, v.a. aufgrund der darin enthaltenen Vorstellung von der Auflösung der für die madagassische Gesellschaft kulturell elementaren, gruppenbezogenen *fihavanana* zugunsten nationaler Identität, kann daher nur hypothetisch sein. Allein die ethnische Geschlossenheit der *Merina* würde einer solchen Entwicklung entgegenstehen, selbst wenn sie der nationalen Identität einen höheren Stellenwert beimessen als der ethnischen. Damit wird die *Merina*-Sichtweise deutlich, dass die Vorstellung von madagassischer Nation gleichbedeutend ist mit „*Merina-Nation*“, die die historische Befürchtung der *Côtiers* begründet und einem „L'état c'est Merina“ (Platenkamp; pers. Komm., März 2010, Münster) entspricht.

Der höhere Stellenwert nationaler Identität gegenüber ethnischer Zugehörigkeit, wie er auf Seiten der *Merina* in diesen Befragungen zum Ausdruck kommt, verdeckt jedoch das Potential an ethnozentrischem Verhalten und Gewalt, wie sie im Zuge der Brandstiftung des *Rova* in Antananarivo 1995 sichtbar wurde. Die im öffentlichen Diskurs als politische Brandstiftung interpretierte Brandstiftung dieser „Inkarnation“ von *Merinität* mündete nicht in einen allgemeinen Aufruhr unter den *Merina*, wurde aber von einer kleinen, besonders aggressiven Gruppe für mediale Aktionen im Sinne einer *Merina-Renaissance* genutzt, die Dumont als extremistisch und rassistisch zugleich bewertete (Dumont 2002: 380); s. auch folgende Tabelle.

<b>Identité nationale ou ethnicité?</b>						
%	Qu'est-ce qui compte le plus pour vous :			Faut-il encourager les mélanges ethniques pour favoriser l'harmonie de la société malgache?		
	Identité nationale	Identité ethnique	Total	Oui	Non	Total
<b>Merina</b>	96,8	3,2	100	85,9	14,1	100
<b>Betsileo</b>	96,5	3,5	100	92,5	7,5	100
<b>Autres malgaches</b>	96,0	4,0	100	93,7	6,3	100
<b>Total</b>	96,6	3,4	100	86,7	13,3	100

**Source** : Enquête emploi 1997, MADIO, nos propres calculs. 15 ans et plus.

(Roubaud 2000: 200)

Die Entwicklung von mehr *Malgachitude* auf dem Weg zu mehr nationaler Identität wird selbst von den *Merina* für erforderlich gehalten, wobei sie den Wert nationaler Identität

höher bewerten als den Wert ethnischer Identität. Die Hauptstadtbevölkerung insgesamt vertritt ähnlich gelagerte Einstellungen, wie die folgende Tabelle zeigt.

<b>L'ethnicité, un patrimoine culturel</b>				
%	Pour favoriser le développement de Madagascar, il est préférable :			
	de gommer l'identité ethnique des malgaches	de promouvoir l'identité nationale avant l'identité ethnique	de promouvoir l'identité ethnique avant l'identité nationale	Total
<b>Merina</b>	18,5	77,8	3,7	100
<b>Betsileo</b>	22,8	73,3	3,9	100
<b>Autres malgaches</b>	14,7	81,9	3,4	100
<b>Total</b>	18,6	77,7	3,7	100

**Source** : Enquête emploi 1997, MADIO, nos propres calculs. 15 ans et plus.

(ibid. 2000: 200)

Einerseits lässt die – auf das gesamte Land bezogen nicht repräsentative – *MADIO*-Befragung bei der Hauptstadtbevölkerung einen hohen Grad an demographisch erklärbarer ethnischer „Entspanntheit“ erkennen, wie sie andererseits aber auch eine starke ethnische Geschlossenheit bei den *Merina* zeigt. Die von Roubaud angesichts dieser „Entspanntheit“ gezogene optimistische Schlussfolgerung deckt sich jedoch nicht mit der vielschichtigen gesellschaftlichen Struktur des Landes, die zu einer fragmentierten politischen Landschaft geführt hat. So beobachtet Didier Galibert eine anwachsende „politisation revendiquée des frontières ethniques“ (Galibert 2009: 295). Auch wenn politische Forderungen entlang „ethnischer Grenzen“ nicht von allen politischen Gruppen vorgetragen werden, so werden sie doch deutlicher. Galibert unterstreicht die Entwicklung in Richtung zunehmender Politisierung der Ethnizität mit dem Hinweis auf das Verhalten der Studenten, wobei etwa die *associations d'originaires* – an anderer Stelle auch *associations ethniques* oder *associations claniques* genannt – die aus ihrer Sicht an den Universitäten existierenden zahlreichen Ungleichheiten bei der Behandlung der Studenten politisch instrumentalisieren.

Die diese gesellschaftliche Landschaft durchziehenden ethnischen Trennungen, das bei gegebenem Anlass zutage tretende Konfliktpotential sowie die Nichterfüllung gesellschaftlicher Forderungen in den Umbruchzeiten der 1980er und 1990er Jahre waren nicht die Grundlagen, die ein nationales Gemeinwesen hätten entstehen lassen können. Sie haben im Gegenteil sogar zu einer „négation de citoyenneté nationale“ (Galibert 2009: 297) ge-

führt.<sup>90</sup> Die politische Instabilität, das Nichtentstehen einer nationalen Gemeinschaft und sogar die Ablehnung derselben lassen sich im täglichen Leben des Landes u.a. durch die wenig entwickelte Einstellung zum Rechtsstaat ablesen. Auch wenn die politischen Umbrüche in ihren Inhalten und Zielen unterschiedlich ausgerichtet waren, so haben sie nach Randrianasolo-Ravony dazu geführt, „à annihiler l'Etat de droit malgré l'affirmation des dirigeants que *(tany tan-dalàna ity tany ity)* (cette terre est une terre de droit)“ (Randrianasolo-Ravony 2000: 243). Die Wiederherstellung eines funktionsfähigen Rechtsstaates auf allen Ebenen – von der Zentralgewalt bis in die Provinzen – mache daher die schnelle Entwicklung des Landes erforderlich, womit Randrianasolo-Ravony nicht nur das rechtslose Verhalten des „Mannes auf der Straße“, sondern auch das in den Regierungs- und Verwaltungsstellen anspricht.

Die Ablehnung eines nationalen Gemeinwesens gilt auch der Ablehnung eines denkbaren, von *Merina* geführten Nationalstaates, auch wenn die Idee von der Aufspaltung in verschiedene, die unterschiedlichen madagassischen Ethnien berücksichtigende Nationalstaaten – ethnische Gruppen werden gelegentlich auch als *nations* bezeichnet – von keiner politischen Kraft gefordert wird. Gleichwohl gibt es Stimmen, die sich über die Medien für einen *Merina*-geführten Nationalstaat aussprechen und damit unverhohlen einer Ethnisierung des Gesamtkomplexes das Wort reden. Auch wenn solche Stimmen chancenlos sind, so sind ihre Anzeichen als ein Versuch zu werten, den eigenen Wurzeln einen neuen Stellenwert zu geben und sich von der westlichen, also französisch bestimmten Akkulturation zu lösen. Mit dieser Vorstellung wird die Dimension des nationalen Selbstfindungsprozesses sichtbar, der über das Wiederfinden des eigenen „Ich“ führt, wie ein von Galibert zitierter Brief zum Ausdruck bringt: „se reconnaître, c'est donc aussi se comparer, estimer sa propre valeur par rapport à autrui que l'on suppose, soit meilleur, soit égal, soit inférieur à

---

<sup>90</sup> Die zyklisch wiederkehrenden politischen Krisen nähren sich jeweils aus den vorangegangenen und machen die Stagnation der gesellschaftspolitischen Entwicklung deutlich, wie sie auch wegen der engen Verknüpfung von staatlicher Verwaltung und Wirtschaft für die fehlende wirtschaftliche Entwicklung des Landes verantwortlich ist. So steht die ungelöste aktuelle Krise (2012), die ihren Ursprung in dem als Putsch angesehenen Umsturz im Februar/März 2009 hat, im Zusammenhang mit den umstrittenen Wahlergebnissen vom 16. Dez. 2001. Den Ausgangspunkt dieser Wahl lieferte die Forderung nach der Ablösung des sozialistischen Systems in 1991 und dieser Forderung ging die Ablösung des als neo-kolonial empfundenen Systems des ersten Staatspräsidenten voraus. Der von Ralambomahay für sein Buch gewählte Titel ist symptomatisch, da er mit dem *interminable* auf die Endlosigkeit dieses seit etwa 50 Jahren geführten, auch ethnisch begründeten Politikstreits verweist (Ralambomahay 2011: 11).

soi-même. [...] Autrement, il n'y aurait ni peuples, ni nations, ni communautés particulières mais juste des êtres humains“ (Galibert 2009: 299).

### 4.6 Ethnizität und territoriale Dezentralisierung

Die zu Fehlinterpretationen bezüglich der Frage nach nationaler Einheit und eines damit einhergehenden nationalen Bewusstseins verleitenden Umfrageergebnisse des *MADIO* verdecken den allgemeinen Gegensatz von *Merina/Côtiers*, der präkolonialen Ursprungs ist (Repression, politische und wirtschaftliche Beherrschung, militärischer Pflichtdienst, Arbeitsverpflichtung durch *Merina*), wobei die *Côtiers*-Gruppen auch untereinander kaum ein der nationalen Einheit dienendes Verhalten zeigen. Es sind sogar die inter-ethnischen Differenzen jenseits des *Merina/Côtiers*-Gegensatzes, die unter den Studenten in Antananarivo, etwa zwischen den *Antandroy* und den *Antankarana* oder zwischen den *Sakalva Bemazava* und den *Antandroy* inter-ethnische Konflikte hervorriefen. Die auslösenden Streitpunkte sind in solchen Fällen nicht als koloniale Nachwirkungen zu werten. Der offen ausgetragene Disput zwischen der Zentralregierung und den *Côtiers* (soziale Unruhen in *Tuléar* 1994) wird dagegen als Nachhall eines historischen Hegemoniestrebens der *Merina* verstanden, die den Charakter einer „*émanation d'un pouvoir extérieur, sinon étranger, incarné et symbolisé par l'officier-gouverneur-évangéliste*“ (Rakotondrabe 2002: 403) annahm. Fleisch gewordene Symbolfigur der von außen gekommenen Macht, die sogar als Fremdmacht verstanden wurde, war der von religiösem Sendungsbewusstsein getragene *Officier-Gouverneur* der *Merina* (ibid.: 2002: 403).

Das latente Konfliktpotential unter einigen Ethnien sowie zwischen *Merina* und *Côtiers* lässt sich nach Rakotondrabe politisch instrumentalisieren und öffnet Ressentiments den Weg. „*Le faible degré d'intégration nationale nous paraît être à l'origine de toutes ces tensions*“ (Rakotondrabe 2002: 407). Überhaupt bestimmt nach Rakotondrabe das *non-dit*, das Ungesagte, die Stimmungslage. Nicht einmal die weitgehende und allgemein akzeptierte nationale Zusammenführung durch Andrianampoinimerina – oder in seiner Nachfolge durch seinen Sohn Radama I – hat wirklich nachhaltige Spuren eines nationalen Bewusstseins geschaffen; auch die Unterstützung des militärischen Vorgehens der Kolonialmacht durch madagassische Nicht-*Merina*-Prinzen bei der Eroberung des Landes hatte ihr Motiv in der Ablehnung des *Merina*-Expansionismus. Die Nachhaltigkeit dieser Ablehnung und damit die Ablehnung eines mit den *Merina* in Verbindung gebrachten nationalen Bewusstseins sieht Rakotondrabe auch in dem schleppenden Wiederaufbau des 1995 in Brand gesetzten *Rova* in Antananarivo, der als Hort der nationalen Erinnerung galt. Indem

er aber gleichzeitig auch Hort des *Merina*-Bewusstseins war, wurde er auch unter den *Côtiers* zum Ort der Erinnerung der *Merina-Côtiers*-Beziehungen mit seinen historischen Prägungen (Rakotondrabe 2002: 408).

Nationale Integration und nationale Identität über den Weg einer Regionalisierung des Landes zu fördern, um die lebendige ethnische Vielfalt zu berücksichtigen und die politische Zentralmacht zu begrenzen, führte zur territorialen Neugliederung mit der Schaffung von sechs Regionen. Die von Ratsiraka beförderte Dezentralisierung zentralstaatlicher Macht als Harmoniezeichen wurde jedoch nur als Fassade angesehen, wengleich sich Ratsiraka bei dieser Zielsetzung auf die *fihavanana* als elementarer Kraft in der madagassischen Gesellschaft berief und sie im sozialistischen Sinne instrumentalisierte.

Die Befürworter der seit 1975 betriebenen Dezentralisierung sahen die wesentlichen Probleme in der Unausgewogenheit der ökonomischen Entwicklung, des Bildungswesens, der Infrastruktur und des Gesundheitswesens des Landes. Keine dieser Unausgewogenheiten wurde eliminiert, da den Regionen weder autonome Entscheidungsbefugnis (einschließlich finanzieller Mittel) zugestanden wurde noch entwicklungsorientierte Instrumente zugunsten der sechs Provinzen eingesetzt wurden. Im Gegenteil haben die zentripetalen Kräfte der Hauptstadt und der für das Land lebenswichtigen Hafenstadt Taomasina/Tamatave zugenommen. Um eine Implosion der Provinzen zu vermeiden, hält es Rakotondrabe für erforderlich, die regionale Autonomie in die Kommunen hinein auszudehnen. Aus einem solchen Vorgehen würden sich an der Basis Verantwortlichkeit und bürgerschaftlicher Gemeinsinn als wesentliche Komponenten nationalen Bewusstseins entwickeln. Es stelle sich jedoch die Frage, ob die politische Klasse dieser Herausforderung den nötigen Raum zubilligt, so dass sich eine „autonomie créatrice d’une identité nationale“ (Rakotondrabe 2002: 414) entwickeln kann. Und unter Hinweis auf die Anfang 2009 als Putsch gewertete Übernahme der Präsidentschaft durch Rajoelina sowie die damit verbundene anhaltende Krise (2012) hält Pierre Ranjeva einen „weichen“ Föderalismus für erforderlich. Einer solchen Föderalisierung sollte später zur Beruhigung der zyklisch auftretenden politischen Krisen eine territoriale Neuordnung folgen („un fédéralisme souple suivi plus tard, d’une révision de découpage territorial nous aurons des chances de calmer le jeu“; Ranjeva, pers. Komm., März 2011, Antananarivo). Eine solche territoriale Neuordnung müsste unter weitestgehender Berücksichtigung der ethnischen Gegebenheiten erfolgen, die von der Kolonialmacht missachtet wurden, als sie ihre administrativ bestimmten Grenzziehungen durch die Festlegung von *tribus* vornahm.

#### 4.7 Die kolonial-administrativen „*tribus/ethnies*“

Der aktuelle offizielle Sprachgebrauch kennt 18 *ethnies*, deren „Gründung“ durch die koloniale Administration als *tribus* erfolgte, wobei sie mit verschiedenen Synonymen belegt werden: *peuplades*, *nations*, *groupes humains* oder *groupes ethniques*. Dabei weisen sowohl Poirier und Dez (Poirier/Dez 1963) als auch Domenichini auf die Ungenauigkeit der unter Gallieni eingeführten französischen Begriffsbestimmung *tribu* hin, da sie weder dem kulturellen Hintergrund madagassischer *tribus* und endogenen, historischen Entwicklungsprozessen noch der Eigenkennzeichnung durch ihre Mitglieder entsprächen (Poirier/Dez 1963; vgl. Domenichini 2010c). Gleichwohl hat die Einteilung in *dix-huit tribus*, auch wenn sich die französische Kolonialverwaltung keiner klaren wissenschaftlichen Definition bediente, Bestand; siehe auch Übersicht „*Ethnies principales*“.

Domenichini macht darauf aufmerksam, dass die französische Terminologie für *tribu* nicht deckungsgleich mit der madagassischen Kennzeichnung für „Stammesherkunft“ ist. So kennzeichne *foko* die Gruppe gemeinsamer Abstammung, wie der Begriff auch die Gruppe gemeinsamer Herkunft im räumlichen Sinn kennzeichne. Weitere definitorische Aufspaltungen finden sich in *fokontany* (die *foko* nach räumlicher Herkunft), in *fokonolona* (die *foko* als Gemeinde) sowie in *fokompirenena* (als *foko* mit nationaler Konnotation = „Nationalvolk“). Wenn die von Gallieni eingeführte *politique des races* mit ihrem Rassebezug aus politischen Gründen abgelöst wurde, so bediente sich die Administration mit der Einführung einer *politique des tribus* einer ebenfalls fragwürdigen Kennzeichnung.

Dem französischen *tribu* steht also ein madagassisches Konzept gegenüber, das sich in seiner Geschichte, in seiner Aufsplitterung in sich teils feindlich gegenüberstehende Gruppen, in seinen Machtstrukturen sowie in seinen Verwandtschaftsverhältnissen von diesem unterscheidet. Dennoch sehen sich ihre Mitglieder in der Selbstzuschreibung als *tribu* im Sinne einer „entité tribale“ (Poirier/Dez 1963: 4), als „Stammes“-Einheit. In diesem Sinne zählt auch für Poirier und Dez die Frage nach dem eigentlichen Ursprung des madagassischen *tribu* zu den größten ethnologischen Schwierigkeiten, da es einerseits präzise Indikatoren gäbe (wie etwa die früher streng befolgte Endogamie), sich aber andererseits ein kulturell sehr offenes, unbestimmtes Bild (*flou*) zeige, wobei die Autoren bei jedem Madagassen ein ausgeprägtes tribales Bewusstsein feststellen. Es zeige sich selbst bei denen, die im Rahmen von Wanderungsbewegungen in anderen als der Herkunftsregion siedeln. In ihrer Schlussfolgerung schlagen Poirier und Dez daher statt *races* oder *tribus* die Verwendung von Völkern (*peuples*) vor, da hiermit rassistische und kolonial-administrative Bezüge

vermieden werden könnten. Andererseits glauben sie, dass sich dieser Begriff in Madagaskar nicht verwenden lässt, da er dem Begriff eines madagassischen Volkes und seiner Einheit entgegenstehe, so dass sie für den Begriff *groupe* oder *groupe ethnique* plädieren, der ihnen zufolge auf größere Akzeptanz trifft (Poirier/Dez 1963:9).

### 4.8 Gesellschaftliche Kohäsion und Segmentierung

#### 4.8.1 Faktoren gesellschaftlicher Kohäsion

Die historische Entwicklung der madagassischen Gesellschaft wurde bis zur Regentschaft von König Andrianampoinimerina (1787-1810) geprägt von der Einzelentwicklung sozialer Gruppen; erst mit seinem Versuch, alle Gruppen in einer Gemeinschaft auf einem gemeinsamen Territorium zusammenzufassen, wurde ein nationales Ziel deutlich, nach dem die Grenzen des Meeres die Grenzen seines Landes sein sollten. Diese nationale Idee wurde von den Nachfolgern Andrianampoinimerinas weitgehend umgesetzt, so dass Frankreich mit der Annexion im Jahr 1896 zwar auf ein zu Dreivierteln zusammengeführtes Land traf, das jedoch weniger einem geeinten und befriedeten (*pacifié*) Land entsprach als einem, das unter der Führung der *Merina*-Monarchen – auch unter Verwendung von politischen Maßnahmen gegen den Willen von Einzelgruppen – in diese „Einigung“ gezwungen worden war. Dabei erkannte die Kolonialmacht, dass das Land nur über eine Bevölkerungsgruppe – nämlich die Gruppe der dominanten *Merina* – definiert wurde, die im Laufe der historischen Entwicklung ein Netz an diskreten Gruppen und feudale Differenzierungen in Adelige, Freie und Sklaven entwickelt hatte, wodurch das politische System nicht dem Bild einer geeinten Nation entsprach.

Diese Situation einer zwar politisch zusammengeführten, aber weiterhin ethnisch gespaltenen Bevölkerungsstruktur (einschließlich oppositioneller Kräfte, die den *Merina* gegenüberstanden) überlagerte Frankreich mit seiner Vorstellung von *râces*, *castes*, *tribus* oder *éthnies*, die als koloniale Klassifizierungen bestimmend waren. Selbst nach der Unabhängigkeit Madagaskars ist das klassifikatorische Denken immer noch vorhanden. Dies zeigt sich insb. in der Einteilung der Bevölkerung in 18 *éthnies* und der Bedeutung des ebenfalls von Frankreich geprägten Gegensatzes zwischen *Merina* und *Côtiers*, wobei letztere als „die am Rande wohnenden“ gesehen werden.

Nach traditioneller madagassischer Vorstellung bedarf die Absicherung der Überlebenschancen einer Gruppe nicht nur der materiellen Grundlagen, sondern auch der arbeitstechnischen und organisatorischen Integration und Harmonie, wie z.B. bei der Feldbestellung.

Zusätzlich erfordert sie, dass sich diese Eigenschaften mit der sozialen Struktur der Gruppe verbinden, um über dieses sich gegenseitig bedingende Zusammenwirken den Erfolg jedweder Handlung sicherzustellen. Aus dieser Vorstellung leitet sich in der traditionellen madagassischen Gesellschaft der *Merina* des Hochlandes wie auch in anderen Gesellschaften des Landes eine nach sozialer Stufe und Alter ausgerichtete Hierarchie ab. Diese soziale Hierarchie erhält ihre innere, übergreifende Bindung durch die *fihavanana* als Solidargemeinschaft, so dass sich innerhalb der Gesellschaft zwei Bindungsstrukturen zeigen: eine vertikale, hierarchische und eine horizontale, die durch die Solidargemeinschaft aller gekennzeichnet ist. Die gesellschaftliche Kohäsion, die auf der Anerkennung der Hierarchie und der Respektierung der Solidarverpflichtungen beruht, liefert dem in ein solches System eingebundenen Mitglied als reziproke Leistung für seine Bindungsbereitschaft die wirtschaftliche Absicherung sowie die Sicherheit innerhalb der Gruppe und den Schutz nach außen.

Diesem weltlichen, ausdifferenzierten Beziehungs- und Ordnungssystem steht ein zweigespaltenes kosmologisches gegenüber. Laut Präambel der Verfassung des Landes (Verfassungsentwurf vom Nov. 2010) ist das madagassische Volk in seinem Glauben mit *Andriamanitra Andriananahary* (*Noble parfumé Noble Créateur* – Duftender Prinz, Schöpferprinz) verbunden. Die Frage nach der Verwendung dieser zum einen traditionell madagassischen und zum anderen von Missionaren christlich interpretierten Bezeichnung (Verfassung von 2007 und Verfassungsentwurf von 2010) wird im privaten Gespräch einerseits mit der engen Bindung des ehemaligen Staatspräsidenten Ravalomanana an die protestantische Kirche und andererseits mit Hinweis auf den katholischen Glauben des aktuellen (2012) Übergangspräsident Rajoelina beantwortet. Die protestantische Kirche stehe traditionellen kosmologischen madagassischen Werten und Begriffen ausgesprochen ablehnend gegenüber; eine solche Ablehnung zeige sich auch in einem nicht als christlich zu erkennenden Begriff wie *Andriamanitra Andriananahary*, weshalb in der französischen Verfassung von 2007 auch der „Dieu“ aufgeführt worden sei. Die katholische Kirche zeige dagegen eine größere Bereitschaft, traditionelle Vorstellungen zu berücksichtigen, wie sie sich mit dem *Andriamanitra Andriananahary* verknüpfen lassen. *Andriamanitra Andriananahary* repräsentiere zum einen die weltliche Hierarchie als Adelige (*Andriana*) und zum anderen den Schöpfer des Universums. Der Weltlichkeit als *Andriana* wird er jedoch als *Noble parfumé* wieder enthoben, da von seinem Leichnam kein Verwesungsgeruch, sondern der des *parfumé* ausgeht. Die christlichen Madagassen folgen in der Anerkennung

von *Andriamanitra Andriananahary* also einer madagassisch-kosmologischen Interpretation eines christlichen Schöpfers.

Bemerkenswert ist jedoch, dass in beiden Verfassungen die traditionelle Glaubensvorstellung von *Zanahary* keine Berücksichtigung findet. Diese Nichtberücksichtigung ist deshalb bemerkenswert, da nach Urfer 50% der Madagassen traditionellen Glaubensvorstellungen angehören, 5% Muslime sind und sich die 45% Christen in 25% Katholiken und 20% Protestanten aufteilen (Urfer 2009: 65).<sup>91</sup>

Abgesehen von der Nichtberücksichtigung von *Zanahary* und der ausschließlichen Berücksichtigung des *Andriamanitra Andriananahary* oder des *Dieu Créateur* wirft die Verwendung der Bezeichnung *Andriamanitra Andriananahary* die Frage nach einer sprachlichen Dominanz der *Merina* in der Abfassung des Verfassungstextes auf. *Andriana* als Kennzeichnung von Adel lässt sich nur in Grenzen mit dem Sprachgebrauch bei den *Côtiers* in Verbindung bringen. Die Frage, ob die Verwendung eines vornehmlich von *Merina* verwendeten Begriffes in der Verfassung nicht die Opposition der *Côtiers* hervorrufe, wurde mit dem Hinweis auf das größere Gewicht der *Merina* bei der Verabschiedung des Verfassungstextes beantwortet (*Rakotomanana*, pers. Komm., März 2012, Antananarivo).

Unter Berücksichtigung der Glaubensverteilung wäre es nachvollziehbar, die christlich-madagassische Vorstellung von einem *Andriamanitra Andriananahary* oder von einem christlichen *Dieu Créateur* mit denen von einem *Zanahary* im Verfassungstext gleichgewichtig zu ergänzen. Eine Gleichsetzung von *Zanahary* mit *Andriamanitra Andriananahary* – ganz abgesehen von *Dieu Créateur* – wäre jedoch nicht zulässig, da in *Zanahary* auch die „göttlich“ gewordenen Ahnen gesehen werden. Bemerkenswert ist allerdings, dass die Verfassung zwar von *Andriamanitra Andriananahary* spricht, in der madagassischen Nationalhymne jedoch *Zanahary* um das Wohl des Landes angerufen wird, die christliche Konzeption eines *Dieu Créateur* aber ganz unberücksichtigt bleibt.

---

<sup>91</sup> Im Verfassungstext 2007 (Regierungszeit des protestantischen Präsidenten Ravalomanana) spricht die madagassische Version von *Andriamanitra Andriananahary*, die französische vom christlichen *Dieu Créateur*. Im Verfassungsentwurf des katholischen Übergangspräsidenten Rajoelina ist dagegen nur *Andriamanitra Andrianahary* erwähnt. *Zanahary* als traditionale Schöpferkraft und Vereinigung der Ahnen entfällt in beiden. Der bemerkenswerte Wechsel bei den Glaubensbezügen bzw. ihre Negierung im Fall von *Zanahary* erklärte der Präsident des Verfassungsgerichtshofs und Mitautor von Verfassungen seit der Präsidentschaft Ratsirakas mit dem Hinweis: „C'est toujours le gouvernement qui décide“ (*Rakotomanana*, pers. Komm., März 2012, Antananarivo).

Die Glaubenskonzeption von *Zanahary* und *Andriamanitra Andriananahary* erklärt Pasteur Daniel Ralibera unter Bezug auf O. C. Dahl jedoch wie folgt:

„Zanahary indique le Dieu Créateur, Andriananahary montre sa supériorité sur tous les dieux („Seigneur Créateur“). La signification d’Andriamanitra, qui veut dire le „Seigneur Parfumé“, peut être comprise de deux façons: il est le Seigneur impu-trestible, éternel. Quand le riz (der vom Schöpfer empfangene Reis; Anm. d. Verf.) est cuit et qu’on prolonge la cuisson, l’odeur particulière qui s’en dégage est appelée manitra“ (Ralibera 2006: 81).

Danach sieht Dahl in *Zanahary* den Schöpfer, *Andriananahary* wird als Herr aller Götter verstanden, und *Andriamanitra* sowohl als der „ewige Herr“ als auch als *Seigneur Parfumé*.

In diesem Zusammenhang weist Christian Alexandre jedoch auf die v.a. in intellektuellen Kreisen anzutreffende Vorstellung hin, dass „la référence à un Dieu est surajoutée, la religion malgache serait uniquement une religion des ancêtres“ (Alexandre 2007:59); damit interpretiert Alexandre die Vorstellung von einem Gott als Schöpfer als eine später hinzugekommene Konzeption, da die eigentliche Religion auf der Beziehung zu den Ahnen basiere (Alexandre 2007: 59).

Diese kosmologischen Beziehungslinien zu *Zanahary* oder *Andriamanitra Andriananahary* werden durch die als „göttlich“ empfundenen Kräfte der *Vazimba*, durch den unbedingten Respekt vor den Ahnen (*razana*) und durch die Talismane (*sampy*) zu einem Beziehungsgeflecht, das den Handlungsrahmen des traditionell lebenden Madagassen bestimmt. Dieses Beziehungsgeflecht verdichtet sich zusätzlich durch die sozial und territorial konstruierte *tanindrazana*, die den in und außerhalb der Gruppe Lebenden einschließt. Der madagassische Staat hat dieses Konzept als Bestandteil des Nationalmottos auf die Gesamtbevölkerung übertagen und versteht darunter das nationale Vaterland: *Fitiavana – Tanindrazana – Fandrosoana* (Liebe – Vaterland – Fortschritt).

Während dem Schöpfer des Universums der Dank für alles auf der Erde Befindliche und damit auch für die eigene Existenz entgegengebracht und dessen Segen für alle wichtigen Entscheidungen erbeten wird, so werden die *Vazimba* – in denen die Erstbewohner des Landes gesehen werden – mit ihrem Einfluss auf den Menschen respektiert und gefürchtet, denn sie können sein Leben beeinflussen, wenn nicht sogar bestimmen. Gegen Gebote zu handeln, die mit den *Vazimba* verknüpft werden, führt in der traditionellen Glaubensvorstellung zu Sanktionen und nur die gebotskonforme Lebensführung schützt vor ihrem stra-

fenden Einfluss. Wenn die *Vazimba* eine gebotskonforme Lebensführung verlangen, so werden die *sampy* als Symbole von Kräften verstanden, deren Anblick zu einem Handeln zwingt, das die soziale Ordnung sicherstellen soll. Die vierte Kraft in diesem Beziehungsgeflecht zur Sicherung der sozialen Ordnung bzw. der Mensch-Ahnen-Beziehung sind die *razana*, die die Welt der Lebenden steuern.

Der Handlungsspielraum des traditionell lebenden Madagassen ist damit innerhalb dieses Beziehungsgeflechtes vorgegeben und begrenzt. Zusammen mit dem Ordnungsprinzip der *fihavanana* als Solidargemeinschaft und der *fokonolona* als gemeindliche Selbstverwaltung sichert es sowohl die kosmologische Ordnung als auch die gesellschaftliche Kohäsion. Jedem Ausbruch aus dieser Struktur, jeder Herausforderung der kosmologischen Kräfte würden Sanktionen folgen, die sich durch Tod, Krankheit, Unfruchtbarkeit, Armut oder Ausschluss aus der Gemeinschaft manifestieren würden (Razafimpahanana 1967: 63).

Innerhalb dieses Rahmens stellen Verbote (*fady*) ein sozial-kosmologisches Regelwerk dar, das das individuelle und/oder das Gruppenverhalten unmittelbar bestimmt. Dabei müssen sich sowohl das Individuum als auch die Gruppe jenseits der familienspezifischen *fady* in Unkenntnis aller anderen *fady* auf den Kenntnisreichtum der weisen Alten (*mpanandro*) als Hüter der *fady* stützen. Dieser kosmologisch und sozial bestimmte Rahmen begrenzt nicht nur den Handlungsspielraum des Individuums, sondern auch den seiner Gruppe insgesamt. So wird zwar der gesellschaftliche Zusammenhalt gesichert, die auferlegten Zwänge stellen aber, auch wenn sich in den städtischen Gesellschaften dieser Handlungsspielraum zunehmend geöffnet hat, ein Entwicklungshemmnis für die Gesamtgesellschaft dar. In den vorwiegend traditionellen, ländlichen Teilen der Gesellschaft sind es jedoch diese Vorstellungen, die das Verhalten kennzeichnen und das Verantwortungsbewusstsein sich selbst und der Gemeinschaft gegenüber prägen.

Sakralität, kosmologische und soziale Konzepte sowie daraus abgeleitete Handlungsweisen sind daher nicht nur das Fundament sozialer Geschlossenheit in der *tanindrazana* und damit das Fundament politischer Einheit. Sie binden auch das Mitglied der *foko* außerhalb seiner *tanindrazana*. Razafimpahanana sieht die politische Bedeutung von Einheit über die soziale und kosmologisch bedingte Geschlossenheit auch im Schwur, der in der traditionellen Gesellschaft des Hochlandes Imerina jedes Mitglied zur Treue verpflichtet (Razafimpahanana 1967: 69).

### 4.8.2 Gesellschaftliche Segmentierung

Diese soziale Einheit traditioneller Gruppen wird sowohl durch die Vermeidung exogamer Heiratsbeziehungen als auch durch ihre hierarchische Struktur zusätzlich gefestigt. Auch wenn sich v.a. in städtischen Milieus Auflösungsprozesse zeigen, so wird am Beispiel eines vom Verfasser mit einer 28 Jahre alten Agraringenieurin (Angehörige der *Antemoro*, die zu den *Côtiers* zählen) geführten Gesprächs die vorherrschende Geschlossenheit ethnischer Gruppen deutlich:

„Als ich meinen Eltern sagte, ich sei mit einem Merina verlobt, waren sie entsetzt. Mein Vater fragte mich, ob es denn bei uns keinen netten Mann gegeben habe. Selbst seine Freunde kritisierten ihn, dass ich einen Merina ausgewählt hatte. Das gleiche Problem hatte mein Verlobter. Seine Eltern waren ebenfalls schockiert. Nun müssen sie auch noch bei meinen Eltern und beim Bruder meiner Mutter um meine Hand anhalten. Außerdem müssen sie beiden ein Zebu oder einen entsprechenden Geldbetrag geben. Ich weiß von meinem Verlobten, dass seine Eltern uns als gewinnsüchtig ansehen“.

Die strikte Einhaltung der tradierten Verhaltenskodices mündet in die Abgeschlossenheit der Gruppen. „Du fait que chaque caste est jalouse de ses prérogatives, de ses particularités, et de son particularisme, c’est la tradition ancestrale qui a le plus de chance d’être maintenue dans son intégralité“ (Razafimpahanana 1967: 70).

Diesem Bild der Singularisierung steht seit Erreichung der politischen Unabhängigkeit der politische Ruf seitens der Zentralregierung nach *fierté nationale et patriotisme* und der *unité nationale* gegenüber, der insb. in Zeiten politischer Instabilität permanent erschallt. Stolz auf die Nation und die nationale Einheit werden zu einem Appell, der dieser, der Politik offenbar bewussten Singularisierung, entgegenwirken soll. Wie sehr diese Aufforderung der Realität widerspricht und dementsprechend wenig konsequentes Handeln auslöst, zeigt die aus Anlass des 50. Jahrestages der Unabhängigkeit herausgegebene Sonderausgabe einer der führenden madagassischen Tageszeitungen *L’Express de Madagascar*. Unter dem zentralen Titel „Madagascar UNE NATION À CONSTRUIRE, UNE IDENTITÉ À RETROUVER“ (*L’Express de Madagascar* 2011) wird die nationale Herausforderung einer zu schaffenden Nation mit einer wiederzufindenden Identität verbunden, womit indirekt der ethnische Eigenständigkeitswille angesprochen wird. Unter der Überschrift „PAROLES DE JEUNES – Solidarité et l’entraide sont des valeurs à préserver“ liefert das Blatt in einem der Beiträge aber gleichzeitig ein gegenteiliges Beispiel für gesellschaftliche Kohabitation, die für den Aufbau der Nation und eine wiederzufindende Identität erforderlich wäre. In 11 Kurzinterviews werden Schüler im Alter von 15-16 Jahren zu den Not-

wendigkeiten befragt, zu einer gemeinsamen Nation und zu nationaler Identität zu finden. In den Antworten werden der Wert der gemeinsamen Sprache, der Reichtum an gemeinsamer Kultur, die allen Madagassen eigene Solidarität (*fihavanana*) als Kernelemente von Identität und Einheit thematisiert, ohne dass die große kulturelle Differenziertheit und die davon ausgehenden gesellschaftlichen Fragen als Herausforderungen genannt werden. Dieses Nicht-Aussprechen eines gesellschaftlich fundamentalen Problems kann dem Anlass des 50. Jahrestages geschuldet sein und die Furcht vor dem Ansprechen einer heiklen Frage verdecken. Einen Erklärungsansatz für dieses Positivbild liefert jedoch die Analyse der ethnischen Herkunft der interviewten Schüler (L'Express de Madagascar 2011: 22-23).

Die Frage des Verfassers nach der ethnischen Zugehörigkeit der interviewten und abgebildeten Schüler bestätigte die Vermutung, dass nur Angehörige der gesellschaftlich führenden *Merina* befragt worden waren. Es kann nicht ausbleiben, dass eine solche auf die *Merina* beschränkte Auswahl von Seiten der *Côtiers* als Affront angesehen wird, da selbst zu einem Zeitpunkt der besonderen Herausstellung von Einheit und Nation durch Politiker und veröffentlichter Meinung nicht die Gemeinsamkeit über ein *nationales Bewusstsein* sondern die *clivage* – als immer wieder zu hörender Begriff für *ethnische Spaltung* – das Bild bestimmt.

Immer wieder aufflammende Dispute unter den *Merina*- und *Côtiers*-Bewohnern in den Studentenwohnheimen der Universität von Antananarivo machen zusätzlich deutlich, dass diese *clivage* auch in der zukünftigen Führungsschicht des Landes existiert; so z.B. wenn *Côtiers*-Studenten dem Verfasser gegenüber äußern, dass sie von den *Merina*-Kommilitonen als *maki* (Halbaffen) bezeichnet werden. Gleichzeitig wird von ihnen die Strategie der *Merina*-dominierten Politik des früheren Staatspräsidenten Ravalomanana beklagt, in die Führungspositionen des Landes fast nur *Merina* mit dem Argument eingesetzt zu haben, es gäbe zu wenig Kompetenz unter den *Côtiers* – und das, obwohl ein Präsident die Aufgabe habe, allen Madagassen zu dienen und nicht nur „seinen *Merina*“. Dieser *Côtiers*-*Merina*-Gegensatz wird zusätzlich von teilweise tödlich endenden Streitigkeiten unter Studenten mit unterschiedlicher *Côtiers*-Herkunft begleitet, wobei selbst nichtige Anlässe diese Kämpfe auslösen können.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> So kam es im September 2011 an der Universität der Hafenstadt Taomasina zu tödlich endenden Auseinandersetzungen zwischen Studenten aus dem Süd-Osten und dem Norden. „Les conflits liés au tribalisme

Dass diese Spannung nicht nur in den Kreisen Jugendlicher das inter-ethnische Klima bestimmt, machen auch Äußerungen Erwachsener deutlich: Wenn z.B. eine madagassische Unternehmerin – Angehörige der *Merina* – und Mitglied eines Lions-Clubs in Antananarivo über die Randerscheinungen bei ihrer Clubaufnahme berichtet. Diese sei nur möglich gewesen, indem gleichzeitig ein Angehöriger der *Côtiers* aufgenommen wurde; es werde eine subtile, aber konsequente Politik der Abgrenzung selbst in solchen Clubs betrieben, denn „On se tire par les pattes“, wenn die Frage der Gruppenzugehörigkeit beginnt, eine Rolle zu spielen. Die *clivage*, bei der man sich selbst in gesellschaftlich führenden Kreisen der Hauptstadt „gegenseitig die Haare ausraufe“, verdeutlicht die gesellschafts- und generationenübergreifenden Trennungen und Spannungen im kulturellen Mosaik des Landes. Zusätzlich hat sie die Solidargemeinschaft *fihavanana* als Grundwert der madagassischen Gesellschaft zumindest in den städtischen Bereichen zu einem unechten Wert werden lassen. Mit diesem Begriff kennzeichnet der Politikjournalist Ralambomahay eine Entwicklung, deren Fortschreiten er v.a. im gegenseitigen Misstrauen und in der weiter zunehmenden Verarmung der Bevölkerung sieht, die sich mit der politischen Entwicklung seit dem Frühjahr 2009 verschärft hat (Ralambomahay, pers. Komm. März 2012, Antananarivo).<sup>93</sup>

Befragt nach einer Vision für ein Madagaskar in 2020 werden vor diesen Hintergründen von meinungsbewußten jungen Madagassen illusionslos die spaltenden Momente analysiert, die einer gemeinsamen Identität entgegenstehen:

„Die junge Generation erwartet von den Älteren die Übergabe von politischer Ethik (...), einer patriotischen Einstellung und vor allem den Respekt vor der Fihavanana, die einen Teil der madagassischen sozio-kulturellen Werte ausmacht“; Andriamanna, Nivoarinony;

„Identität ist komplex; schon allein die eigene Beziehung zur madagassischen Sprache beweist dies. Man zieht mich auf, wenn ich Alltagsmadagassisch spreche. (...)

---

sont latents dans la société malgache. A l’université, les associations tribales sous forme d’origine (exemple: associations des étudiants originaires de Toamasina ou d’Antsiranana (Hafenstadt an der Nordspitze des Landes; Anm. d. Verf.) ou de localités plus petites même) marque le paysage estudiantin. Il suffit vraiment d’un rien pour que les conflits éclatent au grand jour. Et ce genre d’incidents arrive [...] également (mais moins souvent) dans les quartiers populaires où vivent ensemble des gens originaires de régions différentes“ (Ratsarahaingotiana 2011). Derartige Konflikte unter ethnischen Gruppen, die sich auch auf die Konfrontation zwischen Dorfgemeinschaften beschränken können, kennzeichnen die studentische Landschaft und brechen selbst in Stadtteilen Antananarivos aus, wie beispielsweise im multi-ethnischen Stadtviertel *67 ha*.

<sup>93</sup> Der „Human Development Index“ der UNDP, der die Faktoren Gesundheit, Bildung und Einkommen umfasst, setzt Madagaskar auf Platz 135 von 169 ([www.hdr.undp.org](http://www.hdr.undp.org)).

Für einen Madagassen von heute scheint es zum guten Ton zu gehören, (...) „Chauffeur“ statt mpamily zu sagen. (...) Bedeutet es, veraltet zu sein, wenn man ein reines, von französischen Klängen befreites Madagassisch spricht? (...) Ich habe für mich entschlossen, das aus der madagassischen Kultur zu übernehmen, was sie reichhaltig und einzigartig macht und das voll zu übernehmen, was mir meine französische Ausbildung mitgegeben hat. (...) Das Gleichgewicht besteht nach meiner Erfahrung im bewussten Zusammenleben meiner Identitäten. Und das ist madagassische Identität, aber auch meine ureigene“; Ranarifidy, Dina;

„Viele Beobachter stellen fest, dass das Wort fihavanana vor allem in Krisenzeiten benutzt wird. (...) Theoretisch ist die fihavanana auf Stabilität, Harmonie und Befriedung ausgerichtet. Die historische Wahrheit zeigt jedoch eine Ausrichtung zu ungleichen Sozialbeziehungen, bei denen sich das Gleichgewicht zugunsten des Machtinhabers auswirkt. Oft wurde diese Macht erst selber durch die Instrumentalisierung der Fihavanana erreicht. (...) Die sozio-politischen Ereignisse in den letzten 50 Jahren führen zu der grundsätzlichen Frage nach den wirklichen Eigenschaften der fihavanana: Existiert sie wirklich oder handelt es sich um eine der überlieferten Parabeln, um die Macht des Rayamandreny einzuführen?“; Randriamanantena, Lanto Ratsida;

„Nach meiner Vorstellung ist es Zeit, gemeinsam zu einem neuen Verständnis von fihavanana zu kommen. Dazu müssen wir über den kleinen eigenen Horizont hinaussehen. Wir müssen die anderen Madagassen als von uns unterschiedlich betrachten und aus dieser Unterschiedlichkeit heraus eine wechselseitige Bereicherung entwickeln“; Rasamoelina, Harisoa;

„2012 ist Madagaskar nach wie vor eine hierarchisierte Gesellschaft. In 8 Jahren ist sie es nicht mehr. Die Rayamandreny werden auch nur Zanaka (Kinder) sein, sie werden keine Sonderstellung mehr haben und einfach nur Menschen sein. Diejenigen, die noch von Schwarzen oder Sklavenstämmigen sprechen, werden nur noch von Menschen sprechen. (...) Die Herkunft und die Ethnie werden vor allem in den Gesetzen nicht mehr diskriminierend sein. (...) Gleichheit regiert auf allen Ebenen.“; Ralambomahay, Toavina;

„Historisch bedingte Rachegefühle zu überwinden und in Vielfalt zusammenzuleben, bedeutet, auf persönlicher und kollektiver Ebene in einen Dialog einzutreten. Unsere Gesellschaft steht zahlreichen sozialen Spannungen gegenüber, die von sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten ausgehen und zwar auf der Grundlage von Diskriminierung und Rassismus. Und die Erscheinungen von Diskriminierung häufen sich. (...) Krauses oder geflochtenes Haar machen mich zum «Rasta». Sobald Du den Mund aufmachst, werden die Studenten misstrauisch. (...) Wir werden eine «Gemeinschaft der Bürger» bilden, für die Entwicklung des Gemeinwohls, jenseits der Vielfalt der Erscheinungsbilder“; Chan Mana Randrianina, Stella;

„Der Ahnenkult, der Begriff des Raiamandreny, verbunden mit dem aktuellen Wiederentstehen eines gelegentlich überzogenen Interesses für die Ahnenforschung und einer manchmal übersteigerten Suche nach königlicher Abstammung sind Elemente, die das Bild von Madagaskar kennzeichnen: Die Identität und die Kultur der Madagassen scheinen auf den Beziehungen zur Vergangenheit zu beruhen. (...) Ist die Kenntnis der Vergangenheit für unsere Identitätskonstruktion unerlässlich? (...) Ist

die Vorstellung von einer gemeinsamen Identität als Summe vieler Identitäten (...) nicht der Beginn einer Antwort?"; Ranarifidy, Dina;

„Vor allem möchte ich nicht, dass man sich unter Madagassen gegenseitig diskriminiert, dass der Antakarana oder Sakalava intelligenter sei als der Antaimoro, der Bet-sileo böswilliger als der Bezanozano, der Merina zivilisierter als der Antandroy. Ja, ich will nicht, dass sich der eine Madagasse dem anderen überlegen fühlt. Das gilt vor allem, wenn er sich auf die archaische Klasse der „Blaublütigen“ bezieht, die eine unerträgliche Arroganz nährt...“; Razafindravao, Tatiana Eddie;

„Das «Zusammenleben Madagaskars in 2020» vorhersagen zu wollen bedeutet, sich eine klare Vorstellung von der madagassischen Gesellschaft zu machen. Das führt in Wirklichkeit zur Frage der Konkretisierung der nationalen Einheit. Für den Madagassen, dessen Vergangenheitsbezug nach wie vor seine Sozialbeziehungen bestimmt, ist dies keine leichte Übung, da sie das Verlassen seines Topos erfordert.(...) Wenn die gesellschaftliche Spaltung weiterhin die Sozialbeziehungen kennzeichnet, dann wird die Vorstellung vom Zusammenleben von der Forderung nach regionaler oder provinzenbezogener Autonomie bis hin zum Föderalismus bestimmt werden“; Robson, Benjamin (Friedrich Ebert Stiftung 2012).

Diese gesellschaftlichen Analysen und Positionsbezüge werden gleichzeitig zu einem Manifest der Erwartungen, die auch den Ruf nach Föderalisierung des Landes und damit nach mehr politischer, ökonomischer Selbständigkeit sowie nach Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Identitäten deutlich macht, wenn nationale Gemeinsamkeit nicht zu erreichen ist.

### 4.8.3 Ursprünge gesellschaftlicher Segmentierung

Der im gesellschaftlichen Diskurs v.a. von Politikern vertretenen Vorstellung von sprachlicher und kultureller Einheit Madagaskars liegt der Prozess von Gruppenbildungen zugrunde, der sich im historischen Ablauf einer etwa 2000-jährigen Besiedlungsgeschichte mit Einwanderungen aus Süd-Ostasien, Indien, aus der Region des Persischen Golfs, Arabien und Afrika vollzogen hat. „Chacun est maître dans sa vallée, sa colline, ses rizières, son village“ (Rakotoarisoa 2009: 49). Mit der Topographie – Tal, Hügel, Reisfeld – ergaben sich Primärgemeinschaften mit eigenen Sozialordnungen. Eine die vereinzelt siedelnden Gruppen verbindende Sozialordnung, die die Führungsstruktur dieser Primärgemeinschaften infrage stellte, zeigte sich erstmals an der Ostküste, wo die gesellschaftliche Vereinzelung durch die handeltreibenden Araber aufgelöst wurde. Ihr folgte im Zuge seiner nationalen Einigungspolitik durch König Andrianampoinimerina eine bis dahin unbekannte soziale Hierarchisierung, die die bisherigen Sozialordnungen innerhalb der Primärgemeinschaften weitgehend aufhob. An ihre Stelle traten die *Andriana* (Adelige), die als besonders fähig angesehenen Freien (*Hova*) und die Sklaven (*Andevo*) ohne Ahnenbezug. Wenn im Zuge

dieser Entwicklung Prinzen ernannt wurden und wenn sich heute manche Madagassen als „von adeligem Blut abstammend“ bezeichnen, so führt Jean-Aimé Rakotoarisoa diese Entwicklung auf den europäischen Einfluss zurück (Rakotoarisoa 2009: 53).

Die Kolonialmacht Frankreich setzte zwar der vom madagassischen Königreich geführten dreistufigen sozialen Hierarchisierung ein Ende, aber sie hat es nicht vermocht, die hierarchischen Vorstellungen, vor allem das Adelsbewusstsein, grundsätzlich zu eliminieren. Es prägt dagegen weiterhin das öffentliche Bewusstsein und wird durch Angehörige des Adelsstandes über Adelsgesellschaften (*Conseils des Rois et Princesses de Madagascar* oder *Fédération des Communautés Royales traditionnelles de Madagascar* oder *Ny Zana-drana Valona Anosi Manjaka Ranaivalontsimioviaminandrina*) intensiv gepflegt. Geschlossene Zusammenkünfte dieser Gesellschaften als Begegnungsmöglichkeit für junge Leute des Adelsstandes sollen die innere Bindung ihrer Gesellschaft auch über Heiratsbeziehungen sichern, womit die bestehende gesellschaftliche Trennungswirkung bestätigt wird.

Die Historie der Gruppenbildung mit ihren festen Bindungen und ihrer Hierarchisierung hat im demokratischen Madagaskar bei Begegnungen unter Madagassen eine sehr offene bis subtil angelegte Form der gegenseitigen Einschätzung entstehen lassen. Die Vorstellung von einem ungeachtet der unterschiedlichen Physiognomien „einheitlichen Madagassen“ täuscht über dieses Sich-Abtasten hinweg, denn es geht in einer ersten Begegnung stets darum, das genaue „Woher“ des Gegenüber kennenzulernen, um seiner eigenen gesellschaftlichen Position gegenüber der des Anderen sicher zu sein. Erschließt sich dieses „Woher“ nicht durch gegenseitige Offenlegung, so führen Beobachtung und Einschätzung zur angestrebten Einstufung. Mit Blick auf ein nationales, sich an Gemeinschaft orientierendes Bewusstsein sieht Rakotoarisoa in dieser einerseits sichtbaren, andererseits subtilen Form der gegenseitigen Kategorisierung eine „hypochrisie nationale“ (Rakotoarisoa 2009: 53), zumal Politiker die Begriffe Einheit und Nation immer wieder trotz besseren Wissens proklamieren. Im Rahmen einer Bewertung dieses Kategorisierungsprozesses glaubt Rakotoarisoa am Ende einer kritischen Selbstbetrachtung von sich selber, dass sich ihm trotz seiner madagassischen Sprache und trotz seines Madagassisch-Seins die zu komplizierte Funktionsweise der eigenen Gesellschaft nicht erschließe. Auf die Nation bezogen kommt er zu dem Ergebnis, dass die proklamierte offizielle Vorstellung von Nation nicht mit der Realität einhergehe, wobei das Vorhandensein einer Nationalflagge oder einer Nationalhymne nur die Illusion von Nation darstelle, einer Nation, die es noch zu entwickeln

gälte (Rakotoarisoa 2009: 53ff.). Das permanente gegenseitige Beobachten mit dem Ergebnis von Aus- und Eingrenzung sichert auf der einen Seite die Gruppenidentität, steht aber auf der anderen Seite der Vorstellung von nationaler Einheit und nationalem Bewusstsein entgegen.

### 4.8.4 Gesellschaftliche Segmentierung und Kommunikation

Die historische Entwicklung der Besiedlung des Landes und das national orientierte Dominanzstreben der *Merina* haben zu gesellschaftlichen Ein- und Ausschlüssen und somit zu Segmentierungen geführt, die in eine Ethnisierung der Politik mündeten.

Der gerade in politischen Krisenzeiten allseitige Ruf nach nationaler Einheit, der Ruf nach Versöhnung, nach Beseitigung des Trennenden oder der Appell, die für die Madagassen als einzigartig angesehenen *fihavanana* über alles zu stellen, hat in den Jahren seit der Unabhängigkeit weder sein Ziel erreicht noch hat er die Instrumentalisierung ethnischer Zugehörigkeit durch die Politik verhindert oder gar neutralisiert. Dass das nationale Bewusstsein nicht existiert und erst noch aufgebaut werden muss, ist daher eine häufig zu hörende Einschätzung.

Die bisher unüberwindbaren verschieden motivierten gesellschaftlichen Grenzziehungen haben nach Rakotoarisoa ihren Grund in der Qualität des kommunikativen Verhaltens der Madagassen untereinander und damit einen mentalen Grund (Rakotoarisoa 2006: 65).

Ein Bestandteil dieser Blockierung einer offenen Aufarbeitung problembehafteter Zusammenhänge ist die unterschiedliche Bewertung der Beiträge der Ethnien zur Bekämpfung der Kolonialmacht. Zu den traumatischen Folgen des Aufstandes von 1947, der nicht nur ein militärischer Misserfolg war, zählen v.a. die Differenzen zwischen der *MDRM* als Partei der *Merina* und der *PADESM*, die von den *Côtiers* getragen wurde. „differing attitudes to the rebellion and to the treatment of the *MDRM* leaders (deren Todesstrafe nach Niederschlagung des Widerstandes durch die *PADESM* gefordert wurde; Anm. d. Verf.) were a major political issue in the years leading to independence and an important factor underlying political divisions for a long time afterwards“ (Brown 2000: 268).<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Die tiefe Spaltung der ethnisch getrennten Widerstandslager ergab sich aus der Anklage der *Côtiers*, dass die *Merina* mit der *MDRM*, die als erste wirklich nationalorientierte Partei gelten muss, den Widerstand zwar geschürt hätten, die *PADESM* aber den größten Blutzoll entrichten musste, weil die *Merina* ihren Widerstand nicht nachhaltig genug geführt hätten. Umgekehrt klagte die *MDRM* die *PADESM* des Verrats an, weil diese

Dass dieser Teil des ethnisch weitgehend getrennt verlaufenen Widerstands nur den Höhepunkt einer insgesamt etwa 70-jährigen Widerstandsgeschichte darstellt und dabei die Beteiligung von Gruppen im Norden und Süden nur wenig berücksichtigt wird, führt zu einer von diesen Gruppen als ungerecht bewerteten Einordnung mit einer Minderbewertung ihrer historischen Beiträge zur Erlangung der Unabhängigkeit. Eine ausgewogene Gesamtbetrachtung des Widerstandes wurde jedoch nie ausreichend offen durchgeführt, so dass Rakotoarisoa die Frage stellt, wie man überhaupt miteinander zu einem Dialog kommen könne, wenn dieser Teil der madagassischen Geschichte im Dunklen bleibe (Rakotoarisoa 2006: 67).

Neben dieser „Sprachlosigkeit“ gehört es zum Wesensbestandteil fast jeder unter Madagassen geführten Diskussion – insb. jener über kritische Aspekte des Zusammenlebens – sie mit Andeutungen (*demi-mots*) zu führen, da die Vorsicht vor der und die Rücksicht auf die Umgebung das Diskussionsklima bestimmen; das Abwarten auf die Reaktion des Anderen soll Gesichtsverlust verhindern, so dass ggf. mit vielen Worten nichts gesagt wird und man kaum zu einem Ziel kommt. Auch bei vermeintlich gleicher Sprache kann derselbe Begriff regional unterschiedliche Bedeutungen enthalten, so dass schwerwiegende Missverständnisse nicht auszuschließen sind: „Ein liebes nettes Wort in der einen Region kann in einer anderen schwer verletzend sein“ (Rakotoarisoa 2006: 67; Übers. aus dem Franz. durch d. Verf.). Die „Furcht vor dem Feuer“ zwingt zur Zurückhaltung und hat ihre kulturelle Wurzel letztlich in der auf Harmonie angelegten *fihavanana*.<sup>95</sup>

Mit Blick auf dieses kulturbedingte Verhalten und die Frage nach nationaler Einheit hält es Rakotoarisoa für erforderlich, die dramatischen Momente in der madagassischen Ge-

---

keine dezidierte Unabhängigkeitspolitik gegenüber der Kolonialmacht betrieben habe; die *PADESM*, die als Gegengewicht zur *MDRM* die Förderung Frankreichs genoss, suchte zwar die Unabhängigkeit, verfolgte jedoch das Ziel einer engen Bindung an Frankreich nach deren Erlangung. (Rakotoarisoa 2006). Während Sympathisanten der *MDRM* nach Niederschlagung des Aufstands Jagd auf Mitglieder der *PADESM* machten, denen eine pro-Frankreich-Haltung vorgeworfen wurde, verlangte die *PADESM* von der Französischen Nationalversammlung die Todesstrafe für führende Mitglieder der *MDRM* und die Auflösung der Partei. Mit der Befürchtung der *Côtiers* vor einem Wiederstarken der *Merina* blieb die *PADESM* Frankreich verbunden und trug mit dazu bei, dass über diese, nun von ihnen betriebene *politique des races* in Fortsetzung dieser Politik Gallienis das wechselseitige Misstrauen und die Schuldzuweisungen das innenpolitische Klima nachhaltig bestimmte und in Erinnerung geblieben ist.

<sup>95</sup> Wie sehr die Inhalte der *fihavanana* mit ihrem quasi „heiligen“ Status inzwischen einer Erosion unterliegen wird deutlich, wenn im persönlichen Gespräch mit Madagassen die häufige Beschwörung der *fihavanana* durch Politiker als Litanei und als Scheinheiligkeit abgetan wird.

schichte zu vergessen, womit er das „Vergessen“ in der Definition von Nation bei Renan (s.o.) aufgreift. Außerdem sieht er die Notwendigkeit, zu einem toleranten, gemeinsamen Kulturbewusstsein zu kommen, dessen Nichtexistenz bisher einen hohen Preis gefordert habe. Wenn heute bei der Begegnung mit dem Anderen die Frage gestellt wird, „ob der denn auch Madagasse“ sei, weil er in diesem oder jenem Verhalten unterschiedlich ist, so werde hierdurch deutlich, dass heute noch keine madagassische Nation existiere und selbst die Vorstellung von ihrer Gründung schwer zu entwickeln sei (Rakotoarisoa 2006: 71).

### 4.8.5 *Fihavanana* und „Rassismus“

Die Hautfarbe (hellgelb bis schwarz), die Erscheinungsform der Haare (gekraust oder glatt), die Art und Weise des Sprechens, die Frage nach dem Geburtsort und dem Ort des Grabes der Ahnen stellen Kriterien zur Kategorisierung mit der Möglichkeit der Ablehnung des Anderen und damit zur Abschottung ihm gegenüber dar. In der ersten Begegnung mit dem madagassischen Fremden – im Gegensatz zum europäischen Fremden (*Vazaha*) – dient dieses optische, akustische, geografische und genealogische Raster seiner Einordnung und einer diskreten bis offenen Segregation. In ihr macht der Religionsphilosoph Christian Alexandre einen ausgeprägten „racisme“ aus, denn „Le racisme est très fort à Madagascar“ (Alexandre 2007:102).

Eine erste Einordnungsmöglichkeit der Zugehörigkeit des Gegenüber liefert die Hautfarbe, da der Unterschied zwischen den vornehmlich hellhäutigen *Merina* und den dunkelhäutigen *Côtiers* das auffälligste Signal darstellt, das auf beiden Seiten zu sofortiger Aufmerksamkeit führt, da die historisch begründete Dominanz der *Merina* gegenüber den *Côtiers* ein nachhaltiges, beiderseitiges Misstrauen hat entstehen lassen. Dass dieses Misstrauen bisweilen in Furcht übergehen kann, zeigt z. B. die Zurückhaltung der *Merina*, den Nordwesten Madagaskars (Antakarana) zu bereisen, da sie hier unmittelbaren Anfeindungen ausgesetzt wären. Auch die immer wieder durch die madagassische Kulturwissenschaft oder die Politik herausgestellte Einheit der Sprache als national verbindendem Wert entspricht mehr einer Wunschvorstellung als der Realität, da nicht nur das Vokabular, sondern auch Ausdrucksformen und Aussprache teilweise erhebliche Unterschiede zeigen, so dass solche Unterschiedlichkeiten genau wie die Hautfarbe diskriminierenden Charakter haben können. Ralambomahy – Mitglied der *Merina* – sieht wie Alexandre in der besonders ausgrenzenden Haltung „seiner“ *Merina* einen reinen Rassismus, da sie sich häufig als Weiße und damit als besonders verstünden (Ralambomahy 2011).

Soziale Inklusion und Exklusion sind die Folgen, die zusammen mit dem Hemmnis, interkulturell offen zu kommunizieren, den Weg zu einer Aufarbeitung der Hintergründe der *clivage* bisher versperrten. Sie waren und sind gleichzeitig die treibenden Kräfte zur Entstehung von Gesellschaften – *associations ethniques, associations d’originaires, associations des nobles* oder *associations claniques* – die auf den Kriterien von Ethnie, territorialer Herkunft oder Mitglied des Adels gründen, obwohl Migrationsbewegungen zu interkulturellen Begegnungen und Vermischungen geführt haben, die ein umfassenderes Miteinander hätten entstehen lassen können.

Vor diesem Hintergrund wurden die vor einigen Jahren nach kultureller Herkunft getrennt belegten Studentenwohnheime der Universität von Antananarivo zum Ausgangsort von Ausschreitungen auch jenseits des *Merina-Côtiers*-Gegensatzes. Die kulturellen Trennungen haben auf dem Campus weiterhin Bestand und werden durch ministerielle Aufforderungen zur Gründung von sich selbst verwaltenden *associations* auch aufrechterhalten. Diese Gesellschaften werden über ihre zentrale Aufgabe der sozialen Betreuung ihrer Mitglieder hinaus zum Zentrum einer ausschließlich auf die betreffende Gruppe angewandten *fihavanana*, was die Vorstellung von einer allgemein geltenden, ethnienüberschreitenden Hilfe und Gegenseitigkeit ausschließt.

Die Vorstellung von einem Fortdauern des als einzigartig angesehenen Charakters einer madagassischen Solidargemeinschaft in Form der *fihavanana* wird zumindest für die urbanen Zentren zunehmend in Zweifel gezogen, womit sich die Frage von Gemeinschaft, nationalem Bewusstsein und nationaler Einheit stellt. Die präkolonialen, kolonialen und postkolonialen Wanderungsbewegungen haben keinen nachhaltigen Beitrag dazu geliefert, die inter-kulturellen Differenzen zu überwinden. Dennoch sieht Alexandre in der *fihavanana* einen das Schlimmste verhindernden Wert, denn nur sie verhindere es, wenn der in den Madagassen tief sitzende gegenseitige Hass nicht zu gegenseitigem Töten führe: „il y a tellement de haine dans notre cœur, entre nous Malgaches, que s’il n’y avait pas le Fihavanana on s’entretuerait“ (Alexandre 2007: 118). Auch wenn das Konzept von *fihavanana* das Schlimmste verhindern mag und daher auch in den Augen zahlreicher Gesprächspartner des Verfassers selbst in der aktuellen, politisch angespannten Lage (2012) keine Bürgerkriegsverhältnisse entstehen lässt, so hat sie doch den Charakter eines Schleiers, der die Realität komplexer inter-kultureller Differenzen verhüllt.

#### 4.8.6 Ethno-politische Vereinigungen

Die sozialen und kosmologischen Konzeptionen sowie das geographische Umfeld der *tanindrazana* sind die Referenzpunkte, an denen der traditionell lebende Madagasse sein Handeln in der Gemeinschaft ausrichtet. Die ursprünglich lokalen Grenzen des von den Ahnen übergebenen Territoriums wurden dabei über Dorfneugründungen und die Anlage neuer Grabstellen durch die patrilinearen und patrilokalen Gruppen im Hochland Imerina regional ausgedehnt, so dass sich die persönliche Bindung an die *tanindrazana* und die damit verbundenen Gemeinden (*fokonolona*) erweiterte; gleichzeitig dehnten sich die Verwandtschaftsbeziehungen räumlich aus.<sup>96</sup> Gleichwohl zeigt die Siedlungsentwicklung Trennungen und konfliktbedingte Aufspaltungen solcher *fokonolona* bis hin zur Abwanderung mit einer nachfolgenden Integration oder gar Unterwerfung durch die aufnehmende *fokonolona*, mit der keine verwandtschaftlichen Beziehungen bestanden.

Ungeachtet dieser Entwicklung haben diese Dorfgemeinschaften ihren Zusammenhalt auch gegen den Einfluss von Migrationsbewegungen bewahrt, so dass die *tanindrazana* und die *fokonolona* als territoriale und soziale Heimat das eigentliche Bewusstsein von Zugehörigkeit geprägt haben. Sie ist daher auch das treibende Motiv für die Gründungen von *associations ethniques*, *associations claniques*, *associations d'originaires* oder *associations des nobles*. Die Anziehungskraft der städtischen Zentren hat diese Bindung an die heimatlichen Dörfer und Regionen nicht geschwächt, eher im Gegenteil, denn die eigene *tanindrazana* und die von ihr ausgehende Gemeinschaft stehen für Sicherheit und bilden das identifikatorische Bewusstsein schlechthin:

„La famille et l'ethnie restent l'horizon naturel de la solidarité, au détriment d'une citoyenneté encore théorique, ce qui interpelle sur le contenu donné à l'unité nationale. [...] Passer de l'horizon familial et ethnique à la conscience civique est une œuvre de longue haleine.“ (Urfer 2011: 36)

Dieses Bewusstsein bestimmt den Verhaltenshorizont der Solidargemeinschaft *fihavanana* jedoch zum Nachteil der Entwicklung eines umfassenden Begriffs von „patrie“, wodurch

---

<sup>96</sup> Die Andrianampoinimerina zugeschriebene Gründung von *fokonolona* verbindet die *foko* als eine aus ihren Individuen bestehende funktionale Gruppe mit *olona*, ihren Menschen (Dez 1975: 31ff.). Andrianampoinimerina nutzte die über das Territorium und über die Verwandtschaftsbeziehung verbundenen *fokon'olona* zur Durchsetzung der von ihm eingeführten unentgeltlich zu erbringenden Gemeinschaftsarbeit, zur Erhebung von Steuern und zur Beschaffung von Soldaten. Die *fokon'olona* wurden damit das wirksamste Instrument der Durchsetzung königlicher Befehle.

sich auch die Frage nach nationaler Einheit und nationalem Bewusstsein stellt. Der Wandel von einer familien- und gruppenbezogenen Gesellschaft zu einem übergeordneten nationalen Bewusstsein bedarf nach Urfer daher eines langen Atems (Urfer 2011: 36).<sup>97</sup>

Obwohl eingebunden in die übergeordnete Struktur regionaler Königreiche wurde die Autonomie der *foko* (Volk) respektiert, so dass sich eine stabile Struktur von monarchistischen „Staaten“ entwickelte, die auch die immer wieder aufflammenden Kriege zwischen Dorfgemeinschaften letztlich kontrollieren konnten. Die soziale Kohäsion innerhalb dieser Königreiche basierte also auf der Anerkennung des gemeinsamen Königs, auf Heiratsbeziehungen unter den Gruppen seines Territoriums und auf gemeinsamen Kriegszügen gegen benachbarte Königreiche. Über die persönliche Bindung an die *foko* hinaus entwickelte sich mit der Region eine eigene „nationale“ Identität, die manche Madagassen daher gelegentlich von ihrer „Nation“ als Ausdruck ihrer regionalen Heimat sprechen lässt.

Wirtschaftliche Zwänge, ausgelöst durch regionale Notjahre, punktuelle Überbevölkerung oder zwingende Erb- und Heiratsregeln lieferten die Gründe für Migrationswellen. Zusätzlich veranlassten die koloniale Wirtschaftspolitik und der Arbeitskräftebedarf in der postkolonialen Zeit v.a. saisonale Wanderarbeiter, ihre Ursprungsregionen zu verlassen. Nicht nur wirtschaftliche und soziale Zwänge, sondern auch die Perspektive materiellen Gewinns waren und sind die Motivation von Migration, durch die sich in den aufnehmenden Regionen die Chance eröffnet, Mittel zur Unterstützung der eigenen Familie zu erwirtschaften oder nach der Rückkehr in die Heimatregion an sozialem Prestige zu gewinnen, wobei der Statusgewinn auch durch die solidarische Aufnahme und Unterstützung nachziehender Verwandter erreicht wird.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Dass die Familie mit ihren Ahnen den elementaren Bezugspunkt des Madagassen darstellt sieht Molet auch in der Vorstellung begründet, das Leben nicht als einen linearen Ablauf der Dinge zu sehen, der zu einem permanenten Denken nach vorne zwingt. Ihm ginge es v.a. um den Erhalt der Familie an sich, um die Dauerhaftigkeit ihrer sozialen Existenz, zu der die Ahnen gehören. Deren Totenwende (*famadihana*) sei ebenfalls ein Zeichen von Existenzerhalt, wobei die Verinnerlichung der Werte der Ahnen ein zirkuläres Denken offenbare. Der Existenzerhalt der Familie manifestiere sich darüber hinaus in der Endogamie mit ihrem Ziel, dass sie die Familie nicht auflöst (Molet 1956: 200).

<sup>98</sup> Rabeherifara führt als Beispiel für diesen Prozess den im Norden Madagaskars liegenden Ort Ambariopi-kira an, der von Wanderarbeitern aus verschiedenen Regionen zwar multi-ethnisch gegründet wurde, in dem sich jedoch ethnisch getrennte Migrantengruppen zusammengefunden haben, von denen die Gründung von *associations* ausging (Rabeherifara 2002: 277).

Migration – insb. bei Jugendlichen – ist häufig auch der Versuch von Emanzipation, dem ein endgültiges Sesshaftwerden in der Wahlregion folgen kann, die für den Migranten zur Diaspora wird. Erfolg versprechende Städte und Regionen wie Antananarivo, die Hafenstadt Toalanaro oder das agrarische Nord-Madagaskar werden durch Migration zwar multi-kulturell – entgegen den Erwartungen der Administration hat Migration jedoch keine breite Entwicklung in Richtung multi-kultureller Sozialbeziehungen angestoßen, sondern führte unter den Migranten zu einer steigenden Zahl von Vereinigungen als *associations d'originaires* oder *associations ethniques*. Insb. die mit der Wahl des Studienortes einhergehende Migration Jugendlicher hat dabei inter-ethnischen Kontakte beschleunigt; daraus erfolgte jedoch kein Brückenschlag, sondern eher eine ethnische Kohabitation, die immer wieder von Anfeindungen unterbrochen wird.

Der von den *associations* verfolgte soziale Zusammenhalt, wie er bei familiären Festen, in der Hilfe beim Studium, in der Beschaffung von Stipendien, in der gegenseitigen Unterstützung im Todesfall oder in der Rückführung Verstorbener in die Heimatregion offenbar wird, erfüllt damit das Konzept der *fihavanana* als auf Gegenseitigkeit basierender Hilfe. Die *associations* erweitern diesen Rahmen jedoch auch durch die Hilfe bei der Arbeitsstellensuche und sie werden zu Akteuren jenseits der *cohésion sociale*, wenn sie Einfluss auf die Einstellung von Arbeitern aus ihren eigenen Reihen ausüben oder sogar bei der Entscheidung mitwirken, dauerhafte statt temporäre Arbeitsverhältnisse zu schaffen. Sie werden zu Akteuren mit dem Potential, auf vielfältige Weise Druck auszuüben und sie werden mit ihrem ethnischen Hintergrund zu mitbestimmenden Kräften im politischen Mechanismus auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene. In ihrer ethnisch motivierten Interessensverfolgung liegt also nicht das Potential zur Entwicklung inter-kultureller Beziehungen oder nationalen Zusammenhalts; in ihnen liegt im Fall scharfer Konkurrenz eher Konfliktpotential und damit das Potential von gesellschaftlicher Segmentierung.<sup>99</sup>

Wie solche *associations* über das Ziel des sozialen Zusammenhaltes, aber auch über kulturelle Grenzen hinaus für die von ihnen vertretenen Gruppen politischen Einfluss anstreben

---

<sup>99</sup> Das Zusammenspiel von Parteien und ethnisch gebundenen Vereinigungen mit ihren spezifischen Interessen wird z.B. in den Wahlkonsultationen der im Süd-Westen gut verankerten Partei *VONJY* unter den *associations* dieser Region deutlich. Auch die *MONIMA* (*Madagasikara otronin'ny Malagasy = Mouvement nationaliste et indépendant de Madagascar*) mit einer engen Wählerbindung bei den Antandroy im Süden Madagaskars erhält aus den Antandroy-gebundenen Vereinigungen automatisch starken Wählerzuspruch.

und ihn auch realisieren, zeigt das Beispiel der *Fikambananini Zanaki Mahajanga Mitambatja* (*FI.ZA.MA.MI* – Verein aller in Mahajanga Gebürtigen) in Antananarivo, die jedoch unabhängig von der ethnischen Herkunft alle Interessenten aus der Region Mahajanga aufnimmt. Mit etwa 1000 eingeschriebenen und Gebühren zahlenden Mitgliedern (2000 *Ariary* im Monat, etwa 0,90 €) ist sie für ihre Mitglieder bei allen sozialen Fragen oder bei der Arbeitsplatzsuche behilflich. In dem mit dem Vorstand geführten Gespräch wurde dem Verf. verdeutlicht, dass man sich nicht als Partei verstehe, aber „natürlich Interessen habe“. Die sozialen Aufgaben, zu denen etwa auch die Vermittlung eines Arztes für Beschneidungen gegen ein geringeres als sonst übliches Honorar gehört, stellen nur einen Schwerpunkt dar.<sup>100</sup>

So sei man bestrebt, den konzentrierten Industrialisierungsprozess im Bereich der Hauptstadt einzugrenzen, um die anhaltende Schließung und Abwanderung von Unternehmen in der Region von Mahajanga aufzuhalten. Dass man über die Mitglieder in der Hauptstadt und in den Untergruppen in der Region Mahajanga wahlpolitischen Einfluss nehmen kann, zeigt das Interesse von Politikern an der *FI.ZA.MA.MI*. Dieser Einfluss werde auch dadurch sichtbar, dass in der aktuellen Regierung vier Minister vertreten seien, die aus der Region Mahajanga stammen.

Dass die *associations* in ihren Zielsetzungen nicht nur die Sozialbeziehungen unter ihren Mitgliedern fördern und ihr politisches Mitentscheidungspotential ins Spiel bringen, sondern auch kultur- und bildungspolitischen Einfluss ausüben, verdeutlicht die Einbeziehung der Studenten in ihre Arbeit und die Vermittlung des spezifischen kulturellen Erbes über eigene Veranstaltungen.

Ungeachtet des multi-ethnischen Raums Universität, der für inter-ethnische Beziehungen förderlich sein könnte, werden durch die Arbeit der studentischen *associations* ethnische Trennungslinien aufrecht erhalten, die der Entwicklung einer Zivilgesellschaft mit nationalem Bewusstsein eher entgegenstehen als dass sie diese fördern. Gleichzeitig unterstützt man, wie am Beispiel der *Association des natifs de la Province de Tuléar* deutlich wird,

---

<sup>100</sup> Die Kosten für eine privat veranlasste Beschneidung liegen bei 30.000 bis 40.000 *Ariary*, was ca. 12 bis 15€ entspricht. Da diese Kosten von zunehmend weniger Madagassen aufgebracht werden können, erhöht sich der Andrang auf die kollektiven, kostenlosen Beschneidungen und stärkt die Position der hier helfenden *associations*.

alle Bemühungen, eine *décentralisation effective* zu erreichen. In dem vom Verfasser mit studentischen Vertretern dieser *association* geführten Gespräch an der Universität Antananarivo verlangten sie mit der „effektiven Dezentralisierung“ eine klare Unabhängigkeit von der Hauptstadt mit der von ihr ausgehenden Zentralmacht und eine Eigenständigkeit der Regionen. Das Gefühl der Ohnmacht gegenüber zentralistischen Strukturen, in denen stets eine ungleiche Behandlung gegenüber den Bewohnern des Hochlandes ausgemacht wird, führt also zu tiefgreifenden politischen Forderungen. Mit der Aussage „Entre nous ça fonctionne“ wird unmissverständlich deutlich, dass das Zusammenleben „unter sich“, also in der eigenen ethnischen Umgebung und mit Einschränkungen auch unter den *Côtiers* allgemein, problemlos ist. „Mais on nous considère comme des noirs, C’est le racisme pur“. Als „Schwarze“ angesehen zu werden sei reiner *Rassismus*, womit deutlich wird, dass die Einführung französischer Konzeptionen mit ihrem Abwertungscharakter wie *racisme*, *ethnicité* oder *tribus* zu reproduzierten Kategorisierungen geworden sind, die die präkoloniale madagassische Gesellschaft ungeachtet ihrer feudalen Struktur nicht kannte. Selbst einen Bürgerkrieg schlossen die Studenten nicht aus.

In der stärkeren Rückbesinnung auf den eigenen ethnischen Hintergrund und in der Fokussierung auf die dafür erforderliche politische und verwaltungstechnische Unabhängigkeit wird die Chance gesehen, zu einer „*rééquilibrage des privilèges entre Tananarive et le reste de Madagascar*“ (Rajaonariso 2008: 175) zu kommen. Dabei ist es von besonderer Tragweite, wenn gerade unter Studenten, die als zukünftige Meinungsbildner und Entscheidungsträger gesehen werden können, kulturelle und historische Differenzen fortauern und sich so mit ihnen die gesellschaftliche Labilität verfestigt, in der nach wie vor marginale Anlässe zu heftigen Auseinandersetzungen führen können.

Bei der Suche nach Selbstvergewisserung sehen die interviewten Studenten ihr Land in einer allgemeinen kulturellen Krise, die mit der Globalisierung in Verbindung gebracht wird, und die ein Gegengewicht erfordere: „On a la crise culturelle. La globalisation détruit la malgachitude“. Mit der Feststellung einer kulturellen Krise, in dem abnehmenden Stolz auf die eigene Sprache – „On n’est plus fier de sa propre langue“ –, der damit einhergehenden Zerstörung des „Madagassisch-Seins“ an sich und in dem Streben nach kultureller Eigenständigkeit mit einer deutlichen Betonung der eigenen Wurzeln kommt eine Suche nach mehr Identität zum Ausdruck.

Eine Entwicklung, die zu einem Mehr an multi-kultureller Verbindung führe, sieht dagegen Emmanuel Tehindrazanarivelo, wobei er jedoch noch keine klare Ausrichtung dieser neuen Zivilgesellschaft erkennen kann:

„Il est vrai que se forment à Madagascar ici et là des regroupements à base et à but strictement ethnique. Mais on note aussi d'un autre côté l'émergence de groupes interethniques, clubs et ONG locales (ONG = Organisations non gouvernementales). On voit lentement apparaître au-delà des ethnies et à travers des rapports inter et intra-ethniques une société civile en germination. Je ne sais encore ni la forme ni la couleur de cette société civile. Je sais tout simplement qu'elle est là, qu'elle bouge, progresse sans bruit, et que c'est la construction en marche“ (Tehindrazanarivelo 2002: 225).

Auch wenn Tehindrazanarivelo inter- und intra-ethnische Keime für eine Zivilgesellschaft entstehen sieht, so stehen dieser langsamen und lautlosen Entwicklung, deren „Form und Farbe“ sich noch nicht erkennen lassen, die Aktivitäten von strikt ethnisch auf sich fixierten Gruppen einer nationalen Entwicklung im Wege.

Die Suche nach nationaler Einheit bringt Ndriana Rabarioelina – als *Chef du Conseil des Rois et des Princes de Madagascar* und damit als Vertreter einer monarchistischen *Merina*-Vereinigung – ungeachtet der demokratischen Entwicklung seit der Unabhängigkeit des Landes mit den Vorstellungen dieser monarchistischen Gesellschaft in Verbindung. Jede andere Politik, wie sie seitens der *Côtiers* gesehen werden könnte, wird dabei als ein Versuch der Trennung der Gesamtgesellschaft verstanden, da alle westlichen Konzepte von Staatlichkeit erfolglos ausprobiert worden seien: „la démocratie, le libéralisme, etc., mais aucun bon résultat n'a été enregistré“ (Rabarioelina 2011: 14). Ein erneuerter Glaube an *Dieu* – Rabarioelina meinte hier unzweideutig nur den christlichen Gott – sei eine der Voraussetzungen zur Erreichung dieses Ziels. Mit der Vorstellung von einer Verfassung, die Tradition mit Modernität verbindet und mit einer wiedererlangten kulturellen Identität (und zwar auf theokratischem, christlichem Fundament) stellt er seinen *Conseil des Rois et des Princes de Madagascar* in eine mehrfache Opposition zu den *Côtiers*. Diese müssten in einer erneuten Führung durch die *Merina* eine Provokation sehen, zumal das Ziel einer Neubewertung traditioneller Kultur nicht deckungsgleich wäre mit den Vorstellungen der *Côtiers*. Den christlichen Glauben als Voraussetzung für „Nation“ zu sehen, ohne traditionellen sakralen Konzeptionen eine gleichwertige Position einzuräumen, wäre für gut die Hälfte der madagassischen Bevölkerung inakzeptabel (Rabarioelina 2010). Auch wenn Rabarioelina in der Renaissance einer monarchistischen Führung kein absolutes Herrschaftssystem sieht, da Urteile eines *Grand Roi* auf einem mehrstufigen Beratungsprozess

durch die Könige der Ethnien basieren würden, so würde eine solche Entwicklung bei den *Côtiers* die Erinnerung an die Dominanz der *Merina* provozieren und eher zu einer Vertiefung der historisch bedingten *clivage* führen, als dass sie zu einem Zeichen interethnischen Verständnisses beitrüge (Rabarioelina 2009). Die Vorstellungen Rabarioelinas kommentierte Pierre Ranjeva mit den Worten: „Man wird immer noch nicht als menschliches Wesen betrachtet. Eine neue Dynastie ist undenkbar. Ihr Entstehen würde Krieg bedeuten“ (Ranjeva, pers. Komm., März 2009, Antananarivo). eine Aussage, die eine weitere Qualität der gesellschaftlichen Trennung verdeutlicht.<sup>101</sup>

Auch wenn der *Conseil des Rois et des Princes de Madagascar* in einer neuen monarchistischen Struktur kein System absoluter Monarchie sieht, so formuliert er einen unmissverständlichen Führungsanspruch der *Merina* in der Verbindung von Tradition und Modernität und dem christlichen Glauben als Fundament. Diese Ansprüche an eine nationale Führung unter den genannten Randbedingungen fanden in Stellungnahmen des Präsidiums der *Fédération des Communautés Royales traditionnelles de Madagascar (F.C.R.T.M.)* ihr *Côtiers*-Echo. So sieht auch die Gründungspräsidentin der *F.C.R.T.M.*, Angehörige der *Mahafaly*, in einer Regierung westlicher Form keine Lösung der staatlichen Führungsfrage, denn „un roi a un peuple; le gouvernement n’a pas de peuple“. Alle bisherigen Hilfen des Auslandes seien in der Hauptstadt verblieben, und die Zusammenarbeit mit der Zentralregierung sei stets schwierig; dabei setzt die Präsidentin Hauptstadt mit *Merina* gleich. Nur durch Könige geführte *tribus* seien stabil, da Regierungen ständigem Wechsel unterlägen. Der Hinweis der Präsidentin der Gesellschaft, dass die Reiche der *Côtiers* vor der Ankunft der *Merina* entstanden seien, mündete in allgemeine *Anti-Merina*-Äußerungen. Außerdem könnten sich die *Merina* wegen ihrer guten Auslandsbeziehungen und aufgrund ihrer besseren Bildung im Bedarfsfall ins Ausland zurückziehen.<sup>102</sup>

Sie seien es auch, auf die die ungleiche Behandlung der sechs Landesprovinzen – Antsiranana, Fianarantsoa, Mahajanga, Tananarivo, Toamasina und Toliara – zurückzu-

---

<sup>101</sup> Der von Rabarioelina im Gespräch mit dem Verf. dargestellte mehrstufige, als demokratisch verstandene Beratungsprozess basiert auf den Stufen: *ray* als Familienoberhaupt → *zokybe* als Vertreter der Großfamilie → *mpanjaka* als Sprecher für die Ethnie (*tribu*) → *mpanjakabe* als „Großer König“. In umgekehrter Reihenfolge sieht Rabarioelina die Ausführungskette nach königlichen Entscheidungen.

<sup>102</sup> Sowohl die Präsidentin (Angehörige der *Mahafaly*) als auch die Mitglieder des Präsidiums bedienten sich während des Gesprächs eines Dolmetschers, da ihre Französischkenntnisse sehr eingeschränkt waren.

führen sei. In der Verbesserung von Erziehung und Ausbildung als Bestandteil von Kultur sieht die *F.C.R.T.M.* daher auch die Grundlage zur Aufhebung des bisherigen ökonomischen und administrativen Ungleichgewichts, das sich v.a. durch die Besetzung von öffentlichen Führungspositionen durch *Merina* zeigt. Den Anspruch auf einen Wechsel in der Führung des Landes sieht die Gesellschaft in der Historie, denn die „18 tribus de Madagascar ont été gouvernées par les Rois Tribaux Traditionnels, dont la puissance a été amoindrie après l'indépendance“ (Zoendreniny, pers. Komm., März 2011, Antananarivo). Die mit der Unabhängigkeit und der Einführung demokratischer Staatsführung einhergehende Schwächung der Rolle der traditionellen Königreiche ändere aber nichts an der Tatsache, dass die *dignité tribale* geblieben sei. Diese „Stammeswürde“, die traditionellen Kulturen und die je nach tribaler Zugehörigkeit unterschiedlichen Verpflichtungen würden weiterhin von der Bevölkerung im ganzen Land hochgehalten. Daher sei es das erklärte Ziel der Gesellschaft mit ihren 90 Einzelgesellschaften und 37000 Mitgliedern, diese Werte und damit die madagassische Identität zu schützen (Fédération des Communautés Royales traditionnelles de Madagascar 2011).

Die *F.C.R.T.M.* beschränkt ihre Ziele allerdings nicht auf eine protokollarische Neubewertung der madagassischen Königreiche, sondern verbindet mit dem Hinweis auf die ungebrochene Glaubwürdigkeit ihrer „*rois et roitelets*“ in der Bevölkerung einen umfassenden politisch-kulturellen Katalog von Vorstellungen, der auch veröffentlicht worden ist. Danach strebt sie eine Gesamtentwicklung des Landes über eine neue Wertschätzung von Identität, des kulturellen Erbes, der traditionellen Sitten und Gebräuche sowie der ahnenbezogenen Werte an. Sie verfolgt den Schutz und die Bewahrung der nationalen Einheit sowie die der *fihavanana*. Mit den Zielen der Tourismusförderung, des Umweltschutzes, der Verbesserung der Lebensbedingungen, einschließlich des Gesundheitswesens und der Bekämpfung des Hungers, besetzt sie gleichzeitig wichtige Themenfelder madagassischer Innenpolitik. Außerdem sieht die *F.C.R.T.M.* die Notwendigkeit, Frauen und Jugendliche zu mehr Verantwortung zu bewegen und strebt eine stärkere Berücksichtigung der von Katastrophen geschädigten Bevölkerung an. Zu den gesellschaftspolitisch wichtigen Zielen zählt sie ferner das Bildungswesen, in dem die Präsidentin einen wesentlichen Faktor der Ungleichheit zwischen *Merina* und *Côtiers* sieht.

Diese Vorstellungen und Forderungen verdeutlichen nicht nur die empfundene Unausgewogenheit zwischen dem politisch und ökonomisch führenden Hochland mit der madagassischen Hauptstadt und dem „Rest von Madagaskar“, sondern sie kennzeichnen gleichzei-

tig die gegenüber den *Merina* empfundenen Defizite und weisen indirekt auf die Furcht vor deren anhaltenden Dominanzbestrebungen hin. Die Einforderung von Respekt und Toleranz sind hierfür ein besonderes Zeichen. Dass diese Position und das Misstrauen nicht nur ihren historischen Hintergrund haben, sondern sich auch mit aktuellen von *Merina* vertretenen Positionen begründen lassen, zeigen die Vorstellungen des *Merina*-geführten *Conseil des Rois et des Princes de Madagascar* von einem von *Merina* monarchistisch geführten Lande. Allein das vom *Conseil des Rois et des Princes de Madagascar* hierfür als erforderlich angesehene christliche Fundament reicht aus, die beiderseitigen Vorstellungen von nationaler Einheit miteinander unvereinbar zu machen, da der Bezug auf *Zanahary* seitens des *F.C.R.T.M* mit denen eines christlichen Gottes auf Seiten des *Conseil des Rois et des Princes de Madagascar* nicht vereinbar ist. Die Vorstellung, dass ein Teil – repräsentiert durch die *Merina* – das Ganze repräsentieren könnte, wird von einem Denken geleitet, dass der Entwicklung zur Nation entgegensteht.

## 5 Kulturbezüge in der madagassischen Verfassung

### 5.1 Die Unveräußerbarkeit der *tanindrazana*

Auch wenn die – sich nach französischem Vorbild ausrichtende – Verfassung Madagaskars über die II., III. und IV. Republik hinweg Änderungen unterzogen wurde, so bilden die in ihr enthaltenen gesellschaftlichen und kulturellen Spezifika Madagaskars Konstanten. Eine Ausnahme stellt jedoch die unter der IV. Republik erfolgte Streichung des Artikels 35 der Verfassung der Vorgängerrepublik dar, die den besonderen Schutz des *Zebu* vorsah. Die territoriale Integrität des Landes der Ahnen (*tanindrazana*) gehört mit zu diesen Konstanten: „Le territoire national est inaliénable“ (Projet de Constitution de la Quatrième République de Madagascar 2010). Der Status der *tanindrazana* manifestiert sich darüber hinaus – ungeachtet der mit den vier Republiken einhergehenden Politikwechsel – auch stets in ihrer Einbeziehung in das jeweilige Staatsmotto, wie etwa das Staatsmotto der aktuellen IV. Republik zeigt: „*Fitiavana – Tanindrazana – Fandrosoana*“ („Liebe – Land der Ahnen – Fortschritt“). Diese zentrale Bedeutung madagassischen Bodens als Land der Ahnen wird ferner dadurch unterstrichen, dass in der Verfassung neben seiner Unveräußerbarkeit selbst für Fragen der Erbpacht durch Ausländer besondere gesetzliche Regelungen festgelegt sind.

Der kosmologisch bestimmte Status des Bodens fußt dabei auf dem persönlichen Wert der *tanindrazana* (*tàny* = Erde; *ràzana* = Ahnen, Voreltern) für den Einzelnen. Dabei hat die *tanindrazana* eine doppelte Bedeutung: einerseits spendet sie Leben, da aus ihr all das hervorgeht, was die Lebensführung erfordert, andererseits nimmt sie die Toten in sich auf. Ihr Wert für die Menschen wird insb. dadurch deutlich, dass ihre „Heiligkeit“ Schutz vor Entfremdung bietet, wenn etwa der Reisende einen Beutel mit seiner *tanindrazana* bei sich trägt. In dieser „Heiligkeit“ sieht Molet den Ursprung der für bestimmte Orte geltenden Gebote (*fady*), die gewisse Handlungen an diesen Orten untersagen, wie etwa das Spucken auf den Boden oder das Tragen von Schuhen. Über die Grabstelle der Ahnen wird der heimatische Boden zur eigentlichen *tanindrazana*, die den Ursprung der sozialen Bezie-

hungen mit ihren hierarchischen Strukturen kennzeichnet und dem Madagassen einen territorialen Bezugspunkt liefert.<sup>103</sup>

„L'«enracinement d'un membre de la société merina, quelque soit le lieu où il puisse se trouver présentement dans l'Ile, s'exprime toujours par l'énoncé de son village d'origine où, en principe, se dresse le tombeau monumental de sa famille“ (Molet 1979: 129). Das Grab der Ahnen wird somit zum individuellen geographischen, emotionalen und kosmologischen Bezugspunkt, der in Verbindung mit der sozialen Herkunft „vorzeigbare“ Identität und sozialen Status liefert. Die von Molet beschriebene Verwurzelung der *Merina* mit ihrer *tanindrazana* gilt jedoch für die Madagassen schlechthin und stellt sicherlich einen Grund für die Bildung der zahlreichen *associations d'originaires, claniques* oder *ethniques* dar, um auch außerhalb der heimatlichen Region die Verbindung zum Land der Ahnen sicherzustellen.

Die Erde und die Ahnen gelten über das Ahnengrab als unauflöslich miteinander verbunden, womit die Erde als von den Ahnen übergebenes Erbe Verpflichtungscharakter erhält. Diese Bindung vertieft sich zusätzlich, wenn – wie bei einigen madagassischen Gesellschaften üblich – die Placenta vor der Haustür in der Erde der Ahnen vergraben oder die Nabelschnur der Neugeborenen in den Reisfeldern der Ahnen niedergelegt wird. Diese Handlungen vertiefen nicht nur die Ahnen-Mensch-Beziehung, sondern erneuern und festigen sie. Die Erde der Ahnen wird somit zur Garantin einer Kontinuität, die sich von den Ahnen über die eigene Existenz auf die nachfolgenden Generationen erstreckt, denn „vivals, on partage la même maison, morts, on partage la même tombe“ (Rarivomanantsoa 2004: 26).

In dem Anspruch König Andrianampoinimerinas „La terre est à moi [...], nul n'en est propriétaire, excepté moi qui suis le maître du pays et sa population“ (Bertrand et al. 2008: 37) kommt einerseits zum Ausdruck, dass er sich im Sinne der nationalen Einigung

---

<sup>103</sup> So wurde der Verf. Ohrenzeuge eines Gesprächs, in dem die *tanindrazana* sowohl im Sinne territorialer Herkunft als auch im Sinne der damit verknüpften sozialen Position den Gesprächsbeginn kennzeichnete: Die den *Merina* angehörende Direktorin einer nationalen Institution ließ anlässlich einer ersten Begegnung gegenüber dem madagassischen Begleiter des Verf. im Rahmen der Gesprächseröffnung erkennen, welcher der Gruppe der *Adriana* (Adelsstand) sie angehört und wo sich das Grab ihrer Vorfahren befindet. Wie der Begleiter (Arzt und ebenfalls Mitglied der *Merina*) dem Verf. später erläuterte, waren diese auf Madagassisch gegebenen Darstellungen so umfassend und vom Stolz über die Herkunft geprägt, dass er sich aufgefördert sah, in ähnlicher Weise auf seine *tanindrazana* hinzuweisen.

zum alleinigen Besitzer des Erdbodens erklärte und damit die Macht der regionalen Herrscher beschränkte. Andererseits sicherte er jedem Madagassen ein Stück Land zu, das nicht nur der Ernährungssicherung dienen sollte, sondern auch der Aufnahme der Verstorbenen. Damit setzte er sich nicht über das individuelle Besitzumsrecht am Boden hinweg, weshalb die o.g. Aussage weniger als absoluter Eigentumsanspruch zu verstehen ist, sondern als verwaltungstechnischer Ausdruck interpretiert werden muss. Auf den Umstand, dass mit der o.g. Aussage Andrianampoinimerinas ebenfalls kein Eigentumsanspruch bei seinen Nachfolgern verbunden war und sich diese nur als „Herren der Erde“ (*tompon'ny tany*) verstanden, verweist Domenichini am Beispiel Radama I. Der Bitte eines Ausländers, Land zu erwerben, habe Radama I entgegengehalten, dass er zum Verkauf von Land keine Befugnis habe und er dazu alle Prinzen Madagaskars zusammenrufen müsse, die außerdem eine einvernehmliche Zustimmung zum Verkauf geben müssten (Domenichini 2011c).

Damit erhob sich Andrianampoinimerina zum Symbol madagassischen Erdbodens, ohne die Eigentumsverhältnisse zu verletzen. Er wurde zu einem *maître honorifique* dieses Erdbodens, mit der damit verbundenen Aufgabe ihres Schutzes, der ihre Unveräußerbarkeit einschloss (Bertrand et al. 2008: 37). Auch Rakotomanga weist auf diese symbolische Besitzumsform hin, da der *Cour d'Appel de Madagascar* noch 1914 den Besitz des Landes durch den Souverän als „virtuel, théorique, honorifique“ (Rakotomanga 1977: 37) kennzeichnete. Der durch die Ahnenbeziehung kosmologische Charakter der *tanindrazana* verband sich mit der Rolle des Souveräns als *maître honorifique* des Erdbodens.

Während der Boden als Acker- und Weideland oder für den Reisanbau genutzt wird, dient der Wald der Gewinnung von Holzkohle, Brenn- und Bauholz, als Quelle zum Sammeln von Früchten und medizinisch nutzbarer Pflanzen. Zusätzlich dient er als Reserve zur Schaffung von Weidegrund für den Viehautrieb und zur Anlegung neuer landwirtschaftlich nutzbarer Flächen. Jenseits dieser wirtschaftlichen Funktionen ist der Wald mit seiner *hasina*, also seiner Reinheit und Sakralität, der Ort mythischer Kräfte, die am Leben seiner Nutzer unmittelbar teilnehmen. Daher werden Unglücksfälle oder schlechte Ernten auf die Geister des Waldes zurückgeführt, deren Unmut durch Übertretung von *fady* oder durch die Nichtbeachtung anderer überlieferter Regeln hervorgerufen wurde.

Diese Würde, Reinheit und Sakralität des Waldes steht im scharfen Gegensatz zur weit verbreiteten Praxis der unter Strafe stehenden Brandrodung zur Gewinnung von landwirtschaftlich nutzbarer Fläche oder zum illegalen Schlagen von Edelhölzern. Auch wenn die

Vernichtung von Wald heute insb. unter dem Aspekt ihrer ökologischen und klimatischen Folgen bewertet wird, so weisen Tsitohae und Montagne auf die besondere Sozialfunktion und den damit verbundenen Schutz des Waldes im madagassischen Königreich hin: „En effet, l’article 104 du Code des 305 articles du 29 mars 1881 défend de bâtir des maisons à l’intérieur des forêts et son article 105 punit les personnes qui opèrent des défrichements par le feu de la peine de fers“ (Tsitohae/Montagne 2008: 109). Das Verbot des Hausbaus im Wald sowie das Verbot der Brandrodung des Waldes fußten auf einer Entscheidung Andrianampoinimerinas:

„Je punirai quiconque met le feu aux forêts car la forêt est un héritage indivis, permettant à la veuve et à l’orphelin, ainsi qu’à tous mes sujets, de vivre. [...]. Je fais la forêt un héritage indivis, pour nourrir la veuve et l’orphelin et tous malheureux: ils n’ont pas les moyens d’acheter, aussi laissez-les tirer profit de la nature car cela permettra à mon royaume de se développer“ (Tsitohae/Montagne 2008: 109).

Wenngleich die Sozialfunktion des Waldes im Sinne der Sicherung der Lebensbasis von Bedürftigen heute keinen Bestand mehr haben mag, so hat das Verbot der Brandrodung als Mittel gegen Landerosion und regionale Klimaveränderungen an Bedeutung gewonnen. Wenn der Staat mit der Umsetzung des Brandrodungsverbotes heute an organisatorische bzw. administrative Grenzen stößt, so stellt er sich außerhalb der umfassenden Schutzfunktion als Nachfolger eines *maître de la terre* dar. Außerdem verlässt er diese Rolle, indem er dem Verfassungsauftrag zur Unveräußerbarkeit nationaler Erde selbst nicht konsequent nachkommt. Die Ineffizienz in der Umsetzung bestehender Gesetze und ihre Nichtbeachtung durch den ehemaligen Staatspräsidenten Ravalomanana wird etwa in dessen beabsichtigten Landverkauf an das südkoreanische Unternehmen *Daewoo Logistics* (2008) sichtbar (Domenichini 2009).<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Im Rahmen der allgemeinen weltweiten Suche nach Ackerbaufläche strebte das südkoreanische Unternehmen in einer Vereinbarung mit dem Präsidenten Ravalomanana die Nutzung von 1,3 Mio. ha Ackerbaufläche an, die zwar keinen Kauf, aber eine über 99 Jahre laufende Pacht vorsah. Zusammen mit der landwirtschaftlichen Nutzung zur Mais- und Palmölproduktion sollten 60 000 Arbeitsplätze entstehen. Auch wenn Präsident Ravalomanana enge persönliche Verbindungen zu den USA pflegte – bei gleichzeitiger, bisher ungewöhnlicher Distanz eines madagassischen Präsidenten gegenüber Frankreich – so sah die amerikanische *CIA (Central Intelligence Agency)* in diesem Vorhaben eine Konkurrenz zum amerikanischen Maisexport. Da Ravalomanana die amerikanischen Interventionen zur Beendigung des madagassisch-südkoreanischen Vorhabens nicht zu beachten schien, wurde Frankreich über die *CIA* auf die geplante Vereinbarung aufmerksam gemacht. Die in Frankreich ansässige politische madagassische „Diaspora“ mit Gegnern Ravalomananas nutzte dies zu dessen politischer Destabilisierung und zur Unterstützung seines Widersachers Rajoelina (Domenichini 2009).

Die von der Verfassung vorgegebene Unveräußerbarkeit nationalen Bodens an Ausländer verfolgt nicht nur die Abwehr eines extra-nationalen Verkaufs, sondern entspricht gleichzeitig der Vorstellung, dass der mit den Ahnen verbundene Boden als *tanindrazana* (und somit als Mutter- und Vaterland) nicht als Handelsware verstanden werden kann. Der durch die Ahnenbindung sakrale Wert des Bodens verbietet dessen Verkauf, so dass nur bei materieller Not ein Verkauf denkbar ist und selbst dann noch einen ausländischen Interessenten ausschließt. Denn selbst der Notverkauf des von den Ahnen weitergegebenen Bodens bedarf der Zustimmung des *tompon-tanindrazana*, dem „Herren des Ahnenbodens“, und ist nur an erbberechtigte Verwandte oder die engste Familie erlaubt.<sup>105</sup> Die mit dem erzielten Erlös gekauften Güter sind dabei diejenigen Güter, von denen sich der Landverkäufer am schnellsten wieder trennt, da sie nicht mit dem Boden der Ahnen gleichzusetzen sind, auch wenn sie zu seiner Repräsentation wurden.

Der Verkauf nationalen Bodens an Ausländer ist nicht nur durch die diversen Versionen der madagassischen Verfassung ausgeschlossen. Als *tompon'ny tany*, „Herren des Erdbodens“, hatten die Könige und Prinzen Madagaskars allzeit Schutzfunktion gegenüber dem Boden, so dass Versuche ausländischer Interessenten, Land zu erwerben, stets auf Ablehnung stoßen mussten. Diese Schutzfunktion übte bspw. Ranaivalona I auch in dem Fall aus, als sie gelegentlich Landverpachtung über einen Zeitraum von 20 Jahren erlaubte; diese Erlaubnis konnte nach Ablauf des Zeitraums erneuert werden. Die französische Kolonialmacht erlaubte dagegen den Landverkauf an Ausländer, wobei diese Regelung 1972 jedoch wieder aufgehoben wurde. Madagassisch-französische Abkommen regeln allerdings die bis dahin entstandenen Besitzumsverhältnisse, die v.a. den von Franzosen gehaltenen Landbesitz rechtlich absichern. Diese Schutzfunktion beschränkte sich jedoch nicht nur auf den Schutz der Eigentumsverhältnisse, sie schloss auch die Aufsicht über die Bodennut-

---

<sup>105</sup> Landverkauf beschränkt sich normalerweise auf die Mitglieder einer Gruppe (*exo-inaliénabilité*), da Grund und Boden als Gemeinschaftseigentum (*terre immatriculée à nom collectif*) angesehen wird. (Bertrand et al. 2008: 39). Da beim Landverkauf heute grundbuchliche Fragen zu berücksichtigen und gleichzeitig überlieferte Praktiken nicht zu übergehen sind, hat sich nach Tsitohae und Montagne ein Verfahren entwickelt, das zwischen Gesetz und Tradition liegt: „les pratiques foncières relèvent généralement d'un «entre-deux», entre loi et coutume, entre modernité et tradition, plus exactement d'un enchevêtrement et d'imbrications complexes entre loi et coutumes influençant, à des degrés divers et variés selon les moments et les rapports de force inégaux, les comportements des individus comme des groupes sociaux“ (Tsitohae/Montagne 2008: 110). Dieses „hybride“ Verfahren besteht aus komplexen Verschachtelungen und Verkettungen gesetzlicher Vorgaben und traditioneller Gewohnheiten mit wechselnden Gewichtungen, die von der individuellen Einstellung oder derjenigen der Gruppe abhängen.

zung mit ein und begrenzte die Verfügungsgewalt des Eigentümers, da der König als *maître absolu de la terre* galt, und er außerdem über die Arbeitskraft seiner Untertanen verfügen konnte, etwa wenn er zum gemeinschaftlichen Arbeitseinsatz aufrief (Arbousset 1949: 45).

Schon in der II. Republik hatte der „Verkauf“ von Boden zu einer allgemeinen Verstimmung im Lande geführt, als es „nur“ darum ging, Bausand nach La Réunion zu exportieren, denn die Sakralität der *tanindrazana* verbietet nicht nur die Veräußerung des Bodens als nutzbare Fläche, sondern auch den Verkauf seiner Bestandteile an Ausländer. Diese Sakralität macht den Nutzer des Bodens nicht zu seinem Eigentümer im rechtlichen Sinne, sondern nur zum Besitzer mit Sachwalterfunktion mit reduzierter Verfügungsgewalt. Die Missachtung der Beziehung zwischen Sachwaltung und Sakralität stört das Verhältnis von Lebenden und Verstorbenen.

Das Spannungsfeld, das sich aus dem sakralen Wert des Erdbodens und seinem ökonomischen Nutzungswert ergibt, wird deutlich, wenn man sich die prekäre Ernährungslage in der madagassischen Bevölkerung vor Augen hält. „Dans un pays où beaucoup ne mangent pas à leur faim, cela (gemeint ist die beabsichtigte Landverpachtung an Daewoo Logistics; Anm. d. Verf.) a été vécu comme une provocation“ (Domenichini 2009). Der geplante Pachtvertrag mit *Daewoo Logistics* musste also – neben dem Bruch der Regelung über die Unveräußerlichkeit des Bodens – aufgrund der schlechten Ernährungslage zusätzlich als Provokation verstanden werden; das insb. deshalb, weil die beabsichtigte Nahrungsmittelproduktion für den Export vorgesehen war, die vom Maisexporteur USA als eine über Jahrzehnte andauernde Konkurrenz angesehen werden musste und nach Intervention rief.

Der in der Verfassung festgelegten Unveräußerbarkeit des nationalen Bodens gegenüber Ausländern stehen die grundsätzlichen Möglichkeiten gegenüber, den Bodenbesitz innerhalb der Gruppe zu vererben, zu verpachten oder im Notfall zu veräußern, wobei sie oder die *fokonolona* die Entscheidung darüber trifft, wer kollektiven Grundbesitz zu welchem Zweck nutzen kann. Die Verfügung über die „individuellen Eigentumsrechte“ schließt jedoch die Veräußerung gegenüber Fremden auch hier aus, wenn er sich nicht verpflichtet, in der Gemeinschaft zu leben und ihren Regeln zu folgen. Abgesehen von der Unveräußerbarkeit des Bodens als nationales Territorium manifestiert sich die Unveräußerbarkeit gegenüber Fremden in der traditionellen Gesellschaft als Bestätigung und Festigung der Mensch-Ahnen-Beziehung. Denn mit der Veräußerung der *tanindrazana* verbindet sich die

Vorstellung eines Beziehungsbruchs mit den Ahnen (nicht nur bei dem Haupterben, sondern auch bei den Miterben), so dass ein Verkauf „einer Infamie seitens des Erbens oder Miterbens gleichkäme“ (Raharison 2008: 172).

Trotz dieser von der Mensch-Ahnen-Beziehung beherrschten Bindung an den Boden und der damit verbundenen Verpflichtung, geerbten Boden ebenso an die folgende Generation weiterzugeben, kann Boden zur veräußerbaren Ware werden, wenn materielle Notlagen hierzu zwingen. Die mit dem Bodenverkauf verbundene „Infamie“ gegenüber den Ahnen lässt sich nur mit der Alterssicherung und mit Notlagen legitimieren, in denen den Erben eine freiere Verfügbarkeit zugestanden wird. Dabei obliegt es der *fokonolona* als Gesamtheit, darüber zu wachen, dass kein Boden an Nicht-*fokonolona*-Angehörige weitergegeben wird, und erst heute machen solche Regelungen moderneren Platz. Die Eigentumsregelungen nach altem – also vorkolonialem – Recht waren dagegen absolut: „on pouvait vendre et transmettre ces terres à tous les merinas, mais à la condition que les nouveaux propriétaires fussent agréés par la collectivité et vissent habiter le fokon-tany (Gemeindegebiet; Anm. d. Verf.)“ (Arbousset 1949: 31).

Zwei Bedeutungsebenen ergeben sich bis hierher für den Wert des Bodens: die Bedeutung als nationales Territorium und die kosmologische Bedeutung der Mensch-Ahnen-Beziehung. Darüber hinaus zeigt sich in der landwirtschaftlichen Nutzung und in den Beziehungen zu den Geistern des Bodens ein Mensch-Erde-Verhältnis. Die erstmalige Nutzung neuen Ackerbodens oder eines Reisfeldes bedarf nicht nur bei den *Merina* der Anrufung der Geister, um ihren Segen zu erbitten, wobei die Anrufung diejenigen einbeziehen kann, die als *mpanjaka-ray* und *mpanjaka-reny* (Könige der Väter und Königinnen der Mütter) oder als *andrian-dravy* und *andrian-dreny* (Prinzen der Väter und Prinzessinnen der Mütter) das Land regierten. Sie alle verkörpern die Ahnen, die als frühere Inhaber politischer Gewalt und des Bodens für das Wohl des Landes und seiner Bevölkerung verantwortlich waren; sie repräsentieren die Kräfte des Bodens und des Waldes, deren Schutz und Segnung erbeten wird. Diese Beziehung lässt außerdem eine sakrale Erde-Kosmos-Beziehung entstehen, in der die Erde mit ihren als „dunkel“ kategorisierten Erdfrüchten – wie z.B. Manioc – dem „hellen“, von *Zanahary* gekommenen „himmlischen“ Reis gegenübersteht.

Rakotomala et al. machen auf den Unterschied zwischen einer ahnenbezogenen und einer an Bodengeister gerichteten Anrufung aufmerksam, da die Bodengeister der volkstümli-

chen Vorstellung (*l'imaginaire populaire*) von Fabelwesen oder von Mischwesen aus Tier und Mensch entspränge (Rakotomala 2001: 251). Gleichzeitig stellen sie fest, dass die Anrufungsrituale in dem Maße abnehmen, wie man sich der Hauptstadt nähert, wobei weiterhin der Rat des *devin* (Wahrsager) gesucht wird, wenn der passende Tag für die erstmalige Bestellung des Landes festgelegt werden soll. Die Anrufung der Ahnen reduziere sich dabei auf einfache Formeln wie „Entschuldigt, aber es ist jetzt passiert“ (Rakotomala 2001: 253). Auch bei der Ernte seien nur noch vereinzelte Reisbauern anzutreffen, die eine Handvoll Reis in das Reisfeld werfen, um Dank zu äußern, wobei im Rahmen der *santabary*, der ersten Reisernte, den Ahnen, höchsten Staatsvertretern als *ray aman-dreny* (Vater und Mutter in einem) und den örtlichen Repräsentanten Reverenz und Dank durch Überbringung von Reisgarben entgegengebracht wird.<sup>106</sup>

Die Rituale zur Festigung der Ahnenbeziehungen zu befolgen und über sie den Segen für das zu bestellende Land und für die Gesundheit zu erbitten, obliegt dem Besteller des Bodens. Nichtbefolgung trifft allein ihn mit seinem Land und seinem Haushalt. Die von den Gründerahnen der Gemeinschaft vorgegebenen *fady* nicht zu befolgen, trifft jedoch die Gemeinschaft als Ganzes mit der Zerstörung der Anpflanzungen, mit Unwetter oder Trockenheit als Ausdruck der Unzufriedenheit der Ahnen und in der Konsequenz mit Störung der Gemeinschaft. Die Nichtbefolgung der von den Gründerahnen der Gemeinschaft vorgegebenen Regeln löst daher Sanktionen der Gemeinschaft zum Schutz des gemeinsamen Bodens aus, denen jedes Mitglied der Gemeinschaft unterworfen ist (Rakotomala 2001: 259f.).

„Velogno, iray tagnàna, maty, iray tragno manara“ (Ottino 1998: 537) – „Als Lebende haben wir ein gemeinsames Dorf, als Tote ein gemeinsames Grab“. Dieses Bekenntnis zum gemeinsamen Leben und das Bewusstsein, den Ahnen durch die Bestattung in derselben Erde (der „Ahnenerde“ *tanindrazana*) zu folgen, prägen die Identifizierung mit den Ahnen. Aus dieser Identifizierung erwächst die grundsätzliche Unvorstellbarkeit, die *tanindrazana* durch Verkauf zu entfremden. Nur der Notfall oder bspw. die Notwendigkeit, ein rituelles Begräbnis finanzieren zu können, legitimieren den Verkauf von Boden. Dieser

---

<sup>106</sup> Blanc-Pamard zitiert eine Anrufung anlässlich der Urbarmachung von Boden bei den Masikoro: „Ich bitte Euch, den Boden zu verlassen, den ich roden werde, um mir Nahrung zu verschaffen; ich sehe ein, fehlerhaft zu handeln, wenn ich Euch vertreibe. [...] Segnet uns und gebt uns Gesundheit“ (Blanc-Pamard 1998: 45; Übers. durch d. Verf.).

ist in abgestufter Folge zunächst den Kindern, danach Brüdern und Schwestern, dann weiteren Verwandten und schließlich Bewohnern der unmittelbaren Umgebung oder anderen Dorfbewohnern anzubieten. Ottino weist darauf hin, dass selbst diese Abfolge dadurch weiter differenziert werden kann, indem ansässige Verwandte den nichtansässigen vorgezogen werden; damit wird die Unverkäuflichkeit an Fremde – wie sie in der Aussage „*tsy mahazo mandofo tany amin'ny olon-kafa*“ („Man kann keinen Boden an Fremde verkaufen“) zum Ausdruck kommt – zu einem Leitmotiv. Die Folgen eines Verkaufs an Fremde würden sich im unheilvollen Fluch durch die Ahnen, durch Krankheit oder Tod zeigen, denn *tsy maty ny maty* („Die Toten sind nicht tot“). (Ottino 1998: 272).

Obwohl der Boden als wichtigster Faktor für die landwirtschaftliche Produktion gilt und zunehmend als Ware angesehen wird, ist sein Wert für die Gemeinschaft als „heilige Erde“ fundamental für die Sozialbeziehungen im Diesseits wie im Jenseits. In diesem Gegensatz von Tradition und ökonomischer Bedeutung wird daher auch in dem vom Ex-Präsident Ravalomanana vorgelegten *MAP* ein Entwicklungshemmnis gesehen. Doch in den traditionsverbundenen Teilen der Gesellschaft gilt weiterhin, dass Erdboden der Garant der sozialen und kosmologischen Beziehungen ist, denn nur er ermöglicht die Errichtung eines Grabes und nur das Grab erlaubt den Zugang zu den Reisfeldern, so dass sich in dieser Beziehung zum Boden auch eine Leben-Tod-Beziehung zeigt.

### **5.2 *Fihavanana* – ein ewiger Wert?**

Die Präambel zur aktuellen (2012) Verfassung der Republik Madagaskar rückt in ihrem ersten Satz nicht nur das gemeinsame Erbe und die Dynamik der kulturellen und spirituellen Werte des souveränen madagassischen Volkes in den Vordergrund; sie hebt in diesem Zusammenhang auch die Funktion der *fihavanana* besonders hervor:

„Le Peuple Malagasy souverain, [...] Résolu à promouvoir et à développer son héritage de société vivant en harmonie et respectueuse de l'altérité, de la richesse et du dynamisme de ses valeurs culturelles et spirituelles [...]. Convaincu de la nécessité pour la société malagasy de trouver son originalité, son authenticité et sa malgachéité, et de s'inscrire dans la modernité du millénaire tout en conservant ses valeurs et principes fondamentaux traditionnels basés sur le [...] Fihavanana [...]“ (Projet de Constitution de la Quatrième République de Madagascar).<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> In einer früheren Fassung (1995) kam der *fihavanana* sogar die Rolle als Garant der nationalen Einheit zu: „Le Peuple Malagasy souverain, Profondément attaché à ses valeurs culturelles et spirituelles,

Diese besondere Hervorhebung unterstreicht Njara, der der *fihavanana* nicht nur eine im engeren Sinne gesellschaftliche Funktion beimisst, da sie für den Madagassen auch einen quasi-religiösen Charakter habe: „S’il est des valeurs morales auxquelles les Malgaches attachent une importance quasi-réligieuse, le Fihavanana en est une“ (Njara 1992: 152). *Fihavanana* (*havana* = Verwandter) kennzeichnet die verwandtschaftliche Bindungskraft der Familie, schließt aber auch Personen ohne eine verwandtschaftliche Bindung zur Familie mit ein, so dass die Übersetzung „Verwandtschaft“ zu kurz greift, da *fihavanana* auch „Freundschaft“ umfasst.<sup>108</sup>

Wenn in erster Linie die familiäre Beziehung zu den gemeinsamen Ahnen die *fihavanana* kennzeichnet, da die Familienmitglieder über das gemeinsame *aina* als „Lebensstrom“ mit ihren Ahnen verbunden sind, so erfährt sie eine Erweiterung durch die Einbeziehung der Ehepartner. Zusätzlich kann sie um diejenigen ergänzt werden, mit denen man über das Eingehen einer Bruderschaft (*fato-dra* oder *fizivana*) durch eine fiktive Verwandtschaft verbunden ist.<sup>109</sup>

Darüber hinaus umfasst sie auch verloren gegangene und verstorbene Familienmitglieder, zu denen über die Totenumbettung (*famadihana*) die Verbindungen wieder aufgenommen werden. „Körper und Seele sind (über die *fihavanana*, Anm. d. Verf.) untrennbar miteinander verbunden. Das bedeutet auch, dass die Welt als Ganzes erfahren wird, und dabei

---

notamment au ‚Fihavanana‘, garant de l’unité nationale“ (Journal officiel, no 2327 du 13 octobre 1995, 2656-2657).

<sup>108</sup> Dama-Ntsoah sieht in der *fihavanana* dagegen eher einen gefühlsbetonten Prozess der Gemeinschaftsbildung („sentimentalité socialisante“; Damantsoa 1956: 13).

<sup>109</sup> *Fato-drà* (*fatotra* = Band, Bindung, *rà* = Blut) bezeichnet das zwischen Männern oder gelegentlich auch zwischen Frauen geschlossene, verbal formulierte Bündnis, über das unter Zeugen und unter Anrufung von *Zanahary* die beiden verwandtschaftlich nicht verbundenen Personen zu Mitgliedern der jeweils anderen Familie werden (Njara 1992: 153).

*Fizivana* ist in ähnlicher Weise ein verbal begründetes Bruderschaftsverhältnis zwischen zwei Gruppen, die nicht über Ahnenbeziehungen miteinander verbunden sind. *Fato-drà* und *fizivana* lassen den bzw. die Anderen zu Mitgliedern der jeweils anderen Familie werden. Hiermit sind soziale Verpflichtungen wie gegenseitiges Vertrauen und wechselseitige Hilfe verbunden, die bei Nichterfüllung zu Sanktionen bis hin zum Bruch der Bindung führt. Beide Beziehungen sind Verträge auf Lebenszeit und werden auf die nachfolgenden Generationen übertragen.

spielt das soziale Umfeld und wie man sich diesem gegenüber verhält, eine wesentliche Rolle“ (Reppel 2003).<sup>110</sup>

Gleichzeitig hat die *fihavanana* als Ausdruck der Sozialbeziehungen die Funktion eines „sozialen Ausweises“, da sie Auskunft über den familiären Hintergrund liefert und damit die Wertschätzung durch andere bietet. Ein Netz sozialer, politischer und ökonomischer Verpflichtungen durchzieht die *fihavanana*, womit der soziale Friede abgesichert wird. Nur das gemeinsam besprochene und abgestimmte Verhalten ist zulässig; dementsprechend gilt es, einen möglichen Dissens nicht vor Gericht, sondern unter Berufung auf die Wahrung der *fihavanana* im Kreis der Betroffenen auszutragen. Aus der Verpflichtung, Streit im Kreis der Betroffenen zu schlichten und seine Lösung nicht der Justiz zu übertragen, leitet sich das von Njara aufgeführte Sprichwort ab: „Sery vitan‘anamalaho amonoana vantotr‘akoho?“ – „Soll man ein Huhn schlachten, um eine Erkältung zu heilen, wo es doch ausreicht, Ingwer zu nehmen?“ (Njara 1992: 156).

Die Berufung auf die *fihavanana* und den damit verbundenen Zusammenhalt erfolgt auch dann, wenn politische Machtkämpfe, wie etwa bei Wahlen, ausgefochten werden, so dass hier von einer Instrumentalisierung der *fihavanana* durch die Politiker gesprochen werden kann. Die sich hierbei zeigende gegenseitige Abhängigkeit von Wähler und Gewähltem wird im ökonomischen Bereich jedoch zu einem zweiseitigen Schwert. Einerseits kann über die *fihavanana* eine überzogene Lohnforderung vermieden werden, da die Solidarität des Lohnabhängigen gegenüber seinem Arbeitgeber, dem er durch die *fihavanana* verbun-

---

<sup>110</sup> Das auslösende Moment für die Durchführung einer *famadihana*, die eine Interaktion zwischen Lebenden und ihren Ahnen darstellt, ist häufig ein Traum, in dem Ahnen um die Durchführung einer *famadihana* bitten. In dieser am Grab der Ahnen stattfindenden, anfänglich feierlich-ernsten und später heiteren Zeremonie werden die sterblichen Reste des Ahnen in neue Leichentücher gewickelt. Es gilt, den Ahnen, die einen permanenten Einfluss auf die Lebensführung der Lebenden ausüben, die Ehre zu erweisen, ihren Schutz zu erbitten und Unzufriedenheit mit lebenden Nachfahren zu besänftigen. Neben dem komplexen und kostspieligen Ritual der Ehrerweisungen im Rahmen einer *famadiahana* (sie erfordert Geldausgaben für die *lamba* und die Bewirtung der zahlreichen Mitglieder der *fokonolona*) wird die Verbindung zu den Ahnen auch in der ihnen gewidmeten Nord-West-Ecke des Hauses, in dem von den Ahnen übernommenen Reisfeld oder an anderen Orten aufgenommen, wo man ihre Seelen antrifft (Blanchy/Andriamampianina 2001: 35ff.).

Die *lamba* ist das von beiden Geschlechtern in Madagaskar getragene Kleidungsstück, das zwar nicht das einzige Kleidungsstück darstellt, aber alle anderen als Umhang verdeckt. Es dient den Lebenden als Schutz gegen Witterung, als Bedeckung beim Schlaf, als „Korb“ für Einkäufe, als gut gesichertes „Portemonnaie“, als Tragetuch für Kleinkinder. Die Form der Drapierung ist abhängig von Funktion und Anlass, wie etwa eine Feier oder ein Begräbnis. So wie die *lamba* die tägliche Begleiterin der Lebenden ist, so wird sie für den Toten zum Leichentuch, das anlässlich der *famadihana* erneuert wird, womit es auch die Funktion als Bindeglied zwischen den Lebenden und dem Verstorbenen übernimmt (Dubois 1938: 295ff.).

den ist, Zurückhaltung erfordert. Andererseits hat letzterer eine schwache Position gegenüber dem Lohnabhängigen, wenn dieser wenig Arbeitsdisziplin zeigt. Hinzu kommt, dass diese Bindung an die *fihavanana* dazu führen kann, dass inkompetente Mitarbeiter beschäftigt werden (Njara 1992: 156).

Auch wenn das Alltagsgeschehen die sozial-integrativen Forderungen der *fihavanana* nach Partizipation, Solidarität und Reziprozität immer wieder auf die Probe stellt, so bestimmt der von den Ahnen überlieferte Kodex das moralische und soziale Verhalten, wobei hier zunehmend Unterschiede zwischen der ländlichen und der städtischen Bevölkerung auszumachen sind. Dabei fußen Solidarität und Reziprozität nicht zwangsläufig darauf, dass materielle Leistungen mit äquivalenten materiellen Gegenleistungen ausgeglichen werden. Der materiellen Leistung kann auch eine nicht-materielle soziale Gegenleistung folgen, womit dieser Austausch ungleicher Gaben im Einklang mit dem Wertesystem der *fihavanana* steht. Konsequenterweise gibt es keine Kreditgeschäfte im europäischen Sinn.

Die Präsidentschaftswahlen im Dezember 2001, bei denen der Herausforderer Ravalomanana gegen den amtierenden Präsidenten Ratsiraka antrat, ließ die Bedeutung der *fihavanana* erkennen. Beim knappen Wahlergebnis zugunsten des Herausforderers dürfte sie eine entscheidende Rolle gespielt haben. Ratsirakas Wahlstrategie beruhte auch auf der von der französischen Kolonialmacht praktizierten Strategie von „teile und herrsche“, indem sie die *Merina* gegen die *Côtiers* ausspielte. Der von Ratsiraka beabsichtigten Spaltung der Bevölkerung setzte Ravalomanana jedoch den Appell zur *fihavanana* gegenüber; er griff damit auf das Kernelement madagassischen Sozialverhaltens zurück, was mit dazu beitrug, die Wahlen zu gewinnen.

Selbst in der Schule wird dieses Prinzip der Sozialverpflichtung praktiziert. Wenn ein Schüler für eine besonders gute Leistung einen Preis erhält, so muss ein Weg gefunden werden, innerhalb des Familienverbundes einen Wertausgleich zu schaffen. Dieses Egalitätsbestreben ist Bestandteil des Erziehungssystems und macht den Schüler mit der *fihavanana* vertraut. Die Vorstellung, dass der Beste siegt, ist für die madagassische Gesellschaft kaum vorstellbar; das Risiko, dass Geschichten über den Gewinner entstehen, ist zu groß. Niemand möchte sich dem dadurch aufkommenden Neid und dem daraus entstehenden gesellschaftlichen Ausschluss oder ähnlichen Sanktionen aussetzen (Dez 1981: 25).

Die Tiefe und die Dauerhaftigkeit der durch die *fihavanana* vorgegebenen Bindung zeigen sich nicht nur im alltäglichen Leben, sondern auch in der Zahl der auf sie bezogenen Sprichwörter, unabhängig davon, ob die *fihavanana*-Beziehung auf biologischer Familienbeziehung oder auf Bruderschaftsbindung beruht:

„Ataovy fitia landihazo, ka ny madilana tentenana ary ny maito tohizana“ – „Behandelt Eure Freunde und Verwandten wie einen Baumwollfaden: wenn er zu dünn ist, stärke ihn, und wenn er reißt, dann knüpfe die beiden Enden zusammen“.

„Ny havana ataovy toy ny andry ombin‘ilay mora: ny aloha voasafosafo ary ny aoriana, voatehatehaka“ – „Behandelt Eure Verwandten wie der sanfte Viehhüter seine Rinder: er streichelt diejenige, die vorangehen und treibt diejenigen an, die hinterhertröten.“ (Njara 1992: 154f).

Die Tiefe der Bruderschaftsbindung, die zur gegenseitigen Hilfe sowie zum gegenseitigen Vertrauen verpflichtet (eine Nichtgewährung würde eine „göttliche“ Sanktion nach sich ziehen), wird durch eigene Sprichwörter beschrieben. In ihnen werden auch Sanktionen und Verwünschungen erwähnt, die bei Nichterfüllung von *fihavanana*-Verpflichtungen eintreten sollen.

„Raha revom-potaka, rano manala, raha revon-teny, vava no manala; raha re- von‘alahelo, ny havanana no itarainana“. – „Wenn man von Schmutz bedeckt ist, wäscht man sich mit Wasser; wenn man sich mit Worten in Schwierigkeiten gebracht hat, dann befreit man sich durch Worte; wenn man Kummer hat, dann wendet man sich an seine Freunde.“

„Tantanam-by sy tsofa vy: havanana mpanajary havana.“ – „Der Hammer und die Feile sind zwei Freunde, die sich gegenseitig helfen.“

„Ny Fihavanana toy ny fasam-bazimba ka izay mandrava aloha no kely ila.“ – „Die Freundschaft ist wie ein Vazimba-Grab; wer es als erster zerstört, der soll dahinsiechen“ (ibid.:154).

Die Aufhebung einer *fihavanana*-Beziehung, die sich auf der *fato-drà* oder der *fizavana* gründet, würde in zweifacher Hinsicht sanktioniert werden: Der Verursacher würde nicht nur sozial geächtet, sondern auch zur Zahlung einer Geldstrafe verpflichtet werden, da das Beziehungsverhältnis Vertragscharakter hat. Dieser Vertrag entspricht nicht dem materiellen Wertecharakter des europäischen Vertragsrechtes; er gründet ausschließlich auf dem sozialen Werteverständnis und der Sakralität der geschlossenen Verbindung. Der sakrale Charakter des unter Zeugen und unter Leitung des Offizianten geschlossenen Freundschafts- bzw.- Bruderschaftspaktes und die Aussicht auf eine „göttliche“ Bestrafung sollen die Auflösung solcher Bindungen verhindern (Njara 1992: 157).

Dubois macht darauf aufmerksam, dass sich diese Bindungstiefe nicht nur auf Menschen beziehen muss. Für Madagassen sei der Erdboden das Zuhause, der Ort, mit dem er vertraut ist, dem seine Liebe gehört, der Bestandteil seiner *aina* ist und daher mit zur *fihavanana* gehört (Dubois 2002: 70).

Auch wenn der von den Ahnen übernommene Verhaltenskodex zur Wahrung der *fihavanana* verpflichtet und alles unternommen werden muss, damit sich die soziale Bindung nicht auflöst, kann es zu Streitigkeiten über Grund und Boden, zum Disput mit den Eltern oder den Verwandten kommen, was zu Sanktionen führt. Sie erstrecken sich von der Schlachtung eines Rindes über die Verbannung aus der *fokonolona* bis hin zur Höchststrafe: dem Ausschluss von einer Beerdigung im Grab der Ahnen.

Die *fihavanana* ist mit ihren persönlichkeitsbildenden Wertevorgaben gleichsam der Grundstock der Sozialbeziehungen, unabhängig davon, ob diese Wertevorgaben und Beziehungen auf genealogischen Verwandtschaftsbeziehungen oder auf vertragsbedingten Freundschafts- oder Bruderschaftsverhältnissen beruhen (Dez 1980: 191). Das materielle Element in der *fihavanana*, das sich etwa in der gegenseitigen Hilfestellung und Unterstützung bei Festen, Zeremonien oder auch im gemeinsamen Ertragen von Verlusten aber auch im Teilhabenlassen an Gewinnen manifestiert, wird durch das Element der persönlichen Zuwendung ergänzt. Das gilt insb. dann, wenn etwa die Unterbringung von hilfsbedürftigen Verwandten (*havana*) erforderlich wird. Ebenfalls gehören zu dieser persönlichen Zuwendung der Besuch ohne besonderes Motiv und die damit verbundene Gastfreundschaft. Hilfe und Unterstützung konzentrieren sich aber nicht nur auf die materielle Seite; sie haben auch einen „aspect intellectuel“ (Njara 1992: 193). Dem Ratsuchenden ist Rat zu geben: Der besonders Erfahrene gibt sein Wissen weiter, um sowohl dem Individuum als auch dem Kollektiv in schwierigen Situationen beizustehen oder zu dessen Weiterentwicklung beizutragen.

Die *fihavanana*-Verpflichtung zur bedingungslosen gegenseitigen Unterstützung kann nach Dez jedoch auch zu Interessenskonflikten auf Seiten desjenigen führen, der um Hilfe gebeten wird. Wenn z.B. der in die *fihavanana* eingebundene Beamte um Hilfe gebeten wird, so wird er einerseits an seine berufliche Pflicht und Neutralität denken müssen; andererseits ist er über die *fihavanana* zur Hilfe verpflichtet. Dieser Konflikt habe dazu geführt, dass es solche Personen bevorzugen, weit weg von ihren *havana* Dienst tun. Da bei Nicht-

gewährung von Hilfe auch der Ausschluss vom Grab der Ahnen droht, werden in solchen Fällen individuelle Gräber errichtet, um diesem Ausschluss zu entgehen (Njara 1992: 193).

Der Verpflichtungscharakter der *fihavanana* und die daraus resultierende enge Verknüpfung von persönlichen und kollektiven Interessen machen eine klare Trennung der Interessenslagen kaum möglich, denn in jedem persönlichen Aspekt ist ein kollektiver enthalten. Die gegenseitige Abhängigkeit von Individuum und Gemeinschaft und die immer mit Blick auf die Gemeinschaft zu treffenden Entscheidungen machen jedoch selbst im Konfliktfall die *fihavanana* zum Regulativ. Das Überleben des Einzelnen ist von der Gruppenzugehörigkeit abhängig, so dass ein gruppenschädliches Verhalten mit Verstoß sanktioniert wird, was einer „Exkommunikation“ gleichkommt. Unter diesen Bedingungen sichert die *fihavanana* die Funktion der Gemeinschaft, die jedoch im Fall gesellschaftlicher Störgrößen ins Wanken gerät, wenn andere gesellschaftliche Werte in Widerspruch mit denen der *fihavanana* treten. Bei der Einführung westlicher landwirtschaftlicher Produktionstechniken zeigten sich bspw. solche Mechanismen, da sie durch die Begegnung von Tradition und Moderne widerstreitende Interessen in der Gemeinschaft offenlegten.

In dieser engen Verbindung zwischen Individuum und Gruppe, in der Vermeidung persönlicher Mittelanhäufungen, im Teilhabenlassen an Gewinnen und im Nicht-Aufrechnen von erhaltenen Hilfeleistungen bei grundsätzlicher Reziprozität – jeder gibt nach seinen Möglichkeiten und gibt zurück, wenn er dazu in der Lage ist, und zwar das, wozu er imstande ist – sieht Dez einen „socialisme sans capital“ (Dez 1992: 194). Die Vorstellung, dass ein Mitglied der *fihavanana* die enge Verbindung von Individuum und Gemeinschaft durch einseitige Vorteilssuche durchbrechen könnte, hat in der madagassischen Gesellschaft zu einem tief verankerten Gefühl der Missgunst und des Neids (*fialonana*) geführt. Das Risiko, von der Gemeinschaft als stolz oder eigennützig kritisiert zu werden und die Gefahr von Sanktionen sind Regulative, die einem solchen Verhalten entgegenstehen. Es drohen nicht nur der Ausschluss aus der Gemeinschaft oder die Nichtzulassung zum Grab der Ahnen, sondern auch eine andauernde Verzauberung (*mosavy*). Der hiervon ausgehende soziale Druck wird u.a. als Auslöser für nervliche Anspannungen gesehen, die sich aus der ständigen Furcht vor Ausschluss oder Verzauberung einstellen. In diesem Zusammenhang sei auch zu sehen, dass sich Madagassen mit schützenden Amuletten (*ody*) umgaben, von denen ein seelisches Gleichgewicht erwartet würde (Dez 1981: 26).

Dieser soziale Druck wird von der Überzeugung überlagert, dass Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem (*tody*) vergolten wird, wobei sich Rückwirkungen nicht nur auf das Individuum beziehen; auch die Mitglieder der verwandtschaftlichen *fihavanana* sind in das *tody* mit einbezogen, so dass alles zu vermeiden ist, was sich zu ihrem Nachteil ergeben könnte. Die Nichtbeachtung dieses Kodex zieht die Unzufriedenheit der Ahnen und ihre strafende Reaktion (*tsiny*) nach sich, die sich in verschiedenen Formen des Unglücks oder sogar durch Tod äußern kann. Daher gilt es, nicht nur Nachteiliges für die *fihavanana* zu vermeiden, sondern auch den ständigen Kontakt mit den Ahnen zu halten und ihnen zu gefallen. Die Welt der Ahnen „est un au-delà terriblement proche du séjour des vivants“ (Dez 1981: 30) und dieser täglichen, „schrecklichen Nähe“ der Ahnen muss man sich ständig bewusst sein.

Wenngleich der Verhaltenskodex der *fihavanana* das Bild eines harmonischen – allerdings unter starkem sozialen Druck stehenden – Gemeinschaftslebens entstehen lässt, so schließt der Verhaltenskodex harte Strafen in der Kindererziehung genauso wenig aus wie verschiedenste situationsabhängige Formen der Gewalt. Aber es gilt immer, jeden Disput innerhalb der eigenen vier Wände auszutragen; ein Verhalten, das nach außen das Bild des sanften, ausgeglichenen und passiven Madagassen entstehen ließ. Aus dieser Struktur des durch Verhaltensregeln einerseits streng gesteuerten und sanften, andererseits gewaltbereiten, zu Beleidigungen und Grausamkeiten fähigen Madagassen ergibt sich das Bild einer komplexen Doppelpersönlichkeit, mit dem sich der europäisch orientierte Madagasse allerdings nicht identifiziert sehen möchte.

Der madagassischen Gesellschaft sind trotz *fihavanana* Formen von Gewalt durchaus bekannt, wie etwa die Anwendung von Gewalt bei der Selbstverteidigung oder bei Angriffen auf das Eigentum. Selbst Tötung ist nicht ausgeschlossen, wenngleich sie nur außerhalb der *fihavanana*, also gegenüber Nicht-Verwandten, vorstellbar ist. Hier sind dann jedoch alle Mittel erlaubt – allerdings darf man auch von der Gegenseite keine Nachsicht erwarten. Die *fihavanana* kennt außerdem Möglichkeiten, sich bspw. in ritualisierten Kämpfen oder beim Rinderdiebstahl (*raoky*) abzureagieren und so aufgestaute Spannungen abzubauen, denn all diese Tätigkeiten haben eine Ventilfunktion (Dez 1981).

Die *fihavanana* als einer der kulturellen Schlüsselbegriffe der madagassischen Gesellschaft und als das zentrale Element von Zusammenhalt auf allen Ebenen blieb weder von den politischen noch von den damit einhergehenden tiefgreifenden negativen ökonomischen

Veränderungen verschont. Ralibera sieht insb. im Niedergang der ökonomischen Sicherheit einen fundamentalen Wandel, der vom Überlebenskampf und von einem „Jeder gegen Jeden“ bestimmt sei. Solange sich die madagassische Gesellschaft mit Selbstdisziplin und sozialer Kontrolle an der *fihavanana* ausrichte und somit auch unterwerfe, habe sie Bestand. Das Verhalten der Führungskräfte des Landes führt nach Ralibera jedoch in eine andere Richtung:

„Solange wie die Madagassen in einem festgefügt kulturellen System verbleiben, können die Führungspersonen ein leichtes, ruhiges Leben führen, denn die Eigenart der madagassischen Kultur in einer mosaikartig zusammengesetzten Bevölkerung wird verhindern, dass es zu Aufständen wie in 1991 oder 2001 kommt. Aber Achtung, wenn der Tag kommt, an dem mehrere der Mosaiksteine in Bewegung geraten, dann wird es eine Springflut oder einen Tsunami geben“ (Ralibera 2007: 209; Übers. durch d. Verf.).<sup>111</sup>

Welchen gesellschaftlichen Wert kann die *fihavanana* noch haben, wenn das Verhalten der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung von – besonders in Städten um sich greifenden – Mittellosigkeit und Armut gekennzeichnet ist und die verwandtschaftlichen, reziproken Solidarverpflichtungen nicht mehr bindend sind? Das dem Prinzip der *fihavanana* widersprechende „chacun pour soi, et Dieu pour nous tous“ bestimmt zunehmend die Lebensführung, in der die verwandtschaftlichen Beziehungen nicht mehr richtungsgebend sind und die dazu führt, dass selbst innerhalb der Familien Mißgunst regiert. Im gegenseitigen Misstrauen und dem damit verbundenen Beobachten und Verdächtigen des Anderen sieht Ralibera den schon einsetzenden Zerfall der *fihavanana*, die der madagassischen Gesellschaft bisher Harmonie und ein gesellschaftliches Gleichgewicht gesichert hat (Ralibera 2007).

Um dieser schon deutlich erkennbaren Gefahr eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Auflösungsprozesses durch den Niedergang der *fihavanana* zu begegnen, stünden alle Entscheidungsträger in Politik, Wirtschaft, Kirche, im Erziehungs- und Ausbildungswesen sowie in den Medien in der Verantwortung, da ein solcher Prozess die Entwicklung der Nation selbst berühre. „Ainsi, nous serons capables d’aider à la construction d’un peuple

---

<sup>111</sup> Zum einen bezieht sich Ralibera mit der Erwähnung der Jahre 1991 und 2002 auf die hier stattgefundenen Regierungswechsel, die sich nicht ohne Blutvergießen bzw. wochenlange, ununterbrochene Massendemonstrationen vollzogen. Gleichzeitig zeigt er aber mit dem *mosaïque de peuples* die ethnische Frage und deren Unterbewertung auf; eine Unterbewertung, in der er im gegebenen Moment ein Treibmittel für das Aufbrechen festgefügtter Gesellschaftsstrukturen sieht.

malgache véritable et d'une nation malgache réelle“ (Ralibera 2007:212). Die Vorstellung von einer mosaikartig zusammengesetzten Bevölkerung untermauert Ralibera daher, indem er in der madagassischen Gesellschaft nicht eine in sich geschlossene, national orientierte Gesellschaft sieht, und dass sich die Entwicklung eines wirklichen madagassischen Volkes (*peuple malgache véritable*) und einer echten madagassischen Nation (*nation malgache réelle*) noch am Anfang befinde (ibid.: 2007:212).

### 5.3 Das kulturelle Konzept *fokonolona*

„Fa ny tondro tokana tsy mba mahazo, ary ny hazo tokana tsy ala“ („Ein einzelner Finger kann keine Laus fangen; ein einzelner Baum macht keinen Wald“). Dieses madagassische Sprichwort charakterisiert die Vorstellung der *fokonolona* als Institution mit ihren sozialen Bindungskräften. Sie war jedoch nie eine landesweit verbreitete Institution und kann es mit Blick auf die soziale Entstehungsgeschichte Madagaskars auch nicht sein (Arbousset 1949: 1). Gleichwohl ist sie ein kulturelles Element, das von den aus dem Hochland von Imerina stammenden *Merina* über die von ihnen eroberten Landesteile verbreitet wurde, so dass dieses Konzept, bspw. bei den *Betsileo*, als „von außen“ kommend angesehen wird. Die Kolonialmacht Frankreich bediente sich im Rahmen des verwaltungstechnischen Auf- bzw. Ausbaus des Landes dieses Systems und festigte dadurch dessen gesellschaftliche Ziele ebenso wie es ihm dadurch auch ein modifiziertes Gesicht gab.

Das, was die Franzosen auf Madagaskar an gesellschaftlicher Struktur vorfanden, waren Familienverbände, die über verwandtschaftliche Beziehungen zusammengehalten wurden. In diesen war das Oberhaupt der legitime Vertreter der gemeinsamen Ahnen und diesen Ahnen galt es, absolute Verehrung entgegenzubringen; die Erfüllung der Vorschriften der Ahnen bestimmte die Lebensführung. Das Oberhaupt hatte die politische und religiöse Gewalt inne, selbst die Kinder der Familien hatten sich in diesem streng hierarchischen System eher ihm als den leiblichen Eltern zu fügen.

Die Struktur der „Familie“ bei den *Merina* bedarf einer Präzisierung, da sie über den eng gefassten Begriff von Familie hinausgeht. Am unteren Ende der streng hierarchischen „Mikro-Gesellschaft“ Familie stehen die Kinder, die den Eltern als *ray aman-dreny* (*Vater-Mutter zugleich*) Gehorsam und Achtung schulden. Missachtung der *ray aman-dreny* führt zu Sanktionen, wobei *ray aman-dreny* mehr umfasst als die leiblichen Eltern, denn zu ihnen zählen auch die Großeltern, Onkel und Tanten. Zusätzlich schließt dieses Konzept alle älteren Personen der Gemeinschaft mit ein. Das älteste Kind genießt allerdings das

Vorrecht, mit den Eltern zu diskutieren und seine Meinung zu vertreten, während die jüngeren lediglich „vor vollendete Tatsachen“ gestellt werden. Im Fall der Abwesenheit der Eltern oder bei Todesfall übernimmt das älteste Kind die Verantwortung und damit die Rolle des *zoky ray aman-dreny*, die das Kind sowohl als „das älteste Kind“ als auch als „Vater-Mutter“ kennzeichnet. Diese hervorgehobene Rolle des *zoky ray aman-dreny* wird durch ein weiteres Hierarchieelement untermauert, das sich auf die Arbeitsteilung bezieht, denn es ist die Aufgabe der jüngeren Geschwister, den Herd zu hüten, Reis zu schälen, Dung zu transportieren oder andere Aufgaben zu erledigen.

Diese Hierarchisierung der Beziehungen zwischen Kind, älteren Geschwistern, leiblichen Eltern, Großeltern, älteren Familienmitgliedern und älteren Personen generell setzt sich auf der Elternseite in deren Beziehung zu den Ahnen fort, da sie deren Autorität unterliegen. Jede Entscheidung von Bedeutung bedarf des Rates und der Mithilfe der Ahnen, zu denen man zeremoniell im elterlichen Haus oder am Grab der Ahnen in Verbindung tritt.

Hierarchie als ein System von Anweisung, Abhängigkeit und Gehorsam umfasst auch die räumliche Ordnung im Haus, in dem die den Ahnen gewidmete nordöstliche Ecke (*zoro-fira-razana*) des Hauptraumes zugleich Schlafplatz der Eltern und Aufbewahrungsort für Wertgegenstände ist. Hier wendet man sich den Ahnen zu, wenn die Verbindung zu ihnen gesucht wird. Wenn die Beziehung der Lebenden zu den Ahnen Bitt- oder Dankopfer durch das Schlachten eines *Zebus* erfordern, dann wird auch hier die Hierarchisierung sichtbar, da der als besonders wertvoll erachtete Höcker des *Zebus* den Ahnen zukommt. Alle anderen Teile des Opfertiers gehen als *jaka* an die Familie als Zeichen der Stärkung der Ahnen-Familien-Beziehung (Arbousset 1949: 11).<sup>112</sup>

Während sich in Gruppen zusammengeschlossene Familienverbände untereinander feindlich begegnen konnten, galt für das gesamte Binnenleben dieser Verbände die auf den Familien- und Ahnenbeziehungen beruhende absolute Solidarität. Kriegerische Auseinandersetzungen, die bspw. der Beschaffung von Sklaven oder dem Viehdiebstahl dienten, bildeten den Ausgangspunkt für die Entstehung erster politischer Gemeinwesen (*fokonolona*).<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Exemplarisch für die räumliche Zuordnung der *zoro-fira-razana* sei das im Haus von König Andrianampoinimerina im *Rova* von Ambohimanga erwähnt (Abb. 26a).

<sup>113</sup> „Ces pays sont en perpétuelles guerre les uns contre les autres, le tout pour s’entrevoler et enlever les bestiaux, sous prétexte de vieilles querelles. Toutes ces provinces sont gouvernées par plusieurs tyranneaux

In der Eroberungs- und Pazifizierungspolitik des ambitionierten *Merina*-Königs Andrianampoinimerina (1794-1810) wurden die *fokonolona* zum Instrument der administrativen Dezentralisierung im Rahmen der Durchsetzung königlicher Politik. Über den Weg der *fokonolona* ließen sich Anweisungen umzusetzen, und über sie erfolgte ebenfalls die Kontrolle der Umsetzung. Dieses „Amalgam aus Absolutismus und Demokratie“ (Arbousset 1949: 22) war das Führungsinstrument Andrianampoinimerinas, mit dem er das von Fehden zerstrittenen Imerina im Hochland zusammenführte, und in dem er von seinen Untertanen als absoluter weltlicher und religiöser Herrscher anerkannt wurde.

Die Siedlungsstrukturen, die Andrianampoinimerina in vielen Landesteilen Imerinas bei seinen Eroberungen vorfand, bestanden durchweg aus dörflichen Einzelansiedlungen, in denen die Einwohner durch Verwandtschaftsbeziehungen, Adoption oder durch Blutsbrüderschaft miteinander verbunden waren. Die Vergrößerung von Familien bedingte deren Aufteilung, die Gründung neuer Familien und/oder den Zusammenschluss nach Tätigkeitsfeldern, wobei die übergeordnete familiäre Bindung weiterhin Bestand hatte. Das Oberhaupt einer solchen Gemeinschaft verfügte jedoch nur über begrenzte Macht, denn ihm standen meist ältere, als besonders tapfer geltende und daher besonders respektierte Familienmitglieder als weise Berater zur Seite, die die Einhaltung der mündlich überlieferten Vorgaben sicherstellten. Die Relativierung seiner Macht durch die ihm zur Seite stehenden Berater änderte aber nichts an seiner entscheidenden Rolle, z. B. Strafen auferlegen zu können und die Wahrung der Ahnenbeziehungen sowie den Schutz der Ahnengräber zu sichern. Er übernahm die Rolle des Wächters über das Leben der Gemeinschaft in Solidarität und damit in gegenseitiger Verantwortung (Arbousset 1949: 21).<sup>114</sup>

Diese familienzentrierten dörflichen Gemeinschaften durchzog bei den *Merina* ein feudales Dreiklassensystem, das sich aus den Adeligen (*Andriana*), den Freien (*Hova*), und den Sklaven (*Andevo*) zusammensetzte. Zur Herkunft und Funktion der Klassen schreibt Arbousset, dass die Adeligen fast immer einer anderen „Rasse“ als der des restlichen Volkes entstammten; die Freien waren die Grundbesitzer, die Sklaven entstammten Kriegszügen

---

qui ont empiété l'autorité, par adresse et par force, don't les enfants succèdent aux pères et tiennent ainsi les habitants sujets sous le joug de la servitude“ (Flacourt 1658: 8).

<sup>114</sup> Zu den unterschiedlichen Formen der Ernennung oder Wahl der Oberhäupter bei den *Sakalava*, *Antaisaka*, *Antemoro*, *Tanala*, *Betsileo*, *Bara*, *Tsimihety* oder *Betsimisaraka* (Flacourt 1658).

oder Übergriffen auf benachbarte Regionen (Arbousset 1949: 20f.). Die gelegentlich anzutreffende Bezeichnung *Hova* für alle Bewohner des Hochplateaus Imerina ist jedoch nicht korrekt, da hier von *Merina* gesprochen werden müsste.

Die Trennung in *Andriana* und *Hova* führt Razakarivony auf enge Ahnenbeziehungen und die Hierarchisierung in diesem Teil der madagassischen Gesellschaft zurück. Danach hat diese Klassifizierung das Alter der Ahnen und die Beziehung zu diesen als Grundlage: „Es gibt ältere und jüngere Ahnen. Diejenigen, die von älteren abstammen, heiraten nur diejenigen, die auch von älteren abstammen, und diejenigen von jüngeren Ahnen heiraten auch nur diejenigen mit einer Abstammung von jüngeren Ahnen“; (Razakarivony 1975: 15; Übers. durch d. Verf.).

Auch wenn der Besitz von Grund und Boden gelegentlich ausschließlich den *Hova* zugeordnet wird, so ist das insofern unpräzise, als die *Andriana* ebenfalls Grundbesitzer waren und zunehmend wurden, da sie aufgrund ihrer hervorgehobenen Adelsposition und als Verantwortliche für rituelle Funktionen besondere Bodenrechte beanspruchten. Die *Andriana* stellten je nach Bedeutung ihrer Ahnenreihe den *ray aman-dreny*; diese Hierarchisierung setzte sich auch in dem Privileg fort, den Namen des Dorfes zu bestimmen. Den *Andriana* waren die *Hova* als Dienstleister mit unterschiedlichen Qualifikationen und Aufgaben zugeordnet, wobei sie insb. Positionen als Hüter der Herden (*mpiandry-omby*) übernahmen. Am unteren Ende der sozialen Skala befanden sich die *Andevo* als Sklaven, die, obwohl sie Sklaven waren, wie alle anderen ein Recht auf eigene Landbestellung (vornehmlich Reisanbau) hatten. Ebenso stand ihnen eine eigene Zebuherde zu.

Bei der Erledigung von Arbeiten war und ist gegenseitige Hilfe die Grundlage, jedoch nur in dem Maße wie der Einzelne seinen Teil dazu beisteuern kann. Bei erbrachter Hilfe wird jedoch immer Gegenleistung erwartet. Diese Reziprozität war nicht zwangsläufig, denn die gegenseitige Hilfeleistung hatte ihren Schwerpunkt insb. bei schwierigen Aufgaben, die der einzelne Dorfbewohner kaum alleine bewältigen konnte, wie etwa die Beschaffung und der Transport von Steinen zum Bau eines Grabes, die Errichtung eines Wohnhauses oder die Urbarmachung von Land. Reziprozität wurde daher oft durch die Bereitstellung von Essen oder durch die Schlachtung eines *Zebus* und weniger in Form einer unmittelbar äquivalenten Gegenleistung sichergestellt. Reziprozität ergab sich ebenfalls bei der *valitanana*, einer weiteren Form der gegenseitigen Hilfestellung, die sich auf den Reisanbau

bezog. Hier waren weniger Hilfskräfte erforderlich und die Gelegenheiten zur gegenseitigen Hilfe ergaben sich über den Jahresablauf mehrfach.

Die gesellschaftlichen Beziehungen waren damit einerseits durch die Verfügung über Grund und Boden (*Andriana*), andererseits durch die Produktivkraft der *Hova* und der *Andevo* gekennzeichnet. Das Missverhältnis zwischen Nutzungserlaubnis von Grund und Boden – der als besonders wertvoller Besitz galt – und geringer bewerteter Produktivkraft verlangte nach Ausgleich in Form von materiellen oder nicht-materiellen Gaben seitens der *Andriana*. Das konnte einerseits zu einem materiellen Gewinn für den *Andriana*-Bodenbesitzer führen, andererseits dazu, dass die *Andriana* die Dienste der *Hova* und *Andevo* bei zeremoniellen Festen einforderten. In beiden Fällen wurden die sozialen Unterschiede weiter gefestigt (Razakarivony 1975: 19). Dadurch eröffnete sich dem Wohlhabenderen wiederum die Möglichkeit des Reputationsgewinns:

„Le ‚grand‘ dans ce type de société, n’est pas celui qui consomme plus que les autres, mais celui qui plus que les autres contribue aux diverses dépenses occasionnées par le jeu des relations sociales. Il convient de souligner que s’il peut contribuer plus que les autres, ce n’est pas parce qu’il travaille plus que les autres, mais, au contraire, parce que l’organisation sociale lui a permis, en fait, de recevoir d’importantes prestations en travail de la part de ses dependants“ (Razakarivony 1975: 19).

Die Grundlage für Entscheidungen mit gesellschaftlicher Tragweite lag und liegt in den Beschlüssen der *fokonolona*, also der Gemeinschaft aller. Obwohl anstehende Fragestellungen daher öffentlich diskutiert werden, werden die eigentlichen Beschlüsse von einem Netzwerk aus Entscheidungsträgern getroffen. Dem *ray aman-dreny* obliegt jedoch die Entscheidungsgewalt, denn er entstammte historisch der Gruppe der Ältesten der *Andriana*, wobei die Ältesten und der Wahrsager (*mpanandro*) als Weiser entscheidenden Einfluss wahrnehmen.<sup>115</sup>

Die von Andrianampoinimerina erfolgreich betriebene Zusammenführung der Ansiedlungen in Imerina, die der vorangegangenen Aufteilungspolitik des *Merina*-Reiches ein Ende

---

<sup>115</sup> Der *mpanandro* bestimmt als Wahrsager und Astrologe nicht nur in der *fokonolona* mit, sondern er hat auch im Privatleben sowohl der ländlichen als auch der städtischen Bevölkerung nach wie vor eine wichtige Beratungsfunktion. Er ist eine hochgeachtete Persönlichkeit im madagassischen Alltag, der von allen gesellschaftlichen Schichten in Anspruch genommen wird. Zeitungen berichteten anlässlich der Vereidigung des Übergangspräsidenten Rajoelina im Frühjahr 2009, dass er seinen *mpanandro* vorher konsultiert habe. Naturgemäß dringt über dessen Aussagen nichts nach außen, aber es darf als sicher gelten, dass zumindest die Wahl des günstigsten Tages und der Stunde der Vereidigung vom *mpanandro* ausging.

setzte, machte die Entwicklung einer administrativen Struktur und eines Rechtswesens erforderlich. Mangels militärischer Macht des Herrschers sieht de Comarmond den Grund für die erfolgreiche Zusammenführung und Errichtung eines einheitlichen Staates (auch wenn dieser eher einen embryonalen Charakter hatte) in der Praktizierung einer Politik, die die zuvor vorhandenen Strukturen nicht zugelassen hätten: Die Erschließung und Nutzung der Wasserführung für den Reisanbau. Die Umsetzung dieses Zieles erforderte daher eine neu zu schaffende Organisation mit einem verpflichtenden Arbeitseinsatz aller (Comarmond 1970: 60). Von dieser im Interesse der Allgemeinheit zu leistenden Arbeit waren nur die *Andriana* selbst ausgenommen, die Arbeiten selbst und die anschließende Wartung oblag den *fokonolona*.

Als übergeordnete staatliche Struktur sah Andrianampoinimerina zwölf „Weise“ vor, je einen *Andriana* und einen *Hova* für die sechs Provinzen in Imerina. Die unterste administrative Ebene in den *fokonolona* bildeten die *vadin-tany* als „Herren der Erde“. Ihnen oblag die Regelung wirtschaftlicher und rechtlicher Fragen; zusätzlich hatten sie königliche Entscheidungen sowohl vorzubereiten als auch durchzuführen (Razakarivony 1975: 35).<sup>116</sup>

Die Pazifizierung des von nachbarschaftlichen Fehden zerstrittenen Imerina durch Andrianampoinimerina hatte eine Lockerung der engen Solidargemeinschaft zur Folge, da die durch kriegerische Aktionen notwendigen Verteidigungsmaßnahmen zur Sicherung der Gemeinschaft nicht mehr erforderlich waren. Die damit einhergehende Lockerung fester Sozialstrukturen ließ neue Bindungen entstehen, die in Widerspruch zur überlieferten Solidargemeinschaft gerieten, zumal sich die Begüterten den Gemeinschaftsdiensten entziehen konnten. Dieser Entwicklung wurde zum Erhalt der Solidargemeinschaft ein feierlicher Schwur gegenübergestellt, der sich auf die Ahnenbeziehungen berief und Sanktionen für denjenigen vorsah, der dem Sinn von Gemeinschaft nicht entsprach (Razakarivony 1975: 44ff.). Dieser feierliche Schwur zielte sowohl auf die Erbringung der Gemeinschaftsarbei-

---

<sup>116</sup> Die von Andrianampoinimerina vergebene Funktion des *vadin-tany* unterstreicht zum einen den uneingeschränkten persönlichen Besitzanspruch des Königs an Grund und Boden und lässt zum anderen die örtlich starke Stellung seines *vadin-tany* erkennen. Trotz dieser Besitz- und Führungsstruktur blieb die *fokonolona* eine sich selbst verwaltende Gemeinschaft. Die *kabary* als öffentliche Rede des *ray aman-dreny* mit nachfolgender Erörterung und der durch sie erreichte Konsens gestützten dieses System von Regelwerken. Die auf Familienebene praktizierte hierarchische Ordnung und die innerfamiliäre Solidargemeinschaft fanden damit ihre Fortsetzung in den Sozialbeziehungen auf der Ebene der *fokonolona*, in der alle Individuen „familiär“ eingebunden waren. Zeichen dieser Eingebundenheit in die Gemeinschaft war neben den Gemeinschaftsarbeiten (*findramana* und *vali-tanana*) die Teilnahme an den Hochzeiten und die Einbeziehung bei Geburten, Beerdigungen und *famadihana*.

ten als auch auf die Erbringung von Militärdienst ab, denen sich niemand entziehen sollte, auch der Wohlhabende nicht, selbst wenn er die materiellen Mittel dazu hatte, die ihn hiervon hätten freistellen können. In der besonderen Hervorhebung des materiellen Aspekts dieses Schwurs durch die Schlachtung eines *Zebus* sieht Razakarivony das Konzept der *fihavanana* infrage gestellt, denn mit ihm hätten sich ein *profit social* auf Seiten des Zebu-besitzers und in der Folge soziale Trennung ergeben (Razakarivony 1975: 48).

Das im festen Familienverband begründete Verhalten der *fokonolona* hat gelegentlich zu Fehlinterpretationen geführt, indem in der *fokonolona* eine Großfamilie auf der Basis von Verwandtschaftsbeziehungen und nicht ein Mehrfamiliensystem mit unterschiedlichen Ahnen gesehen wurde. Ramino liefert eine Definition von *fokonolona* aus madagassischer Sicht. Er sieht in ihr eine Gemeinschaft, die sich selbst verwaltet und hierarchisch gegliedert ist und die aus Personen besteht, die in demselben Dorf oder in einigen benachbarten Ansiedlungen leben. *Foko* könne eine Familie mit denselben Ahnen sein, sich aber auch aus mehreren Familien zusammensetzen. *Foko* lässt sich nach Ramino aber auch im umfassenderen Sinn als „ethnische Gruppe“ verstehen; so sieht er die madagassische Nation aus der Vereinigung von 18 *foko* zusammengesetzt (Ramino 1934). Dez macht dagegen darauf aufmerksam, dass madagassische Autoren den territorialen Charakter der *fokonolona* herausstellen. Das madagassische *Ministère de la Justice* hat seine eigene Definition: „Selon les régions, il pourrait exister un fokonolona par village ou un fokonolona par descendants d'un même ancêtre commun“ (Ministère de la Justice 1961). Danach hat sie sowohl eine lokale als auch eine abstammungsbezogene Basis.

Dez macht darauf aufmerksam, dass die engen Solidarbeziehungen in der *fokonolona* nicht ausschließlich auf rein verwandtschaftlichen Beziehungen beruhen, sondern politischen wie sozialen Absichten Andrianampoinimerinas folgten. Dez führt hierbei Aussagen in den *Tantaran'ny Andriana* (Geschichte der Ahnen) an, die Andrianampoinimerina zugeschrieben werden:

„Ihr habt Euch versammelt und wir (Andrianampoinimerina, Anm. d. Verf.) werden verwandtschaftliche Verbindungen schaffen, die Euch einigen werden“.

„Ich werde denjenigen glücklich schätzen, der die Anordnung befolgt, mit der ich unter Euch verwandtschaftliche Bindungen geschaffen habe“.

„Ich will, dass Ihr Euch immer gegenseitig helft, im Glück oder im Unglück, hiermit vereinige ich Euch zu Verwandten“ (Dez 1965: 194ff.; Übers. durch d. Verf.).

Diese Forderungen Andrianampoinimerinas zeigen einerseits die Definitionsunterschiede von *fokonolona*, machen aber andererseits auch deutlich, dass *fokonolona* ein politisches Konstrukt des Herrschers war und nicht auf Verwandtschaftsbeziehungen als ausschließlicher Bindungskraft basierte. Mit seinen Forderungen überschritt Andrianampoinimerina die Grenzen zwischen den Familien in einer dörflichen Ansiedlung und schuf die Grundlage eines übergeordneten Gemeinwesens. Mit der Verfügung „verwandtschaftliche Verbindungen schaffen, die Euch einigen werden“ (s.o.) beseitigte er außerdem die Vorstellung, dass die Angehörigen jeweils anderer Familien *Fremde* seien. Die familiäre Bindungskraft wurde administrativ auf die Gesamtheit der Familien übertragen, um ein insgesamt starkes Gemeinwesen zu errichten, das sich auf „verordnete“ Verwandtschaftsbeziehungen in einem abgegrenzten Territorium stützte.<sup>117</sup>

Die Selbstverwaltung der *fokonolona* umfasste neben der Klärung materieller Fragen auch die juristische Entscheidungsbefugnis, wobei im Fall von Freiheits- oder Todesstrafe die Zuständigkeit beim Staat lag, da das Leben des Untertanen in der ausschließlichen Verfügungsgewalt des Herrschers lag. Die komplexe Rolle der *fokonolona* als juristische Selbstverwaltung, als Ausführungsorgan übergeordneter Gesetze und als Garantin der Gemeinschaft an sich wird bspw. bei der Klärung von Grundstücksfragen erkennbar, an denen die unmittelbare Mitwirkung der Mitglieder der *fokonolona* verdeutlicht werden kann, da diese im Zuge des Entscheidungsprozesses zu „öffentlichen Zeugen“ wurden. Andrianampoinimerina selbst verlangte, dass die Mitglieder der *fokonolona* bei derartigen Entscheidungen anwesend zu sein hatten:

„Quiconque, pour acheter un bien ou un objet quelconque devra se mettre d'accord avec un particulier, s'assurera le plus grand nombre de témoins. En nombre trop faible, ils peuvent être fauchés par la mort dans un espace de temps relativement court, c'est alors que surgissent les contestations à éviter. Prenez donc à témoin le plus grand nombre que vous pourrez, car mille homes ne meurent pas en un jour“ (Arbousset 1949: 28f.)

---

<sup>117</sup> Die Analyse des Wortes *fokonolona* lässt in der Tat Spielraum für Definitionsunterschiede. So kennzeichnet *olona* die Menschen ohne Verwandtschaftsbeziehungen; *foko* dagegen bezeichnet eine Gruppe von Menschen, die verwandtschaftliche Beziehungen zueinander haben können, die also einem gemeinsamen Stamm oder einer „Nation“ angehören, wobei „Ethnie“ im madagassischen Sprachgebrauch gelegentlich mit „Nation“ gleichgesetzt wird. Genauso wie sich in der Definitionen von *fokonolona* Unterschiede zeigen, so ist auch beim „Mann auf der Straße“ gelegentlich keine definitorische Trennung von Familie einerseits und *fokonolona* andererseits anzutreffen, denn er sieht in der *fokonolona* gelegentlich seine Großfamilie.

Als Instrument zur Ausdehnung staatlicher Einflussnahme bot sich die Struktur der *fokonolona* der präkolonialen Monarchie regelrecht an und so konnte es nicht ausbleiben, dass Premierminister Rainilaiarivony (Ministerpräsident unter den letzten drei Königinnen bis zur Annexion des Landes durch Frankreich) den Versuch unternahm, die juristische Selbstverwaltung der *fokonolona* aufzuheben. Dies wollte er erreichen, indem er staatliche Beamte (*sakaizambohitra*) in die *fokonolona* entsandte und in einem weiteren Schritt staatliche Kontrolleure (*antily*) als Überwacher der Dorfbewohner einsetzte. Dass dieser Versuch, die Selbstverwaltung der *fokonolona* auszuhöhlen, kaum erfolgreich war, lag an ihrer Entschlossenheit, die Funktionen dieser Staatsbeamten durch eine Stärkung der solidarischen Bindung zu neutralisieren (Razakarivony 1975: 50ff).

Die zunehmende Rechtsanbindung der *fokonolona* an die staatliche Jurisdiktion kam zwar durch die unmittelbare Einflussnahme des Staates zustande, stellte sich aber letztendlich als eine administrativ unzureichende und wenig erfolgreiche Maßnahme heraus. Trotz allem sah die französische Kolonialverwaltung in den *fokonolona* das Werkzeug für eine administrative Steuerung des Landes und ein Spiegelbild der französischen Kommune. Dies war der Grund, warum die Kolonialverwaltung ab 1899 auf Basis der vorhandenen Strukturen der Selbstverwaltung einen Gemeinderat einführte. Jedoch kann man das Gemeindekonzept Frankreichs nicht mit der *fokonolona* gleichsetzen, denn in letzterer war die unmittelbare Mitwirkung eines jeden bei der Entscheidung über Fragen der Gemeinschaft konstitutiv. In der Praxis wurde dieses Problem von den französischen Kolonialherren so gelöst, indem zur Regelung *fokonolona*-bezogener Fragen weiterhin die Mitsprache aller galt (Dez 1965: 202). Die Anerkennung der *fokonolona* als Rechtsperson durch die Kolonialmacht sicherte ihr in begrenztem Maße zwar die Verfügung über finanzielle Mittel, sie unterlag aber dennoch der administrativen Zentralgewalt. Dieses Prinzip wurde von der Kolonialmacht so weit wie möglich landesweit angewandt, auch wenn sich in einigen Landesteilen andere, wenngleich ähnliche Formen von Gemeinwesen zeigten wie in den *fokonolona* der *Merina*.

Mit dem Versuch des Aufbaus einer landesweiten Verwaltungsstruktur durch die Kolonialmacht unter Nutzung vorhandener, traditioneller Selbstverwaltungsstrukturen wurden die *fokonolona* nach der Unabhängigkeit Madagaskars zu einem Schauplatz unterschiedlicher politischer, wirtschaftlicher, rechtlicher und administrativer Konzepte. Begriffe wie *Collectivités Autochtones Rurales*, *Communes Rurales*, *Groupements de Collectivités*, *Fokonolona rénovés* oder *Coopératives et Associations Syndicales Agricoles* stehen für die ver-

geblichen Versuche, den *fokonolona* immer wieder wechselnde Aufgaben zuzuweisen oder zu nehmen. Für Dez ist die von ihm bis 1965 beobachtete Negativbilanz des Versuchs, politische, rechtliche, verwaltungstechnische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Konzeptionen der Kolonialmacht auf Madagaskar zu übertragen und mit vorhandenen Selbstverwaltungsstrukturen zu verknüpfen, auf die immer wieder neu ansetzenden Reformen und auf die unzureichende Berücksichtigung der ursprünglichen kulturellen Grundlagen der *fokonolona* zurückzuführen. Die *fokonolona* hätten lediglich darauf gewartet, nach ihren eigenen Vorstellungen zu leben (Dez 1965: 219).

Mit Blick auf die Notwendigkeit einer wirtschaftlichen Weiterentwicklung des Landes wird ein Versäumnis sichtbar, das in der Nichtbeachtung des Wesens der *fokonolona* liegt. Dem Denken im selbstbestimmten Kollektiv bei der Landbevölkerung wurde eine Konzeption gegenübergestellt, die von Verwaltungsvorschriften ohne kollektive Mitwirkung geprägt war. Dez hält es daher für erforderlich, den Geist der *fokonolona* wieder zu beleben und ihn als Grundlage für Neues zu nutzen, denn „cette forme de groupement est une sorte de constante structurale malgache dont il faut tenir compte“ (Dez 1965: 247). In der Nichtberücksichtigung des Kollektivgedankens sieht Dez die Ineffizienz eines jeden administrativ gesteuerten Versuchs zur Steigerung der Wirtschaftskraft der *fokonolona*. Er betrachtet die *fokonolona* in ihrer traditionellen Form zwar als veraltet, aber sieht in ihr eine „Zelle der Entwicklung, wenn man ihr einen angepassten Rahmen gibt“ (Dez 1965: 449; Übers. durch d. Verf.). Der staatliche administrative Einfluß bestimmt auch heute das Bild, reduziert sich jedoch selber durch seine sehr begrenzte Effizienz und durch den Willen der Selbstverwaltung seitens der *fokonolona*.

### **5.3.1 Sozio-politische Transformation der *fokonolona***

Auch wenn die *fokonolona* heute als „constante structurale malgache“ (Projet de Constitution de la quatrième République de Madagascar 2010) den Handlungsrahmen des sozialen Lebens in Madagaskar darstellt, so ist diese Konstante nicht flächendeckend einheitlich und verlangt, wie von Arbousset betont wird, eine differenzierte Betrachtungsweise. Der Begriff der „constante structurale malgache“ darf nicht zu dem Schluss verleiten, dass diese „Konstante“ keinen Wandlungen unterläge und sie als Sozialverband mit eigener Wertstruktur absolut stabil sei. Wenngleich diese „Konstante“ Wandlungen unterliegt, so hebt die Verfassung Madagaskars die gesellschaftliche Funktion der *fokonolona* hervor und erkennt gleichzeitig einen erforderlichen Wandel an:

„Convaincu de la nécessité pour la société malagasy de retrouver son originalité, son authenticité et sa malgachéité et de s'inscrire dans la modernité du millénaire tout en conservant ses valeurs et principes fondamentaux traditionnels basés sur [...] le Fihavanana [...], Convaincu que le Fokonolona, organisé en Fokontany, constitue un cadre de vie, d'émancipation, d'échange et de concertation participative des citoyens“ (Projet de Constitution de la quatrième République de Madagascar 2010).

Hier wird nicht nur deutlich, dass die Rückkehr zur *Malgachitude* ein Verfassungsziel darstellt, sondern dass auch den grundsätzlichen Werten madagassischer Tradition eine besondere Rolle zukommt. Die *fokonolona* stellen dabei ein Mittel dar, das den Bürger bei der Gestaltung der Rahmenbedingungen seines Lebens mitwirken lässt. Die Verfassung zeigt jene Gratwanderung auf, die sich aus der Wiederentdeckung traditioneller Werte und der Modernisierung ergibt.<sup>118</sup>

Die *findramana* als Nachbarschaftshilfe verpflichtet alle Schichten der *fokonolona* zur Gemeinschaftsarbeit im Sinne der „Bittarbeit“. Sie wird damit zu einem Integrationsmoment der örtlichen Gemeinschaft. Eine unmittelbare oder zeitnahe Reziprozität von erbrachter Leistung und erhaltener Gegenleistung ergibt sich bei komplexen Arbeiten nicht immer, so dass die unmittelbare, aber in ihrem Wert nicht äquivalente Gegenleistung gelegentlich vorerst nur mit einem umfangreichen Mahl abgegolten wird.

Ein solches zumindest zeitweise asymmetrisches Bild der Austauschbeziehungen zeigt sich bei der *findramana* dann, wenn der Wohlhabendere nicht die volle Gegenleistung erbringt und sich die „Reziprozität“ vorerst nur durch ein umfangreiches Essen ergibt. Dieses zeitweise Ungleichgewicht führt zu einer Vertikalität der Sozialbeziehungen mit einem Oben und Unten. Die anfänglich nur begrenzt erfolgende Reziprozität stellt sich über einen längeren Zeitraum gesehen aber schließlich doch ein, allerdings nicht unbedingt in Form gleicher Dienste. So kann der Leistungsempfänger etwa zur Fürsorge gegenüber den Leistungserbringern verpflichtet sein, wenn diese aus wirtschaftlicher oder familiärer Not der Hilfe bedürfen. Hinsichtlich einer wirklich vollkommenen Ausgewogenheit von Leistung und Gegenleistung weist Razafimahefa darauf hin, dass sie in traditionsgebundenen Ge-

---

<sup>118</sup> Die Verfassung von 2007 ging hinsichtlich der Rolle der *fokonolona* weiter, indem sie ihr auch die Rolle als Garantin des Umweltschutzes und des kulturellen Erbes übertrug, mit dem besonderen Hinweis auf den Schutz des Zebus: „Le Fokonolona est la base du développement. Le Fokonolona peut prendre des mesures appropriées tendant à s'opposer à des actes susceptibles de détruire l'environnement, de le déposséder de ses terres, d'accaparer les espaces traditionnellement affectés aux troupeaux de bœufs ou son patrimoine rituel, sans que ces mesures puissent porter atteinte à l'intérêt général et à l'ordre public. La portée et les modalités de ces dispositions sont déterminées par la loi“ (Constitution de la République de Madagascar 2007: 13).

sellschaften ohnehin nicht in einem so strengen Sinne verstanden wird, so dass die materielle und wirtschaftliche Gleichwertigkeit anders zu verstehen ist als in rein marktwirtschaftlich handelnden Gesellschaften (Razafimahefa 1986: 169).

Aus der Bereitschaft der *fokonolona*-Mitglieder, unter diesen Bedingungen ihre Dienste zur Verfügung zu stellen, zieht der Leistungsempfänger aber nicht nur ökonomischen und sozialen Nutzen, sondern entwickelt daraus auch zunehmend politischen Einfluss. Ökonomische, soziale und politische Macht stehen damit in enger Verbindung. Fauroux sieht daher in der ökonomischen Macht im dörflichen Madagaskar die Quelle der politischen Macht, die hier konsequenterweise auch zu einer weiteren sozialen Schichtung führt (Fauroux 1970: 81ff.). Diese Position macht es dem Begüterten möglich, trotz des „demokratischen“ Verlaufs der *kabary*, in dieser öffentlichen Rede Einfluss auf das Ergebnis der nachfolgenden öffentlichen Diskussion zu nehmen, wodurch sich Machtgefüge ergeben, die sich zwangsläufig von einer *fokonolona* zur anderen unterschiedlich darstellen. Aufgrund der aus ökonomischen und sozialen Vorteilen resultierenden politischen Macht spricht Fauroux von einem „surprofit social“ auf Seiten der begüterten Dorffamilien.

Wenn es aus Sicht des Bauern vorteilhaft erscheint, dem wirtschaftlich, sozial und politisch Gewichtigeren im Rahmen der *findramana* zu Diensten zu sein, und wenn sich auf Basis der *findramana* politischer Einfluss erreichen lässt, so wird der Dienste erbringende Bauer über den Weg der Gemeinschaftsarbeit zunehmend zum Spielball politischer Interessen. Razafimahefa weist hierzu auf folgende Entwicklung hin:

„Am augenfälligsten wird [...] der ostentative Charakter der konventionellen ‚findramana‘-Arbeit, wenn die Veranstalter zum Beispiel, um ihr Ziel zu tarnen bzw. ihre Großzügigkeit zu demonstrieren, die ‚findramana‘ kostspielig und theatralisch abhalten und das ganze Geschehen mit Geschenken, Spenden und großem Festessen aufwerten. [...] Da es bei solcher Veranstaltung nicht mehr so sehr um die Handdienste der Beteiligten, sondern vielmehr um ihre Anwesenheit geht, verliert die ‚findramana‘ so manches von ihrer früheren sozialen und ökonomischen Funktion“ (Razafimahefa 1986: 185).

Der Bewertung eines solchen Prozesses als „Stimmenkauf“ muss jedoch das Konzept der Austauschbeziehungen gegenübergestellt werden, das von einem gegenseitigen Abhängig-

keitsverhältnis gekennzeichnet ist.<sup>119</sup> Wirtschaftliche Abhängigkeit und korrumpierende Großzügigkeit mit dem Ziel des politischen Machtgewinns führen damit wieder zu Abhängigkeit. Die traditionelle Nachbarschaftsbeziehung wird also mit Blick auf das dominant gewordene Ziel des politischen Machtgewinns instrumentalisiert.

Zu dieser Form der Auflösungserscheinung der *fokonolona* kommt eine zweite, die sich als Folge des zunehmenden Einsatzes von Geld für erbrachte Leistung ergibt. Wenn in der *findramana* eine Nachbarschaftshilfe zu sehen ist, die gelegentlich nur eine begrenzte Reziprozität im Sinne des äquivalenten, zeitgleichen oder zeitnahen Wertausgleichs kennt, so ist *vali-tanana* (Arbeit auf Gegenseitigkeit) ein Garant für die Einhaltung des Prinzips von Leistung und Gegenleistung und das tragende Element horizontaler Sozialbeziehungen innerhalb der *fokonolona*. Dieser Leistungsausgleich entspricht einem „Pflicht-Austauschverhältnis“, da der Empfänger von Leistung zur Erbringung der gleichen Leistung verpflichtet ist, um die reziproken Beziehungen sicherzustellen. Dass diese Reziprozität zunehmend durch den Einsatz von Geld als Gegenleistung erfüllt wird, macht Razafimahefa unter Hinweis auf diverse Erhebungen deutlich. Aus diesen Erhebungen wird ersichtlich, dass die monetäre Entlohnung in verschiedenen Provinzen Madagaskars schon 1966 zwischen 16% (Toliara) und 63,2% (Antananarivo) betrug und die Rolle des – nicht zu den ansässigen Familien gehörenden – Lohnarbeiters bedeutsam war. Mit dieser Form der Vergütung in der traditionell unentgeltlichen *vali-tanana* zeichnet sich eine Entwicklung in Richtung einer kapitalorientierte Gesellschaft ab, auch wenn der Kern der unentgeltlichen kleinbäuerlichen Nachbarschaftshilfe bestehen bleibt (Razafimahefa, 1986: 170ff.).

Mit der Einführung administrativer Steuerungsmethoden durch die Kolonialmacht wurde der Selbstverwaltung der *fokonolona* die Grundlage entzogen. Die traditionelle *fokonolona* mit ihrer Struktur aus Autorität, Rechten und Pflichten, mit ihrer konsensuellen Entscheidungsfindung über die *kabary*, mit den wegweisenden Ratsversammlungen der Ältesten der Gemeinschaft und den damit einhergehenden wechselseitigen Solidaritätsverpflichtungen wurde durch ein System umfassender administrativer und rechtlicher Vorgaben der

---

<sup>119</sup> Prestige- und Gabenwirtschaft sind in Madagaskar jedoch nicht unbekannt. Hierauf weisen Poirier in: *L'économie de prestige: les fonctions sociales de l'ostentation économique* (1986) und Faublée in: *Note sur l'économie ostentative* (1968) hin.

Kolonialmacht abgelöst. Deren Zielvorstellung war davon geprägt, den politischen, wirtschaftlichen und administrativen Umbau der *fokonolona* zur Steuerung des Landes unter Anwendung der in Frankreich verwendeten – und dort auch funktionierenden – Verwaltungspraxis zu erreichen und gleichzeitig das freiwillige Arbeitspotential, wie in der *fokonolona* traditionell vorhanden war, zu nutzen. Diese Politik der administrativen Direktiven bei gleichzeitig geändertem geographischen Zuschnitt der *fokonolona*-Gebiete führte von der Kolonialzeit bis zur Erreichung der Unabhängigkeit des Landes – trotz verschiedenster Reformprogramme – zu funktionalen Störungen im Gefüge der *fokonolona*, ohne dass dabei die Ziele der Kolonialmacht erreicht wurden.

Die I. Madagassische Republik musste das Erbe dieser Entwicklung antreten. Sie richtete ihre Verwaltung erneut nach französischem Vorbild aus, wobei das staatliche Dirigat kaum über die Hauptstadt und die Provinzstädte hinausreichte und für die traditionsgebundene Dorfbevölkerung wenig Bedeutung hatte.

„Für die breite Masse des madagassischen Volkes, die weiterhin ihre überlieferte, vertraute ‚fokonolona‘- Organisation als autochtone soziale Organisationsform bevorzugte, hatte hingegen die [...] Verwaltung der I. Republik nur marginale Bedeutung. Die Sozialverbände der ‚fokonolona‘ bildeten auf dem flachen Lande während der Zeit der I. Republik ein de facto Gegengewicht zu dem politisch-administrativen Apparat der Zentralregierung“ (Razafimahefa 1986: 355).

Nach der Ablösung der I. Madagassischen Republik erkannte die Militärregierung schnell den Wert der traditionellen *fokonolona* und betrieb daher deren Revitalisierung, zumal sie in ihr zusätzlich das tragende Element ihrer sozialistischen Ideologie sah. Diese Neuausrichtung der Selbstverwaltung, die Mitbestimmung der Bürger bei wirtschaftlichen Fragen und die Zusammenführung traditioneller Werte mit den Erfordernissen einer Entwicklung in Richtung Moderne waren die Kennzeichen einer Politik, mit der man einerseits eine sozialistische Änderung der Gesellschaftsform anstrebte und andererseits das Vertrauen der Landbevölkerung erreichen wollte.

Vor dem Hintergrund der Ergebnisse kolonialer Verwaltung und dem französisch geprägten Verwaltungsdanken in der madagassischen Beamtenschaft konnte es nicht ausbleiben, dass diese Ziele auf eine nunmehr madagassische Art und Weise unter sozialistischen Vorzeichen verfolgt wurden. Die ländliche Bevölkerung und die Dorfgemeinschaften sahen sich mit Verwaltungs-, Zuständigkeits- und Verantwortungsstrukturen konfrontiert, die weder mit ihren traditionellen Formen von Selbstverwaltung im Einklang standen, noch mit ihrer solidarischen Selbstverpflichtung oder den von ihnen anerkannten Hierarchien.

Die Zielvorgaben der übergeordneten Verwaltungsstrukturen stießen allein schon wegen des unbekanntenen und komplexen Verwaltungsvokabulars auf Unverständnis.

Das Gesamtergebnis der unter sozialistischen Vorzeichen entwickelten Politik einer „neubelebten“ *fokonolona* wird heute als Fehlschlag bewertet. Mit Bürokratismus und Dirigismus war es der sozialistischen Revolutionsregierung nicht gelungen, ihr Konzept umzusetzen, das insb. das Wesen der *fokonolona* als sich selbst bestimmende Gemeinschaft missachtet hat. Dieses Konzept habe, so Razafimahefa, nicht nur sein Ziel verfehlt, sondern auch den staatlichen Verwaltungsapparat aufgebläht, die Korruption gefördert und schlussendlich sogar die ländliche Bevölkerung vom Staat entfremdet (Razafimahefa 1986: 361ff.).

Da durch die politisch-ideologische Nutzung der *fokonolona* weder die wirtschaftlichen Ziele noch die von der Revolutionsregierung angestrebte gesellschaftliche Neugestaltung erreicht wurden, sondern im Gegenteil Auflösungsprozesse der *fokonolona* auslöste und darüber hinaus zu einem Vertrauensverlust der bäuerlichen Gesellschaft gegenüber dem Staat führte, stellt sich die Frage nach einer Neuausrichtung der *fokonolona*. Dabei kann sich vor dem Hintergrund der ökonomischen Entwicklung des Landes nicht mehr die Frage nach einer Rückkehr zu historisch gewachsenen Gesellschaftsverhältnissen stellen. Die von der Kolonialmacht und von madagassischen politisch-ideologischen Vorstellungen initiierten Veränderungen haben die auf der *fihavanana* fußende Funktion der *fokonolona* im Kern nicht aufgelöst. Dass die Anerkennung dieser Situation auch in das nationale Denken einfließt, macht die Einbeziehung der *fokonolona* als gestaltende Kraft der Gesellschaft in der Verfassung deutlich.

### 5.4 Nationalhymne

Wenn sich die staatliche Selbstdarstellung mit ihren Symbolen den Bürgern und dem Ausland gegenüber manifestiert, so wird das Singen der Nationalhymne zu einem unmittelbaren Bekenntnis des Bürgers gegenüber seiner Nation. Sie wird als Zeichen der Identifikation zum Ausdruck von Konsens und nationalem Bewusstseins. Mit diesen Eigenschaften sowie mit den in ihr geäußerten Wertvorstellungen und Zielen gehört die madagassische Nationalhymne (*hiram-pirenena*, Lied des Staates) neben dem Staatsmotto, der Nationalflagge, dem Siegel des Staates und dem Wappen zu den in der Verfassung aufgeführten repräsentativen Kennzeichen Madagaskars. „L’hymne national est <Ry Tanindrazanay malala ô!>“ (Projet de Constitution de la Quatrième République de Madagascar).

„Ry Tanindrazanay Malala

Ry Tanindrazanay Malala, Ry Madagasikara soa, Ny fitiavany anao tsy miala, Fa ho anao, ho anao doria tokoa.

Tahionao ry Zanahary, Ity Nosindrazany ity, Hiadana sy ho finaritra, He sambatra tokoa izahay.

Ry Tanindrazanay Malala, Irinay mba hanompoana anao, Ny tena sy fo fanahy ananany, Izay sarobidy sy mendrika tokoa.

Ry Tanindrazanay Malala, Irinay ny mba hitahiana anao, Ka Ilay Nahary izao tontolo izao, No fototra ijoroan'ny satanao“.

„O, geliebtes Vaterland

O, geliebte Erde unserer Ahnen; O, schönes Madagaskar, unsere Liebe zu Dir wird nie schwinden; und sie wird dir auf ewig treu sein.

Gesegnet seist Du, o Schöpfer; Insel unserer Vorfahren; möge sie Freude und Glück erfahren; das wird uns selig machen.

O, geliebte Erde unserer Ahnen; Unser Sein, unser Herz und unsere Seele wollen wir in Deinen Dienst stellen; das was wir an Wertvollstem und Würdigstem besitzen.

O, geliebte Erde unserer Ahnen; wir sagen Dir unsere Segenswünsche; Und möge der Schöpfer des Universums die Quelle Deines Rechtes sein.“

(Rajaonah 1997: 34); Übers. aus dem Franz. durch d. Verf.).<sup>120</sup>

Schon die Verfassung der Ersten Republik erklärte mit einer Entscheidung der Nationalversammlung am 28. April 1959 *Ry Tanindrazanay Malala* zur Nationalhymne, die auch von der Zweiten Republik trotz ihrer sozialistischen Zielsetzungen und der Beendigung der als neokolonial angesehenen Ersten Republik nicht infrage gestellt wurde. Wenn im Zuge dieses Politikwechsels vermehrt die Hymne der MDRM zu hören war (*Madagasikara Tanindrazany*, „Madagaskar, Land der Vorfahren“), so sollte damit den Kämpfen von 1947 Rechnung getragen werden, die auf eine beschleunigte Dekolonialisierung ausgerichtet waren. Die *hiram-pirenena* wurde und wird wie die anderen nationalen Symbole als unabdingbares Zeichen nationaler Souveränität verstanden. Im Gegensatz dazu war die Entscheidung Radamas I. (König von 1810-1828), die englische Hymne „God save the King“

---

<sup>120</sup> Die französische Übersetzung ist insofern nicht präzise, als sie *tanindrazanay* mit *patrie* übersetzt und somit durch „Vaterland“ einen Vaterbezug konstruiert, wengleich die Erde der Ahnen – *tany* (Erde), *ràzana* (Vorfahren, Voreltern, Ahnen) keinen solchen „väterlichen“ Bezug rechtfertigt.

zu übernehmen, von der Idee getragen, diese Hinwendung zu England als Zeichen von Modernität zu setzen. Die Malgachisierung von „God save the King“ zu *sidikina*, ließ die Hymne zu einer „nationalen“ Hymne werden, auch wenn Madagaskar den Weg zur Nationenwerdung erst einzuschlagen begann. Vom christlichen Gottesbezug Radamas I distanzierte sich Ranavalona I jedoch im Sinne der Rückgewinnung von mehr Unabhängigkeit. Ihr „Ranavalona Mpanjaka; Mpanjaka Ranavalona“ wurde zu einem auf die Königin (*mpanjaka*) unmittelbar bezogenen Lobgesang.

Die Rückkehr der drei letzten Königinnen (Rasoherina, Ranavalona II. und Ranavalona III., 1863-1896) zu der unter Radama I. eingeführten *sidikina* war gleichbedeutend mit der Erneuerung der Fürbitte des göttlichen Segens für die Königinnen. Die Verknüpfung von Königtum und Christlichkeit über die *sidikina* wurde damit innerhalb des Prozesses der Nationenwerdung zu einem nachhaltigen identitätsstiftenden Instrument (Rajaonah 1997: 17ff.).

Die mit Erreichen der staatlichen Souveränität 1960 notwendig gewordene Suche nach einer Hymne, die erstmals als Hymne einer madagassischen „Nation“ im Sinne eines Gesamtterritoriums verstanden werden konnte, ließ in mehrfacher Hinsicht die unterschiedlichen Interessen und damit die gesellschaftliche Spaltung deutlich werden. So fand ein Hymnenvorschlag von J. W. Rahamefy keine Zustimmung, da in der vorgeschlagenen Hymne nur der Versuch einer Wiederherstellung des madagassischen Königreiches gesehen wurde: Diese Vermutung nährte sich aus der Zugehörigkeit Rahamefys zum Adelsstand der *Merina*, zum Protestantismus der *Merina* und aus der Tatsache, dass Rahamefy schon 1947 eine Hymne für die von den *Merina* getragene Partei *MDRM* verfasst hatte. Die Suche nach einer für die gesamte Nation annehmbaren Hymne musste ethnischen Differenzen sowie feudalistisch-restaurativen Vorstellungen, in denen gleichzeitig protestantische Dominanz gesehen wurde, Rechnung tragen. Zusätzlich hatte der Text auch der Vorstellung von *Zanahary* als Schöpfer des Universums zu genügen.

Die Nationalhymne *Ry Tanindrazanay Malal* als Gebet an *Zanahary* und als Ausdruck der Selbstverpflichtung gegenüber dem Land der Ahnen gelingt dieser Konsens, auch wenn mit der Annahme der Nationalhymne durch die Nationalversammlung (April 1959) Stimmen laut wurden, die die Melodie als zu sehr von der „Marseillaise“ beeinflusst sahen. Die melodische Nähe zur „Marseillaise“ rufe nicht nur die Kolonialzeit in Erinnerung, sondern widerspräche mit ihrem Aufruf an ein kriegslustiges Volk nicht dem gesuchten Gebetscha-

rakter einer madagassischen Nationalhymne. Die Kritiker sahen daher in der Verbindung eines im Text zum Ausdruck kommenden madagassischen „Wir“ und einer französisch beeinflussten Vertonung eine Hybridisierung, die lediglich der Einbindung in die *Communauté française* diene (Rajaonah 1997: 30f.).

### **5.5 Zanahary und Andriamanitra Andriananahary im madagassischen „Ich“**

Auch wenn die Verfassung der IV. Republik Madagaskars ihrem französischen Vorbild entsprechend den laizistischen Staat vorsieht, so zeigt die Präambel mit ihrer *invocatio dei* ihren spirituellen Bezug. Die Präambel zur Verfassung der III. Republik wurde in ihrer französischen Fassung mit der Feststellung eingeleitet:

„Le Peuple Malagasy souverain, Résolu à promouvoir et à développer son héritage de société pluraliste et respectueuse de la diversité, de la richesse et du dynamisme de ses valeurs éthicospirituelles et socioculturelles, notamment, le „Fihavanana“ et les croyances au Dieu Créateur“ (Constitution de la République de Madagascar 2007: 5).

In der madagassischen Version wurde für *Dieu-Créateur* „*Andriamanitra Andriananahary*“ verwendet. Ferner hieß es: „Le Peuple Malagasy constitue une Nation organisée en Etat souverain, unitaire et républicain“ (Constitution de la République de Madagascar 2007: 7). Die Verfassungspräambel zur Gründung der IV. Republik spricht in der französischen Fassung nur noch von *Andriamanitra Andriananahary* (Projet de Constitution de la Quatrième République de Madagascar, 2010).

Wenn die Präambel als Grundkonsens und als Herleitung des Verfassungsverständnisses verstanden wird, dann stellt sich in beiden Fassungen die Frage nach dem tatsächlichen durchgängigen Wert des laizistischen Prinzips. In welcher Weise im staatlichen Geschehen der Laizismus praktiziert wird oder dennoch religiöse Bezüge in dieses Geschehen mit einfließen, bedarf fallbezogener Untersuchungen. Eine solche Frage stellt sich beispielsweise schon dann, wenn christliche Staatspräsidenten des Landes ihren Amtseid im Mahamasina Stadion von Antananrivo auf dem „heiligen“ Stein (*mahamasina*) ablegen, der sich in einen ausgesparten Teil des dortigen Tribünenbereichs befindet, und dessen Historie in madagassisch-vorchristlicher Zeit liegt (Abb. 6).

Galibert interpretiert übrigens die verfassungsmäßige Verankerung der ethischen und kulturellen Werte nicht als Absicht des republikanischen Staates, die in ihnen enthaltene kosmologische Ordnung sicherzustellen. Sie bringe damit eher zum Ausdruck, dass sich das ma-

dagassische Volk an den in ihnen liegenden Moralvorstellungen (für eine Zivilgesellschaft; Anm. d. Verf.) zu orientieren hätte (Galibert 2005: 435).

Der Bezug auf *Andriamanitra Andriananahary* als Schöpfer des Lebens soll als „nationale“ madagassische Glaubensvorstellung verstanden werden, die den Menschen als ein mit einer Seele ausgestattetes Wesen begreift, das mit seinem Tod selber zu „Gott“ wird, wie es eine madagassische Weisheit formuliert: „Il s'en est allé pour devenir Dieu“ (Rakotonirainy 1978: Titelseite). Dabei überrascht die unterschiedliche Namensgebung für das „Göttliche“ (III. und IV Republik): *Andriamanitra Andriananahary* (in Kurzform auch nur *Andriamanitra*) oder *Dieux Créateur*.<sup>121</sup>

Die Frage Dahls, ob die Gesamtheit der weit zurück liegenden, gottesähnlich gewordenen Ahnen zu einer „göttlichen“ Kategorie aller weit zurückliegenden Ahnen geführt habe oder ob die „Gottähnlichkeit“ auf die Ahnen ausgedehnt worden sei, stellt sich in der Tat, zumal die Ahnen mit *Zanahary* – jedoch auch mit *Andriamanitra Andriananahary* – angerufen werden (Dahl 1992: 107). Die „gottähnliche“ Nähe der Ahnen zu *Zanahary* spiegelt sich auch im Grundriss des traditionellen madagassischen Wohnhauses wider: Die an *Zanahary* und an die Ahnen gleichermaßen gerichteten Gebete und Anhörungen werden in der Nord-Ost-Ecke des Hauptraumes ausgesprochen. Einer anderen Hypothese folgend gehören dagegen *Andriamanitra Andriananahary* unauflösbar und komplementär als „Ehepaar“ zusammen, das die Welt erschaffen habe (Molet 1979: 415f.).

Zwischen „Gottesnähe“ und „Göttlichkeit“ zeige sich eine erinnerungsabhängige Entwicklung: Eine erste „gottnahe“ Natur trägt der gerade Verstorbene in sich, wobei Adelige die „Gottesnähe“ schneller erreichten. Die „gottnahe“ Natur intensiviere sich in dem Maße, wie der Ahne der Erinnerung der Lebenden entschwinde; das gälte erst recht für die *Vazimba* als mythische Erstbewohner des Landes. Schließlich werde die Ebene der fernen *Andriamanitra* erreicht (Anonymous 1927: 99).

---

<sup>121</sup> Dez stellt *Andriamanitra* mit der Sonne in Verbindung, da die in das Haus eintretenden Sonnenstrahlen als *andriamanitra mby an-trano*, als „Gott im Haus“ angesehen werden Dahl vertritt die Überzeugung, dass unter den obersten Gottheiten *Zanahary*, *Andriamanitra* und *Andrianahary* Sonnengötter existieren, wobei er in den Mythen keine Verbindung zwischen Sonne und *Zanahary/Andrianahary* angetroffen habe (Dahl 1992: 109ff.).

Von einem Bezug zwischen den Lebenden und dem Schöpfer geht auch der Mythos von dem aus Erde oder aus Holz geformten Menschen aus, der trotz seiner menschlichen Gestalt allen anderen Kreaturen gegenüber nicht höherwertig ist. *Ratany* als ihr gestalterischer Schöpfer, als terrestrische Kraft, kann der von ihm geformten Gestalt jedoch nicht das Leben verleihen. *Zanahary* allein gibt den Lebensatem, der die gestaltete oder gezeichnete Form zum Menschen werden lässt; der Lebensatem geht beim Tod des Menschen an *Zanahary* zurück, während *Ratany* den Körper behält.<sup>122,123</sup>

Aufgrund der Ähnlichkeit dieser Vorstellungen mit denen des Christentums stellt sich die Frage eines möglichen christlichen Einflusses. Hierzu verweist Rakotonirainy auf Gespräche, die Callet mit Alten (*vieillards*) führen konnte, die Andrianampoinimerina noch konnten. So soll dieser seinem Hof und seinen Ministern angesichts seines nahenden Lebensendes gesagt haben:

„O! mes amis! la fin s'approche. La loi divine de Dieu-Zanahary est arrivée je (MOI) vais retourner au ciel car Dieu-Andriamanitra vient me prendre, mon corps sera enseveli dans le tombeau mais mon Esprit veillera toujours sur vous de temps en temps“ (Rakotonirainy 1978: 7).

Andrianampoinimerina weist damit auf die zwei „Körper“ des Menschen hin: auf den sterblichen, im Grab verbleibenden Teil des Menschen und auf den unsterblichen, seeli-

---

<sup>122</sup> *ra* = Lebenssaft, roter Saft (Bergenholtz 1991: 544); *tany* = Erde (Bergenholtz 1994: 264).

<sup>123</sup> Bei den *Betsimisaraka* (eine Gruppe der *Côtiers*) gibt die irdische Schöpferkraft *ratany* als „Erde“ und somit als Verkörperung des Sichtbaren, dem menschlichen Körper, gebildet aus dem Holz *halampona*, seine Gestalt, während *ralanitra* als „Himmel“ ihm das Leben verleiht. *Ralanitras* Sohn, von seinem Vater auf die Erde entsandt, verlangt den nun beseelten Menschen von *ratany* zurück. *Ratany* und *ralanitra* kommen überein, nach dem Tod des Menschen das zurückzubekommen, was sie geschaffen haben: *ratany* den Körper, *ralanitra* dessen Leben.

Im Mythos der *Merina-Ambaniandro* sehen *Andriamanitra* und sein Sohn von den *Ankaratra*-Hügeln die unbewohnte Erde und beschließen, sie mit Menschen und Tieren zu beleben. *Andriamanitra* gibt ihnen ihre Gestalt; mit dem Wurf seiner Lanzen erweckt er die von ihm gestalteten Körper zu menschlichem Leben. Als sein Sohn die geschaffenen Menschen besuchen möchte, weist *Andriamanitra* die Menschen darauf hin, dass sein Sohn auf die Erde komme, aber sie sollten darauf achten, dass er weder Schweine- oder Hammelfleisch noch Knoblauch isst. Die Menschen, die von der Anwesenheit des Sohnes von *Andriamanitra* Gutes erwarten, versprechen dies. Sie brechen dieses Versprechen jedoch, da sie hoffen, auf diesem Wege Erben *Andriamanitras* zu werden. Die Rückkehr des Sohnes in den Himmel wird ihm von seinem Vater *Andriamanitra* wegen dieser Verfehlung untersagt. Er verbleibt auf der Erde und wird zum Herren über die Menschen. Dieser Mythos gilt als Geschichte über den Ursprung der Vorfahren der madagassischen Könige, die der Verbindung des Sohnes von *Andriamanitra* mit den Menschen entspringen und in denen sich der zweifache Körper des Menschen (sterblich und göttlich) manifestiert. „C'est à cause de cela, dit-on, qu'il y a des rois et des sujets sur la terre“ (Rakotonirainy 1978: 4ff.).

schen Teil Menschen, der für die himmlische Region bestimmt ist. Die Eigenständigkeit der mythischen, madagassischen Vorstellungen wird durch die erste Begegnung Madagaskars mit dem Christentum gestützt, die erst zehn Jahre nach dem Tod Andrianampoinimerinas (1820) erfolgte.<sup>124</sup>

Der Körper bedarf nach madagassischer Vorstellung jedoch eines dritten Elementes, um ihn von den Tieren zu unterscheiden, um ihm ein Bewusstsein von sich selbst zu geben und um ihm Fähigkeiten und Kenntnisse zu verleihen. Dieses dritte Element ist der Geist, mit der er sich auch über seinen irdischen Schöpfer *Ratany* erheben kann. Nur der auf die Erde gekommene göttliche Sohn bedarf zu seiner Entstehung nicht des Feuers, der Erde, des Wassers oder der Luft, da sein Körper göttlicher Natur ist. Das von *Andriamanitra* gegenüber den Menschen ausgesprochene Verbot, seinem Sohn bei seinem Besuch auf der Erde Schweinefleisch, Hammelfleisch oder Knoblauch als Speise zu geben, war Schutz der Göttlichkeit vor den Symbolen des Irdischen.

Damit erhält der madagassische Mensch eine Dreigestaltigkeit aus irdischer Form, aus dem ihm vom Schöpfer gegebenen *aina* als Lebensstrom und aus dem ihn bildenden Geist. Der Schöpfer, das von ihm kommende *aina* und der Mensch sind damit eins. Mit dem Tod wird der physische Körper wieder zu Erde, das *aina* kehrt zurück zum Schöpfer und der Geist als die Inkarnation des „göttlichen“ Sohnes findet in den Himmel zurück. Diese dreifache Struktur des Menschen (Körper, Lebensstrom, Geist) macht den Menschen gegenüber den Tieren höherwertig, da er erst mit dem „Göttlichen“ zum wirklichen Menschen wird.

Molet macht unter Bezug auf die *Tantara ny Andriana* auf den Polytheismus aufmerksam, wie er sich in Anrufungen und Segnungen finden lässt:

„Nous te demandons à toi Andriamanitra, nous te demandons à toi Andriamanahary! Nous vous demandons à vous dieux qui (nous) avez munis de pieds et de mains; dieux qui avez créé le jour et la nuit [...] Je te demande à toi Andriamanitra et à toi Andrianahary et je vous demande à vous dieux et déesses [...] dieux dont je sais les noms mais que je ne puis voir“ (Molet 1979: 411).

Dubois verweist dagegen auf eine „Doppelpersönlichkeit“ *Zanaharys*, wie sie sich in einer Anbetung zeigt: „Et vous ‚Zanahary‘-mâle et ‚Zanahary‘-femelle. Vous ‚Zanahary‘ de

---

<sup>124</sup> Die Verwendung des Begriffs *Dieu* in der Äußerung Andrianampoinimerinas kann daher nur auf eine Übersetzung zurückzuführen sein.

l'Est! tournez-vous vers l'ouest. Vous ‚Zanahary‘ du Sud tournez-vous vers le nord“ (Dubois 2002: 118). Diese „Doppelpersönlichkeit“ ist jedoch nicht im Sinne von zwei einzelnen Personen zu verstehen, sondern im Sinne zweier zu einer Einheit verschmolzenen Personen, wie sie sich auch in der Bezeichnung der Respektsperson *ray aman-dreny* („Vater und Mutter in einem“) findet. Mit der Christianisierung löste sich dieses Konzept von „Zanahary-mâle“ und „Zanahary-femelle“ jedoch zugunsten der Vorstellung eines einzigen „Gottes“ auf, offensichtlich ohne Widerstand, zumal das Konzept der „Doppelpersönlichkeit“ im Alltagsleben in *ray aman-dreny* bestehen blieb (Dupré 2001: 33ff.).

Auch das irdische Dasein, mit seiner Gebundenheit an den Spender des *aina*, macht es nach madagassischer Vorstellung erforderlich, in Doppelfunktionen gesehen zu werden: in einem diesseitigen und einem jenseitigen Dasein. So lässt *Zanahary* den Reis wachsen, aber er wächst nicht ohne das eigene irdische Zutun. *Zanahary* sorgt dafür, dass das *Zebu* wächst, aber ohne die Fütterung durch den Menschen wird es kein Fett ansetzen. *Zanahary* gibt das Kind, aber ohne die Vereinigung von Mann und Frau wird es nicht entstehen. Die Einheit des Menschen mit *Zanahary* bestimmt das menschliche Handeln, für das die „göttliche“ Fürsprache gesucht wird.

### 5.6 *Tsiny* und *tody* im madagassischen „Ich“

Der menschliche Wille, vom Sohn des Schöpfers auf den Menschen übertragen, mündet in Verpflichtungen. Sie nicht zu erfüllen, ist eine Handlung gegen ihn und der Schöpfer ist überall: „Nutze nicht die Einsamkeit der Wüste, um Schlechtes zu tun. Sei Dir bewusst, dass Dieu-Andriamanitra immer über Deinem Kopf ist“ (Rakotonirainy 1978: 28; Übers. aus d. Franz. durch d. Verf.). Sünden lassen sich vergeben, aber „Gutes wird mit Gutem und Böses mit Bösem“ vergolten (Bergenholtz 1991: 604). Die strafenswerte Handlung als Schuld (*tsiny*) ist im madagassischen Leben das Eine, aber das *tody* ist im madagassischen Ich tiefgreifend und unauslöschlich verankert. Es ist die konstante sühnebehaftete Verpflichtung, selbst bei kleinsten Handlungen deren Folgen zu berücksichtigen, denn es gilt: „Tsongoy fon-tena, tsongoy fon‘olona“ – „Erprobe an Dir selbst, was Du anderen antun willst“ (Rakotonirainy 1978: 26; Übers. aus dem Franz. durch d. Verf.).

*Tsiny* und *Tody* als Mechanismus von Aktion und Reaktion haben Bestrafung oder Belohnung zur Folge. Die Vorstellung von einer Hölle mit einem strafenden Fegefeuer und mit einem Teufel ist daher obsolet. Nicht auf den Schöpfer kann die Schuld für ein Unglück zurückgeführt werden; es ist allein der Mensch, der mit Überschreitungen moralischer

Werte oder *fadys* (Verbote) für die Schuld verantwortlich ist. Dem Gewissenszwang steht *tody* als permanentes Schuldgefühl gegenüber.

Keine menschliche Handlung kann nach madagassischer Vorstellung frei von Fehlern oder Ungerechtigkeiten sein, daher ist jede denkbare Möglichkeit einer gesellschaftlichen Störung durch das persönliche Verhalten von vornherein auszuschließen. So gilt es selbst bei einer Rede, schon zu Anfang Entschuldigungen anzubringen, denn niemand ist vor Irrtümern geschützt, die sich in den Äußerungen verbergen könnten. Selbst Tiere und tote Gegenstände verdienen ihre Würdigung, denn auch sie stehen in Verbindung zum göttlichen Universum: „Gib niemals einem Boot, mit dem du den Fluss überquert hast, einen Fußtritt“ (Rakotomala 2005: 49; Übers. aus d. Franz. durch d. Verf.).

Ohne die notwendige Befreiung vom *tsiny* treffen die Folgen der Handlung den Akteur, denn jedes *tsiny* ist schmerzhaft. Die Rückwirkung des *tsiny* mit dem *tody* als permanente moralische Aufforderung sichern das soziale Gleichgewicht und verleihen dem Wert der menschlichen Beziehungen eine Heiligkeit „du moins jusqu’à une certaine époque“ (Rakotomala 2005: 50). Mit der Einschränkung, dass dieser Mechanismus „zumindest bis zu einem gewissen Zeitpunkt gegolten habe“ verweist Rakotomala auf die Praxis, die in der madagassischen Gesellschaft, bedingt durch die permanent schwierige wirtschaftliche Lage, täglich Gegenbeispiele für das in *tsiny* und *tody* angelegte Prinzip des gesellschaftlichen Gleichgewichts liefert. Rakotomala sieht selbst in den zyklischen politischen Unruhen (1972, 1991, 2002, 2009) die Existenz des Wirkmechanismus von *tsiny* und *tody* bestätigt: Das jeweils katastrophale politische Ende der madagassischen Regierungen in den letzten Jahrzehnten sei das Ergebnis von Aktion und Reaktion und v.a. das Ergebnis der Nichtbeachtung von *tsiny* und *tody*, denn die Leiden und die Armut der madagassischen Bevölkerung hätten zur Wahrung des Prinzips die Sanktion verlangt, also den Sturz der Regierungen.

Wenngleich *tsiny* und *tody* trotz gesellschaftlichen Wandels ihre prinzipielle Wirkung zur Wahrung des gesellschaftlichen Gleichgewichts nicht verloren haben, so sieht Rakotomala mit Blick auf die wirtschaftliche Unterentwicklung des Landes und die damit verbundenen sozialen Probleme in diesem Konzept ein Entwicklungshemmnis, da der andauernde Einbezug von *tsiny* und *tody* den Blick auf Notwendigkeiten und zu treffende Entscheidungen versperre. Er bezieht sich dabei auch auf den der evangelischen Kirche angehörenden Pastor Ramino, der in *tsiny* und *tody* als permanentem Schuldgefühl einen wesentlichen Grund

für die Unterentwicklung des Landes sieht, weshalb andere Sichtweisen zu entwickeln seien, um diese Blockade aufzulösen (Rakotomala 2005: 50). Andererseits würde mit der Infragestellung von *tsiny* und *tody* die Allgegenwärtigkeit „Gottes“ infrage gestellt, und dies würde der Situation entsprechen, „mit geschlossenen Augen einen Graben ausheben zu wollen“. Dies wäre einem madagassischen Sprichwort zufolge genauso unsinnig, wie den Glauben an *Dieu-Andriamanitra* zu leugnen: „Mitsambiki mikimpy, toy ny manao Andriamanitra tsy misy“ (Rakotonirainy 1978: 29).

Daher die Notwendigkeit, Redlichkeit zu praktizieren, die Wahrheit zu verteidigen, selbst gegenüber dem Herrscher die Standhaftigkeit zu ihrer Verteidigung nicht aufzugeben, die verwandtschaftlichen Bindungen mehr zu schätzen als Reichtum, den Gemeinschaftssinn hoch zu halten, Geduld zu wahren, Mitleid zu zeigen, den Eltern kindliche Liebe entgegenzubringen, Toleranz zu praktizieren und respektvoll zu jedermann zu sein: „Hajao ihany na ny mpandalo aza fa tsy fantatra izay horafozanina“ („Grüßt jeden, selbst den Vorübergehenden, denn man weiß nicht, ob eines Tages einer von ihnen euer Schwiegervater/Schwiegermutter sein kann“ (Rakotomala 2005: 33; Übers. aus d. Franz. durch d. Verf.).

Dieses in *tsiny* und *tody* liegende Spektrum an Anforderungen ist Bestandteil der Konzepte von *fiavanana* und *fokonolona* und kennzeichnet die ganzheitliche Sicht der madagassischen Persönlichkeit, die daher nicht den Widerspruch oder die Provokation sucht, sondern die eher sanft und fast passiv erscheint und leicht zur Resignation neigt. Gleichwohl ist sie ernsthaft und stark, feiert gern, dann jedoch gezügelt, wie andererseits von ihr spontane emotionale Äußerungen kaum erwartet werden können. Wenn sie sich ihrem Gegenüber – v.a. gegenüber dem *Vazaha* – nur verhalten öffnet, wird ihr dies jedoch leicht als Heimlichtuerei und Scheinheiligkeit nachgesagt.<sup>125</sup>

Diese Charakterisierung spiegelt sich in der Ausdrucksweise wider, denn für den Madagassen ist die klare und direkte Äußerung ein Horror. Die Umschreibung, das Wortspiel, das Sprechen in Bildern, v.a. in Sprichwörtern (*ohabolana*), bestimmen seine Ausdrucksform. Er überlässt es damit der Vorstellungswelt seines Gegenübers, das Gesagte zu inter-

---

<sup>125</sup> Rajemisa-Raolison ergänzt diese Charakterisierung des Madagassen mit Blick auf dessen geistige, offene Einstellung, die sich weniger am Detail orientiere und eher des Ganze im Blick habe. „Le Malgache est un sensitif. C’est un être aux sens tout à fait ouverts. [...] On pourrait sans doute rattacher à cela le fait que l’intelligence des Malgaches s’attache, moins aux détails qu’au tout, moins aux parties qu’à l’ensemble“ (Rajemisa-Raolison 1994: 11)..

pretieren. Die verbale Vorsicht ist die Folge der Stimme des Gewissens, denn „es ist vorzuziehen, sich von einem wütenden Bullen verfolgen zu lassen als von der Stimme des Gewissens“ (Rajemisa-Raolison 1994: 14f.; Übers. aus d. Franz. durch d. Verf.).

Das sich in *tsiny* und *tody* manifestierende Gesetz von Aktion und Reaktion, das jede Handlung gegenüber dem Anderen bestimmt, zwingt zum Schutz des Gewissens durch Selbstkontrolle. Der handelnde Körper und seine Seele bilden eine Einheit, die selber wieder Bestandteil einer hierarchischen Ordnung von Mensch, Ahnen und Gott ist, und den Menschen zum Bestandteil einer Gemeinschaft werden läßt. Als solchermaßen gemeinschaftsbestimmtes Wesen entzieht sich der Madagasse dem Bild des individualistischen „Gesellschaftsmitgliedes“. Als gemeinschaftsorientierter Mensch sucht er die „collaboration nécessaire et bienfaisante des esprits selon le sens même du Fihavanana“ (Rajemisa-Raolison 1994:17). Sein einziges Ziel muss daher die Selbsteinbringung in die *fokonolona* sein.

### 5.7 *Ray aman-dreny* und soziale Ordnung

Die aktuelle Version der madagassischen Verfassung (2012) sieht, wie schon ihre Vorgängerin, in der Entfaltung der Persönlichkeit und der Identität eines jeden Madagassen einen wesentlichen Faktor auf dem Weg zu einer dauerhaften Entwicklung des Landes. Im traditionellen, identifikationsstiftenden sozialen Ordnungselement des *ray aman-dreny* (Vater und Mutter in einem, als Symbol dessen, das das Leben gibt), das in früheren Verfassungen noch dem Staatspräsidenten zugeordnet wurde, wird mittlerweile allerdings kein Element der nationalen Ordnung mehr gesehen. Noch in der Verfassung von 1995 verkörperte der Präsident in seiner Funktion als *ray aman-dreny* den Garanten von Staat und Nation:

„Le Président de la République est le Chef de l'Etat. En tant que „Ray aman-dreny“, il veille au respect de la Constitution. Il est le garant, par son arbitrage, du fonctionnement régulier des pouvoirs publics; il est le garant de l'indépendance nationale et de l'intégrité territoriale, et veille à la sauvegarde et au respect de la souveraineté nationale, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur; il est le symbole de l'unité nationale“ (Constitution de la République Madagascar 1995).

In der Familie, in Familienverbänden oder in übergeordneten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen das Wort ergreifen zu können, setzt jedoch weiterhin die Legitimation hierzu voraus. Dies offenbart die auf allen Ebenen sichtbare Zweiteilung der madagassischen Gesellschaft in *ray aman-dreny* und *zanaka* („Kinder“) und zeigt damit eine strenge Hierarchisierung. Dieser traditionellen Hierarchisierung schreibt es Rakotobe Rajaonesy zu, dass weder die Christianisierung der madagassischen Bevölkerung noch die

Kolonialisierung oder die Einführung republikanischer Staatsführung nach Erreichen der Unabhängigkeit zu einer Änderung in diesem Punkt geführt hätten. Die Vorbild- und Entscheidungsfunktion des obersten *ray aman-dreny* des Landes war für die Gemeinschaft der eigentliche Wegbereiter für eine umfassende Christianisierung, die mit der Annahme des christlichen Glaubens durch Königin Ranavalona II. (Königin von 1868-1883) einsetzte. Die französische Kolonialmacht und in ihrer Folge die republikanischen Regierungen stützten sich bei der Umsetzung ihrer politischen und ökonomischen Ziele ebenfalls auf die *ray aman-dreny* im Lande als Führungs- und Entscheidungspersonen (Rakotobe Rajaonesy 2001: 35).

Die Wechselseitigkeit der Beziehungen zwischen *ray aman-dreny* und *zanaka* wird dabei von Über- und Unterordnung und – sobald die Würde des *ray aman-dreny* nicht respektiert wird – durch *tsiny* und *tody* bestimmt. Dem Anspruch auf Führerschaft steht jedoch die Last der Verantwortung gegenüber, als in der Hierarchie an erster Stelle Stehender das richtige Wort zu wählen. Das madagassische Sprichwort „*manan-joky afaka olan-teny, manan-jandry afaka olan‘entana*“ („Derjenige, der einen Älteren vor sich hat, braucht in der Öffentlichkeit das Wort nicht zu ergreifen; derjenige, der einen Jüngeren unter sich hat, braucht keine Pakete zu tragen“; Übers. aus d. Franz. durch d. Verf.) macht diese Verantwortung deutlich, wobei im Alltag die Last der Wortführerschaft als diffiziler empfunden wird als das Tragen des zitierten Paketes (Nativel/Rajaonah 2009: 140). Die sorgfältige, ausgewogene Wortwahl wird zur Herausforderung, da die vom Publikum erwartete Ausgewogenheit über Harmonie oder soziale Störung entscheidet, ungeachtet der Gewichtigkeit der sozialen Rolle und der letztendlichenden Entscheidungskraft des *ray aman-dreny*.

Die Wahrung von Würde und Respekt erfordern es auch, dass der Blick eines *zanaka* nicht den Blick des *ray aman-dreny* erwidert und lediglich auf dessen Oberkörper oder seine Schultern gerichtet ist, während dieser sein *zanaka* mit Blicken fixiert. „à Madagascar regarder, c’est dominer“ (Nativel/Rajaonah 2009: 142). Der direkte Blick ist ein Zeichen der Dominanz.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Wenn madagassische Eltern von ihrem Kind verlangen, dass man sie anschauen möge, wenn man mit ihnen spricht, dann wird damit auch nicht der direkte Augenkontakt gefordert, sondern die frontale Zuwendung des Kindes zum *ray aman-dreny*.

Die Suche nach der eigenen Position gegenüber dem Gesprächspartner wird durch das hierarchisch orientierte Denken bestimmt, auch wenn es sich in den westlich orientierten Teilen der Gesellschaft kaum noch offen zeigt. „Le concept d'égalité sociale ne peut exister à Madagascar. Dans toute situation, on se positionne soit *en ray aman-dreny*, soit en *zanaka* (Rakotobe Rajaonesy 2001: 38; Hervorh. durch d. Verf.). Diese hierarchische Ordnung, die nach Rajaonesy der Grund dafür ist, dass in Madagaskar keine gesellschaftliche Gleichheit entstehen kann, umfasst dabei nicht nur die Begegnung von Personen untereinander, sondern v.a. die Beziehung zwischen der Person mit *Zanahary* und den Ahnen. In solch eine hierarchische Beziehung wächst jedes Kind hinein und später auch in die Rolle des „Vater und Mutter in einem“. Es bleibt jedoch ein *zanaka* – es sei denn, es wird von der Gemeinschaft zum *ray aman-dreny* bestimmt. Aber auch dann bleibt es ein *zanaka* gegenüber einem höher positionierten *ray aman-dreny*.

Der fließende Wechsel zwischen der Rolle des *ray aman-dreny* und der des *zanaka* und – situationsbedingt – wieder zurück, von der Rolle des Beherrschenden in die Rolle des Beherrschten, lässt den Madagassen aus westlicher Sicht, insb. aufgrund der fehlenden Bereitschaft zum klaren Positionsbezug, als gespalten und bisweilen unzuverlässig erscheinen. Diese Haltung erschwert v.a. in politischen Krisenzeiten die Herstellung klarer Verhältnisse, da sie auch dazu führt, dass der Kompromiss kaum als Bestandteil politischer Entscheidungsprozesse angesehen wird.

Über- und Unterordnung, wie sie sich im *ray aman-dreny/zanaka*-Konzept zeigen, sind also nicht dauerhaft angelegt, da jeder über den familiären Lebenszyklus aus der Rolle des *zanaka* in die des *ray aman-dreny* wechselt, womit sich auf Dauer eine Balance von Über- und Unterordnung einstellt. Aber selbst im Fall des Aufstiegs zum Präsidenten des Landes und der damit verbundenen Rolle des in der Hierarchie am höchsten positionierten *ray aman-dreny* ist der Präsident gleichzeitig *zanaka* gegenüber seine Ahnen und *Zanahary*.

Der Präsident in der Rolle des *ray aman-dreny*, wie sie in der Verfassung der III. Republik expressis verbis noch festgelegt wurde und in ihm somit den Inhaber des letztendlichen Rechtes sah (ebenso wie der madagassische Familienvater dieses Recht gegenüber seinen *zanaka* ausübt), lässt dem Präsidenten nur dann Entscheidungsfreiraum, wenn er sich mit seinen *zanaka* eins weiß, denn ohne dieses Eins-sein wird der herrschende *ray aman-dreny* durch Abwahl wieder zum beherrschten *zanaka*. Dennoch sieht Rajaonesy in den *zanaka* als Volk nicht den eigentlichen Souverän, denn der *ray aman-dreny* als Präsident trifft als

Inhaber des Wissens die Entscheidungen, auch wenn seine *zanaka* Vorgaben machen können (Rakotobe Rajaonesy 2001: 41).

Auch wenn der politische Entscheidungsprozess hierdurch schwerfällig wird, ist der bestimmende Faktor für dieses Wechselspiel die traditionsverbundene ländliche Bevölkerung, die davon ausgeht, dass der *ray aman-dreny* wie der Familienvater nur das Beste für seine *zanaka* will und dass das ihm entgegengebrachte Vertrauen Handlungsspielräume eröffnet. In der Vater-Kind-Beziehung oder der Beziehung Regierender-Regierter sieht der Madagasse jedoch nicht nur den Aspekt von Dominanz und Unterordnung. Seine Beziehung basiert auf der Vorstellung, dass er in den Lebensstrom *aina* des *ray aman-dreny* miteinbezogen wird und damit in die Gemeinschaft aller. Weil das Oberhaupt als Inhaber aller Lebensweisheit gilt, wird er als „Vater und Mutter in einem“ angesehen, dem man sich unterordnet. Der Gefahr, dass sich aus dieser dominanten Position Herrschaft entwickeln könnte, begegnet die Gemeinschaft dadurch, dass der *ray aman-dreny* seiner „väterlich-mütterlichen“ Führungsrolle ggf. entbunden wird (Dubois 1978: 101).<sup>127</sup>

Der Grad der Identifikation des Präsidenten mit der Gemeinschaft ist daher bestimmend für die Dauerhaftigkeit der Rolle des *ray aman-dreny*. Angriffe gegen ihn sind gleichbedeutend mit Angriffen gegen die Gemeinschaft. Sie in seine Entscheidungen einzubeziehen, kennzeichnet den Grad seiner Integration in ihr und sichert seine Rolle so lange, wie die Gemeinschaft von seinem Gemeinschaftsdenken überzeugt ist.

Mit der Loslösung von diesem Konzept durch Streichung der Verknüpfung von Präsident und seiner Funktion als *ray aman-dreny* streicht die Verfassung einen elementaren Baustein sozialer Werte- und Ordnungsvorstellungen in der madagassischen Identität, auch wenn dem Präsidenten weiterhin alle Aufgaben eines *ray-aman-dreny* zugesprochen werden. Die Entfaltung der Persönlichkeit und der Identität der Madagassen – die als wesentliche Faktoren bei der Entwicklung des Landes gewertet werden – ist daher als Demokratisierungsprozess im Sinne der Entwicklung von mehr Individualisierung zu verstehen, so dass die im *ray aman-dreny* angelegten Vorstellungen von Über- und Unterordnung die-

---

<sup>127</sup> Dubois erwähnt den Fall eines zum Despoten gewordenen *ray aman-dreny*, der keinen Widerspruch duldet und kurzerhand durch einen Nachfolger ersetzt wurde. Die Annahme seiner Amtsenthebung sicherte ihm jedoch den Verbleib in der Gemeinschaft der *fokonolona*. Im Falle seines Widerstandes wäre der Ausschluss aus der Gemeinschaft die Folge gewesen (Dubois 1978: 101).

sem Ziel konsequenterweise nicht mehr entsprechen konnten. Diese Vorstellungen entsprechen der im *MAP* getroffenen Feststellung, dass „certains aspects de nos traditions et croyances doivent être modifiés“ (*MAP* 2007).

Mit der Streichung des Konzeptes von *ray aman-dreny* setzt die Verfassung ein Zeichen für diesen Wandel, auch wenn in den ländlichen Bereichen die Rolle des dominierenden *ray aman-dreny* unangefochten ist. Gleichwohl sieht Dubois in einem hohen Grad der Identifikation seitens des Präsidenten mit der Bevölkerung dessen große Chance, zu einem wirklichen „Vater und Mutter in einem“ zu werden:

„...si enfin, devant une revendication instante issue des profondeurs du peuple, il sait, le cas échéant, se dédire et rapporter une de ses décisions, alors ses sujets prennent conscience d’avoir un vrai *ray aman dreny*. Dans ces conditions, il est fort et rien ne pourra l’abattre“ (Dubois 1978: 104; Hervorh. durch d. Verf.).

Ein Präsident wird sich auch dann als wahrhafter „Vater und Mutter in einem“ erweisen, wenn er nicht nur den Vorstellungen und Forderungen der Bevölkerung nachkommt, sondern auch bereit ist, eigene Entscheidungen zurückzunehmen. Dabei kann nicht ausgeschlossen werden, dass er den Vorstellungen der Bevölkerung so weit nachgibt, dass er in ihre Abhängigkeit gerät und seine Führungsfunktion verliert. Es gilt also, zwischen Nachgeben und Führung eine Balance findet, die in ein kollektives Bewusstsein mündet.

Wenn das „Einig-Sein“ mit der Gemeinschaft und die Anerkennung als wahrhafter „Vater und Mutter in einem“ nicht mehr gegeben sind und sich der *ray aman-dreny* möglicherweise zum Despoten entwickelt, so wird sich die Gemeinschaft seiner entledigen. Eine vorstellbare gewaltsame Trennung zwischen dem herrschsüchtigen *ray aman-dreny* und der Gemeinschaft würde jedoch ihr Wesen treffen, denn sie hätte sich des Repräsentanten der Gemeinschaft entledigt. Indem in einem solchen Fall die Vorstellungswelt vom Kollektiven beendet wird, zumal auch die *fihavanana* Schaden erlitten hätte, wird auch die Vorstellung von gemeinsamer Identität beendet, so dass eine solche Gemeinschaft nicht mehr die sein würde, die sie war (Dubois 1978: 107). Die Stabilität der Beziehung von *ray ama-dreny* und *zanaka* hängt damit ab von dem Gleichgewicht zwischen seiner Schutz- und Entscheidungsfunktion und der Legitimation durch die *zanaka* als Gegenleistung.

## 6 Das nationale Kulturerbe

### 6.1 Das nationale Kulturerbe in der madagassischen Verfassung

„Le patrimoine est ce que nous avons reçu de ceux qui nous ont précédés et la République, par définition gestionnaire de la chose publique, a le devoir de le conserver aujourd’hui pour le transmettre à ceux qui seront présents demain“ (Andrianaivoarivony, pers. Komm., Febr. 2009; Antananarivo). Um das von den Vorfahren übernommene Erbe an die kommenden Generationen übergeben zu können, sieht Andrianaivoarivony in seiner Funktion als *Président du Comité National Madagascar pour l’ICOMOS* und *Membre du Comité National du Patrimoine de Madagascar* den Staat als Sachwalter der öffentlichen Belange in der Pflicht, diese Weitergabe sicherzustellen. Gleichzeitig sieht er im Schutz des nationalen Erbes eine permanente Schuld des Staates, zumal dieses Erbe die Wurzeln und die Identität des Landes und seiner Bewohner darstellt. In dieser Vorstellung wird durch das „Geschenk“ von Natur und schöpferischem Geist eine Schöpfer-Mensch-Beziehung als verpflichtende Schuldbeziehung sichtbar, der wiederum eine Mensch-Schöpfer-Beziehung gegenübersteht, indem der Mensch über den Staat die Schuldverpflichtung durch Schutz des Erbes einlöst.<sup>128</sup>

Verfassungsrank erhält diese Schutznotwendigkeit in der Verfassung der Republik Madagaskar, die auch den inhaltlichen Rahmen und die gesetzlichen sowie institutionellen Zuständigkeiten aufführt. Der Schutz des kulturellen Erbes erstreckt sich dabei nicht nur auf den Reichtum an Fauna und Flora und damit auch auf den Komplex Umwelt (*environnement*) im Sinne des Naturschutzes, sondern auch auf die in der Verfassung festgeschriebene Wahrung der internationalen Vertragsvereinbarungen, die das materielle und immaterielle Kulturerbe umfassen. Außerdem legt die Verfassung fest, dass der Staat gemeinsam mit den „collectivités territoriales décentralisées“ (Projet de Constitution de la Quatrième République de Madagascar 2010), also den sechs Provinzen und 22 Regionen des Landes die Förderung und den Schutz des nationalen kulturellen Erbes wahrnimmt und darüberhinaus die wissenschaftliche, literarische sowie künstlerische Arbeit fördert und schützt.

---

<sup>128</sup> Das *International Council on Monuments and Sites (ICOMOS)* versteht sich als Berufsvereinigung, die sich weltweit dem Schutz und dem Erhalt des materiellen kulturellen Erbes verpflichtet hat. Die 1965 gegründete *ICOMOS* übernimmt eine beratende Funktion für die *UNESCO*.

Kapitel III der Verfassung enthält gesetzliche Bestimmungen für die Bereiche Kultur und Umwelt, während der *Conseil économique social et culturel* für die Prüfung von Gesetzesinitiativen zuständig ist. Im Gegensatz zum Verfassungstext von 2007 wurde in der seit dem 17. November 2010 gültigen Verfassung jedoch ein Artikel ersatzlos gestrichen, der sowohl Zebuherden als auch die mit ihnen verbundenen Rituale und Weidegründe in die schützende Verantwortung der *fokonolona* legte. Ausgehend von der verfassungsmäßigen Verankerung des nationalen kulturellen Erbes wurde in einer Vielzahl von Gesetzestexten, Verwaltungsvorschriften und Durchführungsverordnungen der Umfang des Schutzes genauso festgehalten wie die Verfahren zu seinem Schutz. In detaillierten Ausführungen werden sowohl die Vorgehensweise bei der Klassifizierung, der Umfang von Sanktionen bei Fehlhandlungen, Fragen des Verkaufs und des Exports sowie die Suche nach nationalem Erbe durch archäologische Aktivitäten festgehalten.<sup>129</sup>

Das normative Regelwerk für den Schutz des nationalen Erbes reicht bis in die koloniale Zeit zurück und wurde in umfassenderer Form nach Erlangung der Unabhängigkeit fortgeführt. Die Gesamtzahl der getroffenen gesetzlichen und verwaltungsmäßigen Festlegungen sowie der damit einhergehenden Novellen – bspw. allein für die Gebäude der Hauptstadt Antananarivo – ist damit allerdings so gestiegen, dass sich Unübersichtlichkeit und Ineffektivität einstellte. Diese Unübersichtlichkeit kann einerseits auf die organisatorischen Defizite auf den verschiedenen Verwaltungsebenen zurückgeführt werden, andererseits auf die geringe Häufigkeit von Schutzfällen an sich. Gering deshalb, weil die verfügbaren Finanzmittel so gut wie keine Schutzfunktion inkrafttreten lassen. Die damit verbundene Frage nach Aktualität und wirklicher Verbindlichkeit der gesetzlichen Vorgaben gab Anlass für eine Kooperation zwischen der Regierung Madagaskars, der Stadt Antananarivo und dem *Ministère de la Coopération et du Développement* der französischen Regierung.

---

<sup>129</sup> Über die Wirksamkeit solcher Schutzverordnungen berichtete die madagassische Presse 2009-2011 wiederholt. Da zu dem zu schützenden Kulturgut auch besonders gefährdete Tiere als Teil der geschützten Biodiversität zählen, konnten Fälle illegalen Handels mit Strahlenschildkröten aufgedeckt werden wie auch das illegale Fällen von Edelhölzern und dessen Export, das v.a. nach dem politischen Umsturz im Frühjahr 2009 große Aufmerksamkeit fand. Ob jedoch die hierfür vorgesehenen Sanktionen aufgrund der vermuteten Verquickung von privaten Interessen und Politik angewandt werden, wird sich zeigen.

Das Ergebnis war eine Zusammenstellung relevanter Texte aus kolonialer und nachkolonialer Zeit.<sup>130</sup>

Die nationalen materiellen und immateriellen Kulturwerte einschließlich des Naturerbes versteht Andrianaivoarivony als „genetisch“ angelegt; den Verlust des nationalen Erbes setzt er daher dem Gedächtnisschwund gleich. Das daraus resultierende Bedürfnis, das nationale kulturelle Erbe zu schützen, ist zwar die Grundlage für entsprechende Gesetze und Verwaltungsvorgaben, doch deren Existenz allein ist noch kein Garant für wirklichen Schutz. Im Fazit Andrianaivoarivonys der Kulturerbepolitik aller drei bisherigen madagassischen Republiken verbirgt sich deren weitgehende Erfolgslosigkeit. „Es reicht nicht aus, gesetzliche Bestimmungen zu erlassen; die Texte müssen rigoros angewendet werden, was die bisherigen Republiken nicht wirklich erreicht haben“ (Andrianaivoarivony 2010).<sup>131</sup>

Republik- und Regierungswechsel sind jeweils Ausgangspunkte für Wechsel in den Zuständigkeiten der Behörden, für Umorganisationen und Neuformulierungen des normativen Gefüges. Die III. Republik schuf das *Conseil Supérieur de la Protection de la Nature (CNE)* und das *Office National de l'Environnement (ONE)*. Sie gründete die *Association Nationale de Gestion des Aires Protégées* (die später in *Madagascar National Parks* umbenannt wurde), die *Agence Portuaire Maritime et Fluviale (APMF)* und richtete das *Comité National du Patrimoine (CNP)* ein. Die Forderung Andrianaivoarivonys bezieht sich

---

<sup>130</sup> Diese dem Verfasser vorliegende Expertise (ca. 1983) „PROTECTION ET MISE EN VALEUR DU PATRIMOINE ARCHITECTURAL DE TANANARIVE – RECUEIL PROVISOIRE DE TEXTES LEGISLATIFS ET REGLEMENTAIRES SUR LA PROTECTION, LA SAUVEGARDE ET LA CONSERVATION DU PATRIMOINE NATIONAL A TANANARIVE“ offenbart v.a. in den im Zeitraum nach der Unabhängigkeit entstandenen Gesetzestexten und Verwaltungsvorschriften mit ihrer „französischen“ Ausführlichkeit den Einfluss französischer Verwaltungsschule. Zudem wird deutlich, wie sehr die Verwaltungswelt mit ihren detailfixierten Vorschriften zum Schutz des nationalen Erbes an den örtlichen Verhältnissen vorbeigeht. Wenn bspw. die Verfügung der Stadt Antananarivo zum Anstrich der Häuser am *Place du 13 Mai* nach „Tiroler Art“ eine chemische Zusammensetzung von Kalk (0,4 kg), Ockergelb (0,350 kg), Salz (0,060 kg) und Wasser (1,5 kg) vorschreibt, so stehen diese präzisen Forderungen im Gegensatz zum uneinheitlichen Fassadenbild, das den begrenzten wirtschaftlichen Möglichkeiten der Hauseigentümer und der Ineffizienz der städtischen Verwaltung als Kontrollinstrument geschuldet ist (ARRETE MUNICIPAL N° 1.848-54/AVC 1954).

<sup>131</sup> Beispiele für die in der I. und II. Republik erlassenen Gesetze und Verordnungen: Verordnung N° 60-126, 3.10.1960 – Jagd, Fischerei, Schutz der Fauna; Gesetz N°61-031, 15.11.1961 – Schutz historischer Monumente und von Kunstobjekten; Verordnung N° 62-020, 18.8.1962 – Haltung von Lemuren; Gesetz 62-026, 13.7.1962 – Klassifizierung von wertvollem Gelände; Erlass N° 63-321, 3.7.1963 – Einrichtung des *Conseil Supérieur de la Protection de la Nature*; Gesetz 63-032, 24.12. 1963 – Wiederaufforstung; Erlass 66-242, 1.6.1966 – Schaffung von Naturschutzgebieten; Erlass 82-029, 6.11.1982 – Sicherung, Schutz und Erhalt des nationalen Erbes; Verordnung und Ausführungsbestimmungen 83-116, 30.3.1983 – Einbeziehung der UNESCO-Konvention zum Schutz des materiellen und immateriellen Erbes.

nicht nur auf die Tatsache, dass das normative Regelwerk kaum angewandt wird, sondern auch auf komplexe institutionelle Strukturen und den damit zwangsläufig einhergehenden Unklarheiten in den Zuständigkeiten, die wiederum den Grund für nicht getroffene Entscheidungen liefern. So steht der *Conseil National pour l'Environnement (CNE)* unmittelbar in Verbindung mit den *Ministères sectoriels*, *Cellules Environnementales des Ministres*, dem *Ministre de l'Environnement*, dem *Office National pour l'Environnement*, dem *Comité Interministériel de l'Environnement* und der *Agence d'Exécution (AGEX)*. Noch komplexer wird dieses Bild dadurch, dass diese Institute Steuerungs- und Koordinierungsaufgaben gegenüber weiteren Einrichtungen haben wie die *Collectivités Territoriales Décentralisées*, die *Structures de Concertation*, die *ONG Associations (Organisations non-gouvernementales)*, die *Opérateurs privées* und weitere unterliegen dieser Steuerung. Gleichzeitig ist *AGEX* zuständig für die *Association Nationale d'Actions Environnementales*, die *Association Nationale pour la Gestion des Aires protégées*, das *Centre de Formation aux Sciences de l'Information Géographique et de l'Environnement*, die *Direction Générale des Eaux et Forêts*, die *Direction Générale des Domaines et Sécurisation Foncière* sowie für die *Foiben-Taotsarintanin'i Madagascar* (L'Environnement 2000: 27).

Die komplexe Organisation, das Fehlen wirklich effektiver Verwaltungsstrukturen bis hinab in die regionalen Verwaltungsebenen, die Nichtanwendung von Vorschriften und das Fehlen finanzieller Mittel für Verwaltungs- und Projektarbeit lassen die detaillierten gesetzlichen und administrativen Vorgaben nicht zur Wirkung kommen, und selbst Sanktionen im Fall von Fehlverhalten bleiben weitgehend wirkungslos. „Die Verwaltungsvorschriften, die sich auf Sanktionen und auf die Höhe der Geldstrafen beziehen, sind lächerlich geworden“ (Andrianainivoarivony, pers. Komm., Febr. 2009, Antananarivo).

Gleichwohl konnte Madagaskar erreichen, dass die königlichen Hügel und die dort errichteten Gebäude von Ambohimanga sowie die Feuchtwälder von Atsinanana oder die Felsformationen der *Tsingy* von Bemaraha als Weltkulturerbe anerkannt wurden. Als besondere Leistung wird allerdings die Restaurierung des historischen Palastes des Ministerpräsidenten in der Hauptstadt (*Palais d'Andafiavaratra*) öffentlich hervorgehoben. Der erst nach 38 Jahren erfolgte Wiederaufbau des durch Brandstiftung zerstörten Rathauses von Antananarivo wurde in der Presse als „Tag des Ruhmes“ gefeiert, denn die Wiedereröff-

nung des Hauses sei als Beginn einer neuen Ära für das Land zu sehen (Ranjalahy 2010: 3).<sup>132</sup>

Der Fülle an normativen Vorgaben und Institutionen stehen zusätzlich die mehr als engen finanziellen Grenzen des Staates gegenüber. Die finanziell und organisatorisch bedingte Funktionslosigkeit der geschaffenen Strukturen lässt bei Fortdauer dieser Situation die Aussichtslosigkeit der Zielsetzung und die zu erwartenden Folgen erkennen. Die ökonomische Entwicklungsperspektive des Landes – u.a. aufgrund der politischen Instabilität und die durch fehlende diplomatische Anerkennung gesperrte Unterstützung internationaler Geldgeber – lässt keine positive Entwicklung in Richtung eines wirklich effektiven nationalen Kulturschutzes erwarten. Aus dieser Sicht ergibt sich die schon verzweifelte Forderung Andrianaivoarivonys, „den Dingen eine Zukunft zu geben, die uns aus der Vergangenheit geblieben sind“ (Andrianaivoarivony 2010).

Die so gut wie nicht existente Finanzierungsfähigkeit und die komplizierte, unüberschaubare und damit praxisferne Verwaltungsstruktur zur Umsetzung des nationalen Kulturschutzes als Teil der Kulturpolitik werden auch an Beispielen deutlich, die für die Nation herausragende Bedeutung haben. Die Hauptstadt des Landes mit ihrem vernachlässigten historischen Erscheinungsbild und der in ständigem Rückgang befindliche Wert der madagassischen Biosphäre stellen das Gegenteil dessen dar, was in der madagassischen Kulturpolitik als Teil des zu fördernden Nationalbewusstseins angesehen wird. Selbst der eindrucksvolle, jedoch noch immer nicht abgeschlossene Wiederaufbau des Schlossbereichs (*Rova*) in Antananarivo als zentraler Ort madagassischer Geschichte kann hierüber nicht hinwegtäuschen, genauso wenig wie die Restaurierungen des *Rova* in Ambohimanga als Inkarnation von Sakralität der *Merina*-Dynastie. Ohne die Finanzhilfen der *UNESCO*, der Bundesrepublik Deutschland, Frankreichs, Großbritanniens und der Europäischen Union wäre die Wiederherstellung noch länger unterblieben. Als geplanter Museums- und Veranstaltungs-

---

<sup>132</sup> Zeitgleich mit der Ausrufung der IV. Republik wurde das in den politischen Unruhen von 1972 der Brandstiftung zum Opfer gefallene Rathaus der madagassischen Hauptstadt am 11. Dezember 2010 nach völliger Neukonstruktion auf der Grundlage historischer Baupläne durch den Übergangspräsidenten Rajoelina (bis zu dieser Funktion Oberbürgermeister der Hauptstadt) seiner Bestimmung übergeben. Das an zentralster Stelle der Stadt liegende Rathaus – bis 1972 *Avenue de l'Indépendance*, dann in Würdigung der politischen Unruhen 1972 in *Place du 13 Mai* umbenannt und mit der Präsidentschaft Rajoelinas erneut umbenannt in *Place de l'Amour* – bedurfte 38 Jahre bis zur Wiedererrichtung. Dieser Zeitraum ist kennzeichnend für die Fragwürdigkeit der Umsetzungschancen einer Politik zum Schutz des nationalen Kulturerbes (Andriamaro 2010: 3).

ort wird der *Rova* von Antananarivo ohnehin nur noch das symbolhafte architektonische Wahrzeichen des Vergangenen sein können, zumal seine früheren nationalen Schätze aufgrund von Brandstiftung nur teilweise erhalten geblieben sind, und damit nur eine eingeschränkte Authentizität vermitteln würde.<sup>133</sup>

Nicht nur der *Rova* von Antananarivo kann als Beispiel einer vom madagassischen Staat zugelassenen *dégradation* nationalen Erbes dienen. Auch der Wohnsitz des Premierministers Rainilaiarivony in Amboditsiry, der in gut 30 Amtsjahren (1864-1895) dem Land mit einer umfassenden Bildungspolitik, dem Gesundheitswesen, der Einführung europäischer Technologie ein modernes Gesicht gegeben hat, Madagaskar durch diplomatische Verträge mit Frankreich, Großbritannien, dem Deutschen Reich und den USA internationale Kontakte verband und mit dem Aufbau einer Armee einer befürchteten Invasion Großbritanniens oder Frankreichs Widerstand entgegensetzen wollte, wird dem Verfall hingegeben. Mit dem Décret 78-257 (4. Nov. 1978) wurde der Wohnsitz Rainilaiarivonys zwar klassifiziert, ohne den Schutz aber wirklich zu erhalten.

„Klassifiziertes Erbe, was heißt das eigentlich noch? Wird ein Meisterwerk der Natur nicht wegen seiner außergewöhnlichen Eigenschaft klassifiziert, als Zeuge der außergewöhnlichen Geschichte, als Zeuge der über das Gewöhnliche Hinausgehenden für die Menschheit? Nichts wird mehr respektiert“ (Andriamihaja 2011e: 3; Übers. aus d. Franz. durch d. Verf.).

---

<sup>133</sup> 1839 erbaute der Franzose Jean Laborde innerhalb des königlichen Palastgeländes für Ranavalona I (1828-1861) einen die Stadt Antananarivo dominierenden Palast aus Holz, der dreißig Jahre später vom Engländer James Cameron für Ranavalona II (1868-1861) von Steinwänden umfasst wurde. Durch diese Umfassung ergab sich ein „Haus im Haus“. Das Manjakamiadana war mit den Gräbern vorangegangener königlicher Herrscher das Symbol legitimer Macht; die Heiligkeit des Ortes wurde durch die Anwesenheit der königlichen Ahnen mit ihren Grabhäusern bestimmt. Wenn das Palastgelände „das wahrhaft Allerheiligste mit seinen historischen Schätzen, Erzählungen und Mythen darstellte, das das Bewusstsein eines ganzen Volkes ausmachte“ (Razafy-Andriamihaingo 1998: 38), so ist es bemerkenswert, dass es den madagassischen Regierungen nach dem Brand des Palastes im Jahr 1995 bis heute nicht gelungen ist, den vollständigen Wiederaufbau zu erreichen. Lediglich die steinernen Umfassungsmauern des Manjakamiadana sowie das Dach sind nach dem Vorbild von Cameron 2010 wiederhergestellt worden.

Die meisten der im *Rova* gezeigten oder auf dem Dachboden deponierten historischen Gemälde und Zeichnungen (Abb. 128) madagassischer und französischer Künstler waren 1995 kurz vor dem Brand mit Unterstützung durch die Deutsche Bundesregierung von Erika Rothgangel und von ihr angeleiteten madagassischen Helfern restauriert worden. Bis auf wenige Ausnahmen wurden die Werke ein Opfer der Flammen. Die von Rothgangel restaurierten Werke waren vorher in einer Fotosammlung dokumentiert worden, die heute das einzige Zeugnis des gemalten und gezeichneten nationalen Erbes Madagaskars darstellt. Eine Fassung der Dokumentation wurde dem Verfasser 1997 übereignet.

In seiner Betrachtung eines ähnlichen Beispiels in der Oberstadt von Antananarivo macht Domenichini nicht nur auf den Zerfall eines ehemals besonders schützenswerten Hauses aufmerksam, sondern erwähnt auch, wie sich gewisse Leute an den noch verwendbaren Holzarbeiten, Scheiben und Kunstschmiedearbeiten bedienten. Das macht die Tiefe der zivilgesellschaftlichen Erosion mit ihrem Defizit an kulturellem Bewusstsein deutlich. Domenichini stellt ferner fest: „Wenn man die madagassische Geschichte auslöschen lässt, reinen Tisch mit ihr macht, dann ist es auch nicht mehr nötig, ein Bewusstsein für die geschichtliche Vergangenheit zu entwickeln“ (Domenichini 2011g).

Diese Situation und die damit verbundene Inkonsequenz der madagassischen Regierungen war und ist auch der Grund dafür, dass sich auf dem Gebiet des Biosphärenschutzes zahlreiche Non-Governmental Organizations (NGOs) zum Schutz der anerkannt außergewöhnlichen Biosphäre Madagaskars in unterschiedlicher Weise engagieren und gemeinsam in binationaler Kooperation versuchen, die Beschleunigung der Biosphärenzerstörung einzudämmen.<sup>134</sup>

### 6.1.1 Antananarivo – Schutzversuch und Vernachlässigung

Der Stadtkern von Antananarivo ist durch seine Paläste, koloniale Repräsentationsgebäude, Grabstellen und Wohnhäuser gekennzeichnet, die eine mehr als zweihundertjährige Bau- geschichte aufweisen. In der Oberstadt liegt auf dem Analamanga, einem der zwölf heiligen Hügel der Stadt, die Keimzelle des städtischen, aber auch des madagassisch-königlichen Kulturerbes. Der *Rova* als königliche Residenz mit Palästen und königlichen Gräberhäusern, ursprünglich 1610 begründet und ein Machtsymbol der *Merina*, wurde am 6. November 1995 durch eine ungeklärte, allgemein aber als politisch motiviert geltende Brandstiftung vollständig zerstört. Nur wenige der dort ausgestellten Gemälde, Gebrauchsgegenstände und weitere mit der monarchischen Dynastie der *Merina* verbundene Objekte konnten gerettet werden. Diese Zerstörung fundamentaler nationaler Identifikationssymbo-

---

<sup>134</sup> An Biosphären-Schutzprojekten beteiligte NGOs (2011): *African Bird Club, African Conservation Foundation, BirdLife international, Blue ventures, Conservation International, Conservation Medicine, Durrell Wildlife Preservation Trust, Earthwatch Institute, Frontier, Global Gecko Association, The World conservation Union, Lemur Conservation Foundation, Natur- und Artenschutz in den Tropen (NAT) – Foundation for Tropical Nature and Species Conservation, National Association for the Management of Protected Areas, Peregrine Fund, Society for Conservation Biology, Tropical Biology Association, Wildlife Conservation Society, World Wildlife Fund for Nature*. Selbst kleinere Freundeskreise wie die *Deutsch-Madagassische Gesellschaft* leisten mit einem Wiederaufforstungsprogramm, das vom Verf. 1999 ins Leben gerufen wurde, ihren Beitrag.

le ist die bisher spektakulärste ihrer Art und wird immer noch in der madagassischen Gesellschaft diskutiert. Wie obsolet die in zahlreichen Gesetzen und ausgefeilten Verwaltungsvorschriften festgelegten Zuständigkeiten zur Bewahrung und zum Schutz des nationalen Kulturerbes waren, bewies der Brand dieses Komplexes, der durch keinerlei technische oder organisatorische Vorsorge geschützt war, so dass Privatpersonen mit den primitivsten Mitteln den vergeblichen Versuch unternahmen, die Zerstörung zu begrenzen. Die Möglichkeit eines Brandes an sich wurde nicht bedacht; ungeachtet der notorisch schwierigen Situation der Staatsfinanzen kennzeichnet dies die politisch-administrative Haltung bei der Umsetzung der von madagassischen Regierungen erlassenen Vorgaben zum Schutz nationalen Kulturerbes.

Während vier Kirchen Antananarivos, darunter die anglikanische Kathedrale von Ambohimano und die katholische Kathedrale von Andohalo, die Schule von Ambohin'Andohalo sowie das Collège Razafindrahety als historische Gebäude von nationalem Wert klassifiziert wurden – ohne die für den Erhalt erforderlichen Mittel zur Verfügung zu stellen – sind Privathäuser mit historischem Wert dem Verfall ausgesetzt. Wenn gleich die Organisation *CARP* (*Cellule d'Appui, de Réflexion et de Suivi*) 150 Gebäude aus der Zeit vor 1886 klassifiziert hat, so zeigen die meisten von ihnen aufgrund zahlreicher unfachmännischer Reparaturen nicht mehr den architektonischen Originalzustand. Von den ursprünglich in Holzbauweise entstandenen Häusern haben lediglich zehn in unterschiedlichem Zustand überlebt. Zu den bemerkenswertesten zählen zwei aneinander gebaute Holzhäuser, die der Überlieferung zufolge als Arsenal von König Andrianampoinimerina und als Aufbewahrungsort seiner berühmten Lanze *tsy tia lainga* („die, die Lügen verabscheut“) dienten und damit eigentlich nationalhistorischen Rang genießen müssten. Auch Grabstätten und Reste historischer Trockenmauern als Schutz in sich geschlossener Siedlungen in der Oberstadt von Antananarivo würden den gezielten Schutz zumindest als städtisches Kulturerbe verdienen.

Den architektonischen Substanzverlust und den damit verbundenen Verlust an Identitätssubstanz sehen Raharinirina und Rabarihariharivelo in bauphysikalischen Gründen, in der gesellschaftlichen Entwicklung und in administrativen Defiziten. Insb. die gesellschaftliche Entwicklung führe zur Geringschätzung des nationalen Kulturerbes, dem trotz normativer Regelungen nicht der erforderliche Schutz zukomme. Die fortschreitende Zerstörung mache das geringe Verständnis in der Bevölkerung für den Erhalt historischer Werte deutlich, wie die auf politische Motive zurückzuführenden Brandstiftungen des *Palais du Pre-*

*mier ministre* (1966), des *Hôtel de Ville* von Antananarivo (1978) und des *Rova* (1995) zeigen. Der auf der gesellschaftlichen Entwicklung beruhende Substanzverlust im kulturellen Bewusstsein habe einen weiteren Grund in der Wohnungsnot und im Geldmangel der Hausbesitzer. Diese Faktoren führten in der Konsequenz zu einer Vernachlässigung der Bausubstanz. Darüber hinaus führe der Verkauf von Gebäuden zur Auflösung der gesellschaftlichen Struktur in den historischen Stadtvierteln und das an historischen Werten nicht interessierte Immobilienwesen werde von der Administration nicht an der Umsetzung ihrer gewinnorientierten Vorstellungen gehindert, da sie dieser Entwicklung trotz vorhandener Vorgaben keinen Widerstand entgegensetze.

Nach Raharinirina und Rabariharivelo könne diese schleichende Substanzauflösung nur dann aufgehalten werden, wenn es nicht nur der Administration überlassen werde, vorhandenes Regelwerk zu dessen Schutz wirklich anzuwenden. Dringender sei es, das öffentliche Bewusstsein zu sensibilisieren und die aus bauhistorischer Sicht unzulässigen Erweiterungen der Wohnhäuser und unkontrolliertes Bauen zu unterbinden. Eine zivilgesellschaftliche Bildung sei erforderlich, die jeden in die Verantwortung nehme, denn „es fehle den Madagassen an kulturellem Stolz“ (Raharinirina/Rabariharivelo 1998:155ff).

„Die administrativen Strukturen sind nicht effektiv; irgendwann einmal eingerichtete Institutionen mit festgeschriebenen Zuständigkeiten gibt es gar nicht mehr. Die unzähligen Schritte, die ein Antragsteller heute gehen muss, um eine Genehmigung zu erreichen, sind eher entmutigend und widersprechen dem Ziel des Schutzes des nationalen Erbes“ (Rabariharivelo, pers. Komm., März 2010, Antananarivo).<sup>135</sup>

Gleichwohl oder gerade deshalb wurde der Wiederaufbau des in den politischen Unruhen von 1972 völlig zerstörten historischen Rathauses von Antananarivo nach zweieinhalbjähriger Bauzeit pompös gefeiert (Dezember 2010) und in den Gesamtzusammenhang mit dem „Reichtum an historischem Erbe“ in der Hauptstadt gestellt. Wenn dieses Gebäude „aus der Asche“ wiedererstanden ist und die „Verteidiger des nationalen Erbes“ bei dieser Gelegenheit hervorgehoben werden, so wird dieses Bild durch den vernachlässigten Zu-

---

<sup>135</sup> Eine Fülle solcher Vorschriften, deren Beachtung beim Antragsteller solche Entmutigung hervorrufen muss, enthält *LE REGLEMENT D'URBANISME – Relatif au périmètre de sauvegarde de protectionnet de mise en valeur du plan* für die Oberstadt von Antananarivo. Die darin enthaltenen ergänzenden Hinweise auf Gesetze, Vorschriften und Verordnungen lassen die Umsetzung von Maßnahmen zum Schutz des kulturellen Erbes unmöglich werden. Keine Gebäudekomponente, kein einzuhaltender Grenzwert bleibt in diesem Vorschriftenwerk unberücksichtigt. Eine weitere Erschwernis käme auf jeden Antragsteller dadurch hinzu, daß das für die qualifizierte Begutachtung und Betreuung eines Kulturschutzprojektes baufachliche und administrative Personal so gut wie nicht zur Verfügung steht.

stand der historisch ebenso markanten, arkadengeschmückten Häuserzeilen im Umfeld des Rathauses getrübt. So zeigt sich auch im kommunalen Bereich die Grundhaltung öffentlicher Institutionen in der Wertschätzung des nationalen Erbes, da es weder der *Commune urbaine d'Antananarivo* (CUA) noch den nationalen Institutionen über Jahrzehnte gelungen ist, nationales Erbe intakt effizient zu schützen (Andriamaro 2010: 3).

### 6.1.2 Biosphäre – Schutzversuch und Vernachlässigung

Madagaskar gehört zu den Ländern, die sich durch eine Biodiversität mit ausgesprochen hohen Anteilen an indigener Fauna und Flora auszeichnen: 85% der Flora, 39% der Vögel, 91% der Reptilien, 99% der Amphibien und 100% der Lemuren sind endemisch. Diese Biodiversität findet sich zum größten Teil in den Regenwäldern an der Ostküste und in den Trockenwäldern im Westen; jedoch werden diese Flächen zunehmend durch landwirtschaftliche Nutzung, durch Abholzung, Brandrodung und Brandstiftung reduziert. Ein verlorengegangener Hektar Wald in Madagaskar hat daher komplexere Folgen für die Biodiversität als eine an anderer Stelle verloren gegangene Fläche. Diese Reduzierung und teilweise sogar Auslöschung endemischer Tiere und Pflanzen haben die madagassische Regierungen nicht nur dazu gebracht, internationale Vereinbarungen zum Schutz der Biodiversität zu unterzeichnen (z.B. mit der *UNESCO*, der *Union Internationale pour la Conservation de la Nature* (*UICN*) und der *Kyoto-Konvention*), in denen Biodiversität auch als Welterbe verstanden wird, sondern es wurden zusätzlich unmittelbare programmatische Schritte zur Erreichung dieses Ziels entwickelt (*MAP* 2007), deren Ineffizienz aufgrund der reduzierten Entscheidungskraft der madagassischen Regierungen jedoch deutlich ist und daher zum täglichen madagassischen Diskurs gehört.

Die Zielsetzungen, s. *MAP*, sollen gleichzeitig der wirtschaftlichen Bedeutung der Biodiversität Rechnung tragen, da sie zu den wenigen, aber attraktiven Argumenten des madagassischen Tourismus gehört, der in seiner Werbung an vorderster Stelle stets die Einzigartigkeit der Biodiversität betont. Über die internationalen Vereinbarungen und mit den selbst auferlegten Verpflichtungen soll Madagaskar zu einer *nation verte* werden und als „grüne Nation“ gleichzeitig einen Beitrag zur globalen Verbesserung von Biodiversität und Klima leisten. Die Schaffung von Schutzzonen für Wälder, Seen und maritime Bereiche und die Sicherstellung der hierfür erforderlichen Finanzmittel kommt der nationalen Stra-

ategie in Richtung eines Ökotourismus zugute und soll gleichzeitig zur harmonischen Entwicklung von Ökologie und Ökonomie beitragen.<sup>136</sup>

Dem Schutz des nationalen Kulturerbes „Biodiversität“ stehen jedoch nicht nur die illegale Abholzung von Edelhölzern wie Rosenholz und Palisander gegenüber, sondern auch die durch wirtschaftliche Not, kriminelle Brandstiftung und Abholzung zur Gewinnung von Holzkohle bedingte Biotopzerstörung. Ökologische Erfordernisse wie eine wirklich umfassende Wiederaufforstung im Sinne der Nachhaltigkeit haben hier keinen Platz.

Während die Gewinnung von Ackerland durch Brandrodung (*tavy*) oder zur Herstellung von Holzkohle dem Lebensunterhalt dient, erfolgt der Holzeinschlag von Edelhölzern selbst in geschützten Zonen und ihr gewinnträchtiger Export durch politisch, ökonomisch und administrativ verknüpfte Netzwerke mit gegenseitigen Abhängigkeiten. Die 2009 durch einen Putsch abgelöste Regierung Ravalomananas sah einen wesentlichen Grund für die Biosphärenzerstörung in der Inkonsequenz der Vorgängerregierung bei der Verfolgung dieser Aktivitäten; sie habe sogar die Verkleinerung der forstwirtschaftlichen Administration betrieben und damit ein Umgehen der Regelwerke zugelassen. Der Wiederaufbau von Kontrollmechanismen, die Wiederaufforstung, ein förderliches Besteuerungssystem und Forschungstätigkeit sollten daher auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene einen Neuanfang ermöglichen (*MAP* 2007:100ff.).

Diese Biosphärenpolitik mit einer Ausdehnung der Schutzzonen auf etwa die Hälfte des Waldbestandes im Jahr 2005 befindet sich jedoch mit der ab Februar 2009 einsetzenden politischen Krise in Auflösung. Dem zyklischen Politikwechsel entsprechend folgen jeweils auch Wechsel in der Administration und in den normativen Vorgaben und somit auch in der Biosphären-Schutzpolitik, etwa mit neuen Verboten und neuen Ausnahmeregelungen. Juristische Unklarheiten und widersprüchliche Vorgaben, wie sie sich durch die Vermischung von alten und neuen Regelwerken einstellen, eröffnen Spielräume für das Umgehen von Regeln, wie der mit dem Politikwechsel 2009 begonnene Einschlag von

---

<sup>136</sup> Der Ehrgeiz, der in diesen Zielen zum Ausdruck kommt, spiegelt sich auch in Zahlen wider: Der *MAP* sah für 2005 den Einsatz von 18 Mio. \$ und für 2012 insgesamt 50 Mio. \$ vor. Ob der unter der Ägide des inzwischen gestürzten Präsidenten Ravalomanana konzipierte *MAP* noch Chancen hat, in der geplanten Form umgesetzt zu werden, ist zu bezweifeln, da die Aussichten für einen Einsatz der vorgesehenen finanziellen Mittel aus staatlichen Quellen schlecht sind und ausländische Staaten als Geldgeber entfallen, da sie dem durch einen Putsch an die Macht gekommenen Übergangspräsidenten Rajoelina und seiner Regierung die Anerkennung versagen.

unter Schutz stehendem Rosenholz belegt. Dabei zeigt sich, dass Teile der Wirtschaftselite ihre Unterstützung des 2009 erfolgten Putsches nachträglich belohnt sehen wollen. Während der Einschlag von Rosenholz in Schutzzonen durch die Regierung Ravalomananas verboten war, kompensieren jetzt einige wirtschaftlich starke Familien – z.B. in der Region Sava – mit diesem die zurückgegangenen Einnahmen aus dem von ihnen beherrschten Vanilleverkauf. Zahlreiche „machbare“ Ausnahmen ermöglichen nicht nur den Einschlag von Rosenholz, sondern auch dessen Verkauf z. B. nach China. Die vor Ort von diesen Familien abhängigen Politiker ermöglichen dieses Vorgehen, da ihr nächster Wahlkampf die Finanzierung durch ebendiese Familien erfordert.

Die Weltbank hält es daher für erforderlich, eine Strategie zu entwickeln, die den Holzeinschlag in Schutzzonen wieder verbietet und dafür – bei Aufrechterhaltung des internationalen Drucks auf die madagassische Regierung – die benötigten Kontrollinstrumente einsetzt, um geschützte Zonen effektiv verwalten zu können. Die Weltbank hebt außerdem hervor, dass die madagassische Biodiversität als „bien public mondial“ (Banque Mondiale 2010: 11ff.) verstanden wird.<sup>137</sup> Mit dieser Analyse und den daraus entwickelten Schlussfolgerungen macht die Weltbank deutlich, dass der Schutz der madagassischen Biosphäre – als nationales Erbe und darüber hinaus als Erbe der Menschheit – durch die aktuelle Regierung nicht gesichert ist und sie damit ihren nationalen und internationalen Verpflichtungen nicht nachkommt. Die Haltung der madagassischen Regierung bestätigt die bereits weiter o.g. Aussage von Rabariharivelonirina und Raharinirina, dass eine zivilgesellschaftliche Bildung erforderlich sei, die jeden in die Verantwortung nehme, da „es [...] den Madagassen

---

<sup>137</sup> So zeigen hochauflösende US-amerikanische Satellitenaufnahmen aus dem System *GeoEye* im Gebiet von Antalaha Lager mit gefälltem Rosenholz, und in den Häfen von Taomasina und Mahajunga wurden Container gefunden, die Edelholzlieferungen enthielten.

Die Haltung der aktuellen madagassischen Regierung ist zweifelsohne nicht nur durch einflussreiche Kräfte der Wirtschaft bestimmt, sondern auch durch die Finanznot des Staates. Nach Berechnungen der Weltbank sind zwischen Januar und November 2009 1211 Container mit Edelhölzern mit einem Wert von 175,8 Mio. \$ exportiert worden, wobei die Regierung durch illegale Holzverkäufe im Zeitraum von September 2009 bis März 2010 schätzungsweise 18 bis 40 Mio. \$ eingenommen hat (Banque Mondiale 2010: 11ff.).

Seit 2010 wird der illegale Einschlag und Verkauf von Edelhölzern, namentlich Rosenholz, in den Zeitungen Madagaskars thematisiert. Der *World Wildlife Fund (WWF)* griff dieses Thema mit ganzseitigen Anzeigen unter der Überschrift „Madagascar-Océan Occidental – Préservons les écorégions et paysages prioritaires de conservation“ (L'Express de Madagascar 2010) auf und forderte den Übergangspräsidenten Rajoelina zum Stopp des Raubbaus auf. Der Präsident habe dem WWF zugesagt, Abnehmer illegal exportierter Hölzer wie China zu einem Kaufstopp zu bewegen. Das kommerzielle Interesse chinesischer Holzimporteure und die internationale politische Schwäche des Übergangspräsidenten stehen einer Durchsetzung der Forderungen des WWF allerdings im Wege.

an kulturellem Stolz [fehle]“ (Raharinirina/Rabariharivelo 1998: 155; Übers. aus dem Franz. durch d. Verf.). Im Zulassen des unkontrollierten und nicht sanktionierten Abholzens fällt die aktuelle madagassische Regierung nicht nur hinter die in der Regierungszeit Ravalomananas angestrebten Ziele des Biodiversitätsschutzes zurück, sondern sie missachtet auch die bisher noch einzigartige Biodiversität als nationalen Identifikationspunkt.

Zahlreiche nationale Konferenzen, Berichte, Programme und die Existenz von mit unterschiedlichen Zuständigkeiten beauftragten Institutionen – wie beispielsweise *Etudes d'Impact Environnemental (EIE)*, *Programme Office National pour l'Environnement*, *Programme d'Engagement Environnemental (PREE)*, *Plan de Gestion Environnemental et de Sauvegarde Social (PGSS)* – vermitteln zwar das Bild eines lebhaften staatlichen Engagements; dieses Engagement geht jedoch über die Erstellung detaillierter Analysen und die Entwicklung von Programmen kaum hinaus.

Der Komplex Biodiversität hat von staatlicher Seite zwar Priorität, aber die Umsetzung dieser Politik richtet sich vornehmlich an der Armutsbekämpfung, der Sicherstellung von Ernährung oder an der vernünftigen Steuerung der Nutzung natürlicher Rohstoffe aus und nicht am Schutz des nationalen Erbes an sich.

Trotz staatlicher Programme und trotz punktueller Schutzmaßnahmen ist in Staat und Gesellschaft die Wertschätzung des nationalen Kulturerbes Biodiversität nicht elementar, umsetzungsorientiert verankert. Die negativen Folgen der madagassischen Politik werden inzwischen sogar von Reiseveranstaltern als eine so tiefgreifende Bedrohung ihrer unternehmerischen Tätigkeit gesehen, dass sie zur Selbsthilfe greifen, um über gemeinsame Initiativen einen eigenen Beitrag zu leisten, wie das Beispiel des *Parc National d'Isalo* zeigt, der von der *Association des Tours Opérateurs Professionnels (TOP)* gefördert wird.

Der illegale Einschlag von Edelholz und der anschließend folgende Export liefern seit 2009 Schlagzeilen in den madagassischen Medien, werden auch in der deutschen Presse thematisiert und rufen den Protest internationaler Institutionen hervor.<sup>138</sup> Die flächenmäßig größeren Schäden werden jedoch durch Brandrodungen auf der gesamten Insel verursacht:

---

<sup>138</sup> Die Presse äußerte sich hierzu mit Schlagzeilen wie:

„Les feux de brousse s'intensifient“ (L'Express de Madagascar, 06. 01.2011: 6. Antananarivo)

„Le trafic de bois de rose a la peau dure“ (Les Nouvelles, 10.03.2010: 9. Antananarivo)

„Madagaskars Natur-Erbe wird gnadenlos zerstört“ (Westf. Nachrichten, 04. 06. 2009:FNU 5. Münster)

wirtschaftliche Not, Tradition, Kriminalität, Fahrlässigkeit und politischer Protest sind die Auslöser von breitflächiger Zerstörung der Fauna und den damit verbundenen „Kollateralschäden“ sowohl in der Tierwelt als auch gesamtökologisch (Direktion für Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe (DEH) 1987: 8). Madagaskar zählt zu den Ländern, die aufgrund ihrer extrem endemischen Fauna und Flora Megadiversität besitzen und daher den höchsten Schutz erfordern, da die natürlichen Biotope in einem alarmierenden Maße unwiderruflich verloren gehen. Darüber hinaus ist der Schaden in den Trockenwäldern schon weit früher eingetreten, als die Öffentlichkeit diesen Prozess bemerkte (Ganzhorn/Sorg 1996: 335).

Dem Reisenden, der erstmals Madagaskar besucht, wird beim nächtlichen Überflug des Landes meilenlange, die ihm aus europäischen Städten vertrauten Lichterlinien gelb leuchtender Natriumdampf-Straßenlampen wahrzunehmen, die Straßenverläufe erkennen lassen. Der Blick auf die Landkarte lässt in diesem Fall jedoch keine großstädtischen Siedlungsbereiche mit Straßen erkennen, die diese Beleuchtungsart rechtfertigen würden, denn hier handelt es sich um die Zeichen gelegter Brände. In den Waldgebieten des Ostens wird ackerbaulich nutzbares Land am Ende der Trockenzeit von Oktober bis November durch Brandrodung (*tavy*) geschaffen, eine Praxis, die von den Behörden bekämpft wird, wobei die Kontroll- und Sanktionsmöglichkeiten aber so begrenzt sind, dass wirklich nachhaltige Erfolge ausbleiben. Brandrodung liefert zwar über das in Pflanzennährstoffen enthaltene Düngepotential der Asche gesteigerte Erträge, doch diese Erträge verringern sich schon im zweiten oder dritten Nutzungsjahr. Zusätzlich erhöht sich der Bearbeitungswiderstand des Bodens; Unkrautwuchs und Erosion nehmen bis hin zur Lateritbildung so weit zu, dass wieder neue Flächen durch Brandrodung geschaffen werden müssen. Erst nach Jahrzehnten einer solchen Landwechselwirtschaft lässt sich der Boden mit der entstandenen Sekundärvegetation wieder nutzen (Sick 1979: 137).

Feuer als Mittel zur Ackerlandgewinnung einzusetzen, ist dabei nicht allein auf die Einfachheit dieser Methode zurückzuführen, sondern auch auf regional abhängige, von den Ahnen ausgehende Verbote (*fady*), die es dem madagassischen Bauern nicht erlauben, mit dem madagassischen Spaten (*angady*) oder anderen metallischen Gegenständen den Erdboden als „nährende Mutter des Menschen“ (Razafimahefa 1986: 59) zu verletzen. Das Wohlwollen der Ahnen durch Respektierung ihrer Verbote zu sichern, wird zum ökologischen Problem. Jenseits des Einflusses der Ahnen liegt jedoch die Kraft des Schöpfers *Zanahary*, die sich in der Macht des Feuers manifestiert und der man nahe sein will. Das

zu diesem Zweck angelegte Feuer wird zum Vermittler von Kraft, Vitalität und Autorität und damit zur Quelle sozialer Anerkennung. Die auf den Hügeln um die Dörfer angelegten Feuer werden daher zu einem sakralen Schauspiel, dem sich niemand entziehen will (Razafimahefa 1986: 61).

Die einer modernen landwirtschaftlichen Bodennutzung entgegenstehende, aber von den Ahnen vorgegebene Verhaltensweise griff der *Madagascar Action Plan* auf, indem er entwicklungshemmende Traditionen infrage stellte. Die Furcht vor Bestrafung durch die Ahnen rückt die Furcht vor einer Bestrafung durch die Administration aber in den Hintergrund (Mahefa 1992: 221ff.).

Dass sich die Einstellung zur Brandrodung in der heutigen Form mit Blick auf die Bewirtschaftung von Land verändert hat und dass dies eine Abkehr von früherem Nachhaltigkeitsdenken bedeutet, macht eine Beobachtung von Schomerus-Gernböck deutlich. Danach wurden Bäume früher in dem für die Brandrodung abgesteckten Terrain unmittelbar vor Beginn der Regenzeit in einer Meter Höhe abgehackt, Bäume und Gesträuch wurden nur bei absoluter Windstille zur Vermeidung eines sich unkontrollierbar weiterentwickelnden Feuers in Brand gesteckt, und das Feuer wurde ständig, auch nachts, bewacht. In die freigebrannte Fläche wurde der Reis, vermischt mit anderem Saatgut, eingebracht. Nach der Ernte überließ man das Feld fünf Jahre lang der Renaturierung (Schomerus-Gernböck 1992: 191). Dieses Nachhaltigkeitsdenken ist einem Denken von „Nutzen und Vergessen“ gewichen.

Brandgerodete Waldflächen dienen nicht nur dem Reis- und Gemüseanbau, sondern werden mit ihrem nachwachsenden Gras auch als Weideland für Zebuherden genutzt, wengleich das für Tiere nahrhafte Gras nach mehrfachem Abbrennen von harten Grassorten abgelöst wird, die zwar von Besenherstellern genutzt werden, die aber dem Zebu nicht mehr den erforderlichen Nährwert liefern. Die der Erosion durch Regen und Sonneneinstrahlung ausgesetzten, humusärmer gewordenen Böden sind damit der Beginn einer gesamtökologischen Abwärtsspirale.

Rinderdiebstahl ist ein weiterer Grund für Brandrodung entlang der Wege, auf denen Zebudiebe ihr Diebesgut später an die oft weit vom Ort des Diebstahls liegenden Verkaufsstellen treiben. Hier dient Brandrodung der vorsorglichen Schaffung von Weideland für die nachfolgend gestohlenen Zebuherden.

Für das an preiswerter Steinkohle, Öl oder Erdgas arme Land ist Holzkohle der bedeutendste Energieträger sowohl für die ländliche als auch für die städtische Bevölkerung. Ihr Holz entnehmen die Köhler an sich bietender Stelle und verarbeiten es in wandernden Köhlereien, die nach dem Betrieb Auslöser für unbeabsichtigte Brände sein können. Razafimahefa führt als weiteres Motiv für das Legen von Waldbränden Streitigkeiten unter Personen, Neid oder räuberische Aktionen an. Bei letzteren werden die Dorfbewohner durch ein angelegtes Feuer zum Löschen aus ihren Häusern gelockt, wodurch die Brandstifter leere Häuser für ihre Diebeszüge vorfinden (Razafimahefa 1986: 54ff.).

Zur wirtschaftlich und „kleinkriminell“ bedingten Form des Anlegens von Feuer kommt der gesellschaftspolitisch motivierte Brand, denn das Anlegen von Buschfeuer gilt als Alarmzeichen. Das Legen eines Buschfeuers als politischer Akt gehört neben Demonstrationen zum Protestinstrumentarium des Madagassen, erkennbar daran, dass sich die Anzahl der Feuer proportional zur gesellschaftlichen Unzufriedenheit mit der Regierungsführung einstellt (Molet 1979: 113).

Diesem Spektrum an biodiversitätsfeindlichen Motiven von Abholzung, Brandrodung und Brandstiftung setzten madagassische Regierungen die Unterzeichnung internationaler Abkommen, die Verabschiedung nationaler Gesetze mit detaillierten Verwaltungsvorschriften und die Einrichtung einer komplexen institutionellen Struktur entgegen, ohne dass die nötigen finanziellen oder organisatorischen Mittel zur effektiven Zielerreichung zur Verfügung gestellt werden. Der Niedergang des nationalen Kulturerbes „Biosphäre“ ist also das Ergebnis ihrer politischen und gesellschaftlichen Geringschätzung, die wiederum wirtschaftlich oder kriminell bestimmt ist.

### **6.2 Internationale Prinzipien – Ausgangspunkte madagassischer Kulturpolitik**

Auch wenn Madagaskar 1960 von der französischen Kolonialmacht in die Unabhängigkeit entlassen wurde, so ist Frankreich auch nach mehr als 50 Jahren bis heute u. a. kulturell und institutionell unübersehbar präsent geblieben, so z.B. durch die *Alliance Française*, das *Centre Culturel Albert Camus*, die *Cultures France* und den *Service de Coopération et d'Action Culturelle* an der Botschaft Frankreichs, Projekte wie *Art Mad* oder die französische Präsenz an Schulen und Universitäten. Solch eine Präsenz zeigt sich jedoch im ehemals französisch-kolonialen Afrika insgesamt. Frankreich praktiziert über seine staatliche auswärtige Kulturpolitik unmittelbare Einflussnahme und Wirkung. Im Fall von Madagas-

kar trifft dies dabei auf institutionelle und finanzielle Defizite des Staates, die einer solchen Einflussnahme und Einflusstiefe die Wege eröffnen und die von Madagaskar angestrebte kulturelle Identitätsfindung und Identitätsvertiefung relativieren.

In Madagaskar zeigt sich ein Nebeneinander von drei Kulturwelten: eine madagassische, eine an Frankreich orientierte und eine im Wesentlichen amerikanisch-ökonomisch bestimmte. Gerade diesen Einflüssen stehen Überlegungen des madagassischen Staates gegenüber – wenn auch kaum sichtbar – der kulturellen Selbstfindung einen inhaltlichen Rahmen zu geben, ohne durch Abgrenzungsstrategien gegen internationale Kulturabkommen zu verstoßen, die den freien Kulturaustausch mit seinem Einflusspotential sicherstellen sollen.<sup>139</sup>

Das französische Interesse am kulturellen Engagement entspricht dabei einerseits internationalem Verständnis, wie es beispielsweise in den Prinzipien der „Allgemeinen Erklärung zur kulturellen Vielfalt“ der *UNESCO* zum Ausdruck kommt. Es beinhaltet aber gleichzeitig Manipulationspotential und das Potential, landeseigene Anstrengungen der kulturellen Identitätsfindung zu unterlaufen und dabei den Ruf des kulturellen Neo-Kolonialismus zu provozieren.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Das *Colloque International – Madagascar: 50 ans d'Indépendance* vermittelte mit dem Spektrum der von madagassischen Referenten gehaltenen Vorträge sowohl hinsichtlich der Tiefe als auch bezüglich der thematischen Breite einen Eindruck von der Herausforderung und von der Sorge um die eigene nationale kulturelle Identität (Themenauszug):

- Le défi malagasy: se reconstruire sur la fracture coloniale
  - Le renouvellement du marché religieux chrétien: Un lieu de recomposition identitaire légitime ou suspicieux?
  - La langue malgache durant les 50 ans d'indépendance: statuts officiels et réalités
  - Redéfinir l'identité Culturelle Malgache à travers le Lamba Fitafy: Cinquante ans après l'Indépendance et Prospective
  - Le sport, vecteur de construction nationale sous la colonisation française. Madagascar (1920-1960)
  - Discours colonial et identité malgache
  - Cinquante ans de politiques linguistiques africaines et malgaches: Construction ou dé-construction identitaire?
  - Madagascar: La question du patrimoine devant la République indépendante (1960-2010)
  - Langue d'écriture et dynamique identitaire
  - Cinquante ans d'un nécessaire passage de la tradition à la modernité?
- (Velotrasina: 2010).

<sup>140</sup> Die 31. UNESCO-Generalkonferenz vom 2. November 2001 in Paris erinnerte daran, dass die Präambel der Verfassung der UNESCO betont, „dass die weite Verbreitung von Kultur und die Erziehung zu Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden für die Würde des Menschen unerlässlich und für alle Völker eine heilige Verpflichtung sind“, „dass Kultur als Gesamtheit der unverwechselbaren geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Eigenschaften angesehen werden sollte, die eine soziale Gruppe kennzeichnen, und dass sie über Kunst und Literatur hinaus auch Lebensformen, Formen des Zusammenlebens, Wertesysteme, Traditio-

Frankreich hat mit seinem kultur-institutionellen Spektrum im Vergleich zu den anderen im Land diplomatisch vertretenen Ländern eine hervorgehobene Position, zumal es zusätzlich im Erziehungs- und Bildungswesen mit Schulen und Universitäten verknüpft ist. Die Pflege und der Ausbau dieser Strukturen entsprechen damit der politischen Sichtweise Frankreichs von einer postkolonialen *mission civilisatrice* und umfassen dabei auch die Förderung madagassischer Künstler in den Bereichen der gestaltenden Kunst, der Literatur und Unterhaltung, um sie national und auch international „marktfähig“ zu machen. Die hervorgehobene Position Frankreichs ist auch auf die Rücksicht anderer im Land diplomatisch vertretenen Länder zurückzuführen, die den historisch bedingten Rang Frankreichs auch nach der Unabhängigkeit des Landes aus politischen Gründen nicht infrage stellen wollen. Diese Zurückhaltung kann aber auch auf das allgemein eingeschränkte wirtschaftliche, kulturelle und touristische Interesse des Auslandes an Madagaskar zurückgeführt werden.<sup>141</sup>

Mit der besonderen Akzentsetzung auf „marktfähige“ Unterhaltungskultur auf der Basis indigener Kultur geht jedoch eine Profanisierung und Folklorisierung einher, die die ursprünglichen kulturellen Inhalte und Werte marginalisieren. *La mise en scène* – die ökonomisch nutzbare Zurschaustellung – auf dem nationalen oder internationalen Markt bestimmt das Geschehen und macht das ökonomische Potential zum Auswahlkriterium (Velotrasina 2010).

---

nen und Überzeugungen umfasst“ und „dass Respekt vor der Vielfalt der Kulturen, Toleranz, Dialog und Zusammenarbeit in einem Klima gegenseitigen Vertrauens und Verstehens zu den besten Garanten für internationalen Frieden und Sicherheit gehören“. Dabei sieht sie die Verteidigung kultureller Vielfalt als moralischen Imperativ (UNESCO heute 2000).

Das Unterlaufen dieser Präambel wird allein schon dadurch erleichtert, dass den madagassischen Regierungen weder ausreichende finanzielle Mittel für die Umsetzung ihrer Kulturpolitik noch eine funktionierende Organisation für deren Umsetzung zur Verfügung stehen, auch wenn die strategischen und operativen Ziele dafür, einschließlich der organisatorischen Strukturen, bis ins Detail ausgearbeitet vorliegen. Dem Verf. wurden solche Dokumente in kopierter Form übergeben, die allerdings außerhalb des Kulturministeriums kopiert werden mussten, da im Ministerium selber kein Kopierer zu Verfügung stand.

<sup>141</sup> Das aktuelle Interesse an Madagaskar ist ausschließlich darauf zurückzuführen, auf dem internationalen Markt nachgefragte Rohstoffe abzubauen oder sich den zukünftigen Abbau zu sichern. Den Grad des internationalen Desinteresses an Madagaskar verdeutlicht der madagassische Journalist VANF so: „Il faut faire exprès pour s'intéresser à Madagascar“ (Andriamihaja, VANF, pers. Komm., März 2012, Antananarivo). Die Bewertung, daß „man sich schon zwingen muß, um Interesse an Madagaskar zu entwickeln“ trifft unzweideutig zu. Die tier- und pflanzenbiologische Forschung macht jedoch eine Ausnahme.

„In einer Zeit, die auch auf dem Kultursektor von der Mondialisation bestimmt ist, wird die Entwicklung einer Kultur- und Identitätsstrategie zur Überlebensfrage. Im Konzert der Staaten gelingt es einigen, sich in den Vordergrund zu schieben. Andere haben nicht die Kraft zur besonderen Positionierung und werden dadurch marginalisiert, sie verschwinden ohne daß dies bemerkt wird, ohne die geringste Entrüstung auszulösen, und diese Entwicklung führt in die Dekulturation“ (Belanto; pers. Komm., Febr. 2009, Antananarivo).

Ungeachtet der Politikwechsel zwischen 1975-2011 und den damit einhergehenden Wechseln in der Staatspräsidentschaft (*Ratsiraka, Zafy, Ratsiraka, Ravalomanana, Rajoelina*) stellt sich Madagaskar in den übergeordneten Rahmen der von der *UNESCO* entwickelten Prinzipien und der von der *African Union* formulierten Vereinbarungen, die die Rolle der afrikanischen Kultur als Werkzeug der Dekolonisierung, der Identitätsentwicklung und der Entwicklung insgesamt bestimmen. Eine ernst zu nehmende Erfüllung dieser Vereinbarungen durch die madagassischen Regierungen ist jedoch bisher ausgeblieben und kennzeichnet den Grad ihres national-kulturellen Bewusstseins als identitätsstiftenden Wert.<sup>142</sup>

Mit Blick auf die Entwicklung einer nationalen Kulturpolitik, die Kultur sowohl als globalen Wert anerkennt als auch in ihr den Kern nationaler Identität sieht und sie als Instrument der sozio-ökonomischen Entwicklung des Landes insgesamt betrachtet, trat in Madagaskar im Jahr 2005 das Gesetz für eine *Politique Culturelle Nationale pour un développement socio-économique* in Kraft, das die Grundzüge der *UNESCO*-Prinzipien, Kernelemente der *Charte culturelle de l'Afrique* der *OAU* und spezifisch madagassische kulturelle Aspekte zusammenfasst (Présidence de la République 2005).

---

<sup>142</sup> Die *African Union (AU)* ist mit ihrer Gründung 2002 in Lusaka die Nachfolgeorganisation der 1963 gegründeten *Organisation of African Union (OAU)*. Ihre 52 Unterzeichnerstaaten, die sich mit der Vertragsunterzeichnung zur Kooperation auf allen Gebieten verpflichteten, verabschiedeten noch als *OAU*-Mitglieder 1976 in Addis Abbeba die *Charte culturelle de l'Afrique* mit Madagaskar als Unterzeichnerstaat.

Die *United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO)* wurde 1945 von 37 Ländern in London gegründet und zählt zu den 19 rechtlich selbstständigen Mitgliedern der *United Nations Organisation (UNO)*. Ihre Tätigkeitsschwerpunkte sind das Erziehungswesen, die Wissenschaft, die Kultur und die Medienpolitik.

In der *UNESCO Mexico City Declaration on Cultural Policies – World Conference on Cultural Policies* (1982) wurden Prinzipien für die Bereiche „Cultural Identity“, „Cultural Dimension of development“, „Culture and Democracy“, „Cultural heritage“, „Artistic and intellectual creation and art education“, „Relationship of culture with education, science and communication“ und „International cultural co-operation“ formuliert. Sie berühren Madagaskar unmittelbar, da sie das oben geschilderte Spannungsfeld von kultureller Identitätsbildung, bi- und multinationaler Kulturkooperation, externer kultureller Einflussnahme und kultureller Globalisierung thematisieren.

Der madagassische Ratifizierungstext der 1976 von der *OAU* verabschiedeten *Charte culturelle de l’Afrique* macht gleichzeitig eine Bewertung der Folgen der Kolonialzeit für Madagaskar sichtbar:

„la domination sur le plan culturel a entraîné la dépersonnalisation d’une partie du peuple malgache, falsifié son histoire, dénigré et combattu ses valeurs, tenté de remplacer progressivement et officiellement sa langue par celle du colonisateur

[...]

la colonisation a favorisé la formation d’une élite trop souvent acculturée et acquise à l’assimilation et une grave rupture s’est produite entre cette élite et la masse populaire“ (Document Cadre 2004: 8)

Dieser Bewertung stellten die Autoren des *Document Cadre* die Studien Grandidiers gegenüber, die in Madagaskar schon Ende des 19. Jahrhunderts eine Nation sahen (Grandidier 1876).<sup>143</sup>

Das 2004 vom Ministère de la Culture et du Tourisme einberufene nationale Expertentreffen (*Rencontre nationale des experts de la culture pour la validisation de la politique culturelle nationale malgache*) stand vor der Aufgabe, einen juristisch tragfähigen Rahmenplan für die nationale Kulturpolitik zu entwickeln, in dem die *UNESCO*-Prinzipien und die *OAU/AU*-Vereinbarungen Eingang finden sollten. Die Entstehung des auf dieser Grundlage entwickelten *Document Cadre*, in dem die kulturpolitische Zielsetzung ausformuliert wurde, hatte ihren Ausgangspunkt in der Feststellung: „D’une manière générale, le projet (einen gesetzbahigen Rahmenplan zu entwickeln; Anm. d. Verf.) est motivé par le constat de l’absence de véritable éducation et information du Malgache sur son identité propre“ (Andrianantenaina 2004: 14).

Vor diesem Hintergrund sah die damalige madagassische Regierung die Notwendigkeit, soziale Fragen mit denen der kulturellen Identität und ihrer Integration in den Entwicklungsprozess des Landes zu verknüpfen. Das v.a., weil sich Teile der Gesellschaft nicht mehr mit der *Malgachitude*, dem „Madagassischsein“, verbunden fühlten und eine zusätzliche kulturelle Überflutung im Zuge der Globalisierung befürchtet wurde. Daher betrach-

---

<sup>143</sup> Solo-Raharinjanahary kommt hinsichtlich der Existenz einer präkolonialen madagassischen Nation jedoch zu einem anderen Ergebnis: „Die endgültige Geburt der Nation wurde durch die Kolonialisierung abgetrieben“ (Solo-Raharinjanahary, pers. Komm., Febr. 2009, Antananarivo).

tete die Regierung diese Ausgangssituation als Herausforderung und sah in der kulturellen Identität – unter Berücksichtigung der gegebenen kulturellen Vielfalt – den Schlüssel für die Wiedergeburt einer in sich gefestigten Gesellschaft und die Quelle für einen zu belebenden Nationalstolz (Document Cadre 2004: 13).

### **6.2.1 Moral- und Kulturpolitik im Dienst ökonomischer Entwicklung**

Die Analyse des historisch bedingten nationalen kulturellen Ist-Zustandes unter Berücksichtigung internationaler Prinzipien (*UNESCO*) und internationaler Vereinbarungen (*O-AU/AU*) wurden seit der Präsidentschaft Ratsirakas zur Grundlage nationaler Kulturpolitik, die in ihr auch ein Instrument der Entwicklung sieht. Präsident Ravalomanana bestätigte diese Rolle von Kultur einerseits, andererseits wurde sie als sozio-ökonomisches Entwicklungsinstrument schärfer konturiert und gesetzlich verankert:

Jene Gesetzesartikel, die die in der vorliegenden Arbeit behandelten Aspekte berühren, werden hier auszugsweise aufgeführt:

**Art 3:-** Le pluralisme culturel est reconnu et donne aux groupes culturels le droit à la diversité dans sphère publique.

**Art 4:-** La protection du patrimoine national tant matériel qu'immatériel est une priorité nationale.

**Art 7:-** Les objectifs culturels généraux de la Politique Culturelle Nationale sont:

construire une société harmonieuse avec les Malgaches fiers tant de leur unité que leurs diversité, créatrice des richesses:

faire de Madagascar, une Ile verte et propre sanctuaire d'une biodiversité régénérée; [...]

faire de Madagascar un phare culturel régional, plaque tournante de l'espace indocéanique où règnent le respect de la vie et de la recherche de l'harmonie se traduisant par l'esprit de tolérance et de solidarité, le Fihavanana.

**Art 8:-** [...] enraciner l'acquisition de réflexes culturels nouveaux, culture d'efficacité, culture de rentabilité et d'accountabilité (savoir prévoir, contrôler et rendre des comptes) et surtout culture du droits humains dans l'éducation, en prenant soin des exemples dans l'humanisme malgache; valoriser ce qui, dans nos traditions culturelles, favorise renouveau culturel nécessaire pour les sociétés démocratiques, respectueuses des droits humains et soucieux de l'environnement dans un processus de communication efficace (Présidence de la République 2005).

Artikel 8 des Gesetzes weitet den Kulturbegriff, wie er von der *UNESCO* und der *OAU/AU* verwendet wird, jedoch in zweierlei Hinsicht aus: zum einen wird die Notwendigkeit angesprochen, eine Kultur der Effizienz und der Rentabilität zu entwickeln und zu verankern,

und diese muss zum anderen mit perspektivischer Planung sowie Effizienzkontrolle verbunden werden. Diese Festlegung einer „Kultur des ökonomischen Denkens“ wird mit dem Gesetz auch auf das Erziehungswesen übertragen und soll zudem auf die wirtschaftliche Nutzung von Kulturerbestätten angewendet werden. Kultur steht damit unter dem Diktat der Ökonomie.

In der neuen Zielsetzung, ökonomische Kriterien in die Kulturpolitik einzubeziehen, wird die Handschrift des Präsidenten Ravalomana erkennbar, der vor seiner Funktion als Staatspräsident eines der führenden Wirtschaftsunternehmen Madagaskars als Eigentümer führte. Diese von ihm eingeleitete ökonomische Neuausrichtung des Landes konnte er auch erkennbar umsetzen. Auch die in der Verfassung von 2007 verankerte Position der Kultur erfolgte auf seine Initiative.

**Art 9:-** La structuration des programmes d'actions culturelles se fera autour des [...] impératifs:

mise en place d'une éducation favorisant le dialogue culturel, le respect mutuel, le développement et la paix durable et valorisant la culture et l'environnement.

**Art 10:-** Tout projet de développement doit comporter une dimension culturelle, par conséquent, tous les secteurs économiques et sociaux doivent faire de l'action culturelle une action citoyenne. Cette action doit être soutenue aussi bien par l'Etat que par les Institutions Privées et les Sociétés Civiles.

**Art 12:-** Les supports de l'action culturelle (structures administratives, de gestion, de formation, de diffusion, et de conservation) ainsi que les supports de diffusion culturelle (acteurs de la culture populaire, archives, théâtres, centres culturels, bibliothèques, conférences, radio, télévision, cinéma [...]) doivent être conçus de manière rationnelle et redynamisés.

**Art 14:-** La promotion des dialogues culturels consiste à: recenser, collecter, conserver, restaurer et mettre en valeur le patrimoine culturel matériel et immatériel [...] faire des sites historiques réhabilités des modèles écologiques tout en les rendant opérationnels (reboiser avec des espèces culturellement adaptables, retravailler anciennes technologies, organiser des événements culturels traditionnels ou modernes, utiliser les potentialités humaines et techniques de proximité pour la protection et la sauvegarde du patrimoine); [...]

appuyer la recherche/action relatant la profondeur historique de l'installation des populations malgaches;

réhabiliter les sites significatifs pour les échanges commerciaux;

faciliter, encourager et protéger la production culturelle puisant leur inspiration dans le patrimoine malgache sans exclusions des autres cultures.

**Art 15:-** Elaboration d'une politique linguistique a pour but de consolider le rôle de la langue malgache, langue maternelle de la quasi-totalité de la population et qui est la langue nationale de la République de Madagascar [...]

**I-De la langue malgache:**

la langue malgache, élément primordial du patrimoine culturel et outil essentiel dans la réalisation des objectifs de développement est la langue de communication et de promotion sociale et d'éducation dans tout le territoire de la république de Madagascar. Des mesures adéquates doivent être prises pour son utilisation dans les différentes sphères de la vie nationale, notamment dans les communications institutionnalisées et officielles;

les échanges entre les divers parlars malgaches seront renforcés en vue d'augmenter le potentiel unificateur de la langue de la vie moderne. Les actions telles que la collecte des traditions orales leur fixation sur supports durables, l'utilisation de la langue dans les domaines scientifique, pédagogique et artistique seront renforcée.

**Art 20:-** L'éducation culturelle et citoyenne de la jeunesse malgache exige:

l'intégration dans le programme scolaire d'un cours d'éducation citoyenne civique et culturelle;" (Présidence de la République 2005).

Diese Zielsetzungen sahen also einen kultur- und sprachbewußteren Bürger, der mit diesem Bewußtsein auch näher an die Nation und die nationale Identität heranzuführen war und zwar unter Berücksichtigung der kulturellen Vielfalt des Landes. Gleichzeitig wurde mit ihr das Ziel verfolgt, eine Zusammenarbeit zwischen der Regierung, ihren ausführenden Organen und den Bürgern zum Schutz des kulturellen Erbes harmonisch zu entwickeln. Ebenso wird gefordert, aus Madagaskar eine „grüne und saubere Insel zu schaffen, als einen herausragenden Ort wiedererstarkter Biodiversität“ (Document Cadre 2004: 14). Dieses Ziel entspringt dem – auch international postulierten – Aufruf an Madagaskar, der zunehmenden ökologischen Zerstörung des Landes Einhalt zu gebieten. Dieser Anspruch wird mit der über das Land hinausreichenden Zielvorstellung verbunden, Madagaskar zu einem regionalen kulturellen „Leuchtturm“ zu entwickeln.

Die Feststellung einer „dégradation générale de la qualité de vie“ (Andriambololona 1999: 29), die einen Kulturwandel unter Einschluss einer gleichzeitigen Wiederbelebung der traditionellen madagassischen Werte erforderlich macht, geht konform mit dem von Präsident Ravalomanana entwickelten *Madagascar Action Plan (MAP)*. Der *MAP* greift mit zahlreichen Schwerpunktthemen (*défi*) die aktuellen sozio-ökonomischen und zivilgesellschaftli-

chen Defizite auf, deren Beseitigung das Land in eine schnelle und dauerhafte Entwicklung führen soll.<sup>144</sup>

Der *MAP* hebt damit sowohl den Stolz der madagassischen Bevölkerung auf die Nation als auch auf das jeweilige ethnisch-kulturelle Erbe hervor. Da die unterschiedlichen Vorstellungen der ethnischen Gruppen immer wieder Anlass für Missverständnisse sind, wird in ihnen ein Hindernis auf dem Weg zur ökonomischen und zivilgesellschaftlichen Entwicklung gesehen. Daher gehörte es zu den Zielen des *MAP*, diese Verschiedenartigkeit und den (unterstellten; Anm.d Verf.) nationalen Stolz durch eine aktive Mitwirkung der Bevölkerung am politischen, ökonomischen und sozialen Prozess zu nutzen. Die ethnische und damit kulturelle Vielseitigkeit wurde als Chance für eine solche Entwicklung gesehen, die in Verbindung mit der Förderung nationaler Veranstaltungen und der Entwicklung neuer Symbole und Traditionen Impulse für ein gestärktes Nationalbewusstsein geben sollte (*MAP* 2007). Nicht näher spezifizierte Teile der Traditionen und Glaubensvorstellungen wurden dabei als wesentliche Entwicklungshindernisse ausgemacht, weshalb es galt, solche Mentalitäten und Gewohnheiten zu ändern.

Indem der ehemalige Präsident Ravalomanana in „gewissen Aspekten unserer Traditionen und Glaubensvorstellungen“ (Domenichini 1992: 2) einen Grund für die unzureichende Entwicklung des Landes ausmacht, bestätigt er nach Domenichini die Kulturferne desjenigen, der sich als Entwickler des Landes versteht („l’inculture du développeur“; ebd.) Die ab 1972 erkennbare Zunahme des Einflusses kulturferner Entwicklungstechnokratie – eine Entwicklung, die die kulturellen Gegebenheiten also nicht beachtete – müsse in einer hie-

---

<sup>144</sup> Mit dem Ziel, der wirtschaftlichen Entwicklung Madagaskars eine neue Perspektive zu eröffnen und alle dafür erforderlichen strategischen Maßnahmen zusammenzufassen und zu koordinieren, ließ Ravalomanana den *Plan d’Action Madagascar 2007-2012 – Un Plan Audacieux pour le Développement Rapide (Madagascar Action Plan, MAP)* entwickeln. Der *MAP* versteht sich als „road map“ für ein ambitioniertes Vorgehen, das strategische und projektorientierte Ziele zur wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Neuorientierung beschreibt. Zur Umsetzung dieser Zielvorstellungen forderte Ravalomanana insb. die Beamtenschaft, den privatwirtschaftlichen Sektor, das Bildungswesen sowie die Entwicklungsorganisationen zur aktiven Mitwirkung auf.

Der *MAP* macht auf die unzureichenden Beziehungen zwischen Bevölkerung und Staat aufmerksam und hat zum Ziel, die Mitwirkung der Zivilgesellschaft an der Entwicklung eines politischen, sozialen und kulturellen Gemeinwesens und der Nation insgesamt zu maximieren. Dies schließt auch die Mobilisierung religiöser Organisationen mit ein, um einen steigenden Anteil ihrerseits an dieser Gemeinschaftsleistung und einen größeren sozialen Zusammenhalt zu erreichen. Indem religiöse Einrichtungen zu einem verstärkten Mitwirken im Sinne der politisch geforderten strukturellen Entwicklung des Landes eingebunden, sprich instrumentalisiert werden, wird die in der Verfassung postulierte Laizität des Staates im *MAP* eindeutig weicher gefasst.

rarchisch bestimmten Gesellschaft zu ökonomischen Entwicklungen führen, die keinen gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozess zum Ergebnis hat (Domenichini 1992: 2).

Andriambololona stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob die Forderung (sic!) nach nationaler Identität ein Heilsweg ist oder ein Tod auf Raten, wenn sich eine Nation dem globalen Gang der Dinge verschließe. Auch wenn die nationale Identität das Ergebnis von politischer, sozioökonomischer, moralischer und kultureller Entwicklung sei, die die Seele eines Volkes ausmachen, so wüsste man, dass von Menschen geschaffene Gesellschaften auch absterben. Die madagassischen kulturellen Werte mit ihrer Ausstrahlungskraft, die *fihavanana* mit ihrer Bindungskraft gegenüber der Familie, allen Lebenden und Verstorbenen, der Glaube an die große Gemeinschaft – all das verdiene die Anerkennung und den Respekt dadurch, dass es gelebt werde. Ohne eine solche Kultur liefen diese Werte Gefahr, durch die Globalisierung hinweggefegt zu werden. Es sei aber unzweideutig, dass die Auflösung dieser Werte existiere und dies der Grund für Rückständigkeit und Unterentwicklung sei. Das Zerreißen des sozialen Bandes, Gewalt, Materialismus, persönliche Bereicherung und Korruption seien die Zeichen dieses Niedergangs, dem man nicht entgehen könne (Andriambololona 1999: 29). Dabei sieht Domenichini die Entwicklung eines allgemeinen Niedergangs der Lebensverhältnisse nicht erst in der nachkolonialen Zeit, sondern bereits zu Beginn der Kolonialzeit (Domenichini 1999: 1).

Mit ihrer Analyse legt Andriambololona die Grundlagen der Ziele des Gesetzes *LOI N° 2005-006* über eine „Politique Culturelle pour un développement socio-économique“ frei. Es gälte, einen Wandel herbeizuführen, der Langsamkeit (*moramora*) und Nachlässigkeit als Faktoren des sicheren Niedergangs beseitigt und stattdessen die reichen kulturellen und ökonomischen Potentiale ausschöpft. Statt durch Globalisierung einer Verfremdung die Tore zu öffnen, indem sich Madagaskar servil dem von außen Kommenden hingibt und es imitiert, müssten seine Bürger die in der Gesellschaft liegenden kulturellen Werte umsetzen (Andriambololona 1999: 29). Diese strategische Ausrichtung wird mit spezifischen Zielen konkreter gefasst, wobei kulturorientierte mit effizienzorientierten Zielen eng verzahnt werden. Es gälte, aus dem Madagassen einen wirkungsvollen Akteur für die Entwicklung zu machen, wobei ihm die Sicherheit vermittelt werden müsse, dass seine Kultur den Erfolg beschleuniget (Document Cadre 2004: 14).

Indem dem Madagassen vermittelt werden soll, dass sein kulturelles Verhalten den zukünftigen Erfolg bestimmt, werden die Entwicklung seines Selbstvertrauens und sein Engage-

ment in der Gemeinschaft als Ziele formuliert. Das Effizienz- und Rentabilitätsdenken im Zusammenwirken mit einer Neubewertung von Kultur wird zum bestimmenden Faktor der Entwicklung des Landes erhoben. Die richtungsgebende Größe „Wirtschaftsentwicklung“ führt zu einer neuen Rolle von Kultur, der ein übergeordneter, gesamtökonomischer Nutzen abverlangt wird. Die Strategie folgt damit den Zielen:

„S'appuyer sur l'exploitation positive de valeurs culturelles pour stimuler les mentalités en vue du développement afin de:

1. Satisfaire les besoins fondamentaux dont les besoins de reconnaissance et de création culturelles
2. Améliorer la gouvernance et l'éducation à la citoyenneté
3. Construire un système d'éducation formel et informel performant
4. Régénérer et valoriser la culture environnemental malgache
5. Construire une économie forte et favoriser la participation“ (Document Cadre 2004: 15).

Die Verantwortlichkeiten für die Umsetzung der Kulturpolitik wurden dem *Ministère de la Culture et du Patrimoine* übertragen. Der *Direction des Arts de la Promotion Artistique* oblag die Aufgabe, die Identifizierung, die Inventarisierung und die Bewertung des künstlerischen Erbes und dessen Förderung vorzunehmen, den Absatzmarkt für künstlerische Produkte zu entwickeln und die Förderung von Künstlern zu betreiben. Über die *Direction des Bibliothèques* sollte die Sammlung, der Schutz und die Weiterverbreitung des dokumentierten Nationalerbes und die sichere Aufbewahrung der Dokumente erfolgen. Die *Direction de la Langue et des Écrits* hatte die Entwicklung einer nationalen Sprachpolitik zu verantworten.

Der aktuelle Status macht jedoch auch in diesem Fall deutlich, dass alle elaborierten Zielsetzungen einschließlich aller durchdachten administrativen Strukturen aufgrund eines nicht einheitlichen Willens zur Umsetzung und wegen fehlender Mittel einer Realisierung entgegenstehen und die politischen Umwälzungen von 2009 eine zusätzliche Behinderung darstellen.

## 7 Agierende Staatsrepräsentation

### 7.1 Vom monarchistischen *fandroana* zum republikanischen **26 Juin**

Am Ende eines langen und blutigen Kampfes gegen die Kolonialmacht Frankreich konnte am 14. Oktober 1958 durch den Präsidenten der provisorischen Regierung, Tsiranana, die *République Malgache* proklamiert werden. Die Bedeutung des Augenblicks unterstrich der Präsident – Angehöriger der *Côtiers* und politisch Vertreter der *PADESM* – nicht nur mit dem Hinweis auf die Freiheit der Nation an sich, sondern auch mit der Einführung einer eigenen Hymne und Flagge.

Nach weiteren zwei Jahren – und damit 64 Jahre nach der Annexion des Landes durch Frankreich – erklärte Tsiranana am 26. Juni 1960 die Unabhängigkeit des Landes. Der *26 Juin* wird zum neuen Nationalfeiertag; er wird damit zum Nachfolger eines monarchistisch-sakral geprägten Nationalfeiertages auf der Grundlage des *fandroana* (königliches Bad), des französisch-republikanischen *14 Juillet* und des von der Bevölkerung kaum verinnerlichten *14 Octobre*.<sup>145</sup>

Das aus der französischen Revolution hervorgegangene *Liberté – Égalité – Fraternité* des *14 Juillet* traf 1896 auf ein durch die französische militärische Intervention in Auflösung befindliches madagassisches Königreich, dessen sakrales *fandroana* mit der Erneuerung des Bundes zwischen dem Monarchen und seinem Volk und als nationaler Feiertag im November 1896 letztmalig zelebriert wurde. Um einer nicht auszuschließenden Wiederbelebung des mit dem *fandroana* verbundenen *Merina*-Königreiches zuvorzukommen, untersagte der Erlass Gallienis vom 5. März 1897 jede weitere Fortführung; mit der Umwandlung des *Palais de la Reine* im Schloßbezirk (Rova) in Antananarivo in ein Museum setzte

---

<sup>145</sup> Der v.a. im Süden des Landes unter Studenten entstandene Widerstand mit dem Vorwurf, eine zu sehr französisch orientierte Politik betrieben zu haben, die sich auf einen umfangreichen und als neokolonial klassifizierten französischen Verwaltungsapparat stützte, seine Steuerpolitik und schließlich die am 13. Mai 1972 in der *Rue de l'Indépendance* der Hauptstadt auf Demonstranten abgegebenen Schüsse zwangen Tsiranana als „Vater der Nation“ zum Rücktritt.

Den 26. Juni deshalb zum Nationalfeiertag zu erheben, weil er den Tag der Unabhängigkeit kennzeichne, wird in Gesprächen mit Madagassen häufig kritisch gesehen. „Moi, j’aurais préféré que la fête nationale soit celle du *fandroana*, car l’indépendance, on ne la connaît pas ici. Le 26 Juin c’est la fête de l’armée“ (Andrianampianina, pers. Komm., Aug. 2011, Tuléar). Danach rechtfertigte es die weiterhin bestehende wirtschaftliche, kulturelle, bildungspolitische und politische Abhängigkeit Madagaskars von Frankreich nicht, diesen Tag zum Feiertag der Nation erklärt zu haben.

er ein weiteres Zeichen endgültiger französischer Herrschaft. An die Stelle eines nur den Monarchen gewidmeten Festes (*fête des seuls souverains*) sollte mit dem *14 Juillet* ein Fest des ganzen freien Volkes treten (*fête de tout un peuple libre*) (Esoavelomandroso 1989: 145).

Der sich in dem Verbot des *fandroana* zeigenden rigorosen Haltung der Kolonialmacht stand jedoch die Beibehaltung des gewohnten festlichen, zeremoniellen Glanzes des königlichen *fandroana* gegenüber, der nunmehr auf den Ablauf des *14 Juillet* übertragen wurde und damit madagassischen Vorstellungen eines nationalen Festes entgegenkam. Es entwickelte sich ein symbiotisches Nationalfest, das sich v.a. aus der Sicht madagassischer Nationalisten durch seine sich gegenseitig ergänzenden Werte auszeichnete. Auch wenn die Kolonialmacht auf die Wahrung einer respektvollen Ausstrahlung ihres *14 Juillet* stets größten Wert legte – nicht nur als Zeichen kolonialer Macht an sich, sondern auch mit Blick auf die Weltkriege und als Ausdruck nationaler Geschlossenheit – so verband der neue madagassische Nationalfeiertag die traditionelle Vorstellung der Erneuerung des Bundes zwischen monarchistischer Macht und Volk nun unter den Vorzeichen von *Liberté – Egalité – Fraternité*. Diese Verknüpfung wurde zusätzlich verstärkt durch die Integration des traditionellen *panem et circenses* – umfangreiches Essen, die *hira gasy* als die Repräsentantin musikalischer Vortragskunst und Fackelumzüge der Kinder – in die republikanisch-laizistische Konzeption des *14 Juillet* der Kolonialmacht.

Diese Verknüpfungen wurden in der Hauptstadt im Ort des neuen Nationalfeiertages deutlich, dem *Mahamasina*-Platz, dem Platz des „heiligen“ Steins am Fuße des königlichen *Rova*, Ort königlicher Ansprachen (*kabary*), und sie zeigten sich in Tanz und Spiel ehemaliger *fandroana*. Dieser Ort rief als *lieu de mémoire* auch mit seiner traditionellen dekorativen Ausgestaltung das madagassische Fest in Erinnerung und verband sich mit der Machtsymbolik Frankreichs. Dessen Präsentation über Waffen und Soldaten unter Einbeziehung madagassischer Formationen ließ in Verbindung mit Abordnungen von Schulen, Pfadfindern sowie anderen Gruppierungen und über die Verleihung staatlicher Auszeichnungen das Gefühl von Staatsverbundenheit und Verpflichtung gegenüber dem Staat entstehen, so dass der neue Nationalfeiertag als Kontinuum des *fandroana* empfunden werden konnte. Die Verknüpfung der Ideologie des *14 Juillet* mit dem *fandroana* führte einerseits zum Gegensatz von staatlicher Laizität und der in der *fandroana* liegenden Sakralität; andererseits stellte sie eine Fortsetzung der vertrauten Beziehung zwischen dem *fanjakana* (Staat) des Regenten und den Untertanen als Gemeinschaft dar.

Mit den anlässlich der *14 Juillet* erbrachten sozialen Hilfeleistungen und Schenkungen, z.B. Geldmünzen für Kinder, wurde eine weitere Parallele zum *fandroana* sichtbar, da diese Hilfen und Schenkungen an die Verteilung von Fleisch geopferter Zeburinder an die Untertanen erinnerte. In diesem Zusammenhang weist Esoavelomandroso auch auf die Geldgeschenke durch die *fokonolona* an ihre Mitglieder hin, mit denen sie in die Lage versetzt werden sollten, Bedürftige an den Vergnügungen des *fandroana* teilnehmen zu lassen (Esoavelomandroso 1989: 147).<sup>146</sup>

Der *14 Juillet* und das *fandroana* griffen damit ineinander und die Durchführung des offiziellen Staatsaktes durch die Kolonialmacht auf dem *Mahamasina*-Platz wurde nicht als Zeichen kolonialer Dominanz, sondern als Fortsetzung eines schon erlebten Gemeinschaftsbewusstseins erlebt. Indem sich der republikanische *14 Juillet* mit Elementen des *fandroana* verband, stellte sich ein hoher Grad an Identifikation mit dem neuen nationalen Feiertag ein, der sich auch in der Überreichung von Huhn durch die Bürger an ihre jeweiligen *ray aman-dreny* manifestierte. In der Überreichung von Huhn auch an Staatsvertreter, mit dem die *hasina* als Anerkennung der Würde zum Ausdruck kam, fand auch das äußerste Zeichen von Treueverpflichtung gegenüber der Kolonialmacht seinen Ausdruck.<sup>147</sup>

Erleichtert wurde die Akzeptanz des *14 Juillet* auch dadurch, dass die Durchführung des *fandroana* nicht mit einem verinnerlichten historischen Datum verbunden war. Während Andrianampoinimerina das *fandroana* auf den Vortag des ersten Vollmondes im ersten Monat des Jahres (*Alahamady*) entsprechend dem Mondkalender festgelegt hatte, wurde es von Ranavalona II. auf den 16. Tag desselben Monats verlegt, und Ranavalona III. ließ das

---

<sup>146</sup> Die anlässlich der Nationalfeiertage gemachten materiellen oder monetären Schenkungen mit der dahinter stehenden Verpflichtungserwartung des Staates finden heute eine immaterielle Fortsetzung in der Verkündung von Amnestie, in der Verkürzung von Haftstrafen oder in der Ankündigung verkürzter Lebensarbeitszeit. So kündigte Übergangspräsident Rajoelina in Verbindung mit dem 50. Jahrestag der Unabhängigkeit (26. Juni 2010) an, das Renteneintrittsalter der Militärs um ein Jahr zu verkürzen (eine Maßnahme, die rückwirkend auch als sein Dank für die Unterstützung des Militärs bei der Übernahme der Macht im Jahr 2009 verstanden werden kann. Die materielle Seite wurde jedoch nicht ganz ausgespart, auch wenn die „Schenkung“ mit der Übergabe neuen militärtechnischen Gerätes an die Streitkräfte nicht die Bevölkerung erreichte.

<sup>147</sup> Die *hasina* kennt zwei Erscheinungsformen: Zum einen charakterisiert sie die in einer Person angelegte Würde, die sie von den Rangniedrigeren unterscheidet; zum anderen kennzeichnet sie die dem Höhergestellten materiell oder immateriell erbrachten Bezeugungen von Würde (Raison-Jourde 1983: 293).

*fandroana* an ihrem Geburtstag, dem 22. November, feiern, bevor sie von der Kolonialmacht ins algerische Exil geschickt wurde.<sup>148</sup>

Der *14 Juillet* wurde mit seinen Vergnügungen und mit der zeitweisen Aufhebung staatlicher Vorschriften – Erlaubnis der Hausschlachtung von Schweinen und Schafen für den privaten Konsum, Verkauf alkoholischer Getränke – als Festtag wahrgenommen, der den Alltag unterbrach. Er wurde als Gelegenheit verstanden, sich durch Besuche in seiner *tanindrazana* als heimatlicher Erde der sozialen Bindungen zu vergewissern, neue Bindungen einzugehen und die Ahnen an diesem Fest teilnehmen zu lassen.

Wenn sich der *14 Juillet* in der madagassischen Gesellschaft ohne breiten Widerstand etablieren konnte, so verdankte er diese Akzeptanz dem Zulassen überkommener, aus Sicht der Kolonialmacht problemloser Werte, so dass sich das Verbot des traditionellen *fandroana* durch Galliéni auf die damit verbundene Beziehungserneuerung des *Merina*-Regenten mit seinem Volk beschränkte. Unverändert blieb auch das *fandroana* als Zeitpunkt zur Beilegung von Streit und zur Versöhnung, als Neubeginn und Festigung diesseitiger und jenseitiger Sozialbeziehungen, als Neuverpflichtung gegenüber der Regentschaft und damit als Beginn eines neuen Anfangs. Indem die madagassische Bevölkerung durch die freudige Teilnahme an „Brot und Spielen“ und das Hissen der Trikolore äußerlich Loyalität bekannte, folgte sie im Innern also vertrauten Elementen des *fandroana*. Das Ergebnis war eine Zweiteilung des Nationalfeiertages: freudige Wahrnehmung eines Festes verbunden mit der Bewunderung des französischen Kolonialstaates, Anerkennung der staatlichen Obrigkeit sowie Erwartung an den Neubeginn im Privaten auf der Grundlage von ahnenbezogener Spiritualität.

Mit den zunehmend erkennbar werdenden Unabhängigkeitsbestrebungen lieferten jedoch gerade die ideologischen Hintergründe des *14 Juillet* den madagassischen Nationalisten eine Argumentationsbasis in ihrem Engagement für eine Selbstbestimmung des madagassi-

---

<sup>148</sup> Der 1. *Alahamady* ist im traditionellen Hausbau ein wichtiger Begriff. Allen Bereichen des Hausinneren werden im Uhrzeigersinn Monatsnamen, Sternkreiszeichen und Funktionen zugeordnet. Die nordöstliche Hausecke wird nach dem ersten Monat, *Alahamady*, benannt; sie ist der sakrale Ort des Hauses, der den Ahnen vorbehalten ist. Als Aufbewahrungsort der *sampy* („Göttlichkeit“ tragende Objekte der Familie) ist er der Ort der Anrufung der Ahnen und der alltäglichen Erinnerung an sie. So konnte der Verfasser als Gast einer christlichen *Merina*-Unternehmerfamilie in Antananarivo erleben, wie der Hausherr nach dem erstmaligen Öffnen einer Flasche Whisky einige Tropfen in den Verschlussdeckel gab und den Inhalt anschließend in die Ecke der Ahnen goss.

schen Volkes; damit einher ging eine Rückbesinnung auf den politisch-sakralen Wert des *fandroana*. Die mit ihm verbundene Vorstellung von der Erneuerung der Beziehungen zwischen dem Schöpfer des Universums, dem Monarchen und dem Volk und die Vorstellung von Harmonie mit dem Universum konnte ein laizistisches Staatswesen nicht vermitteln.

### **7.2 Das *fandroana* – kosmologischer Ursprung des Nationalen**

Mit Erlangung der Unabhängigkeit von Frankreich und mit der Gründung der Ersten Republik stellte sich nach der Entscheidung über eine Nationalflagge (erstmalig gehisst am 21. Oktober 1958) und über eine Nationalhymne (erste offizielle Intonierung am 27. April 1959) mit ihren historischen und kosmologischen Bezügen auch die Frage nach der konzeptionellen Ausrichtung eines Nationalfeiertages. Es stellte sich sowohl die Frage nach der Einbeziehung dessen, was aus 64 Jahren kolonialer Beherrschung integrierbar erschien, als auch die Frage nach der Anknüpfung an ein historisches präkoloniales Erbe.

Dem Mythos nach war es König Ralambo (1575-1610), der einmal ein ungewöhnlich großes Tier gesehen habe. Er ließ es töten, wobei der Genuss des gebratenen Fleisches so köstlich gewesen sei, dass er viele dieser Tiere schlachten und auch konservieren ließ. Als sich der Tag des ersten Vollmonds im ersten Monat des neuen Jahres (1. *Alamahady*) – und damit der Geburtstag Ralambos – näherte, veranlasste er ein allgemeines Schlachten der Rinder, deren Verzehr an seinem Geburtstag unter großer Begeisterung der Bevölkerung stattfand. Als sich Ralambo unter die Menge gemischt hatte, stellte er erstaunt fest, dass man die Kruppen der Zebus nicht gegessen hatte. Dies sah er als Zeichen dafür an, dass sie zukünftig die dem König und seinen Nachfolgern vorbehaltenen Stücke, *jaka*, seien. Die Familienoberhäupter ließen sich als ein im Wert ähnliches Stück den Sterz des geschlachteten Huhns als *jaka* reservieren. Der späteren praktischeren Handhabung sei es zuzuschreiben, dass das fleischliche *jaka* bei den vom König durchgeführten *fandroana* von als *jaka* anzusehenden Geldstücken abgelöst wurde, die nicht nur dem Regenten, sondern auch allgemein Ranghöheren zu überbringen waren (Abinal 1952: 25).

Die mit Ralambo in Verbindung gebrachte erste *fandroana* hat nach Louis Molet einen noch vor ihm liegenden Ursprung, jedoch sei auf ihn die Entstehung einer ersten monarchistischen *fandroana* zurückzuführen (Molet 1979: 246).

Dem König gehört das *fandroana* (Molet 1979: 250). Dieser Besitzanspruch ließ es auch zu, dass das *fandroana* durch den Monarchen verlegt werden konnte, wie z.B. Ranavalona

III. das Fest auf ihren Geburtstag verlegte, indem sie ihren nach dem Gregorianischen Kalender datierten Geburtstag am 22. November als Festtag bestimmte. Als Trennlinie zwischen dem Alten und dem Neuen, dem Guten und dem Bösen blieb auch das neue Datum in der gesellschaftlichen Ordnung der End- oder Ausgangspunkt sozialer Beziehungen, der Beginn von Vertragsverhältnissen und das Datum der Bestätigung der Regent-Volk-Beziehung.<sup>149</sup>

Um die Reinheit dieses Festes zu wahren, unterlag die Bevölkerung schon im zeitlichen Vorfeld des *fandroana* Verboten. Mit den fünf Tagen der Ruhe unmittelbar vor dem *fandroana* sollte zwischen einem Jahr der Unruhe und dem Beginn einer neuen Zeit eine Periode der Eintracht und Friedenspflicht herrschen. Daher war Blutvergießen verboten. Auch ein endgültiger Verstoß aus der Gemeinschaft oder die Aufhebung von Vereinbarungen waren vor diesem Zeitraum der inneren Ruhe zu regeln, um in den Beginn des Neuen ohne Belastungen eintreten zu können. Von der Teilnahme am *fandroana* waren daher auch diejenigen Familien ausgeschlossen, die seit dem letzten „Fest des Bades“ Tote zu beklagen hatten; auch der Tod eines in den fünf Tagen der Ruhe und Eintracht Verstorbene durfte nicht öffentlich bekannt gemacht werden. Öffentliche Trauer hatte zu unterbleiben; der ausschließlich in der Nachtzeit provisorisch zu Beerdigende konnte erst fünf Tage nach dem Beginn des neuen Jahres in sein endgültiges Grab überführt werden. Die totale Negation von Tod am letzten Tag des Jahres drückt sich im königlichen Gebot aus, „dass dieser Tag nicht stirbt“ : „androtsy maty, jour qui ne meurt pas, [...] en réalité, ce n'était qu'une levée exceptionnelle des interdits matrimoniaux ou sexuels, une tolérance pour transgresser les interdits de castes et bien des gens en profitaient avec le plus discrétion possible“ (Molet 1979: 259).

Im „Ausschluss“ von Tod, im Gebot eines „nicht sterbenden Tages“ als Bejahung des Lebens sowie in der Aufhebung sonst geltender sexueller Verbote lag ein Gebot des ungehemmten Lebens, das am Vorabend des Bades ausgelebt wurde. Mit der Zurückweisung von Tod, mit der rituellen Reinigung des Monarchen und über die Anrufung der königlichen

---

<sup>149</sup> Der im Französischen mit *fête du bain* oder *bain royal* übersetzte Begriff entspricht nicht dem eigentlichen Wortinhalt, der mit *mandro* lediglich „eine Dusche nehmen“ oder „ein Bad nehmen“ bedeutet und mit *andro* den Tag kennzeichnet (Bergenholtz 1991: 406, 137). Die Verwendung der Begrifflichkeiten „festlich“ oder „königlich“ in den freien Übersetzungen muss daher in der historischen Verbindung des „Tag des Bades“ mit den Monarchen gesehen werden.

chen Ahnen durch ihn wurde der Regent zum Symbol von Leben, Reinheit, Sakralität und Neubeginn. Einerseits wurde er mit seiner sakralen Bindung an die Ahnen den Lebenden enthoben, andererseits verband er sich mit ihnen erneut über die von ihm kommende Segnung und die Gemeinsamkeit des Opfermahles. Das *fandroana* mit seinen *rites de passages* schuf die Grundlage der Anerkennung des Regenten durch seine Untertanen und seiner Beziehung zu ihnen als Kommunion des Regenten mit den Lebenden und den Ahnen.

Es entstand ein kosmologisch-politischer Ordnungsrahmen, der auf einer hierarchischen Beziehung zwischen Schöpfer, Ahnen, Monarch und Untertanen als Festigung der Sozialbeziehungen diente. Jedes folgende *fandroana* bestätigte diese hierarchische Ordnung als Grundlage politischer Ordnung. Diese Bestätigung der Ordnung sicherte zusammen mit der Erneuerung der Sozialbeziehungen die Fortsetzung eines Gemeinwesens, das mit seiner allumfassenden Solidarität (*fihavanana*) bis zur Durchführung des letzten *fandroana* 1896 als kosmologische Basis von Nation zu verstehen ist.

Die im *fandroana* liegende Spiritualität, die Kommunion von Regent und Volk sowie die von umfangreichen Mahlzeiten begleiteten Begegnungen mit der Verwandtschaft entsprachen nicht dem laizistischen, militärischen Charakter des französischen *14 Juillet* als Erinnerungstag der Emanzipation des französischen Volkes vom Absolutismus und des Bruchs mit der Römischen Kirche. Aber aus der Verbindung von *fandroana* und *14 Juillet* als Volksfest ergab sich eine Annäherung an den französischen Nationalfeiertag als Substitut des „Fest des Bades“ und damit eine Anpassung an die neuen politischen Gegebenheiten.

### **7.3 Das *fandroana* – Kommunion von Regent und Volk**

Die königliche Reinigung als Symbol von Erneuerung und als Legitimationsbestätigung, verbunden mit der Hinwendung zu den Ahnen in den Familien des von den *Merina* dominierten Hochlandes, war das Symbol einer allumfassenden Kontinuität.<sup>150</sup>

Das „königliche Bad“ setzte das Zeichen für einen als kollektiv empfundenen Übergang von Alt zu Neu. Ihm ging in Anwesenheit von Vertretern des Hochlandes und der Adelfamilien eine königliche Ankündigung voraus. In einer öffentlichen Rede (*kabary*) vom

---

<sup>150</sup> Wenn unter dem *fandroana* vornehmlich ein rituelles Fest der *Merina* verstanden wird, so weist Molet auf ähnliche Riten bei den zu den *Cotiers* zählenden *Betsileo*, *Sakalava*, *Tsimihety*, *Tanala*, *Taimoro* und den *Tanosy* hin (Molet 1956: 9).

Ort des „heiligen“ Steins (*Mahamasina*) wurde der Zeitpunkt des *fandroana* bestimmt, Anordnungen und Verpflichtungen festgelegt und gleichzeitig allen Familien ein Treueeid abverlangt.<sup>151</sup> Die anschließend über das gesamte Hochland von Imerina verbreitete königliche *kabary* war der Beginn eines einen Monat andauernden Vorbereitungsprozesses für die umfangreichen Mahlzeiten, die Reinigung und Reparatur der Wohnstätten, für das Beschaffen neuer Kleidung und die Bereitstellung von Geldstücken (*piastres coupés*) oder anderer Geschenke, die denjenigen als *jaka* zu übergeben waren, denen man sich aufgrund der hierarchischen Position innerhalb oder außerhalb der Familie verpflichtet sah.<sup>152</sup>

Bestandteil der Verpflichtungen war neben dem oben beschriebenen Verbot des Blutvergießens und neben den Beerdigungsregeln auch die Zahlung der Steuern, die teils unmittelbar dem Monarchen, teils der *fokonolona* zufließen, die damit auch den Kauf von zu schlachtenden Zebus für diejenigen sicherstellen konnten, die dazu materiell nicht in der Lage waren. Das vom Regenten aus Anlass des *fandroana* geschenkte Fleisch war damit ein Ausdruck von Solidarität, aus der allerdings Verpflichtungen dem Monarchen gegenüber hervorgingen und damit Austauschbeziehungen kennzeichneten.

Der Negation des Todes in der Phase der Ruhe vor dem *fandroana* stand jedoch das Gedenken an diejenigen gegenüber, die seit dem letzten *fandroana* verstorben waren. Ihnen und allen Ahnen der Familien galten am Tag vor dem Fest die Gedanken, wodurch ein Bild „nationaler“ Trauer vermittelt wurde. Die Anrufung der Ahnen war ein Zeichen ihrer Integration und eine Einladung zum gemeinsamen Fest. Die Ahnen nicht vergessen zu haben, sich mit ihnen über die Anhörung weiterhin verbunden zu fühlen, war ein Ausdruck der Zusammengehörigkeit.

„O cher père, chère mère! Ne croyez pas que je vous oublie! Voici que vont s’ouvrir pour nous de nouvelles fêtes, Hélas! Dans votre temps, vous en étiez l’honneur de la joie. Oh! Pourquoi n’êtes-vous plus avec nous? Nous ne sommes pas cependant tout à fait séparés: vous nous voyez, vous nous entendez, et voilà pourquoi nous com-

---

<sup>151</sup> Der jeweils neue Zeitpunkt ergab sich aus der Festlegung, dass das *fandroana* am Vorabend des ersten Neumondes, im ersten Monat des neuen Jahres (*1. Alamahady*) entsprechend dem Mondkalender stattzufinden habe.

<sup>152</sup> Ab dem 17. Jahrhundert waren europäische Piaster unterschiedlicher Herkunft gängiges Zahlungsmittel geworden. Der hohe Wert eines Piasters führte dazu, ihn mehrfach zu teilen, um verwendbarere Wertegrößen zu erhalten. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ließ Andrianampoinimerina diese *pisatres coupés* mit dem Ziel ihrer Wertefestsetzung kodifizieren (Dez 1970: 177).

mençons cette fête par nous attrister avec vos de votre absence. O chers ancêtres! Soyez heureux dans vos demeures. Pussions-nous ainsi être heureux!“ (Abinal 1952: 22).

In seinem 1867 in Antananarivo abgefassten Brief beschreibt Pater Abinal die bedrückende Stimmung, die sich an diesem Tag über die Stadt und über Imerina legte:

„Partout des pleurs, des gémissements, presque des hurlements. Quelle calamité a fondu sur Tananarive? Ne craignez rien; nos Malgaches sont en visite. Ils sont tous partis en esprit pour visiter les esprits des parents défunts. Les esprits des vivants ont sans doute rencontré les esprits des morts. [...] L'un appelle par leurs noms de tous ses parents depuis huit à dix générations; l'autre épanche, en phrases entrecoupées de sanglots, le trop-plein de son cœur“ (Abinal 1952: 22).

Diese letzte landesweite Trauer des ablaufenden Jahres wurde damit zur „nationalen“ Trauer. Gleichzeitig wurde sie über die Integration der Verstorbenen und ihre „Mitnahme“ in das unmittelbar bevorstehende neue Jahr zum Zeichen von Gemeinschaft und Kontinuität. Der Trauer um die nur körperlich Abwesenden stand die festliche Freude der Kinder gegenüber, die am Vorabend des „königlichen Bades“ bis in die Nacht hinein mit ihren brennenden Fackeln als Ausdruck von Leben und zur Abwehr des Bösen umherzogen und damit das Fest „national“ werden ließen.

Der Tag des *bain royal* als Tag des Lebens war jedoch gegenseitigen Besuchen gewidmet, bei denen man seiner Umgebung den „göttlichen“ Segen wünschte und ein Geldgeschenk (*jaka*) zum Neujahr überreichte. Das *jaka*, das sich auf das geopferte Zebu bezog, wurde mit einer Übergabeformel überreicht, nach der der Beschenkte das aus Anlass des neuen Jahres mit seiner „wohlduftenden Jahreszeit“ übergebene Geldstück als ein „wirkliches Opfer“ ansehen möge: „Dieu soit béni! Puisque nous entrons dans une nouvelle année et que la saison parfumé est arrivée, nous vous offrons ce *jaka* que vous devez tenir pour véritable *jaka*“ (Abinal 1952: 21; Hervorh. durch d. Verf.). Nach einem Tag der Trauer um die Verstorbenen vollzieht sich am Tag des *fandroana* also ein Stimmungswechsel, gekennzeichnet durch freudige Begrüßungen im Kreis der Familie und unter Nachbarn. Angesichts dieser Freude erinnert nichts mehr an den vorangegangenen Schmerz der Erinnerung (Abinal 1952: 23ff.).

Wenn sich der Adelsstand am Tag des *fandroana* im *Rova* von Antananarivo von den Füßen an aufwärts mit Wasser besprengte und vom Schöpfer den ersten Segen für das neue Jahr erbat, ihn um die Bewahrung der Einheit anrief und sich ein tausendjähriges Leben

wünschte, so vereinigten sich in diesem Moment Sakralität, Staatlichkeit und Gemeinwesen:

„Auf einen roten Hahn waren zuvor alle Verfehlungen übertragen worden, wobei sich die Königin und danach ihr Gefolge mit seinem in einem Bananenblatt aufgefangenen Blut den Hals, die Bauchdecke, die Achselhöhlen, die Fingerglieder, die Fingernägel und schließlich die Füße betupften“ (Abinal 1952: 23; Übers. aus dem Franz. durch d. Verf.).

In seinem am Ende der Herrschaft der Königin Rasoherina geschriebenen Brief (1867), in dem Abinal das *fandroana* als das zentrale nationale Fest bezeichnet, hält er den Ablauf des königlichen Bades fest:

„Es ist sieben Uhr abends! Das ist die Stunde, in der die hohen Offiziere der Königin [...] und die Vertreter der Kasten der Königin die für dieses Jahr letzte Ehrerbietung erweisen können. Anschließend erhebt sich ihre Majestät, wendet sich einer Ecke des großen Saals zu, wo ein Bad zubereitet ist, das von einem purpurfarbenen Vorhang verdeckt wird, und ruft dort laut: ‚Oh, wie bin ich heilig!‘. Fünfzig um die Stadt aufgestellte Kanonen feuern ihre Salven ab, deren Donnern sich mit den Hochrufen des Volkes vermischt. Die Königin nimmt ihr Bad. Die seit drei Tagen für Klein und Groß geltende strenge Vorschrift, sich nur oberhalb der Lippen zu waschen, ist nun aufgehoben. Jedem Madagassen ist es nun erlaubt, am folgenden Tag sein Bad zu nehmen. Beim Verlassen des Bades ruft die Königin die erste ihrer Prinzessinnen, ihren Sohn Ratahiry und ihre Tochter zu sich. Der Vorhang wird beiseite geschoben und es erscheint eine strahlende Königin, die der madagassischen Vorstellung entsprechend mit ihrer Schönheit und dem abgelegten Alter dem neuen Mond gleicht. [...] In ihrer Hand hält sie ein mit ihrem Badewasser gefülltes Horn, wobei sie erneut ausruft: ‚Oh, wie bin ich heilig!‘. Ein weiteres Mal feuern die Kanonen und verkünden damit das Ende des Bades. Nun begibt sich die Königin in die Mitte ihrer Offiziere und der Vertreter der Kasten, besprengt sie mit dem im Horn enthaltenen Wasser [...] und bespritzt mit dem Rest die Menge, die damit den Segen der Regentin erhält. Ein drittes Mal hallen die Kanonen über Antananarivo“ (Abinal 1952: 24; Übers. aus d. Franz. durch den Verf.).

Das Ablegen ihrer Kleider als Zeichen des Ablegens des Alten, ihre körperliche Reinigung, die neuen glanzvollen, königlich-roten Kleider, der mehrfach laut manifestierte Ausruf ihrer „Heiligkeit“ und ihr allen anwesenden Vertretern des Adels, des Militärs und dem Volk geltender Segen durch das „heilige“ Wasser ihres Bades (*rano masina*) wird zum Zeichen des Neubeginns für alle. Indem sie nach dem Bad die königlichen Ahnengräber aufsucht, wird sie zum Bindeglied zwischen ihnen und dem Volk. Sie stellt sich damit in eine monarchistische Kontinuität, die die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen und die in der Regentin liegende Sakralität bestätigt.

Den Gesten der ersten Ehrerbietung nach dem *fandroana* durch die am Hof anwesenden Würdenträger folgte die Übergabe von gekochtem Reis und konserviertem Zebufleisch eines anlässlich des *I. Alamahady* des vergangenen Jahrs geopfertem Zebus als *jaka* an die Regentin. Nachdem sie davon gegessen hatte, streute sie den Rest auf ihr Haar, indem sie sich tausend Lebensjahre und Wohlergehen wünschte, bevor alle anderen Anwesenden in das gemeinsame Essen einbezogen wurden.<sup>153</sup>

Das gemeinsame Essen in der Bevölkerung, dem das gemeinsame Essen des Regenten mit den beim königlichen Bad Anwesenden als Kommunion mit ihnen vorausging, wurde auch in den *14 Juillet* als neuem nationalen Feiertag integriert. Mit der wiedererlangten Unabhängigkeit wurde es wie selbstverständlich auch auf den Nationalfeiertag (*26 Juin*) der Republik Madagaskar übertragen. Die Profanisierung verdeckt den sakralen Ursprung, auch wenn die Kinder den Eltern nach wie vor den Reis mit dem ihnen vorbehaltenen fett-haltigen Bürzel des Huhns oder des Truthahns als *jaka* übergeben.

Ralambo wird zugeschrieben, den familiären Festen des reinigenden Bades eine einheitliche rituelle Form und ein gemeinsames Datum gegeben zu haben. Die gemeinsame rituelle Form und der einheitliche Zeitpunkt schufen nicht nur den Kern von Gemeinschaft, sondern auch von staatlicher Organisation, denn mit dem Fest entstanden die ersten öffentlichen Märkte, die wiederum zu einer Vereinheitlichung von Maß- und Gewichtssystemen führten. Zudem gaben sie den geeigneten Ort für königliche Reden ab. Diese organisatorischen Maßnahmen dienten nicht nur der Festigung der Gemeinschaft, sondern gleichzeitig ihrer Vergrößerung durch den neu legitimierten Herrscher (Molet 1979: 267ff.).

Der leichte Zugang, den der *14 Juillet* in der madagassischen Bevölkerung fand, war nicht nur den Wechseln des Datums des *fandroana* durch die madagassischen Regenten des 19. Jahrhunderts geschuldet. Auch die revolutionäre Übernahme des christlichen protestantischen Glaubens durch Ranavalona II. (1868) trug zur langsamen Auflösung der Identifikation mit dem *fandroana* bei, zumal Ranavalona II die Glaubenszugehörigkeit ihren Untertanen überließ. Mit dem Übertritt zum protestantischen Glauben und der zeitlichen Verle-

---

<sup>153</sup> In diesem Zusammenhang verweist Ravolomanga auf den Verzehr von Zebufleisch anlässlich der Bestattung bei den *Bara* und den *Tandroy* (Süd-Madagaskar). Alle Anwesenden, von den nahen Verwandten des Verstorbenen abgesehen, erhalten ein gekochtes Stück des geopfertem Zebus. Die Hinterbliebenen jedoch aßen nicht davon, da es als *henaratsy* (schlechtes Fleisch) oder *henandofo* (Fleisch des Todes), als Fleisch des Verstorbenen und damit als ihr eigenes Fleisch angesehen wurde (Ravolomanga 2006: 134).

gung des königlichen Bades waren auch Änderungen in der zeitlichen Organisation verbunden. Zum einen wurden die sonntäglichen Märkte auf Montage oder Samstag verlegt, zum anderen führte die Verlegung des *fandroana* als traditionellem Fixpunkt für den Beginn oder das Ende von Vertragsverhältnissen zu Verschiebungen. Diese Wechsel sorgten zusätzlich dafür, dass sich die Identifikation mit dem „königlichen Bad“ reduzierte, wobei diese Entwicklung den Bemühungen der Kirchen entgegenkam, den Ahnenkult und die sakrale Funktion des Regenten einzuschränken bzw. aufzuheben.

### 7.4 Der 1. *Alahamady*

Am Tag nach dem *fandroana*, dem Neujahrstag (*1. Alahamady*), wurde die Schlachtung eines männlichen Zebus im Hof des *Rova* durchgeführt, wo die Regentin laut Abinal die ersten Ergebenheitsbekundungen des neuen Jahres in Form einer silbernen Münze als *jaka* empfing, über die sie ihre Zunge gleiten ließ (Abinal 1952: 24).

Der Regentin wurden der besonders fetthaltige Rückenbuckel des für sie bestimmten Zebus (*Volavita*; Zebu mit rotem Fell und weißen Flecken auf der Stirn, dem Rücken, am Schwanz und an den Beinen) und das Schlachtmesser gereicht, über das sie ebenfalls ihre Zunge gleiten ließ. Mit dem in einem Topf gesammelten Blut des Zebu betupfte sie ihren Hals, die Bauchdecke, die Achselhöhlen, die Fingerglieder, die Fingernägel und schließlich die Füße, bevor das Fleisch zum Verzehr zubereitet und an die Mitglieder des Hofes verteilt wurde. Die Schlachtung des königlichen Zebus gab das Zeichen für gleichartige Schlachtungen auf den zwölf Hügeln des Hochlandes von Imerina. Mit der anschließenden Verteilung von Fleischstücken hatten alle an dem *jaka* des Regenten teil. Gleichzeitig löste dieser Moment ein allgemeines Schlachten in der Bevölkerung aus, denn nach einer Nacht, in der man frei von vielen sonst gültigen Verboten das Leben genossen hatte, sollte der Neujahrstag zu einem Tag exzessiven Feierns und Essens werden, dem in den Familien der Segen für ein tausendjähriges Leben vorausging.

Die Analysen zur Herkunft und die Interpretation des *fandroana* als Beginn der Entwicklung zu einer nationalen Gemeinschaft sind nicht deckungsgleich, da sie sich sehr unterschiedlicher Quellen (Berichte von Missionaren, Diplomaten und Reisenden) bedienen. Zu einem der ersten Berichte zählt der von Robert Lyall (1829). Eine Gemeinsamkeit zeigt sich jedoch in der Feststellung, dass im *fandroana* das „Fest der Nation“ und im *1. Alahamady* das nationale Neujahrsfest zu sehen sei, von dem Matthew in den während des heuti-

gen Nationalfeiertages getragenen Fackeln das einzig verbliebene Element erkennt (Molet 1956: 48).

Die von den Kindern am *26 Juin* getragenen Fackeln als Zeichen des Zurücklassens des Alten und Bösen und als Zeichen des Lebens sind jedoch nicht das einzig verbliebene Bindeglied zum präkolonialen Erbe „nationaler“ Gemeinschaft, wobei sich der Begriff „national“ noch nicht auf das gesamte madagassische Territorium beziehen kann. Auch die für die Kinder organisierten Spiele stehen in der Tradition des *1. Alahamady* (gelegentlich auch als *1. Alahamadibe* bezeichnet), wenngleich beide Elemente lediglich zu einem familiären Vergnügen ohne historische Erinnerung geworden sind. Zu den Reminiszenzen zählen ebenfalls die gegenseitigen Besuche und Mahlzeiten unter Verwandten und Freunden. Auch die in den *26 Juin* einbezogenen *hira-gasy* gehören mit ihren musikalischen und erzählenden Darbietungen zu diesen Reminiszenzen, die sich jedoch von ihrer kulturellen Identität gelöst haben, da sie ihre Musik heute weitgehend aus dem internationalen musikalischen Repertoire entnehmen, um aktuellen Unterhaltungsvorstellungen zu genügen. Der Festkomplex von *fandroana* und *1. Alahamady* hat seine ursprüngliche Kohärenz verloren (Galibert 2009: 225), jedoch mit der republikanischen Nationalhymne nicht seinen kosmologischen Ahnenbezug: „Ô bien-aimée terre de nos ancêtres – Ô beau pays de Madagascar. Notre amour pour toi ne faillera pas – Et restera à ta cause éternellement fidèle.“

### **7.5 Der 1. Alahamady – Renaissanceversuch nationaler Identifikation**

Die Ablösung des Präsidenten Ratsiraka durch Präsident Zafy (1992) war nicht nur ein politischer Paradigmenwechsel, da der sozialistischen Orientierung des Landes eine westlich-demokratische folgte. Das öffentliche Klima war auch durch die Haltung der vier christlichen, in der *FFKM* (*Fikambanan'ny Fiangonana Kristiana Malagasy – Ökumenischer Rat christlicher Kirchen Madagaskars*) zusammengeschlossenen Kirchen geprägt, die den in der Verfassung fixierten Gottesbezug erfüllt sahen: „Le peuple malgache croit en Dieu“ (Rakotomalala 2001: 395). Dieser Anspruch schloss jedoch die traditionelle Bindung an die Ahnen aus.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Der *FFKM* als ökumenischer *Ökumenischer Rat christlicher Kirchen Madagaskars* war 1980 mit dem Ziel gegründet worden, eine gemeinsame, politisch unabhängige Handlungsplattform der protestantischen und katholischen Kirchen des Landes zu entwickeln. Konkret übernahm sie politische Vermittlerrollen zwischen Regierung und Opposition. Im Jahr 1989 ging von der *FFKM* an alle *Forces Vives* als Sammlungsbewegungen von 16 politischen Gruppierungen der Aufruf zur nationalen Erneuerung aus. Über die Vermittler-

Die Kirchen suggerierten damit die Vorstellung einer christlichen nationalen Gesamtheit, die sie auch damit vertraten, dass sie am *26 Juin* die Nation in ihren Gottesdiensten zum Thema machten, womit sie aber darüber hinweggingen, dass nur knapp die Hälfte der Bevölkerung dem christlichen Glauben angehörte und selbst unter diesen Christen synkretistische Vorstellungen gelebt wurden und werden. Die Verknüpfung von Staat, Nation und christlichem Glauben galt den Kirchen als identisch mit einer fortschrittlichen Entwicklung von Staat und Nation. Nur diese Verknüpfung begründe den Fortschritt; ohne sie würde der Zugang Madagaskars zur modernen Welt weiterhin verschlossen bleiben. Die Ahnenverehrung und die verwandtschaftspezifischen Strukturen würden dagegen die territoriale Zerstückelung zementieren. Gleichzeitig sei eine solche Verknüpfung auch der Garant für eine demokratische Entwicklung (Rakotomalala 2001: 395f.).

In diesem christlich bestimmten politischen Klima entwickelte das *Ministère de la Culture et de la Communication* unter Präsident Zafy (*Côtier*) die für Teile der madagassischen Öffentlichkeit überraschende bis provokante Vorstellung von einer Wiederbewusstmachung des von den Ahnen übernommenen Erbes. Ziel dabei war es, über eine zu festigende *Malgachitude* als Zeichen von Souveränität die nationale Einheit zu fördern. Dabei ging es vornehmlich darum, einen Beitrag zur Reduzierung der historischen Spannung zwischen *Merina* und *Côtiers* zu leisten und der Entfremdung der städtischen Bewohner vom kulturellen Erbe entgegenzuwirken. Die ministerielle Förderung der Feier des *1. Alahamady* im März 1994 war das hierfür ausgewählte Instrument, da dieser Tag nicht nur von den *Merina*, sondern auch von anderen Gruppen – wenngleich in unterschiedlicher Weise – gefeiert wurde und man sich daher breite Akzeptanz versprach. Zusätzlich sollte das Fest den *Merina* die Möglichkeit liefern, den von den *Côtiers* gemachten Vorhaltungen zu begegnen, sich durch Christianisierung und Assimilation von der *Malgachitude* schon zu weit entfernt zu haben, was wesentlich zum Prozess der Entfremdung und Spaltung der Gemeinschaft beigetragen habe. Die Vorstellung von einer einheitlichen Nation sollte mit der Strategie

---

rolle hinaus wurde der *FFKM* zum politischen Akteur, als er sich nach der Tötung von Demonstranten des *marche de la liberté* auf den Präsidentenpalast *Iavoloha* durch Einsatzkräfte Ratsirakas 1991 auf die Seite der Opposition schlug. Auch in dem gegenwärtigen politischen Disput (2011) zwischen dem Übergangspräsidenten Rajoelina und den unterschiedlichen Kräften, die seine Präsidentschaft beenden wollen, schaltet sich der *FFKM* in die Verhandlungen ein, da er sich als steuernde Kraft in einer politisch instabilen Lage versteht.

der Bewusstmachung einer alle verbindenden Ahnenverehrung gefördert werden, die von zahlreichen *Merina* als unchristlich verstanden wurde.<sup>155</sup>

In Ambohimanga, das mit seinem Königssitz (*Rova*) von Andrianampoinimerina als das sakrale Zentrum seines Reiches bezeichnet worden war, wurden die mit dem *I. Alahamady* verbundenen Rituale unter Beteiligung von Abordnungen verschiedener Ethnien durchgeführt. Deren Durchführung oblag vorbestimmten Gruppen, um eine ausgewogene zeremonielle Verantwortlichkeit abzusichern. Ambohimanga wurde mit der Anrufung der Ahnen sowie mit der Verehrung von Ranavalona I als scharfer Gegnerin des Christentums und des europäischen Einflusses zum Versuchsort einer Renaissance von *Malgachitude*. Die Teilnahme des Staatspräsidenten und zahlreicher Minister an diesen Zeremonien löste jedoch heftige Reaktionen der Presse und der Kirchen (v.a. der protestantischen) aus.

Das Tragen der traditionellen *lamba hoany*, die Tatsache, dass der Staatspräsident an den kultischen Handlungen des Zebuopfers und der Ahnenanrufung in der Erwartung ihres Segens aktiv teilnahm, sowie die Ankündigung, dass er auch an den Zeremonien der *sambatra* und der *fitampoah* teilnehmen würde, machten ihn verdächtig, unter dem Mantel seiner christlichen Religiosität eigentlich ein anderes als ein christlich geführtes Land im Auge zu haben.<sup>156</sup> Als *Côtier* an einem vornehmlich den *Merina* zugeordneten Fest mit der traditionellen Kommunion von Monarch und Untertanen teilgenommen zu haben, warf zusätzlich die Frage nach monarchistischen Vorstellungen bei ihm auf. In diesem Punkt sahen die *Merina* wiederum ihre historisch bedingte Position als legitime Statthalter einer madagassischen Monarchie infrage gestellt. In der aktiven Beteiligung des Präsidenten glaubten die *Merina* die Bestätigung dafür zu finden, dass den *Côtiers* nicht zu trauen sei. Die Überzeugung von einer christlich fundierten Politik wich dem Verdacht, dass das christliche Fundament durch eine Ausrichtung abgelöst werden sollte, die den christlichen Glauben mit einer gleichgewichtigen Ahnenverehrung verbinden sollte.

---

<sup>155</sup> Monique Rakotoanosy, die an der Entwicklung des Konzeptes dieser Strategie beteiligt war, wies darauf hin, dass im Sinne der Stärkung nationaler Gemeinschaft auch die Förderung des dem *fandroana* vergleichbaren *fitampoah* (*bain des reliques royales*) bei den *Sakalava* (West-Madagaskar) und des *sambatra* als kollektivem Beschneidungsfest im Süd-Osten des Landes vorgesehen war (Rakotoanosy, pers. Komm., März 2010, Antananarivo).

<sup>156</sup> Das im madagassischen Alltag als Schutzbekleidung oder als praktische Traghilfe eingesetzte rechteckige Schultertuch *lamba* mit ihrer Bild- und Wortgestaltung ist häufig zur Trägerin persönlicher Botschaften an die Umgebung und Ausdruck des Madagassisch-Seins (Abb. 21).

Eine weitere Kritik der *Merina* entzündete sich daran, dass sie den 1. *Alahamady* als ihr ureigenes Fest betrachteten, dessen Wiederbelebung unter Federführung des Staates mit einem *Côtier*-Präsidenten an der Spitze als politisch motivierter Missbrauch verstanden wurde. Diese Vorstellung wurde auch dadurch unterstrichen, dass das *Ministère de la Culture et de la Communication* in dem Fest auch folkloristisch-touristisches Potential sah.

Die Vorstellung des Kultusministeriums, den 1. *Alahamady* mit seiner Funktion als Tag nationaler Einheit wieder ins Bewusstsein zu rufen und die städtische Bevölkerung wieder an ein identitätsstiftendes kulturelles Erbe heranzuführen, um damit die Differenz zwischen städtischer und ländlicher Bevölkerung in der Wahrnehmung madagassischer Kultur abzubauen, mündete in öffentliche Kritik. Der Versuch eines Brückenschlages zwischen den gesellschaftlichen Gruppen mit Blick auf eine *unité nationale* war erfolglos. Sichtbar wurde dagegen, dass der *Merina*-Adel den traditionellen madagassischen Neujahrstag als nationalen Feiertag weiterhin für sich beanspruchte, wobei sich aber selbst hier kein Bild von Gemeinsamkeit zeigte, da die Wahl des richtigen Tages zu seiner Durchführung umstritten war und ist.

Die im Jahr 1994 entwickelte politische Vorstellung von einer Renaissance kulturellen Bewusstseins über den Weg des 1. *Alahamady* als nationale Identitätsstiftung musste fehlerhaft sein, auch wenn auf eine ausgewogene offizielle Förderung regionaler kultureller Werte (*1. Alahamady*, *sambatra* und *fitampoah*) geachtet wurde. Der mit dem *fandroana* verbundene 1. *Alahamady* mit seinem als undemokratisch empfundenen Ursprung einer Verbindung von Monarchie und Volk, seiner Verknüpfung von Kosmologie und Macht wurde als Fortsetzung der *Merina*-Dominanz verstanden, und mit dem Widerspruch von religiös interpretierter Ahnenverehrung und christlichem Glauben führte der Versuch eher zu einer Vertiefung der gesellschaftlichen Spaltung als zur beabsichtigten Förderung nationaler Gemeinschaft durch „kulturelles Erwachen“.

Nasolo-Valiavo Andrianmihaja (*VANF*) hält die Idee einer Renaissance der im *Fandroana* und im 1. *Alahamady* enthaltenen Werte nur unter folgenden Bedingungen für realisierbar:

„Das traditionelle Neujahrsfest muss genauso gefeiert werden wie der 1. Januar. Die Könige haben das Fest als nationales Fest gesehen, das alle Gruppen einschloss sowie als Fest der Legitimationserneuerung. Das *Fandroana* stellt einen fundamentalen Wert dar, der aus der madagassischen Identität nicht herausgelöst werden kann. Außerdem muss sich die Kirche von der Vorstellung lösen, dass der 1. *Alahamadibe* als national-kulturelles Konzept einen Gegensatz von Ahnenverehrung und Ahnensegen

einerseits und christlichem Glauben andererseits beinhalte“ (Andriamihaja, pers. Komm., Feb. 2009, Antananarivo).

Gleichwohl muss aus kirchlicher Sicht die weite Verbreitung tiefgläubiger Ahnenverehrung mit ihrem alltäglichen Einfluss auf das Verhalten der Madagassen nachdenklich stimmen, wobei zu den am häufigsten praktizierten Riten die *famadihana* („Totenumwendung“) zählt. Nach einer Untersuchung von Roubaud wird sie von 72% der Hauptstadtbewohner durchgeführt, mit einer Mehrheit bei den katholischen Gläubigen mit 83% gegenüber 71% bei den Protestanten. Diese Mehrheit ließe sich dadurch erklären, dass mit der Annahme des evangelischen Glaubens durch das Königshaus im Jahr 1869 die katholischen Missionare der Beibehaltung der *famadihana* aus taktischen Gründen tolerant gegenübergestanden haben, um hierdurch ihre Position bei den zu Missionierenden zu verbessern (Roubaud 2000: 142).

Die zeitlichen und durch die Annahme des Christentums auch inhaltlichen Wechsel des „königlichen Bades“ mündeten nach Galibert nicht in einen Nationalfeiertag als „vitrine de la cohérence nationale“ (Galibert 2009: 115). Eine dauerhafte Vorstellung von einem Nationalfeiertag als „Schaufenster nationaler Geschlossenheit“ sei weder durch die Erinnerung an eine schon verblässende Vorstellung vom *fandroana* und vom *1. Alahamady* noch durch den von der französischen Kolonialmacht eingeführten *14 Juillet* entstanden, der mit der Unabhängigkeit Madagaskars ohnehin obsolet wurde.

### **7.6 Das 50. Jubiläum des 26 Juin**

Die Suche der Republik Madagaskar nach einem neuen Nationalfeiertag wurde nicht nur durch die präkoloniale Historie bestimmt und erst recht nicht durch den französischen *14 Juillet*. Auch im 14. Oktober 1958 als Tag der Ausrufung der Republik Madagaskar lag vor dem Hintergrund von weiterhin bestehender französischer Präsenz und Einfluß keine Vorstellung nationaler Gemeinsamkeit, die die Wahl dieses Tages als nationalen Feiertag hätte rechtfertigen können. Selbst der 29. März 1947 als Fixpunkt des nationalen Widerstandes geriet wegen der tiefgreifenden ethnischen Zerstrittenheit zwischen *PADESM* und *MDRM* über das unterschiedlich bewertete Engagement an diesem Widerstand eher zum Symbol nationaler Spaltung als zum Tag der Nation.

Der heutige *26 Juin*, der Jahrestag der Erlangung der Unabhängigkeit von 1960, ist dagegen zu einem neutralen Amalgam aus Elementen eines präkolonialen nationalen Feiertags

sowie aus der Staatsrepräsentation des kolonialen *14 Juillet* geworden, dem der Staat versucht den Glanz eines nationalen Festes zu geben.

Der *26 Juin* 2010 wurde als 50. Jubiläum der 1960 erreichten Unabhängigkeit gefeiert. Den 50 Jahren der Unabhängigkeit stehen 64 Jahre kolonialer Beherrschung gegenüber, die in allen Bereichen des madagassischen Lebens ihre tiefgreifenden Spuren hinterlassen haben und über die fortdauernden Bindungen mit und an Frankreich weiterhin aktiv wirken. Von besonderer Nachhaltigkeit ist dabei die Frage der eigenen Identität und eines nationalen Bewusstseins, die nicht nur vor dem kolonialen Hintergrund bewertet wird, sondern auch vor dem zunehmenden Einfluss der kulturellen Globalisierung als drohende Herausforderung gilt. Die Erinnerung an die Freude über die wiedergefundene Unabhängigkeit ist nach Ranjalahy die eine Seite der Medaille; die andere ist der Blick auf eine Politik, die auf eine der „unreinsten“ Verfassungen zurückzuführen sei, die sich einerseits auf Elemente einer historisch „abgetriebenen“ Monarchie und andererseits auf die einer ohne entsprechende Vorbereitungen und zu früh eingeführten Republik stützt (Ranjalahy 2010: 5).

Die Suche nach mehr *Malgachitude* und damit nach mehr eigener Identität in einem sich nach wie vor auf französische Strukturen stützendem System führte zu den revolutionären Verhältnissen im Jahr 1972, als die politisch initiierte *Malgachisation* begann. Rabearimanana sieht daher im Jahr 1972 das eigentliche Jahr der Unabhängigkeit. Jedoch sei weder mit dem Datum des *26 Juin* 1960 noch mit dem Jahr 1972 eine Entwicklung in Gang gesetzt worden, die zu einer Einheit von Staat und Gesellschaft geführt habe. Die Entwertung der Wählerstimmen durch eine auf persönliche Bereicherung bedachte politische Klasse sei das Gegenteil von nationaler *fihavanana* und erkläre die Spaltung von Gesellschaft und Staat (Rabearimanana 2009).

In dem politisch instabilen wie ökonomisch desaströsen Umfeld des Jubiläumsjahres 2010 kündigte die madagassische Regierung jedoch ein in den Medien als historisch einmalig gekennzeichnetes Fest an. Indem der madagassische Übergangspräsident die Militärparade abnahm und am Abend ein Feuerwerk abgebrannt wurde, begegneten sich der französische *14 Juillet* und das Volksfestartige des *1. Alahamady*. Die Abnahme der Parade erfolgte nicht im Stadion Mahamasina mit seinem „heiligen“ Stein (von dem die Unabhängigkeit des Landes durch Tsiranana erklärt worden war), sondern „republikanisch“ am See *Anosy* im Zentrum der Hauptstadt.

„Après le 26 juin 2010, rien ne sera plus comme avant. [...] Le passé est mort. On l'enterre avec faste en espérant des lendemains meilleurs“ (Nohatrarivo 2010: 90). Mit diesem Bezug auf das *fandroana* verweist Mamy Nohatrarivo darauf, dass sich in diesem Fest von Tod und Neubeginn in elementarer Weise madagassische Kultur manifestiere. Der Autor erklärt aber auch die vergangenen 50 Jahre endgültig und verdientermaßen für tot, wobei in dieser Feststellung das illusionslose Fazit einer schnell zu vergessenden Zeit zum Ausdruck kommt, dem nur ein besseres Morgen folgen könne.

Der Ablauf des 50. Jubiläums des Unabhängigkeitstages, der den engagierten Einsatz aller organisatorischen Kräfte zur Feier dieses historischen Tages gerechtfertigt hätte, war dagegen kennzeichnend für einen eher „entspannten“ Umgang mit diesem Jubiläum, ungeachtet farbiger regierungsamtlicher Verlautbarungen zur herausragenden Bedeutung dieses Festtages. Das Motto des Jahrestages, *La fierté nationale*, wurde eher in sein Gegenteil verkehrt:

„Mit Pauken und Trompeten sollte das große Jubiläum eröffnet werden, doch zu hören war: nichts. Bei der festlichen Eröffnungsgala, bei der der geladenen Elite des Landes Logo und Hymne der bevorstehenden Nationalfeiern vorgestellt werden sollten, streikten die Lautsprecher. [...] die Presse verteilte Seitenhiebe: ‚Démarrage en catastrophe‘ (‚Eröffnung war eine Katastrophe‘) und ‚Fausses notes sur toute la ligne‘ (‚Falsche Töne auf der ganzen Linie‘) [...] Im Vorfeld war die Veranstaltung gar nicht öffentlich angekündigt worden und es schien so, als wolle die Regierung ihr privates Jubiläum feiern. [...] Insgesamt sind die Vorbereitungen geprägt von Chaos und Improvisation“ (Molter 2010).

Das 50. Jubiläum des *26 Juin* war Anlass, eine Bilanz von 50 Jahren nationaler Unabhängigkeit zu erstellen, die in der madagassischen Presse einerseits als verlorene Zeit bezeichnet und andererseits als Beginn neuer Hoffnung angesehen wurde. Mit dem Tag der Unabhängigkeit wurde auch ein Tag der Hoffnung auf eine Wiederbelebung oder Erneuerung (*faronenana*) des Gedankens von Nation verknüpft, wobei diese Erneuerung in den wahren madagassischen Werten der Solidarität, der Gewaltlosigkeit und des Dialogs gesehen wird und nicht in einer hohlen Pathetik. Dem einfachen politischerseits ausgesprochenen Ruf nach den madagassischen Werten wird im öffentlichen Diskurs der kulturelle und gesellschaftliche Werteverfall entgegengestellt. Nur in der Überwindung der Spaltung der mit sich selbst beschäftigten politischen Welt und dem Volk wird die Lösung angesehen. Mit dem Hinweis, dass sich die verwestlichte politische madagassische Klasse von ihrem eigenen Land entfernt habe und damit keine Vorstellungen von den eigentlichen Erwartungen

des Großteils der Bevölkerung mehr besitze, macht Jean-Pierre Domenichini auf eine weitere Entwicklung aufmerksam, die der Nation entgegen läuft (Domenichini 2010a).

Die eigentliche Wurzel des Problems fehlender nationaler Einheit sieht Andriamampianina jedoch im Nichtvorhandensein eigener Identität:

„Entkleidet von dem, was der Mensch an Wertvollstem besitzt, nämlich seine Identität, haben die Madagassen ihr Selbstvertrauen verloren; sie folgen kolonialen Vorstellungen, kapseln sich ab, erkennen ihre eigenen Werte nicht und werden zu ständigen Hilfesuchenden. Anstatt ihren Unterschied zum Fremden als Reichtum zu verstehen, leben sie als Randerscheinung. Diese Vorstellung von Unwürdigkeit und Minderwertigkeit hat ihren Ursprung in der Kolonialisierung. Das Verhalten und die Vorgaben der Kolonisatoren haben in uns wegen unserer Unterschiedlichkeit ein Gefühl der Schande entwickelt, die zu einer Selbsterniedrigung unserer eigenen Kultur geführt hat“ (Andriamampianina, pers. Komm. Okt. 2010, Tuléar; Übers. aus dem Franz. durch d. Verf.).

Die Herausforderung Madagaskars besteht nach Andriamampianina also in einer von den kolonial bedingten Bruchlinien ausgehenden Wiedererlangung eigener kultureller Identität.

### **7.7 Das *fandronana* und die Vereinigung von Gegensätzen**

Eine Analyse des königlichen Bades bedarf der Analyse ritueller Handlungsstränge, die teilweise zeitlich voneinander getrennt, teilweise in ihrer Abfolge miteinander verknüpft waren, da sie einerseits im Umfeld des Monarchen, andererseits in der Bevölkerung verliefen. Dabei standen sie aber immer auf dem gleichen Fundament von Tod, neuem Leben, von Unordnung und neu zu schaffender sowie zu bestätigender Ordnung.

Das „heilige“ Wasser (*rano masina*) des königlichen Bades wurde zum „funktionalen“ Bindeglied zwischen kosmologischen Vorstellungen, dem Jenseits der Ahnen, dem segenspendenden Monarchen und seinen Untertanen sowie dem segnenden Oberhaupt in den Familien als Zeichen der Erneuerung und Bestätigung von Ordnung im Diesseits. Dabei wurde die Historie der Besiedlung des Landes – mit der austronesischen Einwanderung (*Merina*) und der Zurückdrängung der als autochton angesehenen Bevölkerung (*Vazimba*) – zum Ursprung des *rano masina*. Als „wifegiver“ für die erobernden Einwanderer wurden die besiegten *Vazimba* zum Träger von Fruchtbarkeit und das Wasser ihres Wassergrabes

wurde als das sie aufnehmende Element nicht nur zum Symbol dieser Fruchtbarkeit, sondern darüber hinaus zum Symbol von Leben und Kraft schlechthin.<sup>157</sup>

In der Ritualanalyse Blochs wird der Ursprung des Segens als Quelle von Fruchtbarkeit sichtbar, denn der von den Ahnen gespendete Segen wurde einerseits mit dem Leblosen und Trockenen ihrer sterblichen Überreste verbunden: Das Vertrocknenlassen des Leichnams bei den *Merina* wurde zu einem Prozess des Entweichenlassens und Vertreibens von Feuchtigkeit und Wärme und war gleichbedeutend mit dem Ende menschlicher Fruchtbarkeit. Andererseits bedurfte ein lebensspendender Segen der Ergänzung durch genau diese Fruchtbarkeit mit ihrer Wärme, Feuchtigkeit und Weiblichkeit, die den *Vazimba* mit dem Wasser als ihrem materiellen Träger zugeschrieben wurde. Erst über die Herstellung der Beziehung zwischen den *Merina*-Ahnen und den Fruchtbarkeit verheißenden *Vazimba* entstand der Segen für neue Lebenskraft. In dem Sieg über die *Vazimba* und ihrer Vertreibung einerseits und in dem Umstand, dass sie andererseits als imaginierte Träger von Fruchtbarkeit für den lebensspendenden Segen benötigt wurden, sieht Bloch einen Widerspruch, der in der Verbindung von *Merina*-Ahnen und *Vazimba* jedoch aufgelöst wird: „Merina blessing is the transfer of the power of the ancestors, but to it is added the power of vitality, the power of the Vazimba who in another guise must be expelled“ (Bloch 1987: 285).

Die im Segen liegende Kraft des Guten, des Heilenden und des neuen Lebens konnte nicht vom Monarchen allein ausgehen. Erst der Besuch der Gräber der königlichen Ahnen durch den Monarchen und der zusätzliche Kontakt mit dem *rano masina* als Repräsentation der *Vazimba* verlieh die Legitimation und die Autorität, Segen spenden zu können.

Legitimation und Autorität ließen mit dem Segen die Beziehung von Monarch und Untertan zu einer Beziehung von Vater und Kind werden. Bloch weist in seiner Analyse jedoch auf einen fundamentalen Unterschied zwischen dem Segen des Monarchen gegenüber seinen Untertanen und dem des Familienoberhauptes gegenüber seinen Familienmitgliedern

---

<sup>157</sup> Die Vorstellung von Bloch, dass es die Wassergräber der *Vazimba* waren, die zum *rano masina* führten (Bloch 1987: 285), ist jedoch nicht deckungsgleich mit der von Molet. So sei es der im Wasser versenkte Leichnam Rangitas, dem Begründer der *Merina*-Dynastie gewesen, der den Ursprung des *rano masina* begründete. Das Bad des Königs im *rano masina*, das auch als Wasser aus der menschlichen Fruchtblase verstanden wurde, war – ungeachtet der unterschiedlichen Sichtweisen über seinen Ursprung – die Quelle zur „Erneuerung der Jugendlichkeit und der Kraft, sein Schicksal zu bestimmen“ (Molet 1979: 263).

hin: Während der Segen des Familienoberhauptes eine Verbindung zwischen den Ahnen, der Familie und den nachfolgenden Generation schuf und mit ihm auch die Fruchtbarkeit fortgeschrieben wurde (mit der Folge des Entstehens neuer Ahnen), vermittelte der Segen des Monarchen gegenüber den Untertanen keine Fruchtbarkeit, aus der Nachfolger des Monarchen und somit königliche Ahnen hätten entstehen können. In der Folge war die Frage zukünftiger monarchistischer Führung stets mit Intrige oder kämpferischer Auseinandersetzung verbunden und nicht zwangsläufig über königliche Verwandtschaftsbeziehungen gesichert (Molet 1979: 286).<sup>158</sup> Mit Hinweis auf die Abfolge vergangener monarchistischer Regentschaften stellten madagassische Gesprächspartner des Verfassers daher die Frage, wer denn im hypothetischen Fall des Wiederaufstehens einer Monarchie überhaupt den Führungsanspruch erheben könne, da Erblichkeit nicht gegeben sei.

Diesem Ordnungsprinzip stand beim *fandroana* jedoch eine totale Unordnung gegenüber, nämlich die Phase der sexuellen Freizügigkeit der Bevölkerung vor dem königlichen Bad, die Bloch als dramaturgische Überzeichnung mit dem Zweck der besonderen Hervorhebung einer neu zu etablierenden Ordnung versteht. Zwischen dieser totalen Unordnung und einer neuen Ordnung stand als Phase des Übergangs das königliche Bad.<sup>159</sup>

Auch der menschliche Tod als Unordnung und neue Fruchtbarkeit als neue Ordnung zeigen diese Gegensätzlichkeit, die auch in der rituellen Tötung des Zebu sichtbar wird, wenn der Fleischverzehr neue Fruchtbarkeit und Lebenskraft sichert. Erneuerte Fruchtbarkeit und neue Lebenskraft wurden auch zum Ausgangspunkt für Kontinuität, indem der Monarch mit dem Fleisch des frisch geschlachteten Zebus auch das in Fett konservierte Opferfleisch (*jaka*) des Vorjahres zu sich nahm.

Das völlige Eintauchen des Monarchen in das mit *rano masina* gefüllte Bad offenbart die Überwindung eines weiteren Gegensatzes durch ihn. Dem Sieg über die *vazimba* stand als

---

<sup>158</sup> Die Frage monarchistischer Führung würde sich im hypothetischen Fall der Wiedereinführung einer *Merina*-Monarchie daher auch heute erneut stellen. Die politische Instabilität und der derzeitige Prozeß der Auflösung der Zivilgesellschaft hat den *Conseil des Rois et Princes de Madagascar* seine Forderung wiederholen lassen, dass nur die Rückbesinnung auf die ursprünglichen Werte madagassischer Kultur zu einer Lösung der tiefen politischen und Identitätskrise führe.

<sup>159</sup> Gesprächspartner des Verfassers stellten die These auf, dass die uneingeschränkte Freizügigkeit als ein Ventil zu verstehen sei, über das die im Laufe des vergangenen Jahres zwischen Einzelpersonen entstandenen emotionalen Spannungen sanktionslos aufgehoben werden sollten. Der Situation emotionaler Spannung und Unordnung sollte also für das neue Jahr eine neue Ordnung folgen.

Gegenpol die Suche nach einer Verbindung mit ihnen über das „heilige“ Wasser als Trägerin der mit den *vazimba* verbundenen Fruchtbarkeit gegenüber. Die Familienoberhäupter der Untertanen beschränkten sich jedoch auf die Reinigung des Kopfes aus einer verinnerlichten Furcht vor der Gefährlichkeit der *Vazimba*.

Gegensätzlichkeiten in sich aufnehmen und über sich als Monarch auflösen zu können wird nach Bloch auch in der Verknüpfung des mit den Ahnen assoziierten Reis, mit dem kraftspendenden Fleisch des Zebu deutlich, das den *Vazimba* zugeordnet wurde. Die gegensätzlichen Assoziationen von Ahnen/wenig nahrhafter Reis und *Vazimba*/nahrhaftes Zebu führt der Monarch im Essen ebenfalls zusammen, indem er beides miteinander vermischt auf seinen Kopf legte. Ebenso begegnete er der Vorstellung von der Gefährlichkeit des Zebus, indem er es zum königlichen Tier erhob, es an seinen Hof und damit in seine unmittelbare Umgebung holte. Diese Verbindung mündete in eine totale Identifikation mit dem Zebu, wie sie sich im Belegen seines Fleisches zeigt: „This is shown by the way that the rump cut off from the *volavita* (Hervorh. durch d. Verf.) bull is placed over the king’s head and is then licked by the king: for the Merina, licking constitutes extremely close identification“ (Molet 1979: 292).<sup>160</sup>

Indem der Monarch diese Gegensätzlichkeiten in sich vereinte und überwand und die Überwindung von Unordnung zum Beginn einer neuen Ordnung wurde, konnte er zur segenspendenden Inkarnation von Legitimation und Autorität werden. Das *rano masina* wurde als Quelle eines als holistisch zu verstehenden Segens zum zentralen „Instrument“, das die soziale, politische, kosmologische sowie zeitliche Konzeptionalisierung verdeutlicht (Platenkamp 2010: 180ff), und die als Garantin von Fruchtbarkeit das *Merina*-Reich bis zur Annexion im Jahr 1896 sicherte. Das Bad des Monarchen mit dem nachfolgenden Segen gab den Untertanen den Weg frei für die Ausführung ihrer Rituale der Erneuerung und Bestätigung sozialer Beziehungen und ließen das landesweit praktizierte Ritual zu einem Moment „nationaler“ Gemeinsamkeit werden.

---

<sup>160</sup> Die räumliche Nähe von König und Zebu wird eindrucksvoll sichtbar im *Rova* von Ambohimanga, in dem der Pferch der königlichen Zebus (*volavita*) in direkter Nachbarschaft zur Residenz angeordnet ist (Abb. 15, 26).

## 8 Tradierende Staatsrepräsentation im Geschichtsbild

### 8.1 Schulisches Bildungswesen und *Malgachitude*

„Pour justifier la colonisation, la France a mis en avant des raisons culturelles qui furent systématisées ensuite par Gallieni dans sa fameuse «politique des races». La destruction des acquis culturels du XIXème siècle fut systématiquement entreprise et la politique culturelle de la colonisation s’appliqua à détruire tout confiance dans la culture malgache et à générer une élite séparée du peuple. Les écoles enseignant en malgache furent interdites“ (Document Cadre 2004: 8).

Die aus Sicht der Kolonialmacht den Madagassen fehlende Kultur diente als Legitimierung der unter Gallieni vorangetriebenen Kolonialisierung und der von ihr ausgehenden Kulturpolitik mit dem Ziel, die Bindung des Madagassen an seine eigene Kultur aufzuheben und eine neue, vom Volk getrennte Elite zu schaffen.

Als Konsequenz war nur noch in französischer Sprache abgehaltener Schulunterricht zugelassen mit dem Ergebnis kultureller Entfremdung von Teilen der Bevölkerung, die sich durch Assimilation und Akkulturation von ihren eigenen kulturellen Werte entfernten, die ein französisch orientiertes Geschichtsbild entwickelten und in zunehmenden Maße die eigene Sprache durch die der Kolonialmacht ersetzten. Parallel hierzu lag es im Interesse Frankreichs, den Vorstellungen einer im Entstehen begriffenen madagassischen Nation ein Ende zu setzen. Zu diesem Zweck setzte Gallieni seine *politique des races* mit dem Ziel um, die Führungsposition der Merina gegenüber den anderen, durch Allianzen oder Unterwerfung in das madagassische Königreich eingebundenen Gruppen zu beenden. Diese Strategie des *divide et impera* basierte jedoch auch auf seiner Vorstellung von kulturlosen Gruppen an den Küsten und Halbzivilisierten (*Merina*) im Landeszentrum. Auch nach Erreichen der politischen Unabhängigkeit Madagaskars zeigen sich die Nachwirkungen der Politik Gallienis in der noch heute fortdauernden Anwendung der von ihm eingeführten Kategorisierung der madagassischen Bevölkerung in 18 Ethnien, in dem Bewußtsein, nur eine als geringwertig einzustufende Kultur zu besitzen, sowie in einem Bildungswesen, das sich weiterhin am französischen orientiert.

Welche Defizite sich hierdurch auch Jahrzehnte nach Erreichen der Unabhängigkeit zeigen, wird in der im Rahmendokument des *Rencontre nationale des Experts de la Culture pour la validisation de la Politique Culturelle Nationale Malgache* getroffenen Feststellung deutlich. Danach sei ein dauerhafter Fortschritt ohne die Beachtung des Erbes der

Vorgängergenerationen und der mit ihnen verbundenen traditionellen Werte nicht denkbar. Nur ihre Neubewertung unter Berücksichtigung der Geschichte führe zur erforderlichen Belebung der Gesellschaft im Sinne des Fortschritts. Dieses Fazit enthält auch den Ruf nach mehr *Malgachitude*, unabhängig von religiösen Vorstellungen oder der jeweiligen Regierungsausrichtung – die madagassischen Gesellschaften sollten sich auf ihre traditionellen Werte beziehen und zwar vor dem Hintergrund gemeinsamer Identität. Die Vielfalt der madagassischen Kultur wird insb. als Hebel dafür angesehen, die angestrebte Dauerhaftigkeit in der gesellschaftlichen Entwicklung zu erreichen (Document Cadre 2004: 9). Diese Bewertung erfordere eine grundlegende und thematisch umfassende Strategie, die auch zu einer Neuausrichtung der Bildungsziele führen müsse, und zwar durch Wiederanerkennung und Schaffung neuer kultureller Werte: In der Ausbildung zum Staatsbürger, in der Entwicklung leistungsfähiger Schulsysteme, sowie in der Neubewertung des Umweltschutzes wird der Schlüssel zur Entwicklung einer starken Wirtschaft und zur Teilnahmefähigkeit am internationalen Geschehen gesehen (Rencontre nationale des Experts de la Culture pour la validisation de la Politique Culturelle Nationale Malgache, Document Cadre 2004: 15).

Die im globalen Wirtschaftsgeschehen untergeordnete Rolle Madagaskars, die mit weit verbreiteter Armut einhergeht und trotz vielfältiger französischer und darüber hinaus gehender internationaler Hilfe nicht verbessert werden konnte, ist nach Domenichini auch auf eine *blocage culturel* zurückzuführen. So sieht er in der Entwicklungshilfe mit ihrer westlichen Überbewertung des Individuums gegenüber dem Wert des madagassischen Kollektivs und in der weitgehenden Ignorierung der Entscheidungsstrukturen der traditionell hierarchischen Gesellschaft einen wesentlichen Aspekt dieser Erfolglosigkeit. Wenn sich in der madagassischen Wirtschaft Beispiele von Erfolg zeigten, so seien diese auf eine kulturell „entlehene Rolle“ zurückzuführen, die zu einer madagassischen Gesellschaft „der zwei Geschwindigkeiten“ geführt habe. Dennoch sei festzustellen: „Après quatre décennies d’indépendance, le bilan de Madagascar, s’il n’est pas catastrophique, est pour le moins désolant“ (Domenichini 1999: 1). Diesen desolaten Zustand, der sich 40 Jahre nach der Unabhängigkeit zeigte – und der sich auch bis 2012 nicht verbessert, sondern eher verschlechtert hat – verbindet Domenichini mit der Frage nach dem Bildungssystem und der Frage, ob das Schulsystem etwas lehrt, was die Schüler dazu führen könnte, auf ihr Land und ihre Vorfahren stolz zu sein.

Die vom *Rencontre nationale des Experts de la Culture* 2004 entwickelten strategischen Ziele dienen der Herausbildung einer *personnalité malgache* über folgende Schritte:

- Breit angelegte Förderung des kulturellen Bewusstseins der *populations malgaches* unter Einbeziehung außer-madagassischer Kulturen (der Plural *populations malgaches* verdeutlicht die offizielle Anerkennung eigenständiger madagassischer Bevölkerungen; Anm. d. Verf.);
- Befürwortung einer Sprachpolitik unter Einbeziehung von Fremdsprachen; in ihr wird ein entscheidender Faktor für die madagassische Identitätsentwicklung gesehen;<sup>161</sup>
- Förderung des künstlerischen Schaffens
- Förderung der kulturellen und staatsbürgerkundlichen Erziehung der Jugend.

Bemerkenswert ist, dass die Teilnehmer dieses nationalen Treffens das Fehlen einer *personnalité malgache* offensichtlich als Defizit anerkennen, und dieses Fehlen mit dem Fehlen eines substantiellen Nationalbewusstseins gleichzusetzen.

Den Forderungen nach kultureller und staatsbürgerlicher Bildung kommen die vom *Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base* herausgegebenen Curricula nach, indem sie Zielvorgaben machen, die mit den in der Verfassung aufgeführten Wertvorstellungen korrespondieren und die Schüler der Klassen 3 bis 6 in die Lage versetzen sollen:

„aimer sa patrie; se comporter en citoyen responsable connaissant ses droits et ses devoirs; faire preuve d'esprit critique et de tolérance; analyser et évaluer des situations pour [...] faire son choix dans le respect des autres et des valeurs culturelles, économiques et sociales communes; vivre en harmonie avec son environnement“ (Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base 1997: 76).

„développer le goût de la pratique de la responsabilité individuelle et l'action collective“ (Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base 1997: 82).

Indem die auf dieser Basis erstellten Lehrpläne die Entwicklung des Handelns in der Gemeinschaft vorsehen, entsprechen sie madagassischen Grundvorstellungen, wie sie in der

---

<sup>161</sup> Die Sprachpolitik im Sinne der Höherbewertung des Madagassischen gegenüber dem Französischen ist im akademischen, ministeriellen oder kulturpolitischen Diskurs seit der politischen Unabhängigkeit Madagaskars eine Konstante, da ihre zentrale Bedeutung für die Entwicklung des Landes und die Vertiefung madagassischer Identität zugesprochen wird. Gleichzeitig wird in ihr ein Faktor gesehen, der Einigungspotential (*potentiel unificateur*) besitzt, womit ein Defizit an nationaler Einheit eingestanden wird (Présidence de la République 2005: 4).

*fihavanana* und in der *fokonolona* angelegt sind. Die Ziele Vaterlandsliebe, Entwicklung von Kritikfähigkeit, Toleranz gegenüber anderen kulturellen und gesellschaftlichen Werten und Verständnis für ein harmonisches Miteinander mit der Umwelt, gehen jedoch zum einen über die traditionellen Wertvorstellungen hinaus. Zum anderen verlassen sie mit dem Ziel der Entwicklung von Vaterlandsliebe im Sinne eines nationalen Vaterlandes das Konzept der *tanindrazana* als dem zentralen Bezugspunkt der Ahnenbindung mit seiner örtlichen bzw. regionalen Eingrenzung.

Darüber hinaus stellen die Vorgaben des Bildungsministeriums die Entwicklung eines madagassischen Individuums in den Vordergrund, was dem Ziel der Förderung des traditionellen madagassischen Denkens in Gemeinschaft widerspricht, auch wenn man an gleicher Stelle die *valeurs sociales communes* als Bildungsziel erwähnt. Den Wert der Gemeinschaft als Bildungsziel hervorzuheben, könnte jedoch als beruhigendes Korrektiv gegenüber der Entwicklung in Richtung einer zu sehr individualisierten Gesellschaft verstanden werden:

„L'enseignement dispensé dans les collèges et lycées malgaches doit avant tout viser la formation d'un type d'individu autonome et responsable, imbu des valeurs culturelles et spirituelles de son pays, notamment le Fihavanana garant de l'unité nationale“ (Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Bas, 1998: 1999).

Die Zielvorgaben sind daher widersprüchlich und stellen in ihrer Widersprüchlichkeit ein Beispiel dafür dar, dass einer vorstellbaren Oppositionsbewegung durch den Hinweis auf die Bewahrung prinzipieller kultureller und spiritueller Werte vorgebeugt werden soll, womit auch dem madagassischen Harmoniebedürfnis Rechnung getragen wird.

Auch wenn das *aimer sa patrie* zu den immer wieder erwähnten Lehrzielen gehört, so zeigen die genannten Lehrpläne nur wenige Ansätze, über die das Thema Vaterland oder Nation im Sinne Renans vermittelt wird. Ausgehend von der Vermittlung grundsätzlichen Wissens über Staat und Nation, über die Einbettung Madagaskars in die internationale Politik und ihre Institutionen wird v.a. unter Berücksichtigung der unterschiedlichen internationalen historischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen ein Bild vermittelt, das sich auf das 20. Jahrhundert konzentriert.

Erst mit der Behandlung der madagassischen Geschichte zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert unter der Überschrift *La période des royaumes* in der *Classe 4ème* mit einem Zeitkontingent von 9 Wochen mit je 2 Stunden Unterricht und mit den Themenkomplexen *La*

*décolonisation depuis 1945 et l'émergence du Tiers Monde* (3 Wochen à 2 Stunden), *Les débuts de l'histoire de Madagascar* (10 Wochen à 2 Stunden) und *Madagascar, colonie française* (10 Wochen à 2 Stunden) wird die historische Entwicklung des Landes in Richtung einer Nation dargestellt, was zu einem *aimer sa patrie* führen kann. So sind es v.a. die Behandlung des französischen Kolonialismus, die Darstellung des Unabhängigkeitsbestrebens mit den Widerstandsbewegungen der *Menalamba* und der *VVS*, die auf eine rechtliche Gleichstellung von Madagassen und Franzosen in den 1930er Jahren abzielende Politik Ralaimongos und die politische Bewegung von 1947, die einen Vaterlandsbezug entstehen lassen können. Die Auflistung der *Merina*-Könige und ihrer Eroberungszüge geht jedoch das Risiko ein, national orientierten Vorstellungen entgegenzuwirken, da sie die ethnische Vielfalt und den damit verbundenen Willen nach ethnischer Eigenständigkeit nicht erwähnt (Razafimbelo 2010).

Auch die jenseits der *Merina*-Eroberungszüge durch die *politique des races* entstandene Gegensätzlichkeit von *Merina* und *Côtiers* wird nicht aufgegriffen, obwohl sie für Schüler im Alltagsleben Madagaskars präsent ist und sich dieser Komplex für eine gesellschaftliche Aufarbeitung anböte, um diese unbewältigte Vergangenheit in der Bildungsphase der Schüler im Sinne eines Nationbuilding zu nutzen.

Die medial modern gestalteten Lehrerhandreichungen richten sich bei der Behandlung von Themen wie Wirtschaft, Gesundheitswesen, Kinderarbeit, Korruption, Energie und Rohstoffe oder soziale Ungleichheit v.a. an globalen Gegebenheiten aus und beziehen nur sehr begrenzt die madagassischen Verhältnisse mit ein, die bei genauer Darstellung ein Negativbild vom Vaterland entstehen lassen müssten. Diese Positivdarstellung wird zusätzlich deutlich, wenn das verwendete Zahlenmaterial der Darstellung von staatlichen Zielen dient, deren Realisierung – insb. im Bereich der wirtschaftlichen Entwicklung – kaum im Bereich des Möglichen liegt, wenn man die seit der Unabhängigkeit diesbezüglich gemachten Erfahrungen in Betracht zieht. Diese optimistische Sichtweise erklärt sich aus der unter Ravalomanana eingeleiteten Politik des ökonomischen Aufbruchs. Wie sehr die Ausarbeitung der o.g. Lehrerhandreichungen von dieser Stimmung geprägt wurde und der Entwicklung des Image des Präsidenten dienen sollte, machen auch die zahlreichen Fotos deutlich, die ihn auf der internationalen politischen Bühne oder im Kreis madagassischer Jugendlicher zeigen und ihn als nationalen Landesvater (*ray aman-dreny*) erscheinen lassen.

Einen bemerkenswert breiten Raum nehmen in der Staatsbürgerkunde dagegen die Themen *Protection de l'environnement* und *La gestion de l'environnement planétaire* ein, indem sie nicht nur die globalen ökologischen Herausforderungen behandeln, sondern auch die Vielfalt der für Madagaskar typischen Umweltprobleme verdeutlichen und mit der Betonung des individuellen Verantwortungsbewusstseins ein Bewusstsein für die eigene Nation vermitteln sollen. Über den unmittelbaren Appell an die Schüler wird eine Sensibilisierung für Umwelt- und Naturschutz, für die rationelle Nutzung der natürlichen Ressourcen und für die Notwendigkeit der Wiederaufforstung angestrebt. Ziel hierbei ist es die ökologische Problematik als nationale Herausforderung zu vermitteln, die individuelles wie kollektives Handeln notwendig macht.

Wenn bei der Behandlung globaler Fragestellungen auffällig geringe Rückbezüge auf das eigene Land erkennbar sind und eine Aufarbeitung madagassisch-historischer Aspekte vermieden wird, so muss diesem Vorgehen ein Schutzcharakter zugeschrieben werden, der der Entwicklung eines möglichst widerspruchsfreien Vaterlandbildes dienen soll. Die vorsichtige Behandlung der Spuren der ehemaligen Kolonialmacht dürfte der vorsichtigen Haltung gegenüber dem weiterhin benötigten Frankreich geschuldet sein. So wird die Kolonialisierung im Sinne einer *mission civilisatrice* nicht ausschließlich den Franzosen, sondern „den Europäern“ zugeschrieben. Auch die das Land bis heute prägende *politique des races* Gallienis mit ihrer Einteilung der Bevölkerung in 18 Ethnien und der Spaltung in *Côtiers* und *Merina* erfährt nicht die Erwähnung, die sie angesichts ihrer politischen und gesellschaftlichen Aktualität erfahren müsste. Es wird also ein Bild präsentiert, dass von dem Bemühen gekennzeichnet ist, eine *unité nationale* zu suggerieren, die weder präkolonial existierte noch heute greifbar ist.<sup>162</sup>

Auch der Hinweis „Les Malgaches possèdent une culture originale présentant une unité indéniable, malgré quelques nuances régionales“ (MAP 2007), wird der Situation nicht

---

<sup>162</sup> Die politische Vorsicht gegenüber Frankreich bestimmt selbst individuelles Handeln. So erhielt der Verfasser die Kopie einer Grundrisszeichnung des Palastbezirkes von Ambohimanga, der das sakrale Zentrum der *Merina*-Könige und Königinnen darstellte und heute zum UNESCO-Kulturerbe zählt. Im unmittelbaren Umfeld des ehemaligen königlichen Grabes von Andrianampoinimerina sei den architektonischen und archäologischen Erläuterungen des Informanten zufolge eine Latrine und Müllgrube gebaut worden. Eine solche Zeichnung mit entsprechenden Erläuterungen zu veröffentlichen, würde wegen der darin zum Ausdruck kommenden Blasphemie nicht nur zu einer erheblichen Störung des offiziellen madagassisch-französischen Verhältnisses führen, sondern auch die madagassische Gesellschaft allgemein berühren. Mit einem: „Ça serait la guerre“ kennzeichnet der Informant die Bedeutung einer solchen Veröffentlichung und begründet damit die Nichtveröffentlichung dieses Zusammenhangs durch ihn (Abb. 5).

gerecht, da die regionalen kulturellen Nuancen selbst von staatlicher oder wissenschaftlicher Seite in ihrer großen Vielfalt und Unterschiedlichkeit gesehen und bewertet werden. So wird es im *MAP*, der ebenfalls in der Zeit Ravalomananas entstand, als eine Herausforderung angesehen, die kulturelle Vielfalt der madagassischen Ethnien wertzuschätzen und das gegenseitige Verstehen und den Respekt voreinander zu entwickeln. In diesem Sinne wird festgehalten: „Madagascar est un pays d’une grande diversité culturelle“ und „La vie culturelle de la population sous toutes ses formes sera continue tant qu’elle n’est pas néfaste à autrui et à l’environnement ». Das kulturelle Leben mit all seiner Vielfalt soll allerdings nur so lange Bestandsschutz genießen dürfen, wie es der Entwicklung oder dem Umweltschutz zuträglich ist.

Der vorsichtigen, politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bewertung des Einflusses der Kolonialmacht auf die Gestaltung des Landes mit seinen bis heute spürbaren problembehafteten Nachwirkungen und der weiterhin spürbaren Mitgestaltung Frankreichs auf allen wichtigen Ebenen steht die von Realismus getragene sprachliche Gemeinschaft mit den Ländern der Frankophonie gegenüber. Unabhängig von der innermadagassischen Sprachenfrage wird dieser Realismus nicht nur von der Einsicht bestimmt, dass die französische Sprache das absolut vorherrschende Instrument der Außenkommunikation darstellt. Madagaskar als Mitglied der französischen Sprachgemeinschaft stellt sich zudem sprachlich voll an die Seite Frankreichs und wird zur Verteidigerin des Französischen gegenüber dem seit dem Zweiten Weltkrieg allgegenwärtig gewordenen Englisch, denn

„Les locuteurs du français se sont sentis menacés par l’omniprésence après la Seconde Guerre mondiale. Ce n’est qu’à ce moment que la conscience de la communauté francophone s’est réveillé avec la volonté de s’unir pour défendre leur identité“ (Razafimbelo 2010: 72).

Das Bewusstsein, nur über das Französische als „offizieller“ Sprache mit der Außenwelt kommunizieren zu können, macht Madagaskar zwangsläufig zum Mitglied der Frankophonie, obwohl die Vorläuferin der Verfassung der IV. Republik auch das Englische in einen gleichwertigen Rang gehoben hatte. Mit dieser zumindest formalen Gleichstellung des Englischen und des Französischen kamen zwei Aspekte zum Ausdruck: Zum einen die persönliche Distanz des vormaligen Präsidenten Ravalomanana gegenüber dem anhaltenden Einfluss Frankreichs in Madagaskar und zum anderen die mit Blick auf die ökonomi-

sche Entwicklung des Landes notwendige Beherrschung des Englischen als wirklich globaler *lingua franca*.<sup>163</sup>

Da die Staatsbürgerkunde den Schülern v.a. internationale Perspektiven vermittelt, die Binnenbetrachtung Madagaskars begrenzt und weniger offen abhandelt sowie eine umfassende Betrachtung negativer Aspekte der Kolonialzeit weitgehend unterlässt, stellt Domenichini die Frage: „Apprends-on aux élèves ce qui leur permettrait d’être fier de leur pays?“ (Domenichini, pers. Komm., März 2012, Antananarivo). Die Frage, ob die Ausbildung der madagassischen Schüler zu Staatsbürgern wirklich so gestaltet ist, dass sie stolz auf ihr Land sein könnten, ist die Bilanz seiner Analyse, die die Ergebnisse des madagassischen Bildungswesens seit der Unabhängigkeit des Landes unter dem Gesichtspunkt des Madagassisch-Seins (*Malgachitude/Malgachéité*) bewertet. Auch wenn den Schülern staatsbürgerliche Kenntnisse vermittelt werden, so beziehen sich diese nicht oder nur sehr begrenzt auf authentisch madagassische Gegebenheiten, sondern auf von außen kommende, womit ein hybrides Bild von einer madagassischen Nation vermittelt wird.

Der unter dem Akronym *VANF* veröffentlichende Journalist Valiavo Andriamihaja Nasolo Frédéric nahm ein Gespräch mit dem Verfasser zur *Malgachitude/Malgachéité* zum Anlass, in seiner „Chronique de VANF“ die Frage zu stellen, was man in seinem Land denn überhaupt unter diesen synonymen Begriffen verstehen solle (Andriamihaja 2010a). Hieraus spricht eine tiefe Illusionslosigkeit hinsichtlich des Madagassisch-Seins und einer *unité nationale*. Wenn die nationale Einheit von Seiten der Politik dagegen immer wieder beschworen wird, so darf dies als Zeichen erheblicher Unsicherheit über deren wirkliche Existenz gewertet werden, weshalb auch der Hinweis auf die sprachliche und kulturelle Gemeinsamkeit der Gesellschaft permanent bemüht wird.

Wie sehr das Fremde das Eigene bestimmt, wird in einer von Domenichini beschriebenen Schulstunde über die Bedeutung des Zebus im Süden des Landes deutlich. So beschränkte sich der Lehrer auf die Rolle des Zebus als Opfertier bei einem Begräbnis, ohne seine Rolle bei vielen anderen Gelegenheiten wie Verlobung, Hochzeit, erster Schwangerschaft,

---

<sup>163</sup> Die Frankophonie versteht sich als „Gemeinschaft der Französisch sprechenden Menschen [...]. Die Internationale Organisation der Frankophonie (OIF) umfaßt heute 70 Staaten und Regierungen und damit einen Sprachraum von 800 Millionen Menschen. Die auf den Werten der Solidarität und einer gemeinsamen Sprache begründete multilaterale Frankophonie zielt auf eine Förderung der politischen, kulturellen und technischen Zusammenarbeit ab“ (www.botschaft-frankreich.de).

Vorstellung des Neugeborenen, Beschneidung, Krankheit und Heilung zu erwähnen oder auf die Funktion des Zebus als „Sparkonto“ für Notfälle hinzuweisen. Die Beschränkung auf die kontemplative Zebuzucht mit dem auf das Begräbnis fixierten Zuchtzweck ergab das Bild eines wenig mit der Region verbundenen Lehrers (Domenichini 1992: 4). In der möglicherweise nicht beabsichtigten kulturellen Minderbewertung – hier am Beispiel des Zebus – setzt sich eine schon in der Kolonialzeit begonnene *Anti-Malgachitude*-Haltung fort. Domenichini sieht in dieser Entwicklung einen Verrat am Erbe der Ahnen und damit ein Element eines kulturellen und identitätsbedrohenden Auflösungsprozesses.

Überlagert wird dieser Prozess vom unterschiedlichen Grad der Identifizierung mit der madagassischen bzw. französischen Sprache, wie sie sich insb. aus der sozialen Herkunft der Studenten ergibt: Einer Minderheit von aus frankophonen Familien entstammenden Studenten, die nur noch entfernte Bindungen mit der madagassischen Kultur haben, steht eine andere Minderheit gegenüber, die über hinreichende Französischkenntnisse verfügt, aber mit der madagassischen Kultur verwurzelt ist, da sie vornehmlich aus Angehörigen ländlicher Familien besteht. Die Minderheit, die noch über eine enge kulturelle Bindung verfügt, wurde ihrer Kultur in den Schulen nicht entfremdet. Ihr steht jedoch eine Mehrheit an Schülern und Studenten gegenüber, die aus entkulturierten oder kulturell orientierungslosen Milieus stammen und gleichzeitig über unzureichende Französischkenntnisse verfügen; sie sind in ihrer Bildung „auf der Strecke geblieben“ und stellen eine gesellschaftspolitische Hypothek dar.

Mit seiner kritischen Analyse des kulturellen Bewusstseins in der madagassischen Bevölkerung verbindet Domenichini die Forderung an die Madagassen, ihre kulturelle Identität nicht als minderwertig zu betrachten, sondern eine Renaissance des kulturellen Eigenwertes einzuleiten, die nicht die Aufgabe einer frankophonen Haltung bedeuten müsse (Domenichini 1992: 9ff.).

Die in kulturpolitischen Verlautbarungen bis in den touristischen Bereich hinein hervorgehobene Einzigartigkeit madagassischer Kultur gehen nicht konform mit ihrer Wertschätzung durch die städtische Bevölkerung, da die westlichen bzw. französischen Werte als die für die nachwachsende Generation letztlich entscheidenden angesehen werden, auch wenn die ländliche Bevölkerung noch eine enge Bindung an die madagassische Kultur zeigt. Dieser Geringschätzung steht ein politischer Verbalismus gegenüber, der zwar zur Vertei-

digung der eigenen kulturellen Werte aufruft, ohne aber konkrete Maßnahmen zur Verteidigung zu treffen.

Eine landesweite Anhebung des Niveaus des Ausbildungsstandards der Lehrer wäre die zuziehende Konsequenz. Diese Höherqualifizierung müsse jedoch auch von Maßnahmen begleitet werden, die der von zunehmender Armut ausgelösten Schulferne entgegenwirken. So besuchen in den Städten nur 80% und auf dem Land nur 71% der schulpflichtigen Kinder die Schule. In einigen Regionen des Landes sinkt diese Rate sogar auf 55%. Nach einer Erhebung durch die *Enquête auprès des ménages* (EPM 2010) besuchen nur 22% der Primarschüler (5 Schuljahre) die weiterführenden *Collèges* (4 Schuljahre), nur 6% erreichen das *Lycée* (3 Schuljahre) und nur 1% legen das *Baccalauréat* ab. Abgesehen von den Schulverweigerern (20% in den Städten und 29% auf dem Land) brechen 6% der Primarschüler, 10% der *Collégiens* und 13% der Schüler der *Lycées* ihre Ausbildung ab. Einen der wesentlichen Gründe für diese Situation sehen auch die Vereinten Nationen in der zunehmenden Verarmung des Landes und dem damit einhergehenden Zwang, auch schulpflichtige Kinder zur Sicherstellung der Ernährung der Familie einzubeziehen (Anonymous 2011b).

Die Entwicklung von *Malgachitude* und einem davon ausgehenden Nationalbewusstsein über den Weg des Bildungswesens steht also in Verbindung mit einer größeren Offenheit bezüglich der Betrachtung und Bewertung madagassischer Geschichte, um zu einem eigenständigeren Geschichtsbild zu kommen; sie hängt von einer Renaissance des kulturellen Selbstwertes einschließlich einer höheren Wertschätzung der eigenen Sprache ab und sie verlangt strukturelle Maßnahmen im Bildungswesen, deren Umsetzung einer gesamtökonomischen Aufwärtsentwicklung des Landes bedarf.

## 9 Kultur und Staatssymbole

### 9.1 Farbensymbolik

Dem Aussagewert der Farben in der madagassischen Vorstellung misst Louis Molet wenig Bedeutung bei, denn lediglich die Farben „Rot“ und „Weiß“ seien wirklich bedeutungsvoll, wenn man davon absehe, dass Farben als Kategorisierungsmerkmal bei der Auswahl der zu opfernden Zebus oder Hühner von Bedeutung seien (Molet 1979: 88). So zeige die madagassische Farbenskala auch weniger Nuancierungen als die europäische. Eine Ausnahme bildeten „weiß“ und „schwarz“ als farbliche Kennzeichnung unterschiedlicher madagassischer Gesellschaften und – in feinsten Abstufungen – von Zebus.<sup>164</sup>

Der eingrenzenden Bewertung durch Molet stehen jedoch die differenzierteren von Vig und Philippe Beaujard gegenüber, wobei Beaujard besonders auf die komplexe Bedeutung von Farben bei anderen madagassischen Gesellschaften als den *Merina* hinweist. Die folgenden Bedeutungen – mit Ergänzungen von Randrianjatovo – beschrieben werden, konzentrieren sich auf die in Imerina gebräuchlichen (Beaujard 1988).

*Mena* (Rot): Symbol für Dauerhaftigkeit; Farbe der Dignität des regierenden Königs/der regierenden Königin; Farbe des Lebens und der „Mutter Erde“. Das Tragen des roten Sonnenschirms bei den *Merina* war königliches Privileg. Rote Sonnenschirme wurden unmittelbar nach Erlangung der Unabhängigkeit Madagaskars zum Zeichen des Sieges der *Côtiens* über die *Merina*. Als Zeichen der Dauerhaftigkeit war rot gefärbtes Wasser Teil religiöser Feiern und Opferrituale. Beim Hausbau wurde das Blut eines roten Hahns in die Fundamentgrube des zentralen Pfahls geträufelt, um das Haus mit diesem Opfer unerschütterlich und dauerhaft werden zu lassen.

*Fotsy* (Weiß): Zeichen der Reinheit, der Reinigung, der Wiedergeburt und des Segens. Die weiße Perle als Zeichen des Lebens sowie das weiße Rind, die weiße Erde, das Gehörn des weißen Rindes und silberne („weiße“) Ringe verheißen Segen für das Land. Die „weißen

---

<sup>164</sup> *mainy* = Schwarz; Abstufungen: *mainy vasoka* = glanzloses Schwarz; *ngiolo* = glänzendes Schwarz; *ngaly* = ebenholzfarbiges Schwarz; *ngizina* = intensives Schwarz; *ngerona* = schmutziges Schwarz

*fotsy* = Weiß; Abstufungen: *botsiaka* = sehr Weiß; *botsatsaka* = Haut-Weiß; *bobo* = Albino-Weiß; *mangotsaka* = weiß wie Reis (Molet 1979: 85f.).

Tage“ im Orakelsystem *sikidy* stehen für das zukünftig Gute. Weißer Feuerstein wird beim Hausbau in die Fundamentgrube des zentralen Pfahls gegeben als Ausdruck von Leben und Glück. Diese positiven Zuordnungen für „Weiß“ ergänzt Randrianjatovo mit dem Hinweis auf „*fotsy maso*“ („weißes Auge“ bzw. „blind“) sowie auf „*fotsy feo*“ („weiße Stimme“ bzw. „stumm“).

Die Symbolkraft des königlichen Rot und des Weiß wurde bei den Feiern zur Gründung der IV. Republik im Dezember 2010 deutlich. Der durch den Putsch Anfang 2009 an die Macht gekommene Präsident Rajoelina, der sich selbst als Übergangspräsidenten bezeichnet, trug bei seinem Gang vom *Rova* von Antananarivo einen weißen Anzug und wurde von seiner in Rot gekleideten Frau sowie von den königlichen Sängerinnen und den „1000 Männern“ als Symbol der „Stadt der 1000“ (Antananarivo) begleitet. Unzweifelhaft sollte diese Farbenwahl dem durch Putsch an die Macht gekommenen Präsidenten Legitimität verleihen.

*Maitso* (Grün): Zeichen des Wachstums, der Vergrößerung und Erweiterung. So findet sich in der madagassischen Kosmologie das Grün in Verbindung mit Glücksbringern (*charmes*): Sieben grüne Kürbisblätter als Zeichen überquellenden Lebens verheißen geschütztes Wachstum (die Zahl Sieben gilt als Zahl des Schutzes); sieben frische Zweige mit ihrem Blattaustrieb stehen für natürliche Reproduktionskraft und für die Vergrößerung des Reichtums. Randrianjatovo ergänzt diese Zuordnung durch „Jugend“, „Hoffnung“ und „Erdboden“ und *les jeunes aux cheveux verts*, die „Jungen mit den grünen Haaren“ stehen für die „jungen Hoffnungsträger“.

*Manga* (Blau) wird wie Gelb als Farbe der Ehren- und Tugendhaftigkeit des freien Mannes gewertet. Dem „blauen Holz“ (*hazomanga*) wird unter allen Glücksbringern die größte Bedeutung beigemessen; so kann es durch Berührung seine Fähigkeiten auf andere Holzstücke übertragen, auch wenn es sich von anderen Hölzern farblich nicht unterscheidet. Aus blauem Stoff wird der Beutel zur Aufbewahrung von Glücksbringern oder des heiligen Sandes (*volontsikidy*) für das Orakel (*sikidy*) gefertigt. Blau war der Schal (*lamba*), den die mit dem Opferritual Beauftragten während der Opferhandlung trugen. Blau steht ferner für „Weisheit“ (*olomanga*: der „blaue Mann“; „der Weise“), „Kunstfertigkeit“, „Kunst“, „Künstler“ und kennzeichnet mit *manga feo* („blaue Stimme“); die schöne Stimme.

*Vony* (Gelb) wird von Vig und Randrianjatovo in seinem Symbolgehalt unterschiedlich verstanden. Vig sieht in ihr die Ehrenhaftigkeit. Viele christliche Madagassen seien daher bestrebt, in ihren Namen ein *vony* als Blütenfarbe einzufügen (*Rajaonarivony*, *Ravoniestera*, *Rainilaiarivony*) und möglichst viele gelbe Blumen als *vohinahitra* im Sinne von Rangabzeichen zu besitzen galt am Ende des madagassisches Königreiches für Offiziere als erstrebenswertes Ziel. Vig verweist auf Gelb auch im Zusammenhang von Heilung und Magie: So wurde der Puder einer gelben Pflanze, vermischt mit weißer Erde (für Reinheit, Reinigung und Wiedergeburt stehend) in einen blauen Topf gegeben, in Wasser aufgelöst und in die den Ahnen gewidmete Nord-Ost-Ecke des Hauses gestellt, bevor der Kranke mit dem Wunsch „le jaunâtre, qu'on aime, doit revenir, et toute maladie devenir blanche“ davon trank. Vom Gelb erwartete der Kranke nach der Verbindung mit den segenspendenden Ahnen Heilung. Dieser Wertschätzung von Gelb stellt Randrianjatovo jedoch eine zusätzliche Bedeutung gegenüber, nach der Gelb die Farbe der Schande, der Unwürdigkeit und der Unehrenhaftigkeit sei.

*Mainty* (Schwarz) kennzeichnet sowohl Besitztum als auch Knechtschaft; es wurde zum Synonym für „Sklave“ und versinnbildlicht auch den Tod. Schwarze Perlen als Glücksbringer dagegen sollten seinem Träger reichen Lohn aus seiner Arbeit einbringen als Entgelt für anhaltende Bemühungen. Diese positive Konnotation wird durch Randrianjatovo mit dem Hinweis ergänzt, dass Schwarz auch als Zeichen des Fruchtbarmachens (*noircir la terre* = „Erde für die Einsaat aufbereiten“) verstanden werde, während es andererseits für das Böse sowie für das Unfassbare und Unbegreifliche stehe (Vig 1985: 122ff.; Randrianjatovo, pers. Komm, Feb. 2009; Antananarivo).

### 9.2 Zahlensymbolik

Wenn die symmetrische Anordnung von zwei Reisähren im Staatswappen auf eine ausgewogene gestalterische Überlegungen zurückgeführt werden kann – wenngleich die Zahl 2 auch für „Kraft“ steht – so hätte die annähernd halbkreisförmige Anordnung der sieben stilisierten Blätter der *Ravenala* unter ebensolchen gestalterischen Aspekten auch auf einen kompletten Halbkreis erweitert werden können. Die Beschränkung auf sieben Blätter erklärt sich jedoch durch die madagassische Zahlensymbolik innerhalb des gebräuchlichen Zehnersystems, auch wenn das Gesetz, das die Inhalte des Staatswappens festlegt, diesbezüglich keine Erläuterungen enthält:

1	Die Einheit, die Aktion
2	Die Kraft
3	Die Fähigkeit
4	Das Universum
5	Das außerhalb der Welt Liegende
6	Die Fülle, der Reichtum; in Verbindung mit der Farbe Weiß: der Segen, das Glück
7	Die Trennung, die Unterbrechung, die Zerstörung; im Kontext der Geisteraustreibung gilt die 7 jedoch auch als Zahl des Schutzes und repräsentiert sieben Teile des Körpers: Füße, Knie, Hüfte, Schultern, Hals, Ellenbogen, Fäuste. Sieben Geschosse, sieben Pulverladungen, sieben Äxte und sieben Lanzen sichern den Sieg über den Feind. Bei schweren Krankheiten helfen sieben Heiler mit wiederum sieben verschiedenen Heilmitteln.
8	Der Feind ( <i>fehavallo</i> : „der Achte“, „der Feind“). Vig führt diese Verknüpfung u.a. auf den von ihm beobachteten Rang des Räubers und des Verbrechers an der achten Stelle im madagassischen Orakelsystem ( <i>sikidy</i> ) zurück. Die Zahl 8 kann aber ihm zufolge auch die Bedeutung von „Glück“ und „Segen“ haben, den ein Wahrsager erbittet.
9	Die Seelen, die Geister in den Wäldern und außerhalb der Welt ( <i>fahasivy</i> : „die Neunten“). Die neunte Stelle im <i>sikidy</i> ist den Seelen der Ahnen vorbehalten; gleichzeitig steht die Zahl 9 in Verbindung mit neun Glücksbringern ( <i>charmes</i> ) auch für Schutz gegen Geister.
10	Das Glück, die Dauerhaftigkeit, die Unerschütterlichkeit. Die Ordensmedaillen des <i>Ordre National</i> zeigen neben dem zentralen Staatswappen einen Kranz von zehn stilisierten Ravenala-Blättern.
11	Kennzeichnet die Verstärkung von Glück durch Einheit.
12	Die Fülle, der Reichtum und die Kraft als Verdopplung der in der Zahl 6 enthaltenen Wünsche und damit eine „königliche Zahl“. Die zwölf heiligen Hügel in Imerina, die am königlichen Hof der <i>Merina</i> lebenden zwölf Palastdamen des Königs, die zwölf Tischgedecke an der königlichen Tafel, sowie die zwölf Glücksbringer sind Ausdruck des Königlichen.
1000	Das Höchste, das Dauerhafte, die Unbesiegbarkeit. Die Zahl mit dem höchsten symbolischen Gehalt: Antananarivo, die „Stadt der 1000“, die größte, höchste und unübertreffbare Stadt.

(Vig 1985: 135; Molet 1979: 83ff.).

### 9.3 Staatswappen

Staatswappen oder Staatssiegel – als für sich stehende Symbole bzw. Symbolkonfigurationen oder eingebunden in die Farben der Landesflagge mit ihrer eigenen Farbsymbolik – stellen ein Konzentrat historischer Werte, kosmologischer Wertvorstellungen und/oder ideologischer Ziele dar, deren ikonologische Entschlüsselung nur über die Aufdeckung ihrer Zusammenhänge möglich wird. Ihre Aussagekraft, ihr Aufrufcharakter oder ihr trans-

zendentaler Wert erschließen sich nur über die Kenntnis ihrer häufig enigmatischen Inhalte.

Das aktuelle madagassische Staatswappen (Abb. 130) zeigt innerhalb einer goldenen Kreisfläche eine kleinere, konzentrische silberne Kreisfläche, die die Silhouette des Landes in Rot enthält, wobei die goldene Kreisfläche die kosmologische Beziehung zur Sonne und die silberne die zum Mond nahelegt. Getragen wird die silberne Kreisfläche von dem Gehörn eines frontal gezeigten Zebukopfes, wobei der obere Teil der Kreisfläche von einem siebengliedrigen Halbkranz stilisierter grüner Ravenalablätter ausgefüllt wird. Der Zebukopf selber ist vor einem Linienraster angeordnet, das den Konturen von Reisfeldern entspricht. Der obere Rand des Wappens trägt den Staatsnamen („Republikan’i Madagasikara“); der unteren Rand nimmt das dreiteilige Motto des Landes auf, das seit 1959 mit den wechselnden Republiken Änderungen erfuhr; die IV. Republik, begründet im Dezember 2010, steht unter dem vom Übergangspräsidenten Rajoelina vorgegebenen Motto: „Fitivana – Tanindrazana – Fandrosoana“ („Liebe – Vaterland – Fortschritt“). Diese Devise wird links und rechts von zwei Reisähren eingefasst.

### 9.3.1 Ravenala

Der madagassische Wappenbaum *Ravenala* (*ravenala madagascariensis*) (Abb. 22) ist ein in Madagaskar endemischer Baum, der seine Wachstumsregionen v.a. in den regenreichen Wäldern an der Ostküste oder in den wasserreichen Tälern im Westen des Landes hat. Spektakulär ist der zu den Strelitzien gehörende und mehr als zehn Meter hoch wachsende Baum aufgrund seines halbkreis- und fächerförmigen Blattwuchses mit Blattlängen von bis zu drei Metern. Seinen Beinamen als „Baum des Reisenden“ erhielt der *Ravenala* wegen der vom Blattgrund gebildeten Taschen, in denen sich Wasser sammelt, das vom Reisenden durch Anschneiden entnommen werden kann. Stilisierungen der Blattkrone finden wegen ihres dekorativen Wertes auf verschiedenen madagassischen Produkten Verwendung, wobei sich ihre auffälligste Darstellung an den Seitenleitwerken der von der nationalen Luftverkehrsgesellschaft *Air Madagascar* betriebenen Flugzeuge befindet. Auf die Frage nach dem Grund für die Verwendung dieses weder in der madagassischen Historie noch in der Kosmologie mit besonderer Bedeutung belegten Baumes im Staatswappen erhielt der Verfasser die Antwort, dass dies vermutlich auf den ersten Staatspräsidenten zurückzuführen sei (Rakotomavo, pers. Komm., Febr. 2009, Antananarivo). Als *Côtier* habe Tsiranana neben den anderen, für die madagassische Gesellschaft allgemein geltenden Symbolen, ein weiteres in das Staatswappen einfügen wollen, das als Symbol für die

*Côtiers* stehen sollte. Wenn diese durchaus naheliegende These zutrifft, so manifestiert sich im Wappen des unabhängigen madagassischen Staates einerseits der *Merina/Côtier*-Gegensatz; andererseits bleibt die Verwendung des *Ravenala*-Baumes als politisches Zeichen unverständlich, da er wegen seiner begrenzten Verbreitung nicht von allen *Côtiers* mit seiner symbolischen Bedeutung verstanden wird.

Indem der siebenblättrige Halbkrans der *Ravenala*, der im Staatswappen die gottverbundene Sonne, den Mond, den Zebukopf, die Reisfelder und die im Wappen dargestellte Silhouette Madagaskars überkrönt, repräsentiert er jedoch ein umfassendes Schutzsymbol für die in ihnen enthaltenen Kosmologien sowie für die Vorstellung von nationaler und territorialer Einheit.

### 9.3.2 Zebu

Das Zebu (*bos taurus indicus*) (Abb. 17) ist in der madagassischen Gesellschaft allgegenwärtig: im Staatswappen, auf Geldscheinen und Münzen, auf Briefmarken, Grabmälern oder in der „Airport Art“. Die Vorstellung, dass die große Zahl der gehaltenen Tiere und die häufige Verwendung als Bildmotiv mit einer besonderen ökonomischen Bedeutung des Zebus für die madagassische Gesellschaft einhergeht, trifft allerdings nicht zu.<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> Der Gesamtbestand der gehaltenen Zebus wird – allerdings auf Basis wenig zuverlässiger Statistiken – auf etwa ein Tier pro Einwohner geschätzt, bei einer ebenfalls ungenauen Einwohnerzahl von etwa 20 Millionen im Jahr 2011. Ungenau muss die Schätzung der Zebus auch deshalb bleiben, weil sich die Herdenbesitzer aus steuerlichen Gründen einer genauen Erfassung widersetzen. Schwerpunkte der Rinderhaltung sind der Süden des Landes bei den *Mahafaly*, den *Bara*, den *Antandroy*, der von den *Sakalava* besiedelte Westen sowie der Norden.

Als Unterart des indischen Rindes ist das Zebu laut zweier Hypothesen entweder über den Weg Iran, Mesopotamien und Arabien nach Madagaskar gelangt (2. Jahrhundert vor Christus) oder zu einem späteren Zeitpunkt von den Arabern über das Horn von Afrika eingeführt worden, wo es seit dem 5. Jahrhundert vermutet wird ([www.makaynature.org/glossaire/zebu](http://www.makaynature.org/glossaire/zebu)).

Die arabische Herkunft wird von Raharolahy mit Hinweis auf die Verbindung von Farbdecke und Tierkreiszeichen arabischen Ursprungs begründet

*L'Alamaday* (El haml – Bélier): Widder; bezieht sich auf die *tanarivo* mit einfarbig brauner Decke und die *volavita*, einfarbig mit weißem Stirnfleck

*L'Adaoro* (El thur – Taureau): Stier; schwarzes Zebu mit weißem Kopf sowie Buckel und weißem quastenförmigen Schwanzende (*vatoambo*)

*L'Adizaoza* (El djauza – Gémaux): Zwilling; auf den Backen schwarz geflecktes Zebu (*kasira*)

*L'Asorontany* (Es saratan – Cancer): Krebs; löwenfarbiges Zebu

Die begrenzte Nutzung als Fleisch- oder Milchlieferant ist vor dem Hintergrund des hohen Gesamtbestandes, der extensiven und kostengünstigen Aufzucht und mit Blick auf das ausschöpfbare ökonomische Potential unverständlich. Das Rind ist nur sehr begrenzt zu einem gewinnbringenden Wirtschaftsobjekt geworden, da seine Aufzucht den Rang einer „kontemplativen Aufzucht“ hat. Das Interesse der Besitzer konzentriert sich auf die Vielfalt und Auslese des Zebufells, auf die Hornform und das Erscheinungsbild insgesamt. In diesem Sinne liegt der Wert im hohen Gesamtbestand an sich und weniger in einer Rinderhaltung mit ökonomischer Zielsetzung, die eine ständige Beaufsichtigung, Weidewirtschaft oder Einstallung erfordern würde (Randrianja 1968: 334).<sup>166</sup>

Die These einer *élevage contemplatif* findet ihre Bestätigung in der Dichtkunst und in Liedern, die in zeremoniellen Zusammenhängen die Anatomie des Tieres beschreiben:

„Seine Hörner sind wohlgeformt; seine Stirn ist breit und flach; seine Augen sind wie der beschattete Teich; seine Nüstern sind wie nach unten gerichtete Laden; oft spielen seine Lippen, ohne sich zu öffnen; seine Zähne sind wie ein von Gott verlegtes Pflaster“ (Molet 1979: 179; Übers. durch. d. Verf.).

---

*L'Asombola* (Es sumbula – Epi): Ähre; Zebu mit weißem Hals und schwarzem Buckel, (*voaltanda maromaro volo*)

*L'Adimizana* (El mizan – Balance): Waage; Zebu mit dominierendem Schwarz, Braun oder löwenfarbig gefärbt (*vandana ambany*)

*L'Alakarabo* (El akrab – Scorpion): Skorpion; das Schwarz oder das Rot der Decke zieht sich bis in die Stirn bei einer Vielzahl weißer Flecken (*voanjomanga*)

*L'Alakaosy* (El kwas – Sagittaire): Schütze; bräunlich glänzende Decke (*manja*)

*L'Adjady* (El jady – Capricorne): Steinbock; komplett schwarz gefärbtes Tier (*jobilahy* oder *mainty tokambolo*)

*L'Alohotsy* (El hut – Poisson): Fisch; Zebu mit weißer Decke, die Transparenz oder den reinen Tag symbolisierend (*fotsy tokambolo*) (Raharolahy 2004).

<sup>166</sup> Randrianja macht mit Blick auf die kontemplative Aufzucht am Beispiel der Präfektur von Majunga auf ein damit im Zusammenhang stehendes komplexeres Problem aufmerksam: Die von den halbwildem Zebuherden genutzten, aber dadurch auch zerstörten Flächen werden der Nahrungsmittelproduktion für eine anwachsende Bevölkerung entzogen. Wenn aufgrund des Bevölkerungswachstums Flächen für die Landwirtschaft reserviert werden müssten, dann stelle sich auch die Frage der Absicherung von Weidegrund. Der bisher praktizierte Freilauf der Rinder führe somit zu einem Konflikt zwischen der Sicherstellung landwirtschaftlich nutzbarer Fläche zur Nahrungsmittelproduktion für die Bevölkerung und dem Zebuhalter mit seiner traditionsverbundenen Einstellung (Randrianja 1968: 336ff.).

Aus der kontemplativen Betrachtung ergibt sich ein umfangreiches Spektrum detaillierter Farb- und Musterungskennzeichen, die neben den unterschiedlichen Ohrkerben Hinweise auf die Eigentümer liefern:

- rote Decke
- termitenfarbig oder rotbraun
- schwarzrot
- Farbe wie beim *tulúhu* (Hahnenart)
- roter Körper, weiße Stirn
- Rücken und Bauch weiß; Seiten schwarz
- Rücken und Bauch schwarz; Seiten rot
- rot gefleckt oder weiß gestreift
- weiß mit roten Flecken
- weiß auf einer Seite, sowie weiße Stirn und weiß um ein Auge
- heller Kopf, dunkler Körper
- weiße Bauchseite
- schwarze oder rote Flecken im Brustbereich
- graubraun wie der Vogel *takatra*
- metallisch grau
- Farbe des braungrauen Papageienvogels *sihutse*
- schwarze oder rote Flecken im Brustbereich, alles andere schwarz
- Farbe wie der Vogel *tikusa*, mit weißem Brustbereich
- Decke mit großen schwarzen und weißen Flecken
- viele kleine weiße und schwarze Flecken
- schwarz mit weißem Schwanzbereich
- rot mit weißem Schwanz
- weiß mit schwarzen Ohren, Augen und Stirn
- komplett schwarz,
- weiß, rot, isabellfarben
- rote Decke; Kopf, Brust; Wamme weiß, rot oder isabellfarben gefleckt
- rot mit weißem Bauch
- roter oder weißer Fleck im oberen Strinbereich
- braungrau mit weißem oder rotem Kopf oder mit weißer oder roter Stirn

- schwarzer Rücken, weiße Seiten, schwarzer Bauch
- schwarz und weiß gefleckt, aber glanzlos
- schwarze Decke, Seiten rot gefleckt
- braungrau mit zweifarbig gefleckten Seiten
- schwarze Decke mit weiß gefleckten Seiten
- weißer Körper mit rotem Kopf
- Decke isabellfarben, schwarz und rot
- mit nur einem weißen Bein
- Euterbereich und Bauch bis zum Hals weiß
- weiß auf der einen, schwarz auf der anderen Seite
- Vorder- und Hinterteil schwarz mit trennendem weißem Mittelfleck
- schwarzer Körper mit weißem, von schwarzen Haaren bedecktem Kopf (Julien 1924: 255ff.)

Eine besondere Wertschätzung genießen dabei Tiere mit einem rot-weißen Fell (*volontsarra*) oder solche mit großen weißen Flecken, die jedoch nicht bis in den Bereich der Beine hineinreichen sollen (*vanga*). Unveräußerlich war die sehr seltene Form des einfarbigen und nur mit einem kleinen Stirnfleck versehenen Zebus (*volavita*), das nur dem König oder dem Prinzen zustand.

In dem Maße, wie sich die Mensch-Zebu-Verbindung immer stärker ausprägte, wurde das Rind auch zu einem Zeichen der sozialen Position und der herrschaftlichen Macht, bis sich diese Verbindung zu einer „concordance mystérieuse et sacrée entre le souverain et certains bœufs à la robe rare“ (Molet 1979: 180) entwickelte. Über das Opfer der nur ihm zustehenden *volavita* erlangte der Herrscher den Status eines „Geheiligten“ mit ewigem Leben. Die sich im Besitz des Königs befindlichen Tiere wurden Bestandteil seines Hofes, genauso wie die einer Familie gehörenden Zebus als Mitglieder der Familie betrachtet wurden. Es wurde weniger der eigene Tod gefürchtet als der Rinderdiebstahl.

Auch wenn der Wert des Zebu historisch betrachtet in seiner Funktion als Tauschobjekt lag und seine heutige Rolle in der Ökonomie gemessen an seinem Marktpotential nur sehr gering ist, so ging und geht der Besitz einer großen Herde mit ihrem spirituellen Wert weit über ihren materiellen Wert hinaus. Als Nutztier zur Bearbeitung der Reisfelder und als Düngelieferant ist es zwar unersetzbar, aber jenseits dieses Wertes ist es darüber hinaus zur Inkarnation von „Opfer“ und damit zum Zeichen traditioneller Spiritualität geworden.

In einer vergleichenden Studie weist Thierry auf Parallelen bezüglich des Rindes als Opfertier zwischen Madagaskar, den *Dayak* auf Borneo, den *Malanaus* auf Nias, den *Batak* auf Sumatra hin. Auch wenn die Opferrituale in ihren Inhalten und Abläufen nicht identisch seien, so zeigten sie rituelle Gemeinsamkeiten – etwa die hierarchisierte Aufteilung des Fleisches oder das gemeinsame Essen des Opfertieres – die sich im historischen Prozess „nationalisiert“ hätten (Thierry 1957: 109). Dieser „Nationalisierung“ entspricht in Madagaskar eine Ausdifferenzierung zur Mensch-Zebu-Gemeinschaft.<sup>167</sup>

Bei der Erschließung neuer landwirtschaftlicher Flächen, nach der Ernte, vor dem Bau eines Hauses, bei Heirat, Geburt oder Beschneidung, beim ersten Haarschnitt, bei der Beerdigung und der Totenwende (*famadiana*) oder bei der Reinigung vom Tabubruch durch einen Inzest wird die spirituelle und affektive Mensch-Zebu-Beziehung ebenso sichtbar wie bei der Mensch-Tier-Substitution bei der Heirat als Austauschbeziehung zwischen Fruchtbarkeit und Ahnenbeziehung. Molet kennzeichnet diese Beziehungstiefe mit „le bœuf vaut l’homme“ (Molet 1979: 182).<sup>168</sup>

Die Mensch-Tier-Substitution auf der Ebene des „le bœuf vaut l’homme“ („Mensch und Rind werden äquivalent“) sieht Molet in der Historie des „Brautpreises“ vollzogen, da der Raub heiratsfähiger Frauen aus anderen Gruppen zur Wahrung des Inzestverbotes durch den Tausch gegen Rinder abgelöst worden sei, womit sich die Gleichrangigkeit von Mensch und Rind gezeigt habe (Molet 1953: 95).

Der in einer möglichst großen Herde liegende Reichtum ist nicht im potentiellen Marktwert zu suchen, sondern in der sozialen Stellung und der Würde, die sie ihrem Besitzer verleiht. Sie verschafft ihm v.a. die Möglichkeit, jederzeit opfern zu können, um von den

---

<sup>167</sup> Wie Tradition und Moderne durch das Zebuopfer verbunden werden, konnte der Verfasser als Gast der madagassischen Regierung 1979 anlässlich des Erstfluges einer Boeing 747 („Jumbo“) nach der Ankunft auf dem Flughafen von Antananarivo erleben. Nach der Taufe des Flugzeuges und nach der Begrüßungsrede des Transportministers wurde in Anwesenheit von Hunderten von Zuschauern auf dem Vorfeld des Flugplatzes ein *Zebu* zum Schutz und für das Glück des neuen Flugzeuges geopfert (Abb. 28).

<sup>168</sup> Molet belegt seine These „le bœuf vaut l’homme“ am Beispiel der Zeremonien des ersten Haarschnittes bei den zu den *Côtiers* zählenden *Tsimihety*: „la cérémonie a lieu lorsque l’enfant a de huit jours à deux mois. Le père et la mère invitent leurs parents et leurs amis. Tous les bœufs de la famille sont réunis dans un parc. On en tue un taureau pour un garçon, une génisse pour une fille. La viande sera mangée en commun par les invités“ (Molet 1953: 74). Die Rinder werden damit nicht nur in den zeremoniellen Ablauf des ersten Haarschnittes einbezogen, indem er in ihrem Pferch stattfindet; je nach Geschlecht des Kindes wird auch entweder ein männliches Rind oder ein weibliches Kalb geopfert.

Ahnen und *Zanahary* Segen und Beistand zu erbitten. Damit wird ein möglichst umfangreicher Zebubesitz zum obersten Ziel, „legitimiert“ aber auch den Rinderdiebstahl, etwa zur Beschaffung des zu zahlenden „Brautpreises“ oder aus Rache. Die Ankunft des Rinderdiebes im Heimatdorf wurde und wird daher zu einer gefeierten Heldentat; der erfolglose Diebstahlversuch war dagegen ein Zeichen der Missgunst der Ahnen. Deren Zuneigung zurückzugewinnen, rechtfertigte den Einsatz des eigenen Lebens, so dass der Tod in die Verherrlichung des erfolglosen Diebes mündete. Der Rinderdiebstahl gilt unter Jugendlichen als „Sport“, wird aber auch als Mittel der schnellen Bereicherung angesehen. Nichtbeteiligung an diesem „Sport“ gilt als Zeichen der Schwäche und erschwert die Suche nach einer Frau. „Au contraire, l'intrépide voleur est vénéré, admiré, tel un héros. La nuit tombée, à la place des contes folkloriques, on parle de ses exploits. Le courage est chanté par les femmes et les filles à l'occasion des cérémonies ancestrales“ (Mamelomana 1967: 703). Dass sich ein Dieb in seinem Tun sogar durch *Zanahary* zum Diebstahl aufgefordert sehen konnte, schildert Julien: Sich ein alleinstehendes, sich selbst überlassenes Rind nicht anzueignen, wäre gleichbedeutend mit der Nichtanerkennung der „Persönlichkeit“ des Rindes, die selbst *Zanahary* nicht verzeihen würde (Julien 1924: 246).

Wenn der kulturell bedingte Rinderdiebstahl Anerkennung fand und daher auch keine Denunzierung des Diebes auslöste, so ist der kriminell motivierte, nur auf den ökonomischen Wert der Rinder abzielende Diebstahl zu einem gesellschaftlichen Problem geworden. Streitigkeiten über Grund und Boden, über Erbschaften, Ehe Streit oder das Gefühl, benachteiligt zu sein, liefern weitere Gründe.<sup>169</sup> Kriminell motivierter Rinderdiebstahl beschränkt sich vor dem Hintergrund der komplexen Mensch-Zebu-Beziehung daher nicht auf das Eigentumsdelikt, sondern er ist gleichbedeutend mit der Störung sozialer Beziehungen; er untergräbt v.a. die Mensch-Ahnen-*Zanahary*-Beziehung, indem er dem Betroffenen die jederzeit realisierbare Möglichkeit des Opfers für die ersehnte Suche nach Schutz und Segen nimmt.

Die erhebliche Unruhe, die die umfangreichen Zebudiebstähle unter ihren Besitzern auslösten, führten im ersten Jahrzehnt der Unabhängigkeit Madagaskars zur *Ordonnance N°*

---

<sup>169</sup> Welche Dimensionen der Rinderdiebstahl erreicht hat, wird am Beispiel der Region um die Provinzhauptstadt Fianarantsoa deutlich: So wurden hier in 2005 etwa 250 Fälle von Diebstahl mit insgesamt ca. 3500 Rindern gemeldet.

60-106 relative à la repression des vols de bœufs durch das *Ministère de la Justice*. Auch wenn die darin enthaltenen Strafen in Abhängigkeit von der Schwere des Vergehens für den Haupttäter sowie für den Mittäter die Todesstrafe, Zwangsarbeit oder Zuchthaus und für Mitwisser Geldstrafen vorsahen, so blieb die Verordnung aufgrund administrativer und finanzieller Unzulänglichkeiten weitgehend erfolglos (Journal officiel de la République Malgache 1960: 1949). Das Strafmaß dieser Verordnung wurde den aktuellen Gegebenheiten angepasst und mit Höchststrafen von bis zu 20 Jahren belegt. Heute werden für die weiterhin stattfindenden Diebstähle folgende Hauptursachen gesehen: eine angestrebte Heirat, Rache, materielle Bereicherung sowie Reputationsgewinn. Eine weitere Ursache liegt in administrativen Defiziten, wie etwa der langen Dauer juristischer Verfahren bis zur endgültigen Bestrafung des Täters, die es dem Täter erlaubt, in eine andere Gegend zu ziehen, um der Strafe zu entgehen. Bei dem Versuch, gesellschaftliche Probleme aufgrund von Rinderdiebstahl zu vermeiden, stößt das madagassische Rechtswesen jenseits des kriminell motivierten und auf monetären Gewinn ausgerichteten Zebudiebstahls jedoch auf kulturell bedingtes Verhalten, das v.a. in ruralen Gruppen nicht nur bewundert, sondern sogar erwartet wird.

Das Zebu als landwirtschaftliches Nutztier, als Zeichen des Reichtums und der Position in der hierarchisch organisierten Gemeinschaft, als Mittel in den Austauschbeziehungen zwischen den Menschen, ihren Ahnen und dem Schöpfer *Zanahary* ist über diese sozialen und spirituellen Funktionen hinaus zu einem Element komplexer Gefühlsbeziehungen geworden. Diese Gefühlsbeziehungen, die von der *élevage contemplatif* über die Einbeziehung des Zebu in die menschliche Gemeinschaft bis hin zum Opfer reichen, werden als Ergebnis frühester Kind-Zebu-Begegnungen und der anschließenden Sozialisation im Sinne einer Mensch-Tier-Gemeinschaft verstanden.

„Il est donc essentiel de se souvenir qu'à Madagascar le fait de toucher aux bœufs provoque nécessairement une angoisse; que des problèmes d'aspect purement économique auront de profondes répercussions dans le domaine affectif et amèneront un ébranlement considérable des structures sociales“ (Molet 1953: 112).

Jede mit dem Zebu entstehende Verbindung wird damit zum Auslöser von Störungen der Sozialbeziehungen.

Dem mit den Zebus verknüpften Wertespektrum trug die Verfassung von 2007 noch bis zum Beginn der 2010 ausgerufenen IV. Republik besonders Rechnung:

„Le Fokonolona est la base du développement. Le Fokonolona peut prendre des mesures appropriées tendant à opposer des actes susceptibles de détruire l’environnement, de les déposséder de ses terres, d’accaparer les espaces traditionnellement affectés aux troupeaux de bœufs ou son patrimoine rituel, sans que ces mesures puissent porter atteinte à l’intérêt général et à l’ordre public. La portée et les modalités de ces dispositions sont déterminées par la loi“ (Constitution de la République de Madagascar 2007: 13).

Mit diesem Verfassungsartikel, der der *fokonolona* als Gemeinschaft die Rolle als tragender Kraft bei der Entwicklung des Landes zuerkannte, wurde ihr nicht nur der Schutz der den Herden traditionell zugewiesenen Weidegründe übertragen. Es wurde damit auch dem Schutz des mit den Rindern verbundenen rituellen Erbes Rechnung getragen. Dieser Schutz des Zebus hat in die seit Dezember 2010 gültige Verfassung jedoch keinen Eingang mehr gefunden.

### 9.3.3 Zebu als Opfertier

Die Äquivalenz von Mensch und Zebu, die mit der Christianisierung einen langsamen Wandel erfuhr – der das Rind in einen Prozess der teilweisen Entmystifizierung führte, in dessen Verlauf es den Weg vom „Opferaltar zur Fleischbank“ fand („de l’autel à l’étal“; Molet 1979: 183) – blieb dennoch für den Großteil der madagassischen Bevölkerung, insb. im ländlichen Raum, bestehen. Eine Störung dieser Beziehung würde den Unmut der Ahnen provozieren und die tradierte Vorstellung von der Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier infrage stellen, die sich u.a. in der Vorstellung manifestiert, dass das Zebu als einziges Tier wie der Mensch eine Seele habe. Die sich aus dieser Äquivalenz ergebende Ganzheit von Mensch und Zebu sieht Bloch bei den *Merina* noch umfassender: Der Tote einer Abstammungsgruppe, das Land der Ahnen (v.a. das Reisfeld der Gruppe) seien Bestandteile einer einzigen Zusammengehörigkeit (Bloch 1985: 632).

Als weitere Beispiele für diese enge Beziehung zwischen den Menschen, dem Zebu, den Ahnen und der „Göttlichkeit“ führen Mondain und Chapus auch die Schutzfunktion des Zebu bei den *Sakalava* in der Region von Ampasimena an, wo die dortigen *foko* („Gruppen“) das Zebu als königlichen schützenden Ahnen ansehen; ferner erwähnen sie die Vorstellung bei den *Mahafaly*, die die Rinder als *Zanaharys* betrachteten sowie bei den *Antandroy*, die das Zebu als personifizierte „Göttlichkeit“ verstünden (Mondain/Chapus 1946: 198).

Über diese kosmologischen Vorstellungen hinaus beschreiben die *Tantaran’y Andriana* („Geschichten der Könige“) die von Andrianampoinimerina eingeführten administrativen

Regelungen, die die enge Beziehung von Zebu und Staat bzw. die königlichen Rinder unter besonderen Schutz stellten, da ihre Sicherheit mit der Sicherheit des Staates gleichgesetzt wurde. Die Tötung der Rinder führte zur Versklavung der Frauen und Kinder des Täters, denn ein Angriff auf die königlichen Rinder war gleichbedeutend mit einem Angriff auf den Staat (Mondain/Chapus 1946: 201ff.). Das Fleisch des Rindes als Nahrungsmittel anzusehen war wegen der spirituellen Funktion des Zebus und aufgrund der ihm zugeschriebenen Kraft als Träger des Friedens bis zu einer dieses Tabu aufhebenden Entscheidung von König Ralambo (1575-1612) nicht erlaubt, so dass die Tiere ein Leben bis zum biologischen Tod führten. Zur Aufhellung des Ursprungs des Verzehrs von Zebufleisch zitieren Mondain und Chapus die *Tantaran'y Andriana*, denen zufolge in dem ersten Verzehr die Substitution eines Toten zu sehen ist:

„Autrefois, dit-on, quand une personne mourait, tous les membres de sa famille étaient rassemblés. Et (un jour) toute la famille une fois réunie, le père (le chef) de la famille parlait en disant: «Notre bien-aimé est mort: Et que faire de lui? [...] Ne l'enterrons pas, mais allons le manger, car cela fait de la peine que le bien-aimé pourrisse sous la terre». – Et on mange alors le corps du défunt. – Mais les nobles ne mangeaient point de corps des gens, sauf le corps du Roi seulement, – même le corps d'autres nobles comme eux, ils n'en mangiaient pas; mais les hommes libres seulement mangeaient le corps humain“ (Mondain/Chapus 1946: 201ff).

Den Toten in der Erde der Verwesung zu überlassen, wurde als ein solcher Schmerz empfunden, dass man seinen Körper aß. Adelige aßen jedoch nichts von gewöhnlichen Körpern, nicht einmal von den Körpern ihresgleichen, sondern nur vom königlichen Körper. Diese Darstellung ergänzen Mondain und Chapus durch einen weiteren Hinweis aus den *Tantaran'y Andriana*, in denen die Entscheidung eines Vaters, dessen Kind verstorben war, geschildert wird. Die vereinte Familie sollte darüber entscheiden, ob der Verzehr des Toten durch den Verzehr eines *Zebu* substituiert werden sollte. Erst die von der Familie gemeinsam getroffene Entscheidung führte zur Substitution des menschlichen Körpers durch ein Rind.

„Nous voici réunis. [...] Permettez? Si la famille le veut, je le veux; mais si la famille ne le veut pas, je ne le veux pas non plus? – Qu'en pensez-vous, Messieurs et Mesdames? Si vous voulez, je remplace par des bœufs le corps de mon enfant, car cela me fait de la peine, certes, et je le conserverai. [...] Là dessus le père substitua un grand nombre de bœufs au corps de son fils, car il était riche. Et alors les gens mangèrent les bœufs «remplaçants» de l'enfant mort“ (Mondain/Chapus 1946: 195).

Die von Bloch beschriebene Ganzheitsvorstellung bei den *Merina*, die auch den hervorgehobenen Wert des Ahnengrabes als Ort der Vereinigung der verstorbenen Familienmitglie-

der erklärt, kann auch zur Interpretation des „Essens“ eines verstorbenen Körpers herangezogen werden, das dieser Ganzheitsvorstellung entspricht. Bloch macht jedoch darauf aufmerksam, dass die in einer *kabary* (eine Form der bildhaften öffentlichen Rede) enthaltenen Aussagen zum „Essen“ – wie viele andere bildhafte Aussagen auch – metaphorisch zu verstehen seien, weshalb er die Interpretation Molets, der das „Essen“ als ein wirkliches Essen begreift, für unglücklich hält:

„We can [...] see that the notion of eating [...] is a metaphorical allusion to the dependence of descendants on previous generations and, secondly, to the idea that the different generations of a descent group are made up of the same stuff: a stuff which is limited and therefore needs to be transferred if it is not to be dispersed to non-descent members“ (Bloch 1985: 634).

Die Wiedergabe eines Zebukopfes im Staatswappen (wie auch im Wappen der Landeshauptstadt) ist damit Ausdruck der multivalenten Rolle des Zebus innerhalb der kosmologischen, sozialen und ökonomischen Mensch-Zebu-„Gottheit“-Beziehungen und damit Ausdruck von Ganzheit.

### 9.3.4 Reisähre

„Der Reis und ich sind gleich“ und der ebenfalls Andrianampoinimerina zugeschriebene Ausruf: „Die Grenzen meiner Reisfelder sind die Grenzen meines Landes“ (Dandouau/Chapus 1950: 1ff.) kennzeichnen die Rolle des Reises weit über den Wert als Nahrung hinaus; Reis mit seiner elementaren Funktion als Ernährungsbasis wurde damit zum Symbol für königliches Leben erhoben, das Macht, Schutzanspruch sowie die politische Programmatik zur Schaffung einer Nation legitimiert.<sup>170</sup>

Die Maniokwurzel, Mais oder Süßkartoffeln sind zwar wesentliche Bestandteile madagassischen Essens, aber der geschälte Reis ist so dominierend, dass „essen“ in Imerina gleichbedeutend mit „Reis essen“ ist. Darüber hinaus spiegelt sich seine kulturelle Wertigkeit in

---

<sup>170</sup> Reis und der königliche Staat standen darüber hinaus in zweifacher Hinsicht in einer engen Beziehung: Zum einen über die Reisteuer (*isam-pangady*), die unter Königin Ranavalona I zur Haupteinnahmequelle des Königreichs wurde, um die Verwaltung des Staates und die Unterhaltung des Militärs sicherzustellen. Von dem von Andrianampoinimerina eingeführten Mengenmaß *vata* als steuerlicher Bemessungsgrundlage war ein Sechstel abzuführen. Zum anderen diente die von den königlichen Reisfeldern eingebrachte Ernte der Füllung der königlichen Reisspeicher und der Versorgung der Bevölkerung in Notzeiten. Domenichini weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Bestellung der königlichen Reisfelder nur durch die freien Untertanen erfolgen durfte, die diese Arbeit nicht durch ihre Sklaven (*Andevo*) erledigen lassen durften (Domenichini 2011e).

einer Vielzahl von Sprichwörtern (*olombelona*) wider.<sup>171</sup> Sowohl das Lob auf den Fleiß, das Durchhaltevermögen, die Standhaftigkeit, die Solidarität und das gesellschaftliche Miteinander als auch die Kritik an Faulheit und Egoismus werden über den Reis thematisiert. Er ist Inhalt von Mythen, die in verschiedenen madagassischen Gesellschaften die „göttliche“ Herkunft des Reiskorns beschreiben, deren „Göttlichkeit“ darin besteht, dass die Tochter *Zanaharys* als himmlische Prinzessin den Menschen das Reiskorn übergab. Die Fruchtbarkeit des Reiskorns wird in eine enge Beziehung zum Weiblichen gebracht:

„Vary be troky.“ = Der Reis mit dem dicken Bauch, er wächst heran.

„Teraka ny vary.“ = Der Reis ist niedergekommen, er hat seine Körner freigegeben.

„Vary mahazo ronono.“ = Der Reis hat Milch, die Grannen sind reif.

(Institut de Civilisations 2004; Übers. aus dem Franz. durch d. Verf.)

Mit dem Anspruch Andrianampoinimerinas, dass die Grenzen seiner Reisfelder die Grenzen seines Reiches bestimmen, wurde der Reis sowohl zum Ausdruck politischer Zielsetzung als auch zum Zeichen des Souveränitätsanspruchs. Über die enge Beziehung seiner Person mit dem Reis, den er als seinen einzigen Freund bezeichnete (Molet 1979: 158), betrieb Andrianampoinimerina die Fortsetzung der von seinen Vorfahren begonnenen Urbarmachung von Sumpfgelände zur Anlage von Reisfeldern, deren Erträge zu einer den Staat finanzierenden Besteuerung (*isam-pagady*) in Form von Reis führten (Domenichini 2011e).

Die politische Rolle von Reis als Ernährungsbasis hat sich seit Andrianampoinimerina nicht geändert, auch wenn er nicht mehr mit territorialen Machtvorstellungen oder Schutzansprüchen verbunden wird (Domenichini 2011e). Jedoch ist bspw. immer noch in allen Wahlkämpfen im Rahmen nationaler Wahlen der Reispreis zentrales Thema. Keine Partei und keine Regierung würde es sich erlauben, die Themen Reisversorgung und Reispreis zu ignorieren, denn die Forderung „Donnez-nous notre plat de riz quotidien“ und die politischen Zusagen, dieser Forderung nachzukommen, sind mit wahlentscheidend; (Raonizafinarivo 2005: 30). Daher ist die persönliche Befassung mit dem Reispreis seitens der Präsidenten und ihrer Regierungen der Sorge um politische Ruhe und Machterhalt geschuldet

---

<sup>171</sup> So hat de Visme (1997) in *Le riz est semé* 46 reisbezogene Sprichwörter zusammengestellt; bei *Dandouau* (1950) finden sich weitere.

und kennzeichnet das mediale Interesse an dieser Thematik. Sogar die Ankunft von importiertem Reis findet ihr Presseecho. Selbst die Festsetzung des Preises, der bei der Verteilung solcher Lieferung je nach Region unterschiedlich ist, kann vor allem in Zeiten von Wahlen dem Votum des Präsidenten unterliegen. Auch wenn die für die Landwirtschaft Verantwortlichen und internationale Institutionen Anstrengungen zur Produktivitätssteigerung unternahmen, kann die Eigenproduktion nicht mit dem Bevölkerungszuwachs Schritt halten. Der Einsatz von Kunstdünger ist zu kostspielig und die Anbaufläche kaum erweiterbar; und so ist das Land von Importen abhängig, um eine dreimalige Reisportion pro Tag garantieren zu können.<sup>172</sup>

### 9.4 Nationalflagge und ihre Farbensymbolik

Artikel 4 der madagassischen Verfassung beschreibt die Farben der Staatsflagge und ihre Anordnung:

„Son emblème national est le drapeau tricolore, blanc, rouge, vert, composé de trois bandes rectangulaires d'égales dimensions, la première verticale de couleur blanche du côté de la hampe, les deux autres horizontales, la supérieure rouge et l'inférieure verte“ (Projet de Constitution de la Quatrième République de Madagascar 2010) (Abb. 129).

Die madagassische Nationalflagge, die mit der Gründung der Ersten Republik am 14. Oktober 1958 erstmals gehisst wurde, verdichtet über ihre Farbwahl (weiß, rot, grün) die als national angesehenen Attribute oder anzustrebenden Ziele. Somit enthält sie – ähnlich wie das Staatswappen – den Charakter eines nationalen Aufrufs. Sie wird mangels klar beschriebener Kriterien zur Farbwahl aber auch als Zeichen historischer Erinnerung interpretiert. Die Vielfalt der heutigen Farbinterpretationen verdeutlicht, dass die Farbwahl keine einheitliche, feste Verankerung im nationalen Bewusstsein erhalten haben.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Auch wenn eine dreimalige Reisportion pro Tag der Wunschvorstellung entspricht, so hat sich der Reisverbrauch von 173 kg pro Person und Jahr in den Jahren unmittelbar nach Erlangung der Unabhängigkeit auf etwa 110 kg reduziert. Das begrenzte Reisangebot und die durch das Bevölkerungswachstum bedingte steigende Nachfrage einerseits sowie die Zahlungsschwäche der Konsumenten andererseits haben den Jahresverbrauch pro Kopf sinken lassen.

<sup>173</sup> Selbst die hierzu befragten Staatsbeamten kamen zu unterschiedlichen Interpretationen, ohne authentische Quellen zur Beantwortung dieser Frage angeben zu können, so dass hier verschiedene Erläuterungen wiedergegeben werden.

Weiß als Zeichen der Reinheit verbindet sich mit der Vorstellung von nationaler Wiedergeburt nach der französischen Kolonialzeit, die mit der Annexion von 1896 begann. Das Weiß repräsentiert das zukünftige Gute, den Segen, das Leben und das Glück, das dieses Land kennzeichnen soll. Mit der Verwendung von Rot ließen die Gründer des nun unabhängigen madagassischen Staates jedoch drei Interpretationsmöglichkeiten zu, möglicherweise um über eine einseitige Interpretation nicht schon in der Gründungsphase des Staates einen innenpolitischen Dissens entstehen zu lassen. Als Symbol für Dauerhaftigkeit und Leben und als Kennzeichnung von „Mutter Erde“ wird Rot zum Zeichen für nationale Permanenz in einem blühenden Land der Ahnen (*tanindrazana*). Gleichzeitig wird Rot mit der Dignität des regierenden Königs bzw. der Königin verbunden, und mit dem königlichen Rot-Weiß wird eine historische Brücke zur pränationalen Einheit unter *Merina*-Führung geschlagen, die nationale Kontinuität ausdrücken kann. Mit der Einbeziehung eines „sozialdemokratischen“ Rot können jedoch auch politisch-ideologische Vorstellungen des damaligen Präsidenten des Regierungsrates (*Président du Conseil du Gouvernement*) und späteren ersten Staatspräsidenten Tsiranana nicht ausgeschlossen werden, da er der Sozialdemokratie und der *PADESM* nahestand.<sup>174</sup>

Auch die Wahl von Grün lässt eine Mehrfachdeutung zu. Über Grün wird die zukünftige Prosperität und die Zukunftsorientierung kommender Generationen des Landes zum Programm erhoben. Gleichzeitig ist es aber auch die Farbe der *Hova* und damit ein politisches Zeichen. Ihre führende politische und administrative Rolle bei den *Merina*, wie sie in der Bezeichnung *Royaume Hova* als Synonym für das Königreich der *Merina* zum Ausdruck kommt, und der antikoloniale Kampf der *Hova* dürften die Einbeziehung von Grün legitimiert haben. Grün steht jedoch auch für die *Côtiers*; diese Wahl sei erforderlich geworden, um ein farblich-politisches Gegengewicht zum monarchistischen Rot-Weiß zu haben, das für Merinismus stand und steht. Diese unterschiedlichen Interpretationen seitens der Informanten d. Verf. machen die Uneindeutigkeit der Kommunikationsabsicht der Schöpfer der Nationalflagge deutlich.

---

<sup>174</sup> Als *Parti des déshérités de Madagascar* verstand sich die mit französischer Rückendeckung tätige *PADESM* als Partei der „Enterbten“, die im französischen Sinne den politischen Ausschluss der *Merina* betrieben, die in der *MDRM* (*Mouvement démocratique de la Rénovation malgache*) ihre Interessen vertreten sahen (Fremigacci 2002: 317).

Die madagassischen Nationalfarben finden sich nicht nur in der aus offiziellem Anlass gehissten Flagge; sie sind Bestandteil der äußeren Kennzeichnung staatlicher Einrichtungen, gehören zu Ordensschleifen und sind auch auf den Gedenksteinen vertreten, die landesweit an die Unabhängigkeit Madagaskars erinnern (Abb. 7, 23, 24). Da die Farben der Nationalflagge nicht mit eindeutigen Aussagen verbunden sind und eine Vielzahl von Interpretationen zulassen, konnte sie von der Allgemeinheit schnell akzeptiert werden. Besonders überraschend ist dabei ihr Erscheinen anlässlich der *famadihana* (Totenwende), einem vornehmlich *Merina*-bestimmten, familiären Ritual. Der respektvollen Zeremonie der Säuberung der sterblichen Überreste des verstorbenen Verwandten und ihrer Einhüllung in neue Tücher (*lamba*) folgt ein heiterer, von Musik begleiteter Umzug vom Grab des Ahnen mit dem an der Spitze des Umzugs getragenen Sarg zum Haus der betroffenen Familie (Abb. 25). Die freudig geschwenkte Nationalflagge bildet die Spitze der lautstarken Prozession. Auf die wiederholt gestellte Frage nach der Bedeutung dieses überraschenden Ausdrucks nationaler Identifizierung erhielt der Verf. eine Erklärung, die über ein einfaches „Das ist doch unsere Landesflagge“ hinausgeht:

„Les colonisateurs se rendaient compte de l'importance accordée par les Malgaches à tout ce qui se rapporte à l'enterrement. Ils imposaient le drapeau français pour faire comprendre surtout aux Merina que c'est la France qui dirige le pays, les Merina ayant pendant longtemps refusé l'autorité des colons. C'était donc une obligation imposée, devenue une habitude par la suite, d'où le drapeau Malagasy actuel“ (Rakotomavo, pers. Komm., März 2010, Tuléar).

Wenn der Verwendungszwang der französischen Trikolore als Demonstration von Dominanz gegenüber den von den Kolonialherrn gezielt zurückgedrängten *Merina* im Sinne ihrer *divide et impera*-Politik zu sehen ist, so wurde dieses zur Gewohnheit gewordene, verpflichtende Zeichen mit der Unabhängigkeit genauso demonstrativ auf die madagassische Nationalflagge übertragen. Der Stigmatisierung der *Merina* folgte ihr zur Schau getragener Triumph durch das Tragen der madagassischen Nationalflagge.

### 9.5 Währung

Nicht erst mit der Einführung französischen Geldes, sondern schon mit der Verwendung von portugiesischen Piastern, spanischen Real im 16. Jahrhundert sowie anderer Münzen – als ganze Geldstücke oder wegen ihres hohen Wertes mehrfach zerteilt – entwickelte sich eine deutlich andere Konzeption von Austauschbeziehungen, die bis dahin ausschließlich vom Tauschhandel gekennzeichnet war (Abb. 29).

Der materielle Wert blieb im Tauschhandel nicht unberücksichtigt, aber es waren die sozialen Austauschbeziehungen auf der Grundlage der *fihavanana*, die den eigentlichen, den sozialen Wert der Austauschbeziehungen ausmachten, da es galt, vom Tausch ausgehende soziale Störungen – und damit Störungen der Gemeinschaft – zu vermeiden. Mit der materiellen Wertschätzung des Tauschobjektes verband sich die übergeordnete soziale Wertschätzung des Gegenübers zur Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen (Mauss 1996 [1925], Gregory 1998, Bloch und Perry 1989).

Mit der Einführung des „unsozialen“ und nur ökonomischen Regeln folgenden Geldes ging eine gesellschaftliche Transformation einher, die von der Einführung eines Maß- und Gewichtssystems durch Andrianampoinimerina begleitet wurde (Dez 1970: 180). Gleichzeitig erweiterte Geld aber auch die Möglichkeit von Handel jenseits der durch die *fihavanana* vorgegebenen geographischen Grenzen und eröffnete damit auch anonyme Austauschbeziehungen, die nicht mehr den unbedingten Respekt der *fihavanana* erforderten.

Nach der mit der Regentschaft Radamas I. einsetzenden Prägung erster Münzen mit dem königlichen Portrait (1826) – die wegen ihres geographisch noch begrenzten Verwendungsgebietes noch nicht das Attribut „national-madagassisches“ verdienten – nach der Einziehung aller bis dahin gültigen Zahlungsmittel durch die Kolonialmacht und nach Einführung des französischen Franc als obligatorischer Währung erschien erst 1925 mit der Gründung der *Banque de Madagascar* eine landesweit gültige madagassische Währung, die jedoch weiterhin als Franc firmierte.

Die Portraïtdarstellung von Radama I. ist aus Sicht der madagassischen Nationenbildung bemerkenswert, da sie den Nachfolger Andrianampoinimerinas als König nicht in einer von ihm geschätzten europäischen Uniform zeigt, sondern in der traditionellen *lamba*. Die Darstellung der *lamba* wurde vor dem Hintergrund des monarchistischen Bestrebens, die zerstrittenen und häufig in Kämpfe verstrickten kleinen Königreiche in einer Nation zu vereinen, zum politischen Signal von Einigkeit. Den Anspruch, nationaler König zu sein, unterstrich die Inschrift *Radama Manjaka Madagascar* – Radama, König von Madagaskar. Mit der Einprägung *Manome ahy ny Fanjakana Andriamanitra* legitimierte Radama I. zudem seinen Anspruch, als der von *Andriamanitra* ernannte sichtbare „Gott auf Erden“ zu gelten. Über die Darstellung der Krone verband sich Radama I. aber auch mit dem europäischen Symbol des Perfekten, des Unvergänglichen und mit der absoluten Souveränität des Königs, wie sie sich in der madagassischen kosmologischen Vorstellung vom „nicht ster-

benden König“ zeigt, der mit dem Verlassen des Irdischen nur „den Rücken wendet“. „Göttliche“ Macht und irdische Autorität fanden sich in der Münze vereinigt und ließen unautorisiertes Prägen dieser Münzen zu einem Sakrileg werden (Abb. 30, 31).

Der Franc sollte bis 1945 gelten und nach dem Zweiten Weltkrieg vom Franc-CFA abgelöst werden (*Communauté Financière Africaine*), der mit einer neuen Parität zum *Franc Français* bis 1960 Bestand hatte. In Folge der am 26. Juni 1960 erlangten Unabhängigkeit konnte 1964 von der neu gegründeten *Famohambolan,ny Repoblika Malagasy* als emitierendem Bankinstitut erstmals eine eigene, postkoloniale Währung ausgegeben werden, die als *FMG (Franc malgache)* jedoch auf eine ausschließlich madagassische Namensgebung verzichtete. Dies unterstrich sowohl die weiterhin bestehende Zugehörigkeit zum französisch bestimmten Währungsbereich ehemaliger Kolonien als auch die Zurückhaltung bei der Demonstration nationaler Souveränität. Auch in der Zweisprachigkeit der Banknoten mit der typographischen Hervorhebung des französischen Franc gegenüber dem optisch untergeordneten *Ariary* wird diese Haltung sichtbar, wobei das Wasserzeichen einen Frauenkopf und noch nicht das erst später verwendete Zebugehörn zeigte. (Abb. 72, 73). Szenen aus dem landwirtschaftlichen Leben wie Baumwolle verarbeitende Frauen, Landschaftsbilder und ausschnitthafte Darstellungen von *Aloalo* (hölzerne Stelen auf Grabmälern der *Mahafaly*) sind eher regionale Repräsentationen madagassischer Kultur als übergreifender Ausdruck des Nationalen. Allein die Reispflanzen setzenden Frauen lassen eine solche Assoziation durch die mit dem Reis verbundene Fruchtbarkeit und Kosmologie entstehen. Sie erschließt sich jedoch dem Inhaber der Banknote nicht immer, da auch andere Tätigkeiten Motive liefern. Das Portrait des ersten Staatspräsidenten Tsiranana auf derselben Banknote stellt als Form personifizierter Staatsrepräsentation dagegen eine bis heute (2012) nicht wiederholte Ausnahme dar (Abb. 71).

Zweisprachig präsentierten sich auch die Franc-Münzen, die ab 1953 sowohl die Silhouette der französischen Marianne mit der phrygischen Mütze als auch eine dreiköpfige Zebudarstellung mit Reisähren sowie der Namensprägung „Madagascar“ zeigten (Abb. 45). Mit der Einrichtung der *Famohambolan,ny Repoblika Malagasy* erhielten die Münzen jedoch eine Neugestaltung, bei der die bisherige dreiköpfige Zebudarstellung durch die Darstellung eines einzigen Kopfes und die der Marianne durch eine Darstellung der Vanilleblüte ersetzt wurde. Die übergeordnete Positionierung des Franc gegenüber der Werteangabe in *Ariary* blieb jedoch bestehen (Abb. 42, 43, 44).

Der sich ab 1972 abzeichnende politisch-ideologische Wandel, wie er 1973 auch währungspolitisch mit dem Austritt Madagaskars aus der Franc-Zone und 1975 mit der Nationalisierung der Banken sichtbar wurde, führte schon im Jahr 1973 zur Gründung der *Banque Centrale de la République de Madagascar – Banky Foiben, ny Repolika Malagasy*, die die Nachfolge des *Famoahambolan, ny Repoblika Malagasy* antrat. Mit ihr erfolgte die Emission von Münzen mit dem Stern des Sozialismus, mit Reisährenumrahmungen und Reispflanzen, Baobabbäumen, Darstellungen eines Reisbauern oder mechanisierter Feldbearbeitung mit aufgehender Sonne (Abb. 32-37). Erstmals wurden Münzen – neben der Prägung *Repoblikan, i Madagasikara* – auch zum Träger des allerdings unleserlichen Staatsmottos *Tanindrazana – Fahafahana – Fandrosoana* (Land der Ahnen, Vaterland – Freiheit – Fortschritt). Motive aus Fauna und Flora sowie Portraitdarstellungen prägten auch in den neu emittierten Banknoten das Bild, wobei nur in wenigen Fällen eine eindeutige Zuordnung des Portraits zu einer ethnischen Gruppe möglich ist, wie z.B. in der 5000-Ariary-Banknote mit der Darstellung einer Betsileobüste (Abb. 70).<sup>175</sup>

Die ab 1983 emittierten Neuerscheinungen von Banknoten behielten mit ihren Motiven die bisherige Erscheinungsform bei, wurden aber vor dem Hintergrund der sozialistischen Ausrichtung von Staatspräsident Ratsiraka mit Teilen des neuen Staatssiegels (aufgehende Sonne mit Strahlenkranz, Gewehr als Symbol der Kampfbereitschaft, *angady* als madagassischer Spaten und Schreibfeder als Symbol von Bildung), jedoch ohne den Stern des Sozialismus und ohne Staatsmotto, erstmalig zu Trägern politisch-ideologischer Botschaften. (Abb. 60, 61). Erstmals erschien auch die Silhouette Madagaskars auf einer Banknote, jedoch nicht auf allen. Auch die nunmehr dominante Verwendung des Madagassischen kennzeichnet die von Ratsiraka betriebene Malgachisierung. Das Zebu im Wasserzeichen hatte jedoch trotz der politischen Neuausrichtung weiterhin Bestand (Abb. 62, 63). An diesen Darstellungsformen wird sichtbar, dass die Unabhängigkeit der madagassischen Zentralbank begrenzt war und den Vorstellungen des sozialistischen Staatspräsidenten Ratsiraka unterlag.

1994 – und damit in der Periode des seit 1993 regierenden Staatspräsidenten Zafy – emittierte die Nationalbank ein weiteres Mal neue Banknoten, die auch jetzt wieder Kontinuität

---

<sup>175</sup> Die in der Zeit Ratsirakas geprägten Münzen mit ihren politisch-ideologischen Aussagen sind auch heute (2012) noch im Umlauf.

in Sprache und Motivwahl zeigen, aber nunmehr ohne das Staatssiegel und die Landessilhouette erschienen; allein das Zebu-Wasserzeichen als nationale Ikone blieb. Erstmals erschien die Abbildung des Königspalastes im *Rova* der Hauptstadt als nationaler Erinnerungsort. Die Analyse der Physiognomien auf diesen Banknoten lässt auch jetzt keine Präferenzen erkennen, denn die Abbildungen männlicher und weiblicher Portraits zeigen sowohl *Merina* als auch Angehörige der *Côtiers* in unterschiedlichen Altersstufen. (Abb. 64-69).

In der Entscheidung der Regierung Ravalomananas, die bis dahin parallele Verwendung der Währungsbezeichnungen Franc und *Ariary* zugunsten einer ausschließlichen Verwendung von *Ariary* abzulösen, ist als ein weiteres Zeichen des von ihm angestrebten nationalen Selbstbewusstseins zu sehen, wie es in der Konzeption des *Madagascar Action Plan (MAP)* seinen Ausdruck fand, denn der *Ariary* „nous permet enfin d'avoir une monnaie nationale autrement qu, avec le Franc qui a des relents de passé colonial“ (Donny 2005: 8). Währungstechnisch galt nun zwar ausschließlich der *Ariary*, aber die Banknoten 100 bis 1000 *Ariary* tragen weiterhin eine Umrechnung und Kennzeichnung in Franc. Dennoch rückte erstmals nach Erlangung der Unabhängigkeit der *Ariary* als nationale Währung in den Vordergrund und wurde daher vom Staatspräsidenten als Zeichen des Nationalstolzes gefeiert.<sup>176</sup>

Die Absicht, über den Weg einer wirklich nationalen Währung die Erinnerung an den kolonialen Franc verblassen zu lassen, führte zu neuen Geldnoten, die jedoch wieder bekannte Gestaltungskonstanten in variiert Form aufgriffen: Ravenala und die Gebirgsformation der *Tsingy*/Küstenlandschaft (Abb. 46, 47); *Mahafaly*-Grabstelle mit *Aloalo* und Zebugehörn/Eingangstor zu einem Dorf des Hochlandes Imerina (Abb. 48, 49); Korbwarenflechterin/Zebuherde mit Hirte (Abb. 50, 51); Lemuren, Schildkröte/Fauna Süd-Madagaskars (Abb. 52, 53); *Baobab*/terrassierte Reisfelder (Abb. 54, 55); Piroge/Küstenlandschaft (Abb. 56, 57). Über diese vertrauten, illustrativen Bilder hinaus, zu denen auch weiterhin das Zebu im Wasserzeichen und die Widergabe der Regionalgebiete in einer Karte des Landes gehört, werden keine kulturübergreifenden Botschaften zur Unterstützung eines

---

<sup>176</sup> Den Ursprung der „madagassischen“ Bezeichnung *Ariary* sieht Rambelo Razafindrakoto in dem präkolonial verwendeten, spanischen *Real* und seiner Verbindung mit dem arabischen Artikel *ar* (Donny 2005: 8).

aufzubauenden nationalen Bewusstseins ausgesendet. Die 10.000-*Ariary*-Banknote (Abb. 58, 59) macht jedoch eine Ausnahme. Am Ende einer Reihe königlicher Grabhäuser zeigt sich das königliche *Tranovola* (Silberpalast) der *Merina*-Dynastie mit dem königlichen Adler auf dem Dachfirst. Dieser Ausdruck von *Merina*-Bewusstsein ist ein Rückgriff auf die historische Dominanz der *Merina* (denen auch der Präsident angehört) sowie ein Zeichen des Strebens nach historischer Kontinuität und Legitimation. Diese Darstellung wird mit Szenen des infrastrukturellen Aufbaus mit Hilfe von Lastkraftwagen, Bulldozern und Kränen verbunden, die den Bau moderner, in das Licht der aufgehenden Sonne führenden Straßen vorbereiten, die von einem Spaten tragenden Reisbauern und einigen Kindern freudig beschritten werden. Mit diesen Darstellungen wird eine Assoziation geschaffen, die die historische Verbindung von *Merinatum* und nationaler, ökonomischer Entwicklung herstellt und sie als Voraussetzung für die wirtschaftliche Zukunft versteht.

Über mehrere Jahrzehnte hinweg blieben madagassische Geldnoten und Münzen entweder währungstechnisch oder mit ihrer Bezeichnung „Franc“ trotz staatlicher Souveränität ein „*lieu de mémoire*“ (Nora, 2005) der Kolonialzeit. Auch heute noch hat diese Erinnerung trotz Malgachisierung Bestand, jedoch nur auf den niedrigen Geldwerten der 100-, 200-, 500- und 1000-*Ariary*-Noten. Der in der sozialistischen Periode des Landes verfolgte Ansatz, mit Hilfe des abgedruckten sozialistisch geprägten Staatssiegels als Symbol einer neuen Nation zur Nationenbildung beizutragen, blieb eine Episode, auch wenn die zu dieser Zeit geprägten Münzen heute noch im Umlauf sind. Damit ist in der aktuellen 10.000-*Ariary*-Banknote als Trägerin madagassischer Historie ein zweiter Versuch zu sehen, nationenbildend zu wirken. Sie ist aber auch eine Trägerin unmittelbarer politischer Aussagen, denn die Darstellung des infrastrukturellen Aufbaus wird begleitet von den Farben und den grafischen Elementen des Logos der Partei des Staatspräsidenten. Die ökonomischen Entwicklungsperspektiven werden also nicht nur mit den *Merina*, sondern auch mit parteipolitischen Signalen verbunden.<sup>177</sup>

Die nicht konvertierbare madagassische Währung vermittelt seit der staatlichen Unabhängigkeit ein Spektrum grafischer Darstellungen, die jedoch kein Konzept im Sinne einer alle

---

<sup>177</sup> Selbst eindringliche Hinweise seitens des Präsidenten der Nationalbank auf die von parteipolitischen Aussagen auf Banknoten ausgehende Problematik hätten Staatspräsident Ravalomanana nicht davon abhalten können, auf diese Verknüpfung zu verzichten (Andriamanantena 2012).

Gruppen verbindenden, übergreifenden nationalen Aussage erkennen lassen. Sie leistet damit keinen Beitrag, nationales Bewusstsein zu prägen, sondern würde im Fall der aktuellen 10000-*Ariary*-Note bei bewusster öffentlicher Wahrnehmung und vor dem Hintergrund der *Merina/Côtiers*-Differenzen sogar eher das Gegenteil bewirken. Auch die komplexe Repräsentation des Zebus im Wasserzeichen kann wegen der kaum wahrnehmbaren Form der Darstellung mit ihrer Verknüpfung von Schöpfer, legitimiertem Herrscher und Nation keine Signale kosmologischen Inhalts aussenden. Allein die Münzen mit Prägungen von Zebuköpfen lassen sich als Repräsentation ursprünglicher Diesseits-Jenseits-Beziehungen und als national verbindendes Element verstehen. Kennzeichnend für die wenig zielgerichtete „nationale“ Konzeption der Währung ist darüber hinaus, dass auch heute noch Münzen mit dem Stern des Sozialismus im Umlauf sind.

Nasolo-Valiavo Andriamihaja (*VANF*) hält die Frage nach einer durch den Staat auch mit Hilfe der Währung aufzubauenden nationalen Identität nach wie vor für nicht beantwortet. Auch wenn einige Darstellungen auf Banknoten für alle Madagassen verständlich seien (*Ravenala, Lemuren*), hätten andere nur für bestimmte Gruppen einen Aussagewert (*Aloalo* nur für die Bewohner Südmadagaskars, Silberpalast *Tranovalo* nur für die *Merina*) und wiederum andere enthielten mit der Darstellung von Pirogen und Küstenlandschaft beliebige Aussagen (Andriamihaja 2010a: 5). Damit ist die madagassische Währung auch weit davon entfernt, einen „ideologischen Staatsapparat mit der Machttechnologie des Staates“ zu repräsentieren (Tappe 2008: 291). Gleichwohl ist aus der madagassischen Währung als Demonstration von Souveränität der Prozess der Malgachisierung abzulesen, ein Prozess, der seit über fünf Jahrzehnten anhält.

### 9.6 Postalische Wertzeichen

Postalische Wertzeichen sind Dokumente für eine geldlich abgesicherte Dienstleistung und gleichzeitig Träger schriftlicher oder bildlicher Botschaften; zudem sind sie aus finanzökonomischer Sicht auch Bestandteil der Geldbeziehungen im volkswirtschaftlichen Zusammenhang, ohne dabei Zahlungsmittel zu sein (Hanisch-Wolfram 2006: 82). Als mediales Instrument können sie Ausdruck des nationalen Selbstverständnisses mit einer Binnen- und Außenwirkung sein, wobei sie dann mit ihren Aussagen national wie international als verlängerter Arm nationaler Selbstdarstellung dienen. Dabei hat der potentielle Käufer unter Umständen die Wahl, sich vor dem Hintergrund des staatlichen Briefmarkenmonopols der vorgegebenen Aussageabsicht zu entziehen oder sie willentlich zu unterstützen. Als Trägerin spezifischer Botschaften wird die Briefmarke bei bewusster Anwendung zu

einem Zeichen von Identifikation des Verwenders mit oder zum Zeichen von Distanz gegenüber den beabsichtigten Zielen des Staates. Ihre Wirkungen als Ausdruck des Nationalen ergeben sich aus der Qualität der nationalen Aussage, die zwischen den Polen „Neutral“ und „National-Propagandistisch“ pendeln kann. Beliebigkeit steht damit spezifisch nationalen Alleinstellungsmerkmalen gegenüber. Hierbei können sie v.a. im Fall von Herrschafts- oder Politikwechseln als propagandistisches Instrument der Selbstdarstellung und/oder Untermauerung von Legitimation des Amtsinhabers, der Darstellung politischer Ideologie und der mit diesen Wechseln verbundenen Erwartungen oder Errungenschaften genutzt werden. Mit ihrer im Vergleich zu Banknoten einfachen und kostengünstigen Herstellung bieten sie eine große Flexibilität, alle aus Sicht ihres Herausgebers gewünschten Aussagekategorien zeitnah abzudecken, wobei ihre informative Wirkung auch durch das Signalhafte, schnell Erfassbare ihrer Aussage bestimmt wird. Als visuelle Botschaften werden sie bei Berücksichtigung solcher kommunikativen Gestaltungsgesetze selbst solchen Adressaten gegenüber verständlich, die ihren sprachlichen Inhalt nicht erfassen können (Badry/Niehoff 1988: 5).

Die ersten mit madagassischen Motiven versehenen Briefmarken – sie folgten englischen Marken, ohne dass diese mit ihrem Aufdruck *British Island Mail Madagascar* einen kolonialen Status andeuteten – zeigten in der Serie „Zébu et Ravenala“ auf fünfzehn farblich unterschiedlichen Werten eine Komposition von Zebu, *Ravenala*-Palme mit einem Lemuren und aufrecht stehendem *Vatoaly* als Stein der Erinnerung an die Ahnen, als Ort ihrer Anbetung und in seiner Funktion als Grenzmarkierung. Mit diesen Elementen wurden schon vor der Annexion Madagaskars Zeichen gewählt, die bis heute madagassische Briefmarkenmotive abgeben.

Erste gestalterische Zeichen französisch-kolonialer Herrschaft – neben der mit der Annexion einsetzenden Verwendung des Kürzels *RF* (République Française) auf diesen Briefmarken – werden in einer 1908 erschienen Serie mit der sänftenartigen *filanjana* deutlich, in der ein mit einem Tropenhelm ausgestatteter Weißer von vier Madagassen getragen wird. Die koloniale „Briefmarkenpolitik“ wurde auch zum Spiegel der von Frankreich praktizierten Politik der ethnischen Trennung von *Merina* und *Côtiers*: Sie wird sichtbar in den Portraits von *Betsileo*, *Tanala*, *Sakalava* oder *Bara*, wobei die abgebildeten Physiognomien ausschließlich zu denen der *Côtiers* gehörten, so dass die *Merina* als bis dahin national führende Gruppe bewusst ausgespart blieben. Ihre Nichtberücksichtigung wurde zum demonstrativen Ausdruck ihrer von der Kolonialmacht betriebenen Marginalisierung

(Abb. 74). Die Zurückdrängung der *Merina*, ihre zielgerichtete Entmachtung als diejenige Gruppe, die die nationale Zusammenführung bis zur Annexion des Landes durch Frankreich betrieb, wurde auch über die 1931 erschienene „Gallieni“-Briefmarkenserie demonstriert, die den ersten Gouverneur als Reiterstandbild im Park von Ambohijatovo im Zentrum von Antananarivo zeigt, mit dem von ihm dominierten königlichen *Rova* von Antananarivo als Symbol der *Merina*-Monarchie (Abb. 75).<sup>178</sup> Dieser Demonstration der von Frankreich beendeten Dominanz der *Merina*, die zugunsten der *Côtiers* zu einem aus ihrer Sicht „befreiten“ Madagaskar führte, folgten Darstellungen der organisatorischen und technischen Kompetenz der Kolonialmacht: Abbildungen französischer Flugzeuge für die Luftpost, Eisenbahnen oder Automobile symbolisierten die französische Kompetenz und untermauerten den darin zum Ausdruck kommenden Führungsanspruch (Poisson 1941: 84).

Die Erlangung der Unabhängigkeit Madagaskars 1949 eröffnete zwar prinzipiell die Möglichkeit einer Loslösung von französischer Führung und die Perspektive zur Konstruktion nationalen Identität. Diese Vorstellung ließ sich jedoch wegen des anhaltenden französischen Einflusses nur begrenzt umsetzen, womit auch keine Briefmarken mit originär madagassisch-nationalen Botschaften erscheinen konnten. Selbst die 1960 ausgerufene I. Republik konnte das in den Briefmarken liegende Selbstdarstellungspotential für eine neu zu schaffende nationale Identität nicht nutzen, da die politische Bindung an Frankreich weiterhin bestimmend war. Erst mit der sozialistischen Republik Ratsirakas ab 1975 und mit der von ihm zum politischen Programm erhobenen *Malgachisation* und der klaren Distanz zu Frankreich wurde eine neue madagassische Identitätskonstruktion – auch über den Weg der Philatelie – klar erkennbar. So wurde der Aufstand von 1947 im Jahr 1987 als Motiv gewählt, das in seiner Gestaltung die Widerstandskämpfer im antikolonialen Kampf auch optisch dem Kolonialisten gegenüberstellte (Abb. 77).

Den ungleichen Kampf der mit modernen Waffen ausgerüsteten Kolonialmacht gegenüber dem nur mit einem Speer bewaffneten Freiheitskämpfer demonstriert auch eine zeitgleich erschienene Briefmarke mit gesprengten Fesseln. Ein so befreites Madagaskar unter der

---

<sup>178</sup> Beide hier erwähnten Briefmarken fanden auch noch in der Zeit der Besetzung Frankreichs durch Deutschland mit dem Aufdruck *Libre France* Verwendung und manifestierten die Beibehaltung der französischen Haltung gegenüber dem Kolonialland ungeachtet der politischen Schwächung Frankreichs und der zeitweisen Besetzung Madagaskars durch Großbritannien (Abb. 76).

Nationalflagge wurde zur Ankündigung einer neuen nationalen Perspektive. Dass die erläuternden Texte nicht in der madagassischen, sondern in der französischen Sprache abgedruckt wurden, lässt sich als eine v.a. an die ehemalige Kolonialmacht gerichtete triumphale Siegesbotschaft und weniger als eine an alle Madagassen gerichtete Aussage interpretieren (Abb. 78). Dem madagassischen Publikum war jedoch schon 1978 in madagassischer Sprache der allgemeine afrikanische Widerstandskampf durch eine Briefmarke in Erinnerung gerufen worden, die die Sprengung kolonialer Fesseln als einen gemeinsamen Kampf von Schwarz und Weiß darstellte und eine gemeinsame Zukunft von Schwarz und Weiß verhieß (Abb. 79).

Parallel zu traditionellen Motiven madagassischer Fauna und Flora (Abb. 80, 81) vermittelten in der Ära Ratsirakas sozialistische Motive das übergeordnete politische Ziel, nämlich eine madagassisch-sozialistische Gesellschaft zu schaffen, in denen die als basisdemokratisch verstandene *fokonolona* den Ausgangspunkt darstellte (Abb. 82). Eine ausschließlich politisch-ideologische Ausrichtung der Briefmarken fand aber nicht statt, denn Motive zum antikolonialen Freiheitskampf, zur sozialistischen Völkerverbundenheit oder zur sozialistischen Revolution (Abb. 83, 84) wurden auch von Darstellungen madagassisch-historischen Bewusstseins begleitet, wie die Briefmarke der *Sarimanok* zeigt, die die Hypothese bestätigte, dass die Besiedlung Madagaskars aus dem austronesischen Raum auf dem Seeweg erfolgen konnte (Abb. 85). Dieser Erinnerung an ein singuläres Ereignis mit historischem Bezug steht eine aus Anlass des *15e Anniversaire de la Révolution Socialiste Malgache* herausgegebene Briefmarke gegenüber, die eine dreifach historische Dimension präsentiert: Indem sie in ihrer Gestaltung den ehemaligen französischen Gouverneurspalast mit dem neuen Präsidentenpalast Ratsirakas überwölbt, stellt sie diesen auch im ideologischen Sinne über das Symbol des französischen Kolonialismus. Außerdem verbindet der „sozialistische“ Palast mit seiner unverkennbaren architektonischen Formensprache des königlichen *Rova* von Antananarivo, als gebaute Inkarnation der *Merina*-Monarchie, die neue politische Ausrichtung mit der vergangenen monarchischen Herrschaft (Abb. 86). Mit dieser Verbindung sieht und präsentiert sich das sozialistische Land als historische Fortentwicklung madagassischer Monarchie und als Sieger über die ehemalige Kolonialmacht. Gleichwohl wird der historischen Verbindung zu ihr ohne Zwang Rechnung getragen, wenn dem *Bicentenaire de la Révolution Française* eine Briefmarke gewidmet wird. Bemerkenswert ist dabei, dass etwa 1990 General de Gaulle in Erinnerung an seinen Aufenthalt in London 1942 als *Flambeau de la France Libre* geehrt wird, jedoch nicht als Ver-

künder der Unabhängigkeit Madagaskars. *Liberté, Egalité, Fraternité* und das *Lothringer Kreuz* sind die verständlichen historischen Ikonen dieser Briefmarke, aber unerklärlich bleibt, warum die madagassische Post den afrikanischen Kontinent, jedoch nicht die geographischen Konturen Madagaskars zeigt (Abb. 87, 88).

Zu den relativ wenigen Personendarstellungen in der Ära Ratsirakas zählt auch die aus Anlass des Besuchs von Papst Johannes Paul II. 1989 herausgegebene Briefmarke. Es ist dem außergewöhnlichen Besuch und wohl auch dem zwischenstaatlichen Protokoll geschuldet, wenn dem Oberhaupt der katholischen Kirche, der nur etwa 25% der Bevölkerung angehören, diese Briefmarke gewidmet wurde, wenngleich sich der Staat der Laizität verpflichtet hat. Bemerkenswert ist allerdings, wenn der sozialistische Staat ungeachtet der in der Verfassung verankerten Laizität anlässlich von Weihnachtsfeiertagen Gemälde mit christlichen Motiven anbietet, denen schon 1968 Abbildungen sakraler Gebäude vorausgingen (Abb. 89-93).<sup>179</sup>

Das sozialistische Madagaskar Ratsirakas erhielt als optisches Manifest auch ein neues Staatswappen mit dem roten Stern des Sozialismus, mit den Zeichen für Kampfbereitschaft (Gewehr), Arbeit (Spaten) und Bildung (Schreibfeder) als Eckpfeiler der neuen Perspektive. Eine Briefmarke, die diese Symbole mit einer Kulisse von Industriedarstellungen verband, kündete zudem von einer aufblühenden Wirtschaft (Abb. 94). Den Beleg für die verheißungsvolle Perspektive – mit der *fokonolona* als madagassisch-authentischer Kern dieser neuen sozialistischen Gemeinschaft – sah man in den wissenschaftlich-technischen Erfolgen der Sowjetunion. Mit ihr sah man sich außerdem über die Erinnerung an die revolutionäre Ablösung der russischen Monarchie von 1917 und den antifaschistischen Kampf der UdSSR verbunden (Abb. 95-98).

Der vornehmliche Bezug auf die Leistungen der Sowjetunion an Beispielen wie der Eroberung des Weltraums im Sinne der Beweisführung für die Richtigkeit des politischen Weges und damit des Fortschritts schloss die spätere Erwähnung US-amerikanischer Leistungen auf diesem Gebiet nicht aus. Diese Zeichen präsentierten jedoch nach innen wie nach au-

---

<sup>179</sup> Bei anderen Gelegenheiten wird die Verpflichtung zur Laizität jedoch ausgesprochen penibel eingehalten. So hatte der Verfasser 2011 einer Lehrerin einen Adventskalender übergeben, da sie u.a. mit ihm *la culture allemande* veranschaulichen wollte. Der Rektor der Schule verbat die Verwendung des Kalenders mit Hinweis auf die einzuhaltende Laizität.

Ben vor allem ein Madagaskar als Teil einer sozialistischen Gemeinschaft, ohne dass das Land selber auch nur den geringsten Anteil an diesen Leistungen hatte. Diese ideologische Identifizierung mit dem Sozialismus ging einher mit der neuen Staatsbezeichnung *Republika Demokratika Malagasy*, die konsequenterweise auch auf Briefmarken anstelle des bis dahin geltenden und heute wieder gültigen *Republikan 'i Madagasikara* trat.

Die politische Vision, über ein sozialistisches Nationalverständnis auf der Basis der *Malgachisation* zu mehr Prosperität zu gelangen, wurde auch über eine Briefmarkenbotschaft verbreitet, ohne dass die madagassische Post in diesem Fall eine Anleihe bei sozialistischen Partnern machte. Wenngleich sich schon die negativen Auswirkungen dieser Politik zeigten, so wurde mit der Briefmarke zum *15e Anniversaire de la Révolution Socialiste Malgache* die Erwartung von Prosperität weiter untermauert: Aus einem kleinen, wenig industrialisierten Land sah man ein größeres, industriell und landwirtschaftlich starkes Madagaskar entstehen (Abb. 99). Die Zugehörigkeit zum internationalen Sozialismus blieb Bestandteil einer neuen nationalen Identität, wobei ihre Propagierung „die ideologische Anfälligkeit der Philatelie“ (Hanisch-Wolfram 2006: 105) zeigte.

Von der Präsentation sozialistisch-internationaler Themen abgesehen, lieferten auch Darstellungen zum Eingebundensein in die internationale Staatengemeinschaft immer wieder Briefmarkenmotive, wie z.B. die Briefmarken zum *20ème Anniversaire de l'Admission à l'Union Postale Universelle (1961-1981)* oder die mit den Staatswappen Chinas und Madagaskars versehenen Marken aus Anlaß des *30ième Anniversaire de la Coopération Médicale Madagascar-Chine* (2005) zeigen (Abb. 100, 101).

Zu den Darstellungskonstanten in madagassischen Briefmarken gehören seit der I. Republik bis heute Motive aus der madagassischen Fauna und Flora, vielfach versehen mit ihren botanischen Bezeichnungen, die sich in aller Regel weder dem madagassischen Nutzer der Marken noch dem ausländischen Betrachter erschließen (Abb. 102). Auch wenn die Motivwahl bis zur Ära Ratsiraka wenig personenbezogen war – von der Widergabe von Portraits des Gründungspräsidenten Tsiranana abgesehen – so wurde das Potential an personenorientierten Motiven zur kulturellen und nationalen Bewusstseinsbildung als Beitrag zur *Malgachisation* zunehmend genutzt. Auffällig ist jedoch nicht nur hier, sondern auch bei anderen Motiven, dass die Aussagemethode nicht den kommunikativen Regeln entspricht, die das unmittelbare Erfassen der Botschaften voraussetzen, um ihr Ziel erreichen zu können. So schließt die wechselweise Verwendung des Französischen bzw. des Mada-

gassischen auf den Briefmarken diverse Gruppen vom Verständnis aus, da die Botschaften nur den Zweisprachler erreichen und damit nicht den Großteil der Bevölkerung. Die Inhalte von Botschaften verfehlen auch das Ziel, dem ausländischen Betrachter Madagaskar als Land mit eigenem Geistesleben zu präsentieren, wenn die Aussagen nur von wenigen kenntnisreichen Betrachtern dechiffriert werden können. Andererseits bedarf die madagassische Post des Französischen, wenn ihre Aussagen im Ausland auf Verständnis stoßen sollen. Die in der Zeit der ersten Präsidentschaft Ratsirakas herausgegebenen Briefmarken mit Portraits von *Raseta* (Abgeordneter und Freiheitskämpfer) oder Ramananantoanina (Schriftsteller und Freiheitskämpfer) sind Beispiele solcher kommunikativen Defizite (Abb. 103, 104), während sich die Portraitmarken von Rabearivelo (Schriftsteller), Ramanantsoa (General) oder Raminaramanana (erste madagassische Medizinerin) schneller erschließen und neben weiteren Persönlichkeiten ein meistens unerwartetes Madagaskarbild vermitteln (Abb. 105-107). Wenn die Erinnerung an Ratsimamanga (Medizinwissenschaftler) keine Erläuterung erfährt, so mögen die Initiatoren der Marke diese Größe madagassischer Wissenschaft als bekannt vorausgesetzt haben. Dass dessen Exzellenz bei gebildeten Madagassen für ein kulturelles Bewusstsein steht, vermag der ausländische Betrachter dagegen nicht zu erkennen, der in der Abbildung auch einen hoch dekorierten Staatspräsidenten vermuten kann. Und selbst der madagassische „Mann auf der Straße“ wird ohne Erläuterung kaum eine Assoziation zwischen Person und nationalem Gemeinschaftsgefühl entwickeln. In diesem wie auch in weiteren Fällen wurde damit die Chance vertan, die Briefmarke als einen identitätsstiftenden Baustein zu nutzen (Abb. 108).

Mit der Ablösung Ratsirakas nach dessen zweiter Amtsperiode durch Staatspräsident Ravalomanana (2002) wird eine teilweise neue Akzentsetzung in der Briefmarkengestaltung sowie in der Herausgabe neuer Banknoten als optischer Zeichen seiner neuen Politik und der damit angestrebten Bewusstseinsbildung deutlich. Ravalomananas uneingeschränkte „westliche“ Wirtschafts- und Entwicklungspolitik, die mit ihrer dynamischen Öffnung einen Paradigmenwechsel darstellte, hätte ein breites Motivspektrum an v.a. wirtschaftlichen Bezügen nahegelegt; dies wurde jedoch nicht genutzt. Bisher verwendete Motive aus Fauna und Flora sowie madagassische Landschaften wurden auch weiterhin genutzt, ebenso wie situationsbezogenen Motive, die etwa den Kampf gegen Aids oder Verkehrsunfälle thematisierten. Ebenfalls Bestand hatten Darstellungen mit internationalem Bezug, wie die Erinnerung an das 30-jährige Bestehen diplomatischer Beziehungen zwischen Madagaskar und China (Abb. 109-114).

Eine Neuausrichtung – wenn auch nur auf ein Thema beschränkt – stellen jedoch die Abbildungen der Monarchen Andrianampoinimerina, Radama I., Ranavalona I., Radama II., Rasoherina, Ranavalona II. und Ranavalona III. dar, mit denen eine bisher nicht praktizierte deutliche Herausstellung der Monarchie erfolgte (Abb. 115-121). Diese Akzentuierung machte die Absicht erkennbar, die historische Rolle der *Merina*-Monarchen bei der Bildung einer madagassischen Nation ins Bewusstsein zurückzurufen.

Auch die von Ravalomanana veranlasste Umbettung königlicher Gebeine vom *Rova* von Antananarivo an ihren ursprünglichen Ort, dem *Rova* von Ambohimanga, dienten dem Konzept der Renaissance einer nur durch die Kolonialmacht unterbrochenen Entwicklung zur Nation und der davon ausgehenden Bewusstseinsbildung. Für die Ausrichtung, die *Merina*-Monarchie in den Fokus zu rücken, mag auch bezeichnend sein, dass die einzige „kulturbezogene“ und als „folkloristisch“ gekennzeichnete Briefmarke in der Ära Ravalomananas den *Danse folklorique à l'entrée du Rova d'Ambohimanga* darstellt und mit dem sakralen Zentrum der *Merina* erneut den Merinismus in den Blickpunkt rückt (Abb. 122). Dabei hätte es den Vorstellungen des *MAP* absolut entsprochen, die *unité dans la diversité* durch die Darstellung der kulturellen Vielfalt zu berücksichtigen, um hierüber zum Abbau inter-ethnischer Differenzen und zur wiederholt geforderten Entwicklung einer nationalen Gemeinschaft beizutragen. Mit dieser Darstellungspolitik wurde jedoch der problembehafte *Merina-Côtiers*-Gegensatz zementiert.

Die Frage, welchen Wert eine Nation den Briefmarken als Beitrag zur Bildung eines kulturellen und nationalen Bewusstseins beimisst, wird in der Motivwahl und in der Stringenz ihrer Konzeption deutlich. Das thematisch bunte Bild madagassischer Briefmarken, beginnend mit der Erlangung der Unabhängigkeit, ist ein Spiegelbild des eingeschränkten Versuchs nationaler Emanzipation und eines nationalen Selbstfindungsprozesses. Die Motive mit Bezügen zur ehemaligen Kolonialmacht veranschaulichen bis zur Ära Ratsiraka diesen Prozess und selbst im Jahr 1996 wird diese Bindung mit der Herausgabe eines Blocksatzes mit Abbildungen des ehemaligen französischen Präsidenten Mitterand deutlich, auch wenn damit vornehmlich das Interesse des Sammlers bedient werden sollte (Abb. 124).

Motive ganz ohne direkten Madagaskarbezug oder die einer nationalen Anonymisierung gleichkommende Selbsteinbindung in den internationalen Sozialismus mit dem Rückgriff auf die Leistung anderer Nationen sind das Gegenteil eines souveränen, nationalen Bewusstseins. Die anhaltende Verwendung von Motiven aus Fauna und Flora liefert bis heute

ein stereotypes Themenkaleidoskop und das sogar aus einem Sektor, der zunehmend von Zerstörung gekennzeichnet ist, gegen die die madagassischen Regierungen kaum angehen. Die mit der Unabhängigkeit des Landes einsetzende Einbindung in die internationale Welt der Institutionen vermittelt zwar ein Bild von „Weltläufigkeit“, die jedoch von jedem Staat erwartet wird und daher kein besonderes madagassisches Alleinstellungsmerkmal darstellt; die Binnenbewertung solcher Integrationszeichen ist zudem fragwürdig, da die Bedeutung dem Nutzer nur wenig sagt.

Der Wert der madagassischen Briefmarken als Beitrag zum kulturellen und nationalen Bewusstsein ist auch dann fragwürdig, wenn sie sich mit ihren Erläuterungen einmal der französischen und ein anderes Mal der madagassischen Sprache bedienen oder gar gänzlich ohne Erklärung herausgegeben werden. Der unter Ravalomanana eingeschlagene Weg der Gestaltungsform machte hier keine Ausnahme, rückte aber mit den Darstellungen von *Merina*-Monarchen ein als national zu verstehendes Motiv deutlich in den Vordergrund. Eine umfassende und strategische Kommunikationspolitik über den Weg der Briefmarke, die der *MAP* mit seinen Themenkomplexen Wirtschaft, Kultur, Bildung, ethnische Diversität und nationale Einheit geboten hat, blieb jedoch aus.

Die Briefmarkengeschichte Madagaskars macht deutlich, dass sich Permanenz in der Währung – wie z.B. im Zebu – zeigt, Briefmarken dagegen vor allem von den Darstellungen aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geprägt werden.

Auch die 2010 aus Anlass des 50. Jahrestages der Republik Madagaskar erschienene Briefmarke zeigt mit der Nationalflagge, der in Gold gehaltenen Widergabe der madagassischen Landkarte und dem madagassischen – und nicht französischen – Aufdruck *Repoblikan'i Madagasikara –Faba-50 Taonan'ny Fabaleovantenan'i Madagasikara sy ny Foloanlindaby 1960-2010* („Republik Madagaskar – 50. Jahrestag der Unabhängigkeit und der Armee“) dieses Bild, wenngleich sich auch dem madagassischen Nutzer die Inhalte der in der Nationalflagge gezeigten zwei Wappen allgemein wohl nicht erschließen (Abb. 123).

### **9.7 Nationale Erinnerungsorte**

Die Bewahrung nationaler Geschichte über den Ausschluss oder die Einbeziehung historischer Wegmarken ist ein Kennzeichen der jeweiligen politischen Souveränität, die damit nicht nur die Deutungshoheit über nationale Erinnerungsorte innehat, sondern gleichzeitig mit ihrer Souveränität neue nationale Sichtweisen schaffen und damit die Topographie der Erinnerung an ihrer eigenen Ideologie ausrichten kann. Damit eröffnen sich Handlungs-

räume, die Steuerung und Manipulation gegenüber der eigenen Bevölkerung genauso umfassen können wie etwa das Ziel von Imagebildung im internationalen Kontext. Welche Bedeutung der Inhaber der Souveränität der bis hierher gegoltenen nationalen Erinnerung und mit der Bewusstmachung des Nationalen überhaupt beimisst, wie er sich der Handlungsinstrumente zur Bestätigung des Gewesenen, seiner Ablehnung, seiner Verdichtung oder seiner Neuinterpretation bedient, wird in der Geschlossenheit oder in der Ziellosigkeit der konzeptionellen Ausrichtung der von ihm ausgewählten Instrumente sichtbar. „What is important about the past is decided by the agenda of the present“ (Gielen 2004: 152).<sup>180</sup>

Das Wechselspiel von Vergessen und Erinnern bei der Konstruktion einer nationalen Erinnerung – und damit der nationalen Identität – etwa durch die Schaffung von Museen, Statuen oder Monumenten als *lieux de mémoire* (Nora 2005) oder durch die Ikonographie von Plakaten, Briefmarken, Banknoten, u.ä. als zeitlich flexibel handhabbare Instrumente zur Schaffung von Gemeinschaft unterliegt damit der Bewertung durch die jeweils entscheidenden politisch-ideologischen Kräfte. Das „Einfrieren“ nationaler Vergangenheit und ihre permanente Bewusstmachung sowie die Hinzufügung nationaler Visionen als neue Landmarken schaffen eine – ggf. selektive – Gesamtstruktur für die generationenübergreifende nationale Zusammengehörigkeit (Galibert 2009: 179). Doch selbst wenn die jeweilige politische Kräftekonstellation die Legitimation für und damit die Entscheidungshoheit über die Konstruktion eines nationalen Gedächtnisses besitzt, so können v.a. *lieux de mémoire* zum Austragungsort von Legitimitätsansprüchen und Identitätsvorstellungen werden, die die Fragwürdigkeit der Existenz nationaler Gemeinschaft offenlegen, wie etwa das noch zu zeigende Beispiel der Gedenkstätten in Moramanga demonstriert.

Ungeachtet der zahlreichen Gedenksteine, denen man in den Städten und Dörfern Madagaskars begegnet und wie sie aus Anlass der Unabhängigkeit oder in Erinnerung an den in

---

<sup>180</sup> So präsentieren beispielsweise Militärmuseen im Sinne des Nationalen traditionell militärische Leistungen in Schlachten, Siegesparaden, erbeutete Waffen, militärische Symbole des Gegners oder stellen die aktuelle Kompetenz der nationalen Rüstungsindustrie vor. Vergangenes als nationale Leistung zu präsentieren und Gegenwärtiges als Herausforderung zu verstehen, eröffnet die Möglichkeit, zur Wachsamkeit aufzurufen oder Machtpotentiale sichtbar werden zu lassen. Eine Abwendung von solchen Konzeptionen, die auch militärische Erinnerungsorte und ihre historischen Wertigkeiten in den Mittelpunkt nationaler Betrachtungen rücken, zeigt das Militärgeschichtliche Museum der deutschen Bundeswehr in Dresden, indem es Krieg und Militär als mit der Geschichte des Menschen an sich verwoben darstellt und die Verknüpfung von Politik, Sozial- und Kulturgeschichte aufzeigt, womit es die Thematik konzeptionell weitgehend vom Nationalen befreit, auch wenn die deutsche Militärgeschichte einen Bezugsrahmen für diese „anationale“ Konzeption liefert (Militärgeschichtliches Museum der Bundeswehr).

die Unabhängigkeit führenden Aufstand von 1947 errichtet wurden (Abb. 7, 23, 24), wurden in 2010 anlässlich des 50. Jahrestages der Unabhängigkeit des Landes die unterschiedlichen Sichtweisen deutlich, die solchen Momenten der Erinnerung und als Zeichen des Nationalen zugrunde liegen. Kennzeichnend für die häufig anzutreffende Meinung madagassischer Gesprächspartner – „Wir haben kein wirklich nationales Denkmal“ – ist die nur kleine Auflistung von Erinnerungsorten in der zum Jubiläum erschienenen Sonderausgabe von *L'Express de Madagascar*. Als eine der führenden Tageszeitungen stellt sie unter dem Titel *Le Journal du Cinquantenaire* die historischen Wegbereiter des ersten Widerstands gegen die Kolonialmacht bis zur Erlangung der politischen Unabhängigkeit vor, auch wenn diese Unabhängigkeit von vielen Madagassen wegen des nach wie vor vorherrschenden Einflusses Frankreichs in Zweifel gezogen wird. Als gebaute Zeichen der Erinnerungstopographie der Jahre des Widerstandes bis zur Unabhängigkeit führt der Bericht das *Mausolée d'Andrainarivo* als Heldenpantheon (Abb. 8), das *Hôtel de ville d'Antananarivo* (Abb. 16) als Symbol der Demokratie sowie die *Stèle commémorative pour les combattants nationalistes* in Moramanga an (Abb. 9). Ebenso werden der königliche *Rova d'Antananarivo* (Abb. 10) und der *Rova d'Ambohimanga* (Abb. 26, 5) sowohl als Symbole der *Merina*-Herrschaft als auch als nationale Wegmarken in die Sonderveröffentlichung der Zeitung miteinbezogen.

Wenn *L'Express de Madagascar* gleichzeitig den 1981 unter Ratsiraka fertiggestellten neuen Präsidentenpalast (Abb. 27) in Iavoloha als „palais-bunker à l'image du Rova pour les présidents“ (*L'Express de Madagascar* 2005: 83) vorstellt und sogar zahlreiche Hotelbauten und Sportstadien mit in ihre Übersicht aufnimmt, kann man dies als den Versuch verstehen, eher das Ergebnis eines Aufbauprozesses demonstrieren zu wollen als mit diesen Bauten ein Bild des Nationalen zu vermitteln. Denn gerade die in der Zeit nach der Unabhängigkeit errichteten öffentlichen Bauten können aufgrund ihres desolaten Zustandes kein Bild nationalen Stolzes vermitteln.<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> Nach der Übernahme der Präsidentschaft hatte sich Ratsiraka etwa 15 km südlich der Hauptstadt mit Hilfe nordkoreanischer Architekten einen neuen Präsidentenpalast bauen lassen. Ungeachtet seiner sozialistischen Position, die sich an der Politik Pjöngjangs, Pekings und Moskaus ausrichtete, ließ Ratsiraka einen Palast errichten, der die Architektur des königlichen *Rova* in Antananarivo in einer modernen Interpretation in auffälliger Weise aufgriff.

Selbst das auf die Ebene eines nationalen Bauwerkes erhobene *Mausolée d'Andrainarivo* oder die *Stèle commémorative pour les combattants nationalistes* in Moramanga können, wie noch zu zeigen sein wird, kaum für sich in Anspruch nehmen, als wirklich einvernehmliches Zeichen nationaler Einheit zu gelten; ebenso der *Rova d'Antananarivo*, dessen Historie dazu führt, dass dieser eher ein Bild ethnischer und politischer Auseinandersetzungen widerspiegelt. Darüber hinaus ist es bemerkenswert, dass die aus Anlass der erreichten Unabhängigkeit im Herzen der Hauptstadt errichtete *Stèle de l'Indépendance*, das markanteste Erinnerungszeichen der blutigen Befreiungskämpfe überhaupt, sowie die unmittelbar davor aufgestellte Büste Tsirananas als „Père de l'Indépendance“ keinerlei publizistische Erwähnung finden (Abb. 11). In der gestalterischen Unterschiedlichkeit dieser beiden markanten Repräsentationen der unmittelbaren postkolonialen madagassischen Geschichte im Herzen der Stadt begegnet das präkoloniale Madagaskar, das keine figurativen nationalen Standbilder kannte, sondern nur *Vatolahy* als aufrecht stehende Gedenksteine, der figurativen Form der Repräsentation, wie sie für Frankreich typisch ist.<sup>182</sup>

Die *Stèle de l'Indépendance*, die als optischer und symbolischer Ausgangspunkt der Jubiläumsfeier zum 50. Jahrestag der Unabhängigkeit und als historische Wegmarke Ausgangspunkt für eine mediale Behandlung hätte dienen können, erfuhr diese Behandlung und Würdigung nicht. Somit wird die Bedeutung des Nichtgezeigten gegenüber dem Gezeigten in der nationalen Historiographie sichtbar. Das gilt selbst für das von Tsiranana eingeweihte Denkmal in Andohalo, Antananarivo zur Erinnerung an die Gründung der Ersten Republik (14. Oktober 1958), zumal die öffentliche Wahrnehmung dieses Datums in dem Moment zu verblasen begann, als mit dem Ende der Ersten Republik der 14. Oktober als Nationalfeiertag durch den 26 *Juin* als *Fête nationale de l'Indépendance* abgelöst wurde. Mit ihm verblasste auch die Funktion dieses Denkmals als Verbindung zwischen dem Ort königlicher Ansprachen (*kabary*) und dem symbolischen Ort der Ersten Republik (Abb. 18).

Der *vato masina*, der „heilige“ Stein am Fuße des *Rova d'Antananarivo*, Ort der Inthronisierungen und öffentlicher Reden madagassischer Könige, wurde am Tag der Unabhängig-

---

<sup>182</sup> Selbst die auf Grabstätten anzutreffenden *Aloalo* mit gelegentlich anthropomorphen Darstellungen sind nicht als Personenrepräsentationen im engeren Sinne zu verstehen.

keitsvereinbarung zum Ort des Abschieds von einer früheren Monarchie (Abb. 6).<sup>183</sup> Der hier beginnende Fackelzug zum *Hôtel de Ville d'Antananarivo*, das als neues Symbol von Demokratie und Souveränität galt, wurde zum Sinnbild für die Wandlung des kolonisierten Individuums zum souveränen, republikanischen Bürger eines Nationalstaates, der erstmals das Gesamtterritorium umfasste. Im Verlauf dieses Fackelzuges zeigte sich ein Übergangsritus mit Trennung, Umwandlung und Neueingliederung (Galibert 2009: 184).

Mit der Wahl eines senkrecht stehenden, nicht figurativen Gedenksteins in Erinnerung an diesen Tag bediente sich der Staat der Form des landesweit bekannten *Vatolahy*, der traditionell zur Erinnerung an die Ahnen errichtet wurde, als Ort ihrer Anrufung, als Ort der Darbringung von Opfern oder als territoriale Kennzeichnung des Landes der Ahnen (*tanindrazana*). In der landesweiten Errichtung von *Stèles de l'Indépendance* wurde zudem das Ziel des Staates sichtbar, mit ihrer Errichtung auch die Idee einer zu erneuernden nationalen Gemeinschaft zu verbinden. Die Übernahme eines mit den Ahnen und den heimatlichen Territorien verbundenen Merkmals kam seiner „Nationalisierung“ durch den sich jetzt als wirklich souverän empfindenden Staat gleich. Die Aufstellung der *Stèle de l'Indépendance* wurde nicht nur zum symbolischen Schlusspunkt des antikolonialen Kampfes. Sie wurde mit ihren Inschriften *Tanindrazana – Fahafahana – Fandrosoana* (*Vaterland – Freiheit – Fortschritt*) gleichzeitig zum programmatischen Zeichen des Staates und verband mit der Mythik der ahnenbezogenen *tanindrazana* Gegenwart und Zukunft. Diesen Staatszielen wurde die Staatsflagge optisch vorangestellt.<sup>184</sup>

Die mit der Errichtung der *Stèle de l'Indépendance* in der Hauptstadt zu erwartende Opferung eines Zebus blieb jedoch aus, und Tsiranana selbst gab hierfür vor den Repräsentanten der anwesenden Staaten eine Erklärung ab:

„Natürlich wartet hier kein farblich besonders ausgewähltes Rind darauf, geopfert zu werden, was unter anderen Umständen der Fall gewesen wäre (Tsiranana brachte damit zum Ausdruck, dass man eine solche Opferzeremonie dem internationalen

---

<sup>183</sup> Der Stein wird heute in einem ausgesparten Teil der Zuschauerränge des Mahamasina-Stadions durch eine Mauerumfassung geschützt.

<sup>184</sup> Die madagassische Staatsflagge ist hier in einer ungewöhnlichen Weise abgebildet. An Stelle der offiziellen Anordnung der farbigen Felder wurde hier das weiße Feld waagrecht eingefügt: Der mehrfach vom Verfasser gestellten Frage nach dem Hintergrund dieser nicht der Staatsflagge folgenden Anordnung wurde stets mit Ungläubigkeit begegnet, wobei sich der eigentliche Grund für diese ungewöhnliche Anordnung nicht ermitteln ließ.

Publikum nicht zumuten wollte, Anm.; d. Verf.). Aber Sie sollten wissen, dass in einem Land, in dem es mehr Rinder als Menschen gibt, die Rinder an den großen Ereignissen teilnehmen – jedoch sehr unfreiwillig“ (Galibert 2009: 223; Übers. durch d. Verf.).

In der Provinzhauptstadt Fianarantsoa, wo am selben Tag ebenfalls eine *Stèle de l'Indépendance* errichtet wurde, sah das Protokoll dagegen sowohl die Opferung eines Zebu und die anschließende Verteilung des Fleisches an die Anwesenden vor, zumal hier das ausländische Publikum fehlte. Das königliche Zebuopfer als Verbindung zwischen diesseitiger Macht, den Segen spendenden und die Macht legitimierenden Ahnen und dem Volk hatte als feierliche Kommunion selbst nach 64 Jahren kolonialer Herrschaft – jetzt aber unter republikanischen Vorzeichen – seine Symbolik nicht eingebüßt. Sie hat sich jedoch mit den folgenden Feiern des Tages der Unabhängigkeit immer weiter aufgelöst, wie auch das *Fête de l'Indépendance* zum *26 Juin* wurde. Diese schnell zur allgemeinsprachlichen Praxis werdende Verkürzung der Bezeichnung dieses Feiertages führte zu dessen Anonymisierung. „Das Fest verliert damit seine ursprüngliche Kohärenz, die sich aus der Kraft der Legitimationserneuerung der Macht ergab“ (Galibert 2009: 224ff.; Übers. durch d. Verf.).

### 9.7.1 Mausolée d'Andrainarivo – „*Panthéon des héros*“

Zur Erinnerung an die im Aufstand von 1947 Gefallenen wurde am 29. März 1977 von Präsident Ratsiraka in der Hauptstadt das *Mausolée d'Andrainarivo* eingeweiht, in dem vier Opfer dieses Kampfes – und mit Jean Ralaimongo einer der führenden Köpfe des Widerstandes – ihre letzte Ruhestätte als *héros de la nation* fanden (Abb. 8). Die Zögerlichkeit, mit der die Erste Republik diesen erbittert geführten Widerstand mit geschätzten 80.000 Toten im nationalen Gedächtnis verankert sehen wollte, ergab sich aus der weiterhin bestehenden politischen Abhängigkeit von Frankreich. Außerdem wurde die Möglichkeit, aus der Erinnerung an den Widerstand einen die Nation zusammenführenden Mythos entstehen zu lassen, auch deshalb nicht genutzt, weil die unterschiedlichen Positionen der *Merina* und der *Côtiers* in diesem Kampf hinsichtlich der Ausrichtung zukünftiger Beziehungen zur ehemaligen Kolonialmacht alte ethnische Differenzen wieder offengelegt hätten. Der von unterschiedlichen politischen Positionen und Zielen ausgehende Widerstand hatte nicht zu einem gemeinsamen, koordinierten Kampf geführt, so dass die Erinnerung an dieses historische Ereignis „mehr ein Unbehagen auslöste, als dass es zusammenführte“ (Galibert 2009: 190; Übers. aus d. Franz. durch d. Verf.); dieses Unbehagen zog sich bis in die Spitzen der politischen Führungsstruktur. In diesem Zusammenhang ist es bemerkens-

wert, dass das – auch als *Mausolée national de Tananarivo* bezeichnete – Heldenpantheon nicht zu einem protokollarischen Bestandteil bei den Feiern des *26 Juin* wurde. Seine Würdigung in *L'Express de Madagascar* als ein aus Anlass des 50. Jahrestages der Unabhängigkeit besonders herauszustellendes Symbol nationaler Identität entspricht damit weder der Sichtweise des Staates noch ist es in der Topographie des nationalen Bewusstseins zu einem Erinnerungsort antikolonialer Gemeinsamkeit geworden.

### 9.7.2 Moramanga – „*Mémoire des victimes de la répression*“

Wenn es ein Datum gibt, das das historische Bewusstsein in Madagaskar im Sinne der Geburt einer republikanischen Nation prägt, dann das des Jahres 1947 als Jahr eines mit einfachsten Mitteln gegen die Kolonialmacht geführten Unabhängigkeitskampfes und das, obwohl die Auseinandersetzungen über das Verhalten im Kampf und die damit einhergehenden unterschiedlichen Zielvorstellungen – totale Unabhängigkeit (*Merina*) oder fortzuführende Anbindung an Frankreich in Unabhängigkeit (*Côtiers*) – das Gegenteil von einem nationalen Einheitswillen darstellten.<sup>185</sup>

Das postkoloniale Geschichtsbild, wie es heute durch die Zusammenführung der Nation am Nationalfeiertag des *26 Juin* vermittelt wird, hat gleichwohl seinen Ausgangspunkt in dem am 29. März 1947 ausgelösten Widerstandskampf. Er verbindet sich mit der Erinnerung an die *Menalamba* und die *VVS* als die historischen Vorläufer des Widerstandes und wurde mit der von den Widerstandskämpfen eingeleiteten Unabhängigkeit zur Ikone der Vorstellung einer republikanischen Nation. Zwanzig Jahre nach dem Ausbruch des Widerstandes war unter Präsident Tsiranana der *29 Mars* zum nationalen Feiertag erklärt und ein Jahr später in Moramanga die *Stèle commémorative pour les combattants nationalistes* enthüllt worden, die zusammen mit dem heute ungepflegten Heldenfriedhof für die fa-

---

<sup>185</sup> Wenngleich die Kolonialmacht den Ausbruch eines Widerstandskampfes 1947 erwartet hatte, beugte sie ihm nicht unmittelbar vor, um später umso härter gegen die als Initiatorin erkannte *MDRM* (*Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache*) vorgehen zu können. Zweifel an der in der *MDRM* liegenden Urheberschaft werden jedoch u.a. mit dem Hinweis begründet, dass gerade die *MDRM* über ihre Abgeordneten in der französischen *Assemblée Nationale* eine besondere Einflussnahme auf die französische Haltung bezüglich der Unabhängigkeit des Landes erwartete. Dieser Analyse steht jedoch gegenüber, dass die Führung der *MDRM* – auch wenn sich diese Bewegung mit ihren etwa 300.000 Anhängern auf eine breites politisches und ethnisches Spektrum stützte – in den Händen protestantischer *Merina* lag und gerade die *Merina* eine Politik der völligen Lösung von Frankreich favorisierten. Ihre politische Gegenspielerin, die auch auf Unabhängigkeit jedoch mit Bindung an Frankreich ausgerichtete und v.a. von *Côtiers* getragene *PADESM* (*Parti des déshérités de Madagascar*), genoss dagegen die Sympathie Frankreichs.

*san'ny mahery fo* im Außenbezirk der Stadt zum geographischen wie historischen Mittelpunkt der Erinnerung an das geschichtsträchtige Datum gehört (Abb. 9, 12).

In der Hauptstadt erhielt die Erinnerung an die Ereignisse von 1947 jedoch erst 1977 eine nationale Würdigung durch die von Präsident Ratsiraka initiierte Errichtung des *Mausolée d'Andrainarivo* als *Panthéon des héros*. Mit ihm entstanden auch an den Orten früherer Kampfhandlungen weitere Gedenkstätten mit dem Ziel, den nationalen Gründungsmythos über Morondava und Antananarivo hinaus ins Land zu tragen. Die Bewusstmachung eines nationalen Gründungsmythos war somit Bestandteil der Malgachisierungspolitik Ratsirakas, die auch die politische Konfrontation mit Frankreich durch die Bewusstmachung der von Frankreich ausgeübten Massaker nicht mehr scheute, sondern sichtbar thematisierte.

Diese Bewusstmachung der Ereignisse von Moramanga ging aber nicht so weit, die Rekonstruktion eines landesweit bekannten Eisenbahnwaggons, in dem eingeschlossene Widerständler von außen durch französisches Militär erschossen wurden, zum nationalen Denkmal zu erklären. Im Gegenteil: Er befindet sich in einem abgesperrten und nur mit Genehmigung erreichbaren Teil der Gendarmeriekaserne von Moramanga und darf nicht einmal fotografiert werden (Abb. 13).

Auch wenn die jährlich wiederkehrenden staatlichen Rituale zur Erinnerung an den 29 *Mars* Routinecharakter angenommen haben, so zeigte die öffentliche, kritische Reaktion auf das Desinteresse des ehemaligen Präsidenten Ravalomanana an diesem Tag den Grad der Verinnerlichung dieses historischen Ereignisses. Ravalomanana hatte 2005 sein als unzulässig bewertetes Desinteresse damit begründet, dass ihm der Bezug zu diesem Tag fehle, da er erst zwei Jahre danach geboren worden sei. Sein Nachfolger Rajoelina nutzte dagegen den 29 *Mars* schon im ersten Jahr nach der von ihm ausgerufenen IV. Republik zu einer Demonstration nationalen Bewusstseins, indem er mit mehreren Ministern in Moramanga nicht nur ein Blumengebinde niederlegte, sondern auch eine vom Kultusministerium konzipierte Ausstellung mit Fotos von 1947 eröffnete, den Grundstein für ein „Museum der Erinnerung“ legte und ehemalige Widerstandskämpfer auszeichnete. Dass das Museum ein Jahr später aus Anlass der jährlichen Gedächtnisfeier nur mit einer provisorischen Ausstellung aufwarten konnte, kann jedoch als Zeichen einer begrenzten Motivation zur Einhaltung politischer Bekenntnisse hinsichtlich des Wertes der nationalen Erinnerung gewertet werden.

Mit den Feiern im Jahre 2011 in Moramanga wurde jedoch die Spaltung der madagassischen Gesellschaft in der Wahrnehmung und der historischen Interpretation des Jahres 1947 sichtbar, denn in der Hauptstadt würdigte der ehemalige Präsident Zafy an der *Stèle du 29 Mars 1947* (Abb. 20) – und damit an der Stelle des früheren Reiterstandbildes von Galliéni – gemeinsam mit der politischen Opposition Rajoelinas in einer getrennten Veranstaltung die Ereignisse von 1947. Die politische Opposition instrumentalisierte mit ihrer Gegenveranstaltung den *29 Mars* zum Zweck der erneuten Darstellung ihrer Haltung gegenüber der Politik Rajoelinas und konterkarierte dessen – v.a. an die heranwachsende Generation gerichteten – Aufruf zu mehr Geschichtsbewusstsein, Solidarität und nationaler Geschlossenheit als Fundament nationaler Souveränität. Mit seiner in der Gedenkzeremonie aufgeworfenen Frage, was denn „Vaterlandsliebe“ für die junge Generation wirklich bedeute und dem Hinweis darauf, dass es das Nationalbewusstsein sei (Rajoelina verwendete in seiner Rede den Begriff „Nationalismus“), das die Lebensverhältnisse in Madagaskar ändere, legte der Übergangspräsident jedoch gleichzeitig die Defizite in der Vorstellung von Nation offen. Aktive Erinnerung an die Ursprünge der Unabhängigkeit und patriotische Herausforderungen an eine offensichtlich noch nicht als stabil geltende Nation bestimmten seine Rede; mit seiner Frage, wie viele Madagassen denn wirkliche Patrioten seien, brachte er seine skeptische Einschätzung über das Bewusstsein hierüber zum Ausdruck.

### **9.7.3 Hôtel de ville d'Antananarivo – „*Symbol d'une démocratie*“**

Obwohl sich das *Hôtel de ville d'Antananarivo* im geschäftigen Zentrum der Hauptstadt in eine der den *Place du 13 Mai* flankierenden Häuserzeilen einfügt und daher den Blick nicht unmittelbar auf sich zieht, ist es zu einem Erinnerungsort geworden, der – mit seiner Entstehung in den Jahren 1935-1936 – die Kolonialzeit, die Zeit des Widerstandes und den Weg von der Unabhängigkeit in die Demokratie in sich vereinigt. Im Zuge der politischen Unruhen von 1972 wurde es zum Opfer von Brandstiftung, die das Land eines Erinnerungsortes beraubte. Der Höhepunkt der politischen Ereignisse von 1972, der 13. Mai, ließ aus dem *Place de l'Indépendance* den *Place du 13 Mai* werden, der mit Ausrufung der IV. Republik 2010 vom Übergangspräsidenten zum *Place de l'Amour* umbenannt wurde. Die historische Bezugslosigkeit dieser neuen Namensgebung steht im Kontrast zu dem vom Übergangspräsidenten immer wieder betonten Wert der Historie der Nation. Wie kein anderer Ort in der Hauptstadt würde es der Platz – als Ausgangsort mehrerer tiefgreifender

politischer Veränderungen seit der Unabhängigkeit – verdienen, als „Platz der Nation“ zu gelten.

Im Zuge des Wahlkampfes von 2007 wurde der Wiederaufbau des Rathauses zum Thema des damaligen Oberbürgermeisters Rajoelina, der die Einweihung des wiederhergestellten Gebäudes – nunmehr als Staatspräsident des Übergangs – in Verbindung mit der Ausrufung der IV. Republik 2010 vornahm (L'Express de Madagascar 2010: 83). Gerade weil das *Hôtel de ville d'Antananarivo* sich v.a. in der Bevölkerung der Hauptstadt als nationaler Erinnerungsort eingepreßt hatte, verlangte es danach, das nach dem Brand von 1972 zerstörte Gebäude wieder aufzubauen. Dieser Aufbau sollte der architektonischen Formensprache des alten Gebäudes folgen und das nicht nur, um aus städtebaulicher Sicht eine Lücke zu schließen (Abb. 16).

### 9.7.4 Ambohimanga – „*Colline sacrée*“

In der kleinen Liste der als Weltkulturerbe und Weltnaturerbe für Madagaskar aufgeführten Objekte ist der Ambohimanga mit seinem historischen Eingangstor, den Verteidigungsanlagen, den königlichen Wohngebäuden und den Grabhäusern von Monarchen im dortigen Schlosskomplex (*Rova*) auf dem 50 Hektar großen „heiligen“ Hügel als einziges madagassisches Weltkulturerbe enthalten (Abb. 26, 15, 5).<sup>186</sup> Ambohimanga mit dem Grabhaus Andrianapoinimerianas (Abb. 14) zählt daher und wegen seiner Nähe zur Hauptstadt zu den von Touristen besonders intensiv besuchten Orten madagassischer Kultur- und Nationalgeschichte. Als Keimzelle des *Merina*-Reiches im Hochland von Imerina und damit als Ausgangspunkt der v.a. von Andrianampoinimerina und seinem Sohn Radama I betriebenen Zusammenführung von zwei Dritteln des madagassischen Gesamtterritoriums zu einem Nationalstaat war der *Rova d'Ambohimanga* zum religiösen und politischen Zentrum des Gesamtreiches geworden. Damit wurde Ambohimanga auch zum „nationalen“ Zentrum der regionalen Könige, die über Treueeide zu *Zanak'Andriana* („Kinder des Königs“) geworden waren (Domenichini 2011b).

Wenn sich die unmittelbare Umgebung des *Rova d'Ambohimanga* 2010 trotz seines hervorgehobenen Status als UNESCO-Weltkulturerbe teilweise in einem vernachlässigten

---

<sup>186</sup> Als weitere UNESCO-Weltnaturerbe Madagaskars sind die Felsformationen der *Tsingy de Bemaraha* und der *Forêt Zafimaniry* klassifiziert.

Zustand präsentiert, so ist dies auf mangelhafte Organisation, ungeklärte Zuständigkeiten und den Mangel an staatlichen Finanzmitteln zurückzuführen. Damit wird ein weiteres Mal die geringe Wertschätzung deutlich, die auch die Regierung Rajoelinas dem nationalen Kulturerbe entgegenbringt, wenngleich die Begriffspaarung „Kultur und Nation“ bei jedem sich bietenden Anlass in offiziellen Reden bemüht wird.

Dabei war die sakrale Rolle des Ambohimanga als Ort präkolonialer Nationenwerdung noch 2008 durch eine persönliche Entscheidung des ehemaligen Staatspräsidenten Ravalomanana in das öffentliche Bewusstsein gerückt worden: In einer von der Öffentlichkeit als *action vite route* bezeichneten Nacht- und Nebelaktion ließ Ravalomanana die von Gouverneur Galliéni vom *Rova d'Ambohimanga* in den Schlosskomplex des *Rova d'Antananarivo* überführten königlichen Gebeine (*masina*) wieder nach Ambohimanga zurückführen.<sup>187</sup>

Diese erneute, durch den höchsten Repräsentanten von Staat und Nation veranlasste Exhumierung und Wiederbestattung musste auf scharfen Widerstand stoßen – dieses Mal jedoch von Madagassen gegenüber ihrem Präsidenten. In einer an den Präsidenten gerichteten Erklärung (*fanambarana*) machten die zum Adel (*Andriana*) gehörenden Unterzeichner auf das mit der Umbettung verbundene Sakrileg aufmerksam: Die Nachkommen der *Andriana fitomandalana d'Analamanga* als Könige von Madagaskar und die *jaky mena* brachten ihren Protest mit der Forderung zum Ausdruck, der frevelhaften Umbettung durch die Kolonialmacht keine weitere folgen zu lassen.<sup>188, 189</sup>

---

<sup>187</sup> Mit dem Ziel, die französische Dominanz endgültig sichtbar zu machen sowie in dem Bestreben, den Anspruch der *Merina* zu brechen, historisch legitimierte Begründer einer madagassischen Nation zu sein, löste Galliéni das ca. 50 km außerhalb Antananarivos gelegene Zentrum der *Merina* auf, indem er die dort bestatteten königlichen „heiligen“ Gebeine nach Antananarivo überführen ließ. Das madagassische Verbot, Gebeine zu exhumieren, stellte dabei kein Hindernis für ihn dar. Nachdem Galliéni am 27. Februar 1897 Königin Ranavalona III. ins algerische Exil geschickt hatte, setzte er mit der Exhumierung und der Neubestattung von neun königlichen Gebeinen – u.a. die des Königs Andrianampoinimerina – am 14. März 1897 den Schlusspunkt unter diese Zielsetzung, die deutlich machte, „desormais la France est la seule souveraine à Madagascar“ (Rakotonaivo 2003: 8).

<sup>188</sup> Auf die sich aufdrängende Frage nach dem „Warum“ der Umbettung und der Absicht, die Aktion ohne großes Aufsehen schnellstmöglich erfolgen zu lassen, wurden dem Verfasser von Angehörigen der *Merina* verschiedene Erläuterungen gegeben: Schon im Jahr seines Amtsantritts (2002) habe Präsident Ravalomanana vorgesehen, die sterblichen Überreste Andrianampoinimerinas aus Anlass von dessen 200. Todestag im Jahr 2010 vom *Rova d'Antananarivo* in den *Rova d'Ambohimanga* zurückführen zu lassen, um mit dieser erneuten, jetzt unter großer öffentlicher Beteiligung durchzuführenden Umbettung die endgültige Souveränität des Landes zu demonstrieren. Hinter der Tatsache, dass diese erneute Umbettung vom *Conseil de Gouvernement* nunmehr im Stillen entschieden und durchgeführt worden war, vermuten meine Informanten, dass

Das Bestehen auf der Nichtumbettung sei von der großen Sorge getragen, dass die Nachkommen den Druck des von den Ahnen ausgehenden Schuldgefühls (*tsiny*) und der damit verbundenen Sühne (*tody*) nicht würden ertragen können; denn das *tsiny* würde zu einer Last werden, die die Nachkommen nicht in Frieden leben ließe. Daher gälte es, jeden psychischen Druck, den *tsiny* und *tody* auslösen, zu vermeiden. Ebenso seien auch Probleme auf Seiten staatlicher Institutionen zu vermeiden, die die ganze Nation in Gefahr bringen könnten. Dieser Protest blieb folgenlos.<sup>190</sup>

Den in der Erklärung aufgeführten Bezug auf das mit den Ahnen verbundene *tsiny* und *tody* kommentierte Ralambomahay ausgesprochen empört: „Das ist unglaublich; die Unterzeichner sind alle Christen!“ (Ralambomahay, pers. Komm., März 2012, Antananarivo).

### 9.7.5 Rova d'Antananarivo – „Le symbole national“

Der Schlosskomplex des *Rova d'Antananarivo* auf einem der 12 heiligen Hügel der Hauptstadt ist mit seiner dreihundertjährigen Geschichte, die von verschiedenen Monarchen geprägt wurde, einerseits ein Spiegelbild der Historie der *Merina*-Dynastie und deren politi-

---

Ravalomanana Schwierigkeiten mit der Öffentlichkeit bezüglich der Umbettung befürchtet hatte. „Ce que devait être un geste politique au niveau du Pays – de la nation – devint une sorte de médication individuelle au profit d'un seul. Mais elle n'eut pas le succès ou les effets qu'il espérait“ (Domenichini 2011c). Es sei nicht seine Absicht gewesen, dem *Rova d'Ambohimanga* durch eine große Geste den ursprünglichen Mythos und seine Sakralität zurückzugeben. Die Sakralität dieses Ortes sei auch durch die von Galliéni angeordnete Umbettung nicht gebrochen worden (Andrianaivoarivony o.J.). In Ravalomananas Verhalten sei dagegen seine persönliche kulturelle Entwurzelung zu erkennen, die auch seiner eingeschränkten kulturellen Bildung entspreche. Außerdem hätte es Anzeichen gegeben, dass Ravalomanana den *Rova d'Antananarivo* für sich selbst zum Präsidentenpalast habe ausbauen lassen wollen, wobei die Eile der Umbettung auch seinem Denken als Unternehmer entsprochen habe, seine Entscheidungen ohne Zustimmung Dritter treffen und durchführen zu können. Eine weitere Stellungnahme bezog sich auf die familiäre Herkunft des Präsidenten: Er sei zwar *Merina*, aber sein Ehrgeiz sei dahin gegangen, sich mit dem höheren *Merina*-Adel in Verbindung zu bringen.

<sup>189</sup> Die *Andriana fitomiandalana d'Analamanga* sehen sich als Nachkommen ihrer in den sieben Gräbern bestatteten Vorfahren im *Rova d'Antananarivo*; *jaky mena* bezeichnet das den Monarchen vorbehaltene purpurfarbene Gewand und wurde Namensgeber einer Gesellschaft des Hochadels, deren Vorfahren mit den königlichen Familien über Treueschwüre als „Kinder des Königs“ verbunden waren (*Zanak'Andriana* oder *Zazamarolahy*).

<sup>190</sup> Der Hinweis auf *tsiny* und *tody* offenbart die tiefe Furcht des Madagassen vor Schande und Schuld gegenüber den Ahnen, wenn die von ihnen vermittelten Werte nicht respektiert werden. Aus der latenten Gefahr, möglicherweise Entscheidungen zu treffen, die nicht allen gerecht werden, ergibt sich eine permanente Suche nach Übereinstimmung, eine Furcht vor Verantwortung und damit das andauernde Bestreben, ahnenkonform zu handeln. Ein Prozess, der initiative Handlungen ausgesprochen risikoreich werden lässt.

Zu den Mitunterzeichnern dieser Forderung mit der Ankündigung der zu erwartenden, auch die Nation trefenden Konsequenzen, zählte auch Raymond Ranjeva, ehemaliger Vizepräsident des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag.

scher Mittelpunkt (Abb. 10).<sup>191</sup> Andererseits repräsentiert er mit dem zentralen, die Hauptstadt optisch beherrschenden Palast *Manjakamiadana* die architektonische Baugeschichte des 19. Jahrhunderts, indem er die konstruktiven Elemente der Architektur der *Merina* mit denen der europäischen Architektur verknüpfte. Kennzeichnend waren für das einräumige Gebäude – bis zu seinem Brand in 1995 – der zentrale Stützpfeiler als Repräsentation des Volkes, die spitz zulaufende Dachform und der nach Westen gerichtete Eingang. Ranavalona II. ließ das ursprünglich aus Holz errichtete Gebäude mit Stein ummauern und Ecktürme sowie Bogenfenster einbeziehen. Damit brach die zum Protestantismus übergetretene Monarchin die geltende Regel, Häuser der Lebenden lediglich aus Holz zu bauen und Stein den Grabhäusern der Ahnen als ewigem Wohnort vorzubehalten.

Mit Ende des *Merina*-Königreichs und dem Exil von Ranavalona III. hatte ab 1896 der königliche Schlosskomplex keine Funktion mehr, so dass eine Schule und ein Museum eingerichtet wurden. Die Vorstellung vom *Manjakamiadana* als einem „véritable document historique, heureuse réussite née des bouleversements de l’Histoire de Madagascar, affirmation d’une souveraineté“ (Delahaigue Peux 1996: 112) hob den Palast in den Rang eines nationalen Kulturerbes. Der Rang als nationales Monument schützte den *Manjakamiadana* jedoch nicht vor einem verheerenden Brand im November 1995. Nicht nur dieser Fall, sondern auch die Brandschatzung des benachbarten *Palais d’Andafiavaratra* (dem

191

Herrscher/Erbauer	Gebäudenname
<i>Andrianjaka</i> (1610-1630), Gründer des <i>Rova</i>	<i>Besakana</i>
<i>Andrianampoinimerina</i> (1787-1810)	<i>Mahitsielafanjaka</i>
<i>Radama I</i> (1810-1828)	<i>Tranovola</i> , Architekt: <i>Laborde</i>
<i>Ranavalona I</i> (1828-1861)	<i>Manjakamiadana</i>
<i>Radama II</i> (1861-1863)	-
<i>Rasoherina</i> (1863-1868)	<i>Manampisoa</i>
<i>Ranavalona II</i> (1868-1883)	Ummauerung des <i>Manjakamiadana</i> . Architekt: <i>Cameron</i>
<i>Ranavalona III.</i> (1883-1896)	Fundament des <i>Masoandro</i> . Architekt: <i>Rigaud</i>

Delahaigue Peux 1996: 127).

historischen Palast des präkolonialen Premierministers Rainilaiarivony) im September 1976 demonstrierte den sorglosen Umgang der Regierungen mit nationalem Kulturgut.<sup>192</sup>

Nicht einmal ein schon im Oktober 1995 ausgebrochenes Feuer, das durch das Verbrennen von Abfällen in der Nachbarschaft des *Rova* entstanden war und dessen Existenz bedrohte, hatte zu verstärkten Sicherheitsmaßnahmen geführt. Von den erfolglosen Ermittlungen der Brandursache blieben bis heute lediglich wechselseitige polemische Anschuldigungen der politischen Lager übrig, so dass die „main invisible qui pourrait être à l’origine de ce qui advient“ (Galibert 2009: 240) auch bis jetzt unsichtbar blieb. Die geringe Wertschätzung des nationalen Erbes durch den Staat zeigt sich also nicht nur im fehlenden materiellen Schutz der Orte, sondern auch in der nicht nachhaltigen Suche nach der, so Galibert, „unsichtbaren Hand, die der Auslöser war“.

Diese Geringschätzung gebauter nationaler Erinnerung setzt sich fort: Erst 2005 veranlassete Präsident Ravalomanana den Wiederaufbau des *Manjakamiadana*, der seit seinem Sturz im Jahr 2009 jedoch wieder zum Stillstand gekommen ist, trotz aller Bekundungen seitens des Übergangspräsidenten Rajoelina, Kultur und Nation als Grundlage der madagassischen Gesellschaft zu sehen. In seiner Rede, die er anlässlich des ersten Jahrestages der durch ihn ausgerufenen IV. Republik im Rahmen eines Besuches des *Palais de La Reine* (*Manjakamiadana*) hielt, zählte Rajoelina den Wiederaufbau des Palastes jedoch wieder zu den nationalen Prioritäten. Es bleibt abzuwarten, ob die Fortsetzung der auch von der UNESCO geförderten Wiederaufbauarbeiten wirklich erfolgt. Die mit dem Putsch Rajoelinas im Frühjahr 2009 unterbrochenen Wiederaufbauarbeiten werden von politischen Beobachtern als Versuch gewertet, die Initiative des gestürzten Präsidenten Ravalomanana zum Wie-

---

<sup>192</sup> Der vor dem *Rova* liegende und als Museum dienende *Palais d’Andafiavaratra* stellt ein weiteres Beispiel staatlichen Desinteresses und damit einhergehender Sorglosigkeit beim Schutz nationaler Kultur dar. Am 4. Dezember 2011 wurde die Krone Ranavalonas I. aus dem Museum gestohlen und ließ sich bis heute (Mai 2012) nicht wiederfinden. Trotz ihrer als brutal angesehenen Regierungsführung gilt Königin Ranavalona I. als Wahrerin nationaler Einheit und als Verteidigerin madagassischer Interessen, da sie den Verkauf madagassischen Bodens an Ausländer verbot und diejenigen des Landes verwies, die sich gegenüber der Kultur des Landes respektlos gezeigt hatten. Außerdem widersetzte sie sich den Machtansprüchen Frankreichs und Großbritanniens. Ihre Krone wurde damit zum nationalen Symbol von Souveränität, Identität und Einheit des Landes. Die Ursachen der Brandstiftung des *Palais d’Andafiavaratra* am 11. September 1976, des *Manjakamiadana* am 6. November 1995, sowie des Diebstahls der Krone Ranavalona I. (Abb. 127) aus dem nicht ausreichend gesicherten *Palais d’Andafiavaratra* in 2012 liegen nach VANF in der Nachlässigkeit und Indifferenz des Staates gegenüber Kultur schlechthin (Andriamihaja 2011d).

deraufbau gänzlich vergessen zu machen, womit der Wert von „Kultur und Nation“ zum politischen Spielball wird.

Diese Haltung findet sich auch in den von vorangegangenen Regierungen entwickelten Vorstellungen zur Errichtung eines madagassisches Nationalmuseums wieder, die bis heute nicht umgesetzt wurden bzw. wegen fehlender Finanzierungsmöglichkeiten nicht umgesetzt werden konnten. So wurde das *Palais d'Andaftivaratra* nach dem Brand des *Manjakamiadana* zum Aufbewahrungsort der verschonten Objekte. Neben der Krone Ranavalonas I. fanden dort u.a. die rote Jacke Radamas I., königliche Juwelen, das 2011 gestohlene Diadem von Ranavalona III. (Abb. 127), die königliche Bibel sowie eine Reihe von Gemälden mit Darstellungen madagassischer Könige und Königinnen Unterkunft. Letztere verdanken ihren hohen qualitativen Zustand Erika Rothgangel, die große Teile der Gemäldesammlung vor dem Brand restauriert hatte, wobei allerdings die Mehrzahl der Gemälde madagassischer und europäischer Meister durch das Feuer zerstört wurde. Die von ihr angefertigte Fotodokumentation aller Gemälde stellt die einzige Gesamtschau des gemalten madagassisches Kulturerbes dar.

## 10 Zusammenfassung

Die madagassische Verfassung, die nach der 1960 erreichten Unabhängigkeit von der Kolonialmacht Frankreich immer wieder Änderungen unterzogen wurde, lässt jedoch in ihren *Principes fondamentaux* immer wieder eine Konstante erkennen, nämlich dass sich das madagassische Volk als eine Nation versteht, die sich über einen souveränen, unitarischen und republikanischen Staat organisiert. Die vom französischen Vorbild inspirierte Verfassung, die damit einerseits auch deren Definition von Nation folgt, wird andererseits zu einer Demonstration von *Malgachéité*, indem sie schon in ihrer Präambel die traditionellen kulturellen und spirituellen Werte der *fhavanana* als Ausdruck von Solidargemeinschaft und der *fokonolona* als gemeindliche Selbstverwaltung hervorhebt und als Zeichen madagassischer Authentizität versteht. In ihnen wird die Grundlage dafür gesehen, ein Zusammenleben zu ermöglichen, das frei ist von regionaler, ethnischer, religiöser oder politischer Bindung, um hierüber den Prozess der nationalen Versöhnung zu erreichen. Dabei stellen die Selbstverwirklichung und die Identität eines jeden Madagassen die elementaren Grundlagen für eine dauerhafte und harmonische Entwicklung mit dem Ziel der Bewahrung der nationalen Einheit dar. Mit Blick auf die kommenden Generationen wird auch der als außergewöhnlich angesehene Wert der madagassischen Fauna und Flora thematisiert, der den Staat zur Einhaltung der internationalen Vereinbarungen zum Schutz von Umwelt und Kultur verpflichtet.

Mit dieser Präambel macht die Verfassung nicht nur Wertbestimmungen und Ziele deutlich, sondern sie kennzeichnet ein Bild, welchen Herausforderungen die Nation gegenübersteht und welchen Herausforderungen sich die madagassische Gesellschaft stellen muss, um die von der Verfassung vorgegebene notwendige Sicherung der nationalen Einheit zu gewährleisten.

Über allen in der Verfassungspräambel dargelegten kulturellen, gesellschaftlichen und nationalen Feststellungen und Zielen rangiert das Glaubensbekenntnis zu *Andriamanitra Andriananahary* (Duftender Prinz – Schöpferprinz) als christlicher Schöpfervorstellung. Unterschiedlos wird so der christliche Glaube der Gesamtheit der Madagassen zugeordnet, wenngleich nur etwa die Hälfte der Bevölkerung christlich orientiert ist. Selbst dieser Teil der Bevölkerung sieht sich oft mit den als sakral empfundenen Ahnen und der Vorstellung von *Zanahary* als oberster Schöpferkraft synkretistisch eng verbunden, während die andere Hälfte der Bevölkerung fast ausschließlich der traditionellen *Zanahary-*

Vorstellung folgt. Die Nichtberücksichtigung der Unterschiedlichkeiten in den kosmologischen Beziehungen in einer als Grundkonsens zu verstehenden Verfassungspräambel ist bemerkenswert, da sie sich über die realen Gegebenheiten hinwegsetzt und der gesamten Bevölkerung ein christliches Bekenntnis zuschreibt. Eine solche als national postulierte Glaubenszugehörigkeit steht im Widerspruch zu dem andauernden politischen Appell zur *unité nationale* und kennzeichnet ein erstes, die Nation spaltendes Moment, ohne jedoch einen spannungsgeladenen, religiösen Diskurs auszulösen. Ein sakrales Konzept der Verfassung überhaupt voranzustellen ist allerdings auffällig, zumal sich der madagassische Staat zur Laizität verpflichtet. Dieser Laizität wird jedoch oft nicht entsprochen, z.B. wenn anlässlich nationaler Feierlichkeiten die Beteiligung höchster Vertreter des Staates an ökumenischen Gottesdiensten protokollarischer Bestandteil ist.

Entsprechend dem Verständnis, eine Nation zu sein, folgt die Verfassung dem definitivischen Spektrum von Nation als einem Verschmelzungsprozess unterschiedlicher Identitäten, der Aufhebung gesellschaftlicher Segmentierungen, der Solidarität, dem Willen zum Zusammenleben – auch vor dem Hintergrund gemeinsam erbrachter Opfer. Dieser Verschmelzungsprozess als geistiges Prinzip einer imaginierten Gemeinschaft auf einem gemeinsamen Territorium manifestiert sich in der *Malgachéité*. Als Ausdruck einer „Wir-Idee“ und damit als Zeichen kollektiver kultureller Identität hat die *fihavanana* als Netz reziproker Verpflichtungen ihre sozial-integrative Funktion. Mit ihren Familienangehörigen, der unmittelbaren Verwandtschaft und der territorialen Eingrenzung des *tanindrazana* als dem Land der Ahnen bildet die *fihavanana* den Kern eines Systems von Solidarverpflichtungen, das mit seiner Einbeziehung der Ahnen als „lebendigen Toten“ einen quasi-religiösen Charakter erhält. Auch wenn die *fihavanana* durch die erweiterte Verwandtschaft eine Ausdehnung erfahren hat, so prägt sie in ihrer Struktur von „Wir und die Anderen“ ein System von Aus- und Eingrenzung. Die *fihavanana* als ein für Madagaskar zwar allgemeingültiges kulturelles, identitäres Wertekonzept wird damit eher zu einem System der gesellschaftlichen Segmentierung als dass es zu nationaler Kohäsion führt. Der von den Ahnen überlieferte Kodex für ein moralisches, soziales Verhalten und somit als Wertevorgabe mit Verpflichtungscharakter zwingt zu einem auf die Gruppe konzentrierten Gemeinschaftsleben, das bei Nichteinhaltung Sanktionen erfordert, die zum Ausschluss aus dem Gemeinwesen der *fokonolona* führen und im gravierendsten Fall den Ausschluss vom Grab der Ahnen bedeuten.

Indem die Verfassung die *fihavanana* zum Modell der nationalen Einheit erklärt, greift sie die darin enthaltene Solidarverpflichtung mit dem Ziel ihrer Instrumentalisierung zugunsten eines gewünschten „brüderlichen“ nationalen Verhaltens auf; sie bleibt damit jedoch an der Oberfläche des in der *fihavanana* enthaltenen kulturellen, gruppenfixierten Wertekansons und übergeht damit die in ihr enthaltenen, ebenfalls gruppenbezogenen Austauschbeziehungen und kosmologischen Bindungen. Die Berufung auf die *fihavanana* sowohl in der Verfassung als auch im täglichen politischen Diskurs zur nationalen Einheit entspricht daher nicht ihrer kulturellen Wertigkeit, sondern reduziert sie auf das solidarische Miteinander als Megaebene sozialen Nationalverhaltens, ohne dass im Fall der Nichteinhaltung die Härte der Sanktionen greifen würde. Die Reduktion der *fihavanana* auf ihre Funktion als System von Sozialverhalten entspricht mit ihrer Verweltlichung daher nicht ihrem komplexen kosmologischen Hintergrund innerhalb kultureller Identität.

Dem Konzept einer auf die Familie und Verwandtschaft mit demselben Ahnenbezug fokussierten Gemeinschaft folgend zeigte sich die territorial eingegrenzte *fihavanana* schon historisch zwar als gruppenstabilisierend aber auch als segmentär und nicht auf eine darüber hinaus gehende Kollektivität ausgerichtet. Die *Associations d'originaires* oder *Associations ethniques* als Sammelbecken für diejenigen, die ihre *tanindrazana* verlassen, sind Ausläufer dieser Segmentierung und verfestigen mit ihren partikularen politischen wie kulturellen Interessen ihre jeweiligen Positionen in der madagassischen Gesellschaft. Darüber hinaus halten sie auch an den Universitäten über die Studenten diese Segmentierung aufrecht und stehen damit der Ausformung nationaler Identität in der zukünftigen Führungsschicht des Landes entgegen. Während die *fihavanana* als sozialer und kultureller Verhaltenskodex in den ländlich-traditionell lebenden Gemeinschaften ihre Wertigkeit noch weitgehend beibehält, so entwickelte sie sich in den Ballungsräumen – v.a. vor dem Hintergrund der ökonomischen Schwierigkeiten Madagaskars – zunehmend zum Instrument ausgeprägter gruppenbezogener Interessensvertretung, sozialer Absicherung und partikularer politischer Einflussnahme.

Mit dieser inhaltlichen Reduzierung der *fihavanana*, die ein komplexes Konzept aus Diesseits- und Jenseitsbeziehungen darstellt, richtet sich die Verfassung gegen sich selbst, da sie sich als Wahrerin des kulturellen Erbes versteht. In gleicher Weise wird die Verfassung auch nicht dem Konzept der *tanindrazana* gerecht, wenn sie die verwandtschaftsgebundene Erde der Ahnen, auf der die Lebenden lediglich die Rolle als Sachwalter einnehmen, zu einem nationalen Vaterland werden lässt, das ohne die territoriale Begrenzung mit dem

Grab der Ahnen zu einer entpersönlichten *patrie* wird. Eine solchermaßen „nationalisierte“ *tanindrazana* entbehrt der exklusiven Mensch-Ahnen-Beziehung als kosmologischer und emotionaler Ausgangspunkt der Gruppenbeziehung.

Die in der Verfassung festgeschriebene Unveräußerlichkeit „heiliger“ madagassischer Erde an Nicht-Madagassen wurde sogar zum lediglich formalen und hohlen Ausdruck, als der ehemalige Staatspräsident Ravalomanana die Veräußerung von 1,3 Mio. Hektar madagassischen Bodens an ein südkoreanisches Unternehmen plante. An die Stelle der Unauflösbarkeit der Erde-Ahnen-Beziehung mit dem Grab der Ahnen als kosmologischer Bezugspunkt der in ihr Lebenden sollte die ökonomische Nutzung treten, die die Erde ausschließlich als Produktionsfaktor betrachtete. Die geplante Veräußerung von Erdboden wäre der Beendigung der Schuldbeziehung der Lebenden gegenüber den Ahnen und damit der Beendigung dieser für den Madagassen elementaren kosmologischen Beziehung gleichgekommen. Es war nur der zunehmenden oppositionellen Stimmung gegenüber Ravalomanana zuzuschreiben, dass diese Veräußerung unterblieb und entscheidend mit zum Sturz des Präsidenten beitrug.

Dass diese von der politischen Opposition ausgeübte Schutzfunktion gegenüber der *tanindrazana* nicht einem grundsätzlichen höheren Respekt vor dem kosmologischen Wert „heiliger“ madagassischer Erde (mit den Ahnen als den wahren Eigentümern) oder dem Respekt vor der Verfassung zuzuschreiben ist, wird in ihrem Verhalten – nunmehr jedoch in staatlicher Verantwortlichkeit – deutlich: Weder den landesweiten Brandrodungen wird konsequent Einhalt geboten noch wird der illegalen Abholzung von Edelhölzern begegnet, so dass die derzeitige Regierung als oberste Sachwalterin der „heiligen“ madagassischen Erde mit ihrem kulturellen Wert nicht ausreichend Rechnung trägt. Dass sie damit auch den ökologischen Notwendigkeiten und den selbst eingegangenen internationalen Schutzverpflichtungen nicht wirksam nachkommt, entwickelt sich zu einer Hypothek des Landes. Das Defizit an kulturellem Bewusstsein auf staatlicher Seite wirkt nicht nur verstärkend auf die parallel hierzu verlaufende zivilgesellschaftliche Entwicklung, die einem solchen Bewusstsein ebenfalls zunehmend weniger Bedeutung beimisst, sondern ist gleichbedeutend mit der Nichtbeachtung des Verfassungsziels des Schutzes des nationalen kulturellen Erbes durch den Staat selbst.

Die Nichtbeachtung dieses Verfassungsziels setzt sich fort in der Nichtbeachtung des Verfassungspostulats, ein Zusammenleben zu ermöglichen, das frei ist von regionaler oder

ethnischer Bindung, das als elementarer Bestandteil der Selbstverwirklichung und der Identität eines jeden Madagassen angesehen wird und der Bewahrung der nationalen Einheit dienen soll. Die historische Dominanz der *Merina* mit der von ihnen militärisch wie auch durch Allianzen betriebenen, weitgehenden territorialen Zusammenführung des Landes zu einer Prä-Nation wurde zum Auslöser innermadagassischer Spannungen, die von Frankreich genutzt wurden, um seine kolonialpolitischen Ziele leichter zu erreichen. Die von der Kolonialmacht hierzu begründete Kategorisierung der Bevölkerung in 18 Ethnien mit der übergeordneten Trennung in *Merina* und 17 *Côtiers*-Gruppen legte die Basis für ein bis heute anhaltendes Spannungsverhältnis zwischen den *Merina* und den *Côtiers*, das einer verfassungskonformen *unité nationale* entgegensteht. Die im madagassischen Alltag erlebbare, zusätzlich kategorisierende Wertung in Adelige (*Andriana*), Freie (*Hova*) und Nachkommen von Sklaven (*Andevo*) und die Kategorisierung nach Hautfarbe und Haarform als ethnische Zugehörigkeitsmerkmale zeigen, wie sehr die offizielle Vorstellung von der Geschlossenheit der madagassischen Gesellschaft nicht der Realität entspricht und keine Grundlage für eine die nationale Gemeinschaft kennzeichnende Identität darstellt. Sichtbar wird dieses offizielle, jedoch unrealistische Bild spätestens bei der Wahl des Staatspräsidenten und der Ernennung des Premierministers. Dass beide Funktionen zeitgleich von einem Vertreter der *Merina* oder der *Côtiers* ausgeübt werden, wird nach wie vor als unvorstellbar angesehen.

Dieses inter-ethnische Spannungsverhältnis, das in der madagassischen Prä-Nation des 19. Jahrhunderts begründet und durch die Kolonialmacht im Rahmen ihrer *politique des races* mit der Opposition von *Merina* und *Côtiers* instrumentalisiert wurde, verfestigte sich im antikolonialen Kampf, der nach dem Zweiten Weltkrieg von zwei in ihren politischen Zielen unterschiedlichen Parteien – *MDRM* für die *Merina* und *PADESM* für die *Côtiers* – betrieben wurde. Die klare Distanz der *MDRM* zu Frankreich einerseits und die ebenso klare Sympathie der *PADESM* für ein Fortbestehen der Bindungen an Frankreich bei gleichzeitigem Unabhängigkeitsbestreben andererseits sind ein Echo ethnisierten Kolonialpolitik, die eine bis heute anhaltende Trennungswirkung zeigt. In der Wirkung lebendiger historischer Erinnerung zeigt sich daher die Vorstellung von Renan, dass historisches Vergessen Bestandteil der Konstruktion von Nation sei. So erwuchs aus einem gemeinsamen Widerstandskampf in getrennten Lagern sowie aus dem gegenseitigen Misstrauen auch keine mythische Heldengestalt, die zum Fixpunkt nationaler Identität hätte werden können. Die kolonial importierte, segmentierende Vorstellung von Ethnie und ihre selbst nach der

Unabhängigkeit beibehaltene Instrumentalisierung durch die Politik ist damit zu einer Kraft geworden, die der nationalen Einheit und damit einer nationalen Identitätskonstruktion entgegensteht – eine Problematik, die von der Verfassung realistischere Weise thematisiert wird, indem sie die *unité nationale* und die *réconciliation nationale* als Ziele in ihrer Präambel aufführt.

Auch wenn gelegentlich erkennbare Spannungen unter einigen Gruppen der *Côtiers* erkennen lassen, dass die *Côtiers* keinen stets monolithischen Bevölkerungsblock darstellen, so eint sie das Bestreben, die Macht der im *Merina*-Hochland gelegenen Hauptstadt und der davon ausgehenden Zentralgewalt durch Dezentralisierung weiter zu reduzieren oder gar durch Föderalisierung weitgehend aufzulösen. Monarchistisch orientierte Vereinigungen verknüpfen dieses Bestreben mit dem Ziel einer Renaissance der Führungsrollen der regionalen Könige. Deren Glaubwürdigkeit als *ray aman-dreny* – als „Vater und Mutter in einem“ – gilt als Garant für ein Mehr an politischer Stabilität. In einer solchen Verkörperung von Gemeinschaft sieht man ein identifikationsstiftendes Ordnungssystem in der traditionell streng hierarchisch strukturierten madagassischen Gesellschaft wiedererstehen. Über eine solche Renaissance von Gemeinschaft verbinden v.a. die nicht zu den *Merina* zählenden monarchistischen Vereinigungen auch die Erwartung, der stets befürchteten Merinisierung aller wichtigen gesellschaftlichen Entscheidungen entgegenwirken zu können und man ist davon überzeugt, über die Festigung traditioneller Gemeinschaften auch eine übergreifende nationale Identität zu fördern.

Die 1960 erreichte Unabhängigkeit öffnete nach mehr als 60 Jahren kolonialer Herrschaft zwar grundsätzlich den Weg zur Konstruktion nationaler Identität, wurde aber mit der an Frankreich orientierten Politik des als Vaters der Nation verstandenen ersten Staatspräsidenten Tsiranana nicht konsequent begangen, so dass selbst die französische Sprache für alle gesellschaftlichen und ökonomischen Entscheidungsprozesse ihre Gültigkeit beibehielt, obwohl das Madagassische – und zwar die Sprachvariante des *Merina* – als Nationalsprache galt. Die Beherrschung beider Sprachen gelangte den *Merina* zum sozialen Vorteil, da sie als koloniale Helfer das Französische beherrschten und ihr eigenes *Merina* zur Assistenzsprache geworden war. Die Sprachenfrage wurde aber für die *Côtiers* mit ihren dialektalen Sprachvarianten zu einer diskriminierenden Herausforderung, wenn sie etwa über eine Teilnahme am Bildungsprozess versuchten, soziale Gleichstellung zu erlangen. Die notwendige Beherrschung des als historisch dominant und daher als belastend empfundenen *Merina* marginalisierte den Wert der *Côtiers*-Sprachen, und die Möglichkeiten,

Französisch zu lernen, waren weitgehend auf die größeren Städte begrenzt, so dass die Sprachdominanz des *Merina* und des Französischen eine anhaltende gesellschaftliche Spaltungswirkung hat.

Der nationale Selbstfindungsprozess mit dem klaren Bestreben der Zurückdrängung des französischen Einflusses und einer parallel dazu verlaufenden Höherbewertung des Madagassischen mündete 1972 vor dem Hintergrund sozial- und bildungspolitischer Forderungen in blutige Unruhen, die v.a. von Studenten ausgelöst wurden und zum Regimewechsel führten. Diese Unruhen öffneten 1975 den Weg für eine von Staatspräsident Ratsiraka betriebene radikale *Malgachisation* mit der politischen und ökonomischen Loslösung von Frankreich und der Platzierung des Madagassischen als vorherrschende Sprache.

Diese Entscheidung ließ aber sichtbar werden, dass das aus madagassischem Mund immer wieder zu hörende „*Nous parlons tous la même langue*“ als Beweisführung nationaler Zusammengehörigkeit sprachwissenschaftlich zwar zutrifft, die sprachliche Alltagswelt aber von Sprachvarianten bestimmt wird, die den Sprecher kennzeichnen, stigmatisieren und damit Diskriminierungspotential in sich tragen.

Im Bewusstsein, ein wirklich gemeinsam akzeptiertes Madagassisch entwickeln zu müssen, das als *malgache commun* das *Merina* mit dem Wortschatz anderer madagassischer Sprachvarianten verknüpft, wurden sprachpolitische Anstrengungen unternommen, eine gemeinschaftsbildende sprachliche Balance zu entwickeln. Unter diesen Bedingungen wurde statt des Französischen ein noch nicht endgültig definiertes Madagassisch zur verbindlichen Unterrichtssprache erhoben, wengleich die höhere Bildung weiterhin nur durch das Französische abgesichert blieb. Die organisatorisch überhastete bildungssprachliche Umstellung entwickelte nicht die integrative Kraft einer Nationalsprache und hinterließ eine sprachlich unzureichend ausgebildete Generation. Die erneute Höherbewertung des Französischen führte zum Gegenteil dessen, was Ziel der sprachlichen Malgachisierung sein sollte, nämlich eine deutliche Stärkung der *Malgachéité* als komplexer Begriff kultureller und spiritueller Wertevorstellungen. Auch der zweite Versuch der Malgachisierung unter Staatspräsident Ravalomanana, dem *malgache commun* erneut die tragende Rolle im Bildungswesen zuzuweisen, blieb durch dessen politischen Sturz erfolglos.

Die seit etwa vierzig Jahren laufenden Versuche, über die Entwicklung sprachlicher Gemeinsamkeit auch nationale Gemeinschaft zu entwickeln, haben ihr Ziel nicht erreicht, so dass die sprachlichen Identitäten der *Côtiers* sowie ihre Furcht vor Merinisierung über den

Weg des dominanten *Merina* weiterhin den Weg zur Umsetzung dieser Vorstellungen versperren, ungeachtet der von politischer Seite proklamierten Bekundungen sprachlicher Gemeinschaft. Die Bildungsrealität macht darüber hinaus deutlich, dass in der Beherrschung des Französischen die Bedingung für soziale Absicherung und gesellschaftlichen Aufstieg liegt, was allerdings nur für einen kleinen, meist ohnehin frankophonen und frankophilen Teil der madagassischen Gesellschaft erreichbar ist, wodurch die gesellschaftliche Teilung zementiert wird, in aller Regel zu Lasten der *Côtiers*. Wenn die Sprachenfrage von der derzeitigen Regierung des Übergangspräsidenten Rajoelina noch nicht aufgegriffen wurde, um ein eigenes sprachpolitisches Konzept zu entwickeln, so deshalb, weil sie vor den damit verbundenen innenpolitischen Implikationen zurückschreckt, die den *Merina/Côtiers*-Gegensatz wieder offenlegen würden.

Die Strategie, eine solche Büchse der Pandora nicht zu öffnen, gilt auch für die Vermittlung der Landesgeschichte in der schulischen Bildung, in der das *aimer sa patrie* eines der Ziele darstellt. Grundsätzliches Wissen über Staat und Nation, über die Periode der madagassischen Könige, die madagassischen Widerstandsbewegungen sowie die weltweite Dekolonialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg kennzeichnen die Schwerpunkte in der Vermittlung von Geschichtswissen. Das offene Aufgreifen des inter-ethnischen Konfliktes unterbleibt allerdings, so dass die historische Vergangenheit unbewältigt bleibt. Auffällig ist dagegen das Bildungsziel, ein autonomes, für sich selbst verantwortliches madagassisches Individuum zu schaffen, womit sich die schulministeriellen Vorgaben vom traditionellen Denken im Kollektiv und damit von einem inhärenten Element madagassischer Identität abwenden, auch wenn gleichzeitig die Werte der *fihavanana* als Solidargemeinschaft hervorgehoben werden. Damit wird neben der zentralen Bedeutung des Französischen als Sprache der weiterführenden Wissensvermittlung auch hier deutlich, wie sehr das Fremde zunehmend das Eigene bestimmt und wegführt von der in der Verfassungspräambel hervorgehobenen *Malgachéité* als ein für die madagassische Gesellschaft notwendiges originäres Kennzeichen.

Diese schleichende Erosion von Identität wird vor allem von einer *dégradation culturelle* begleitet, wengleich sich der Staat über die Verfassung mehrfach zum Schutz kultureller Wertvorstellungen bekennt. Die zahlreichen Gesetze und Durchführungsverordnungen täuschen nicht darüber hinweg, dass den Vorstellungen des Kulturschutzes keine effiziente Verwaltungsstruktur gegenüber steht, so dass – von wenigen Ausnahmen abgesehen – selbst ein nationaler Erinnerungsort wie der Schlossbereich (*Rova*) von Antananarivo der

Vernachlässigung überlassen blieb und seine Brandschatzung oder der Diebstahl der Königskrone von Ranavalona I. möglich wurden. Diese spektakulären Zeugnisse erodierenden kulturellen und damit identitären Bewusstseins gehen einher mit der zugelassenen Substanzauflösung der als geschützt geltenden Biosphäre mit ihrem kulturellen, ökologischen und ökonomischen Wert. Der Rolle des Sachwalters für ein von den Ahnen übernommenes Naturerbe und dem damit verbundenen permanenten Schuldverhältnis ihnen und den Staatsangehörigen gegenüber kommt der Staat nicht nach. Die Defizite im staatlichen Kulturschutz verlaufen damit parallel zur zunehmenden zivilgesellschaftlichen Geringschätzung kulturellen Erbes, bestärken diese und entziehen kultureller Identität sichtbar den Boden.

Der madagassische Staat beraubt sich damit der Möglichkeit, über eine von ihm praktizierte Schutzfunktion identitätsstiftend zu wirken, so dass ihm zur Darstellung einer madagassischen Wertegemeinschaft nur Symbole, gelegentliche Rituale sowie kommunikative Instrumente der Staatsrepräsentation bleiben, die der Erneuerung und Festigung seiner Legitimation dienen könnten. Deren Identifikationswert ist jedoch eine Funktion des historischen, kulturellen und kosmologischen Bewusstseins, das v.a. in den gesellschaftlich ausschlaggebenden Ballungsräumen zunehmender Erosion ausgesetzt ist.

Der republikanische madagassische Staat bedient sich dieser Mittel, indem er mit ihnen – entgegen seiner laizistischen Selbstverpflichtung – über sein Staatssiegel (mit den Darstellungen von Zebukopf, Reisfeld, Reisähren, Sonnen- und Mondscheibe) elementare madagassische Mensch-Ahnen-Schöpfer-Beziehungen aufgreift oder das Zebu als sakrales Opfertier auf Banknoten und Münzen wiedergeben lässt. Er ruft zur Feier des Nationalfeiertages am 26. Juni auf, mit dem an die 1960 erreichte Unabhängigkeit erinnert wird, dessen französisch inspirierter Ablauf allerdings nur noch rudimentäre Zeichen des madagassischen königlichen Bades als Moment der Kommunion von Monarch und Volk mit der Erneuerung der Ahnen-König-Untertanen-Beziehung zeigt. Sie werden jedoch genauso wenig wahrgenommen wie die kosmologischen Inhalte des Staatssiegels. Die Nationalhymne hingegen legt mit der an *Zanahary* als Schöpferkraft gerichteten Bitte um Schutz und Segen die traditionelle kosmologische Beziehung für alle erkennbar offen und wird zur nationalen Klammer, ungeachtet der individuellen Bindung an traditionelle oder christliche Glaubensvorstellungen.

Die *lieux de mémoires* zeigen dagegen wieder ein gespaltenes Bewusstsein nationaler Identität, da sie aufgrund ihrer Historie keine die gesamte Nation umfassende Akzeptanz finden. Sie erinnern mit den Königssitzen in Antananarivo und Ambohimanga entweder an die *Merina*-Herrschaft oder mit den Denkmälern an den Aufstand im Jahr 1947 und damit an die ethnische Zerstrittenheit dieses Widerstandes. Wenn es der gemeinsamen Erinnerung an den blutigen Aufstand von 1947 bis heute nicht gelingt, Regierung und Opposition zu einem gemeinsamen Gedenken zusammenzuführen, wird die segmentierende Kraft dieses Moments sichtbar.

Das Mittel der visuellen Kommunikation als Baustein der Staatsrepräsentation – und zwar jenseits der Nationalflagge – konzentriert sich mit der Wiedergabe von Motiven aus Fauna und Flora und aus der Arbeitswelt sowie Landschaften und madagassischen Physiognomien auf Banknoten und Münzen auf eine Vielfalt von Themen, ohne dabei eine nationale Programmatik zu verfolgen. Allein die aktuelle, werthöchste Banknote wird zum Träger einer national gedachten, vom aufmerksamen Betrachter jedoch kritisch zu bewertenden Botschaft, da sie einerseits Prosperität mit Merinismus verknüpft und andererseits mit Symbolen sowie Farben der Partei des ehemaligen Staatspräsidenten Ravalomanana politische Werbung betreibt. Nationale Integrationsleistungen gehen von diesen Darstellungen bei Anlegen der hierfür erforderlichen Kommunikationsgrundsätze nicht aus. Sie finden sich dagegen ansatzweise in den postalischen Wertzeichen, wobei diese in der sozialistischen Epoche die *Repoblika Demokratika Malagasy* nicht mit einem nationalen Selbstwert präsentieren, sondern als ein Land, das sich im internationalen Sozialismus eingebunden sieht.

Erst mit den Portraits von Vertretern des madagassischen Geisteslebens oder der politischen Geschichte des Landes kündigt sich ein deutlicheres Zeichen eines Zurück zu authentisch madagassischen Motiven und ihrer nationalen Wertigkeit an. Diese Zeichen erfuhren unter der Präsidentschaft Ravalomananas eine weitere Akzentuierung durch die Ausgabe von Briefmarken mit den Darstellungen aller Monarchen, beginnend mit Andrianampoinimerina, dem Begründer nationaler Visionen. In dieser Briefmarkenserie ist jedoch erneut der *Merina*-Zentrismus Ravalomananas wiederzuerkennen, wie er sich auch schon auf der o.g. Banknote oder in der Rückführung der sterblichen Überreste madagassischer Könige aus dem *Rova* der Hauptstadt nach Ambohimanga als sakrales Zentrum der *Merina*-Könige zeigte. Zu einem seltenen Beispiel mit nationalem Identifikationspotential

wurde dagegen die ethnisch- sowie herrschaftsneutrale Briefmarke, die aus Anlass des 50. Jubiläums der Unabhängigkeit herausgegeben wurde.

Der häufige Motivwechsel auf Banknoten, Münzen oder postalischen Wertzeichen, ihre trotz zwischenzeitlich eingetretener politischer Paradigmenwechsel beibehaltene Gültigkeit sowie das Fehlen einer gestalterisch einprägsamen, nachhaltigen Konzeption lassen erkennen, dass der Kommunikation als Mittel der Staatsrepräsentation und als Identifikation schaffendes Instrument – von der Ära Ratsirakas und ansatzweise der unter Ravalomanana abgesehen – wenig Bedeutung beigemessen wurde. Dass das Potential der Kommunikation als Beitrag zur Entwicklung kultureller und nationaler Identitätsstiftung von den madagassischen Regierungen wenig genutzt wurde und wird – und wenn, dann anlassbedingt und nur kurzatmig – spiegelt den Unterschied zwischen der von der Politik proklamierten *unité nationale*, *fierté nationale*, *conscience nationale*, *conscience culturelle* und der Realität wider. So wird auch seit Jahrzehnten die Errichtung eines Nationalmuseums erfolglos thematisiert; vorhandene Museen zeigen sich als wenig aussagekräftige Ansammlungen diverser bis beliebiger Objekte und Orte nationaler Erinnerung als permanente optische Signale nationaler Identität bleiben – häufig wenig gepflegt – sich selbst überlassen.

Die Ursprünge einer solchen Widersprüchlichkeit von politischer Aussage und Handlung sind nicht nur den begrenzten finanziellen Mitteln des Landes geschuldet. Sie werden schon in der Verfassungspräambel erkennbar, wenn sie zur nationalen Versöhnung aufruft und an die Einheit der Nation appelliert, deren rudimentäre Ansätze ihre Wurzeln in der Ethnozentriertheit haben, die Galibert von der „Balkanisierung der Großen Insel“ und einer „zusammengebastelten Identität“ sprechen läßt (Galibert 2009: 297ff.). Auf den historischen Grundlagen entstand trotz kultureller Gemeinsamkeiten keine national-identitäre Vision. Dem importierten Konzept der Nation mit der Vorstellung nach Herder von Sprache als deren Seele und dem politischen Postulat nach einem Zusammenleben in kultureller Vielfalt steht das Konzept des durch Verwandtschaftsbeziehungen begründeten „Wir und die Anderen“ mit seinen Aus- und Einschlüssen gegenüber. Die Frage nach dem Willen zum Zusammenleben wird außerdem von der identitären Entfremdung führender Teile der Gesellschaft mit ihren engen Bindungen an Frankreich begleitet.

Die historisch bedingten und verfestigten Einstellungen, die der Ausbildung einer nationalen und kulturellen Identität entgegenstehen – womit „zunehmende Nicht-Identität selber zu einem Merkmal von Identität“ (Platenkamp, pers. Komm. April 2012, Münster) gewor-

den ist – perpetuieren sich auch in der madagassischen Jugend, die jedoch eine gemeinsame identitäre Entwicklung erwartet.

Den zentrifugalen Kräften gegenüber, die der Entwicklung einer nationalen Gemeinschaft entgegenstehen, brachte der madagassische Staat bisher nicht die Entscheidungskraft auf, die kultur- und gesellschaftsbezogenen Verpflichtungen in den bisherigen Verfassungen wirklich zu erfüllen, und es gelang ihm bisher nicht, die gruppenspezifische Identitätsvielfalt in eine nationale Identität zu führen. Er vermeidet auch einen offenen Diskurs über die historische Entwicklung der madagassischen Gesellschaft wie er auch der zivilgesellschaftlichen Entwicklung mit ihrer *dégradation culturelle* nicht begegnet, womit der *Malgachéité* als Ausdruck kultureller Identität und damit der Entwicklung einer nationalen Identität zunehmend der Boden entzogen wird.

## 11 Bibliographie

### 11.1 Monographien

- Albrecht, E.** (1976): *Der Staat – Idee und Wirklichkeit*. Grundzüge einer Staatsphilosophie. Stuttgart-Degerloch: Seewald.
- Alexandre, Ch.** (o. J.): *Le malgache n'est pas une île*. Antananarivo: Foi et Justice, Série Soatoavina Malagasy-valeurs malgaches.
- Alexandre, Ch.** (2007): *Violences Malgaches*. Antananarivo: Foi et Justice.
- Anderson, B.** (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.
- Anderson, B.** (1991): *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Andriamanjato, R.** (1957): *Le Tsiny et le Tody dans la pensée malgache*. Paris: Présence Africaine.
- Angebauer, W.** (1998): *Die Grenze meines Reisfelds ist das Meer – Aufzeichnungen des Maonjana – Aus den Aufzeichnungen des frühen 19. Jahrhunderts – Eine historische Erzählung*, Schriersheim, Books on African Studies.
- Arbousset, F.** (1950): *Le Fokon'olona à Madagascar*. Paris: Éditions Domat Montchrestien.
- Arzalier, F. & Suret-Canale, J.** (1999): *Madagascar 1947. La tragédie oubliée*. Saint-Denis: Le Temps des cerises.
- Badry, R. & Niehoff, J.** (1988): *Die ideologische Botschaft von Briefmarken – dargestellt am Beispiel Lybiens und des Iran*. Tübingen: Selbstverlag.
- Bagehot, W.** (1887) [1872]: *Physics and Politics*. London: Henry S. King & Co.
- Ballarin, M.-P.** (2000): *Les reliques royales à Madagascar – Source de la légitimation de pouvoir (XVIII-XX)*, Karthala, Paris.
- Bandmann, G.** (1969): *Ikonologie der Architektur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bergenholtz, H. et al.** (Hrsg. 1991): *Rakibolana Malagasy-Alemana*. Madagassisch-Deutsches Wörterbuch (1. Auflage). Antananarivo: Leximal.
- Bergenholtz, H. et al.** (Hrsg. 1994): *Deutsch-Madagassisches Wörterbuch*. Moers: Aragon GmbH.
- Bittner, A.** (1992): *Madagaskar- Mensch und Natur im Konflikt*. Basel: Birkhäuser.

- Bloch, M.** (1985): *Almost eating the ancestors*. Man New Series (Vol. 20, No. 4): 631-646.
- Boas, F.** (1955) [1927]: *Primitive Art*. New York: Dover Publications, Inc.
- Brockhaus** (1996): *Die Enzyklopädie in 24 Bänden*. Bd. 10 (20. neubearbeitete Auflage). Mannheim: Brockhaus in der Wissenmedia.
- Brown, M.** (2000): *A History of Madagascar*. Cambridge/Colchester: Markus Wiener Publishers.
- Canovan, M.** (1996): *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Ltd.
- Cassirer, E.** (1987) [1946]: *Der Mythos des Staates*. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens (2. Auflage). Frankfurt am Main: Artemis & Winkler Verlag.
- Chauvicourt, J. & S.** (1965): *Les monnaies frappées pour Madagascar 1667-1965: Descriptions des types courants et des essais de monnaies*. Numismatique malgache (1). Tananarive: [s.n.].
- Chauvicourt, J. & S.** (1968): *Les premières Monnaies de Madagascar*. Numismatique malgache (3). Tananarive. Bulletin de Madagascar, 261.
- Chrétien, J.-P. & Prunier, G.** (1989): *Les ethnies ont une histoire*. Paris. Karthala.
- Condominas, G.** (1960): *Fokono'olona et collectivités rurales en Imerina*. Paris: Berger-Levrault.
- Cooley, C.H.** (1956) [1909]: *Two major works of C. H. Cooley: Social organization. Human nature and the social order*. Glencoe: Free Press.
- Dama Ntsoha** (1956): *Le renouveau malgache*. Tananarive: [s.n.].
- Damantsoa** (o. J.): *Histoire politique et religieuse des malgaches*: [s.n.].
- Delahaigue Peux, M.** (1996): *Manjakamiadana. Tananarive (Madagascar): dit aussi, Palais de la reine*. Paris: Harmattan.
- Deschamps, H.** (1960): *Histoire de Madagascar*. Paris. Éditions Berger-Levrault.
- Dubois, H.M.** (1938): *Monographie des Betsileo*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Dubois, R.** (1978): *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*. Paris: L'Harmattan.
- Dubois, R.** (2002): *L'identité malgache: la tradition des Ancêtres*. Paris: Karthala.
- Dupré, M.-C.** (2001): *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, la Réunion)*. Clermond-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Ehs, T.** (Hrsg. 2009): *Hans Kelsen. Eine politikwissenschaftliche Einführung*. Baden-Baden/Wien: Nomos.

- Ellis, S.** (1998): *L'insurrection des menalamba, une révolte à Madagascar (1895-1898)*. Leyde/Paris/Fianarantsoa: Karthala.
- Flacourt, E. de** (1658): *Histoire de la Grande Ile de Madagascar*. Paris: Pierre Lamy.
- François, E. et al.** (Hrsg. 1995): *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich (19. und 20. Jh.)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Galibert, D.** (2009): *Les gens du pouvoir à Madagascar. Etat postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*. Paris: Karthala.
- Gallieni, J.S.** (1899): *Rapport d'ensemble sur la situation générale à Madagascar*. Paris: Imp. des Journaux officiels.
- Ganzhorn, J.U. & Sorg, J.P.** (1996): *Ecology and economy of a tropical dry forest in Madagascar*. Göttingen: Erich Goltze GmbH & Co.
- Gauger, J.-D. & Stagl, J.** (Hrsg. 1992): *Staatsrepräsentation. Band 12 von Schriften zur Kultursoziologie*. Berlin: Reimer.
- Gellner, E.** (1983): *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press.
- Goffmann, E.** (1959) [1956]: *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- Gradl, J.B.** (1974): *Nationalbewußtsein heute: Mit Beitr. v. Reinhard Appel, Egon Bahr, Klaus von Bismarck, Dietrich Geyer, Johann Baptist Gradl*. Köln: Westdeutscher Rundfunk.
- Grandidier, A.** (1876): *Histoire physique, naturelle, et politique de Madagascar*. Paris: Impr. Nationale.
- Grandidier, A. & Grandidier, G.** (1908): *Ethnographie de Madagascar (Band 1, Teil 2)*. Paris: Impr. Nationale.
- Greenfeld, L.** (1992): *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gueunier, N.-J. & Raharinjanahary, S.** (o.J.): *Etudes de linguistique, d'anthropologie, et de littérature malgaches*, Raki-paninihana, Ambatomena-Fianarantsoa, Imprimerie St-Paul.
- Habermas, J.** (2001): *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hall, S.** (1997): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications Ltd.

- Hanisch-Wolfram, A.** (2006): *Postalische Identitätskonstruktionen. Briefmarken als Medien totalitärer Propaganda* (1. Auflage). Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/ Oxford/Wien: Peter Lang.
- Harison, M.A.J.** (2006): *Vier Jahrzehnte Unabhängigkeit Madagaskars. Eine Bilanz der politischen Entwicklung 1960-1998*. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/ Oxford/Wien: Peter Lang.
- Hättich, M.** (1966): *Nationalbewußtsein und Staatsbewußtsein in der pluralistischen Gesellschaft*. Mainz: v. Hase & Koehler.
- Hirschberg, W.** (Hrsg. 1999): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.
- Hobsbawm, E.J.** (1992): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hofmann, H.** (1974): *Repräsentation: Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert. Schriften zur Verfassungsgeschichte* (Bd. 22). Berlin: Duncker & Humblot Verlag.
- Kantorowicz, E.H.** (1990): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Kedourie, E.** (1971): *Nationalismus*. München: List Verlag.
- Kocka, J.** (1980): *Nation und Gesellschaft. Historische Überlegungen zur ‚deutschen Frage‘*. Bielefeld: als Manusk. gedruckt; auch in: Politik und Kultur 8 (1981). Ht. 1: 3-25.
- Leibholz, G.** (1929): *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lupo, P.** (2006): *Dieu dans la tradition malgache – Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*. Fianarantsoa: Editions Ambozotany. Paris : Karthala.
- Madagascar (1995):** *Lalampanorenan 'ny repoblikan' i Madagasikara = Constitution de la République de Madagascar*. Antananarivo: Foi et Justice.
- Mâle, E.** (1907): *Die kirchliche Kunst des XIII. Jahrhunderts in Frankreich. Studie über die Ikonographie des Mittelalters und ihre Quellen*. Straßburg: J.H.E. Heitz.
- Mannoni, O.** (1990): *Le racisme revisité*. Paris: L'espace Analytique, Denoël.
- Marschall, W.** et al. (Hrsg. 1992): *Die fremde Form. L'esthétique des autres. Ethnologica Helvetica* (16). Bern: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft.
- Molet, L.** (1953): *Le bœuf dans l'Ankaizinana; son importance sociale et économique (C, II)*. Antananarivo: L'Institut Scientifique de Madagascar.

- Molet, L.** (1956): *Le Bain Royal à Madagascar. Explication de la fête malgache du Fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*. Antsahamanitra: Imprimerie Luthérienne.
- Molet, L.** (1979): *La Conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imérina (Tome I)*. Paris: L'Harmattan.
- Mommsen, W.J.** (1990): *Nation und Geschichte: über die Deutschen und die deutsche Frage*. München: Piper.
- Mosse, G.L.** (1976): *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*. Frankfurt/Main/Berlin/Wien: Ullstein.
- Nativel, D. & Rajaonah, F.V.** (2009): *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*. Paris: Karthala.
- Nervi, L.** (2000): *Madagascar: l'île aux contrastes*. (o.O.): Editrice Velar.
- Nipperdey, T.** (1976): *Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nora, P.** (2005): *Erinnerungsorte Frankreichs*, München, Beck.
- Organisation of African Unity** (1979): *Charte culturelle de l'Afrique*. Addis Abbeba: [s.n.].
- Osterhaus, A.** (1997): *Madagaskar*, Beck'sche Reihe – Länder (1. Auflage). München: C. H. Beck.
- Ottino, P.** (1998): *Les champs de l'ancestralité à Madagasca. Parenté, alliance et patrimoine*. Paris: Karthala/Orstom.
- Pascal, R.** (1965): *La République malgache*. Mondes d'outre-mer: Série Histoire. Paris: Berger-Levrault.
- Plowdon, E.** (1816) *Commentaries or reports*. (o.O.): Printed by S. Brooke.
- Plummer, Ch.** (Hrsg. 1885): *Sir John Fortescue: The governance of England*. Oxford: Clarendon Press.
- Poirier, J. & Dez, J.** (1963): *Les groupes ethniques de Madagascar: rapport préliminaire sur un inventaire des „tribus“*. Tananarive: Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- Profita, P. P.** (o.J.) *Malgaches et malgachitude*, Siracusa, 09-2000, Zangarastampa.
- Quaritsch, H.** (Hrsg. 1977): *Probleme der Selbstdarstellung des Staates*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Raasch, R.** (1964): *Zeitgeschichte und Nationalbewusstsein*. Berlin: Luchterhand.

- Rabesahala, G.** (2006): *Que vienne la Liberté! Ho tonga anie ny fahafahana!* Saint-Denis de La Réunion: Océan Editions.
- Raison-Jourde, F. & Randrianja, S.** (2002): *La nation malgache au défi de l'ethnicité.* Paris: Karthala.
- Raison-Jourde, F.** (ed. 1983): *Les Souverains de Madagascar, L'Histoire royale et ses résurgences contemporaines.* Collection „hommes et sociétés“. Paris: Karthala.
- Rajaonarison, A.-A.** (2008): *Les associations sous la colonisation à Madagascar (1896-1960).* Paris: Harmattan.
- Rajaonison, N.** (2009): *Madagascar – IVe République, Première Démocratie?* Sainte Marie: Azalées Éditions.
- Rajeriarison, P. & Urfer, S.** (2010): *Idées reçues – Madagascar.* Histoire & Civilisations. Antananarivo: Éditions Foi et Justice.
- Rajoelina, A.** (2011): *Rede aus Anlass des 29 Mars 1947.* Antananarivo: [s.n.].
- Rakotomalala, M. et al.** (2001): *Madagascar: Les Ancêtres au quotidien.* Paris: Harmattan.
- Rakotomanga, G.** (1977): *Fokonolisme et droit de propriété.* Antananarivo: FOFIPA.
- Rakotonirainy, J.** (1978): *L'âme malgache.* Antananarivo: [s.n.].
- Ralambomahay, T.** (2011a): *Madagascar dans une crise interminable.* Etudes africaines. Paris: L'Harmattan.
- Ralibera, R. sj.** (2007): *Souvenirs & Témoignages Malgaches. De la Colonisation à la IIIème République.* Antananarivo: Edition Foi & Justice.
- Ramaholimihaso, A.** (1983): *Madagascar, terre d'énigme.* Antananarivo: Société Malgache d'Édition.
- Ramandimbilahatra, R.A.** (2010): *Etat et Ethnicité à Madagascar.* Antananarivo: Friedrich Ebert.
- Ramino, V.** (1934): *Dikisionery Malagasy – Malagasy.* Tananarivo: Imprimerie London Missionary Society.
- Randrianja, S.** (2001): *Société et lutttes anticoloniales à Madagascar (1896-1946).* Paris: Karthala.
- Rasaolina, Harisoa** (2012): *Croyances et instrumentalisations à Madagascar.* Antananarivo: Friedrich Ebert Stiftung.
- Ratsiraka, D.** (1975): *Petit Livre Rouge.* Antananarivo.

- Raveloson, J.-A.A.** (2000): *Demokratisierung und Perspektiven der bäuerlichen Partizipation in Madagascar*. Inaugural-Dissertation. Hohe Landwirtschaftliche Fakultät. Universität Bonn.
- Razafimahefa, A.** (1986): *Naturzerstörung durch Wald- und Weidebrände in Entwicklungsländern. Ursachen, Folgen und Gegenmaßnahmen am Beispiel von Madagascar*. München/Köln/London: Weltforum-Verlag.
- Razafimahefa, G.A.A.** (1986): *Gesellschaftliche Relevanz und formaler Wandel eines traditionellen Kooperationsverbandes im Entwicklungsprozess*. Dargestellt am Beispiel der „Fokonolona“ in Madagascar. Gießen: Gesellschaft für Wirtschafts- und Regionalsoziologie.
- Razafimbelo, C. et al.** (2010): *Sciences Sociales, Histoire – Géographie, Education civique (1-3)*. DVD-Handreichung für den Lehrer. Université d'Antananarivo.
- Renan, E.** (1996) [1882]: *Qu'est qu'une nation? Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt (eva).
- Roubaud, F.** (2000): *Identités et transitions démocratique: L'exception malgache?* Paris: L'Harmattan.
- Sandron, F.** (2008): *Population rurale et enjeux fonciers à Madagascar*, CITE Antananarivo/Paris, Karthala.
- Sarrazin, T.** (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Schaefer, A.** (1991): „Sarimanok“ – *Eine Seereise wie vor 2000 Jahren*, München, Frederking & Thaler.
- Schaefer, A.** (2011): *Kulturschock Madagaskar*. Bielefeld: P. Rump.
- Schmidt, B.** (1997): *Madagaskar. Zur Geschichte seiner Sprache und Kultur*. Aachen: Shaker Verlag.
- Schmitt, C.** (1928): *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schomerus-Gernböck, L.** (1981): *Die Mahafaly – Eine ethnische Gruppe im Süd-Westen Madagaskars*, Beiträge zur Kulturanthropologie, Berlin: D.Reimer.
- Sick, W.-D.** (1979): *Madagaskar – Tropisches Entwicklungsland zwischen den Kontinenten* (Band 16). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stavenhagen, K.** (Hrsg. 1934): *Das Wesen der Nation (Band 1)*. Berlin: H.R. Engelmann.
- Sulzbach, W.** (1959): *Imperialismus und Nationalbewußtsein*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsgesellschaft.

- Tappe, O.** (2008): *Geschichte, Nationsbildung und Legitimationspolitik in Laos. Untersuchungen zur laotischen nationalen Historiographie und Ikonographie*. Münster: Lit Verlag.
- Tiersionnier, J. SJ** (2004): *Madagascar 1947-2002 des Sagaies aux Ombrelles*, Paris: L'Harmattan.
- Tönnies, F.** (1963) [1887]: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Turcotte, D.** (1981): *La politique linguistique en Afrique francophone. Une étude comparative de la Côte d'Ivoire et de Madagascar*. Québec: Les Presses De L'universite Laval.
- Urfer, S.** (2003): *Le Doux et L'Amer: Madagascar au tournant du millénaire*. Antananarivo: Foi et justice.
- Urfer, S.** (2006): *L'espoir et le doute*. Antananarivo: Foi et justice.
- Vérin, P.** (1990): *Madagascar*. Paris: Karthala.
- Vig, L.** (2004): *Croyances et mœurs des malgaches*. Antananarivo: Trano Printy, Fianganana Loterana Malagasy.
- Visme, M. de** (1997): *Le riz est semé. Proverbes malgaches*. Paris: Service protestant de mission-DEFAP.
- Weber, M.** (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (5. revidierte Auflage). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Willms, B.** (Hrsg. 1987): *Handbuch zur Deutschen Nation. Nationale Verantwortung und liberale Gesellschaft* (Bd. 2). Tübingen/Zürich/Paris: Hohenrain Verlag.
- Wolff, H.J.** (1934): *Organschaft und juristische Person* (Bd. II). *Theorie der Vertretung*. Berlin: C. Heymanns.
- Zimmermann, G.** (2010) *Die Besiedlung Madagaskars durch Indonesier*, Matari, Nackenheim/Rh.

### 11.2 Aufsätze in Sammelbänden

- Berthold, L.** (1997): Die beiden Grundbedeutungen des Repräsentationsbegriffs, dargestellt an Autoren aus dem Umfeld der Weimarer Staatslehre. In: G. Göhler et al. (Hrsg.). *Institution – Macht – Repräsentation: Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, S. 363-375. Baden-Baden: Nomos.

- Bertrand, A.** et al. (2008): Le statut juridique des terres: perspectives historiques et sociales. In: F. Sandron (Hrsg.). *Population rurale et enjeux fonciers à Madagascar*, pp. 35-57. Paris: Karthala.
- Blanchy, S.** & Andriamampianina R. (2001): Possession, transe ou dialogue? Les formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar). In: M.-C. Dupré (ed.). *Familiarité avec Les Dieux: Transe et Possession*, S. 23-61. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Bloch, M.** (1987): The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority. In: D. Cannadine & S. Price (ed.). *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial Traditional Societies*, S. 271-297. Cambridge: University Press.
- Bovermann, R.** (2003): Staatssymbole. In: U. Andersen & W. Woyke (Hrsg.). *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland* (5. überarbeitete und aktualisierte Auflage), S. 598-603. Opladen: Leske + Budrich.
- Brednich, R.W.** (2001): Bildforschung. In: ders. (Hrsg.). *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage), S. 201-220. Berlin: Reimer.
- Chauvicourt, J.** (1978): Les portraits monétaires des souverains de Madagascar. In: *La monnaie, miroir des rois*. Ausstellungskatalog Février-Avril 1978. Paris: Musée monétaire.
- Coppet, D. de** (1992): Comparison, a universal for anthropology: From 're-presentation' to the comparison of hierarchies of values. In: A. Kuper (ed.). *Conceptualizing society. European Association of Social Anthropologists*, pp. 59-74. London/New York: Routledge.
- Dahl, O. Ch.** (1992): Zanahary, Andriananahary, Andriamanitra (Désignation des êtres divins en malgache). In: G. Condominas (ed.). *Disciplines croisées. Hommage à Bernard Philippe Groslier*, S. 99-114. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Dandou & Chapus, M.** (1950): Le riz à Madagascar. Un peu d'histoire – quelques proverbes. Extrait du Bulletin de l'Académie Malgache. Tome XXVII – Années 1947-1948. S. 1-5. Tananarive. Imprimerie moderne de L'Emyrne.
- Deschamps, H.** (1970): Vorwort. In: A. Spacensky (ed.). *Madagascar, cinquante ans de vie politique: de Ralaimongo à Tsiranana*, Paris: Nouvelles éditions latines.

- Deutsch-Madagassische Gesellschaft e.V.** (2000): *Madagaskar: Perspectives de Développement. Croissance de la Population et Croissance Economique contre la Sauvegarde de la Nature*, Afrikanische Studien, Bd. 15, Münster, LIT.
- Dumont, D.** (2002): Leçons d'un débat avec des ethnonationalistes merina. In: F. Raison-Jourde & S. Randrianja (eds.). *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, S. 379-401. Paris: Karthala.
- Esovelomandroso-Rajaonah, F.** (1990): Les 14 Juillet à Antananarivo au temps de la colonization. In: G. Jacob (éd.). *Regards sur Madagascar et la Révolution française*, pp.145-158. Antananarivo: Éd. Cnapmad.
- Fremigacci, J.** (2002): L'échec de l'insurrection de 1947 et renouveau des antagonismes ethniques à Madagascar, pp. 317-340. In: F. Raison-Jourde & S. Randrianja (eds.). *La nation malgache au défi de l'ethnicité*. Paris: Karthala.
- Ganter, J.** (1969) [1932]: Revision der Kunstgeschichte. In: G. Bandmann (Hrsg.). *Ikonomie der Architektur*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gielen, P.** (2008): Museum chronotopics: on the Representation of the Past in Museums. In: O. Tappe (Hrsg.). *Geschichte, Nationsbildung und Legitimationspolitik in Lao Untersuchungen zur laotischen nationalen Historiographie und Ikonographie*, Münster: Lit Verlag.
- Göhler, G.** (1997): Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation. In: ders. (Hrsg.). *Institution-Macht-Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, S. 11-62. Baden-Baden: Nomos.
- Heintze, D.** (1992): Ikonographie im ethnographischen Kontext. In: W. Marschall et al. (ed.). *Die fremde Form. L'esthétique des autres. Ethnologica Helvetica (16)*, pp. 13-30. Bern: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft.
- Hornung, K.** (1987): Politische Kultur und Bildung in der Bundesrepublik Deutschland. In: B. Willms: *Handbuch zur Deutschen Nation. Nationale Verantwortung und liberale Gesellschaft* (Bd. 2), Tübingen/Zürich/Paris: Hohenrain Verlag.
- Kaschuba, W.** (1995): Die Nation als Körper. Zur symbolischen Konstruktion nationaler Alltagswelt. In: E. François et al. (Hrsg.). *Nation und Emotion. Kritische Studien zu Geschichtswissenschaft (110)*, S. 291-299. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kiss, G.** (1992): Nation als Formel für gesellschaftliche Einheitssymbolisierung. In: J.-D. Gauger & J. Stagl (Hrsg.). *Staatsrepräsentation*, S.105-130. Berlin: Reimer.
- Krüger, H.** (1977): Von der Staatspflege überhaupt. In: H. Quaritsch (Hrsg.). *Probleme der Selbstdarstellung des Staates*, S. 21-50. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Lepsius, O.** (2009): Kelsens Demokratietheorie. In: T. Ehs (Hrsg.). *Hans Kelsen. Eine politikwissenschaftliche Einführung*, S. 67-90. Baden-Baden/Wien: Nomos.
- Luckmann, T.** (1979): Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz. In: O. Marquard & K. Stier (Hrsg.). *Identität. Poetik und Hermeneutik* (Bd. 8), S. 293-313. München: Fink.
- Mahefa, A.** (1992): Ethnologische Ursachen der Naturzerstörung. In: A. Bittner (Hrsg.). *Madagaskar: Mensch und Natur im Konflikt*, S. 221-228. Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser Verlag.
- Mauss, M.** (1969) [1920]: La nation. In: Ders. *Œuvres 3*, pp. 573-625. Paris: Ed. de Minuit.
- Mondian, G. & Chapus, G.S.** (1948): Historique du bœuf. *Bulletin de L'Académie Malgache*. Nouvelle série – Tome XXVII, 198-223. Antananarivo, Imprimerie moderne de L'Emyrne.
- Nullmeier, F.** (2006): Symbol und Demokratie, Souveränität und Verfassung. In: H. Buchstein & R. Schmalz-Bruns (Hrsg.). *Politik der Integration. Symbole, Repräsentation, Institution. Festschrift für Gerhard Göhler zum 65. Geburtstag*, S. 261-279. Baden-Baden: Nomos.
- Panofsky, E.** (1979): Ikonographie und Ikonologie. In: E. Kaemmerling (Hrsg.). *Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklung, Probleme. Bildende Kunst als Zeichensystem (Band 1)*, 207-225. Köln: DuMont.
- Panofsky, E.** (1979a) [1932/1964]: Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst. In: E. Kaemmerling (Hrsg.). *Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklung, Probleme. Bildende Kunst als Zeichensystem (Band 1)*, S. 185-206. Köln: DuMont.
- Platenkamp, J.** (2010): Becoming a Lao Person: Rituals of Birth and Socialization in Luang Prabang, Laos. In: P. Berger et al. (eds.). *An Anthropology of Values. Essays in honour of Georg Pfeffer*, pp. 180-200. Delhi: Pearson.
- Rabeherifara, J.-C.** (2002): Paysans migrants ouvriers à la SIRAMA d'Ambilobe 1983. Reproduction, mutation ou dépassement de l'identité ethnique. In: F. Raison-Jourde & S. Randrianja (eds). *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, S. 277-288. Paris: Karthala.
- Raharinjanahary, S. & Rasamoelina, H.** (2006): *Etudes offertes en Hommage et à la mémoire du Professeur Lucien Xavier Michel Andrianarahinjaka*, Antananarivo : Imprimerie FTM-DNL.

- Raharison, L.** (2008): L'héritage foncier en Imerina (Hautes Terres centrales). In: F. Sandron (ed). *Population rurale et enjeux fonciers à Madagascar*, S. 167-181. Paris: Karthala.
- Rakotondrabe, T.** (2002): La question ethnique et la mise en œuvre de provinces autonomes à Madagascar. In: F. Raison-Jourde & S. Randrianja (eds.). *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, S. 403-414. Paris: Karthala.
- Ralibera, D.** (2006): D'Andriamanitra à Dieu: vers un christianisme à la malgache. *Madagascar Fenêtres: Aperçus sur la culture malgache (1)*:145-154. Antananarivo.
- Randrianasolo-Ravony, H.-L.** (2000): Nécessité de la Restauration de l'Etat de Droit en vue d'un Développement de Madagascar. In: Deutsch-Madagassische Gesellschaft (Hrsg). *Madagascar: Perspectives de Développement-Croissance de la Population et Croissance Economique contre Sauvegarde de la Nature*, Münster/Berlin/Hamburg/London/Wien: Lit Verlag.
- Ramamonjisoa, J.** (2002): Pseudo-castes et séquelles de l'esclavage. Dem Verfasser übergebener Aufsatz.
- Ratsimbazafy, I.** (2006): Pour une nouvelle construction du bilinguisme à Madagascar. In: A. Solo-Raharinjanahary (eds.). *Raki-pikarohana: études offertes en hommage et à la mémoire du Professeur Lucien Xavier Michel Andrianarahinjaka*, Antananarivo: Université d'Antananarivo.
- Razakarivony, B. R.** (1975): Le fokonolona et le développement économique. In: *Tantara (3)* 3-53. Antananarivo.
- Schmidt, B.** (1992): Aus der Geschichte der madagassischen Sprache. In: A. Bittner (Hrsg.). *Madagaskar: Mensch und Natur im Konflikt*, S. 229-238. Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser Verlag.
- Schmidt, B.** (1997): *Madagaskar – Zur Geschichte seiner Sprache und Kultur*, Aachen, Shaker.
- Schomerus-Gernböck, L.** (1992): Die Madagassen und ihre traditionelle Kultur. In: A. Bittner (Hrsg.). *Madagaskar: Mensch und Natur im Konflikt*, S. 191-219. Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser Verlag.
- Smend, R.** (1955) [1928]: Verfassung und Verfassungsrecht. In: ders. (Hrsg.). *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, S. 119-276. Berlin: Duncker & Humblot.
- Speth, R.** (1997): Die symbolische Repräsentation. In: G. Göhler (Hrsg). *Institution – Macht – Repräsentation: Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, S. 433-475. Baden-Baden: Nomos.

- Tehindrazanarivelo, E.** (2002): L'Ethnicité à Madagascar: Mouvence et Construction. In: F. Raison-Jourde & S. Randrianja (eds). *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, S. 219-228. Paris: Karthala.
- Tehindrazanarivelo, E. & Raharinjanahary** (2009) : Les communautés ethniques à Madagascar. In: *Madagascar Fenêtres- Aperçus sur la culture malgache*. MSM Madagascar, Antananarivo.
- Sylla, Y** (2006): Pouvoir et Sacré dans l'histoire malgache, *Madagascar Fenêtres: Aperçus sur la culture malgache (I)*:99-111. Antananarivo.
- Tönnies, F.** (1926): Kulturbedeutung der Religionen. In: ders. (Hrsg.). *Soziologische Studien und Kritiken (Band 2)*, 353-380. Jena: G. Fischer.
- Tsitohae, R. & Montagne, P.** (2008): Le foncier forestier: réserve de terres agricoles ou véritable espace à gérer? In: F. Sandron (ed.). *Population rurale et enjeux fonciers à Madagascar*, pp. 103-121. Paris: Karthala.
- Werner, A.T. & Übelacker, H.R.** (1987): Grundsätze zur Regelung der Staatsangehörigkeit. In: H. Diwald (Hrsg.). *Handbuch zur Deutschen Nation*, Tübingen/Zürich/Paris: Hohenrain.

### 11.3 Zeitschriften- und Zeitungsartikel

- Abinal, P.** (1952): Lettre du P. Abinal. *Bulletin de L'Académie Malgache. Nouvelle série (XXIX)*.
- Andriambololona, J.R.** (1999): Madagascar au XXI<sup>e</sup> siècle: une mutation nécessaire. *Revue de l'Océan Indien (196)*: 29.
- Andriamihaja, N.-V.** (2010a): Quelle «malgachéité». *L'Express de Madagascar (4787)*. *Chronique de VANF*: 5.
- Andriamihaja, N.-V.** (2010b): Actualité de l'andrianité. *L'Express de Madagascar (4791)*. *Chronique de VANF*: 5.
- Andriamihaja, N.-V.** (2011a): Loin, très loin de Davos. *L'Express de Madagascar (4828)*. *Chronique de VANF*: 3.
- Andriamihaja, N.-V.** (2011b): Grande île d'archipels particulier. *L'Express de Madagascar (4853)*. *Chronique de VANF*: 5.
- Andriamihaja, N.-V.** (2011c): Notre absence de coherence. *L'Express de Madagascar (5084)* *Chronique de VANF*: 5.
- Andriamihaja, N.-V.** (2011d): La Culture, chaque fois orpheline. *L'Express de Madagascar (5089)*. *Chronique de VANF*: 3.

- Andriamihaja, N.-V.** (2011<sup>e</sup>): On ne respecte plus rien! *L'Express de Madagascar Chronique de VANF*: 3.
- Andrianantenaina, D.** (2004): Politique culturelle nationale – Le document-cadre attend la validation des experts. *L'Express de Madagascar*. 05. 09. 2004.
- Andriantsimbazovina, J. & Rajoelina, P.** (2010): Madagascar: repartir du bon pied! *Tribune de Madagascar*. 07. 07.2012.
- Anonymous** (1927): Sur la divination. *Bulletin de L'Académie Malgache*. Antananarivo
- Anonymous** (1973): Madagaskar: La malgachisation en question. *Revue française d'études politiques africaines, le Mois en Afrique* (85): 29-32.
- Anonymus** (1974): Motions présentées par la commission spéciale chargée par le CNPD d'examiner les problèmes sur les vols de bœufs. *Bulletin de Madagascar* (328): 315.
- Anonymous** (2008): Vols de bœufs un fléau pour la Haute Matsiatra. *Revue de l'Océan Indien* (Nr. 290): 45.
- Anonymous** (2010) *Vastes trafics de palissandre*, La Vérité, 8. Dez.2010, Antananarivo
- Anonymous** (2011): Conseil des Rois et Princes de Madagascar. *Communiqué: Pour de nouveaux serviteurs de l'état, craignant l'Eternel, non-corrompus, incorruptible, compétent et efficaces*.
- Anonymous** (1999): Antananarivo à la Noblesse Merina. *Revue de l'Océan Indien*, N°198, Antananarivo, 198:12.
- Beaujard, P.** (1988): Les couleurs et les quatre éléments dans le sud-est de Madagascar. L'héritage indonésien. *Omalysy anio – Hier et aujourd'hui* (27): 31-48.
- Blanc-Pamard, C.** (1998): La „moitié du quart“. Une ethnographie de la crise à Tananarive et dans les campagnes de l'Imerina. *Natures, Sciences, Sociétés, Vol 6* (4): 20-32.
- Bloch, M.** (1985): Almost eating the ancestors. *Man New Series* (Vol. 20, No. 4): 631-646.
- Comarmond, P. de** (1970): Village et l'Histoire. *Annales de l'Université de Madagascar. Série lettres et sciences humaines* (11): 57-68.
- Dandouau, M. & Chapus, M.** (1950): Le riz à Madagascar: Un peu d'histoire, Le riz à Madagascar. Un peu d'histoire, quelques proverbes. *Bulletin de l'Académie malgache* (28): 24-28. Antananarivo.
- Deschamps, H.** (1963): La notion de «Peuples». L'exemple malgache. *VIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* (2): 39-42.
- Dez, J.** (1956): Quelques réflexions sur les problèmes actuels de la linguistique malgache. *Bulletin de l'Académie Malgache* (34): 81-109.

- Dez, J.** (1963): L'apport lexical de l'indonésien commun à la langue malgache. *Bulletin de Madagascar (200)*: 71-82.
- Dez, J.** (1965): Le Fokonolona malgache: institution désuète ou cellule de développement? *Cahiers de l'ISEA: économie et sociologie*: 189-252.
- Dez, J.** (1970): Monnaie et structures traditionnelles à Madagascar. *Cahiers Vilfredo Pareto – Revue européenne des sciences sociales*: 175-202.
- Dez, J.** (1975): Premières structures malgaches d'encadrement rural: le Fokonolona. *Asie Sud-Est et Monde Insulindien 6(1)*: 31-69.
- Dez, J.** (1980): Le Modelage d'une personnalité de base malgache. *Asie Sud-Est et Monde Insulindien (vol. 11; Nr. 1-4)*: 191-200.
- Dez, J.** (1981): L'illusion de la non-violence dans la société traditionnelle malgache. *Droit et cultures – Cahiers du centre de recherche de l'U.E.R. de sciences juridiques (2)*: 21-44.
- Domenichini, J.-P.** (1999): Culture malgache et blocage culturel. Dem Verf. übergebener Aufsatz, Feb. 2009.
- Domenichini, J.-P.** (1992): Trois décennies d'expérience de l'enseignement et de la recherche à Madagascar. Dem Verf. übergebener Aufsatz, Dez. 2010.
- Domenichini, J.-P.** (2003): L'étranger et le zanatany. *Société, valeurs et développement (Mémoires de l'Académie Nationale des Arts, des Lettres et des Sciences, XXVII)*: 63-72.
- Domenichini, J.-P.** (2010a): Cinquante ans d'indépendance à Madagascar. Dem Verfasser übergebener Aufsatz, Dez. 2010.
- Domenichini, J.-P.** (2010b): Tribu, ethnie, nation à Madagascar: Peut-on corriger les dénominations? Dem Verf. übergebener Aufsatz, März 2012.
- Domenichini, J.-P.** (2010c): Des populations régionales mais un seul peuple. Dem Verf. übergebener Aufsatz, Dez 2010.
- Domenichini, J.-P.** (1992): Langue et Culture – Trois décennies d'expérience de l'enseignement et de la recherche à Madagascar. *La langue, premier outil de / du développement*. Journées de réflexion, Académie Malgache. Antananarivo. 6.-13. Juli 1992.
- Domenichini, J.-P.** (2009): *État-unis ou Françafrique?* Dem Verf. übergebener Aufsatz, März 2012.
- Domenichini, J.-P.** (2010b): *Des populations régionales mais un seul peuple*. Vortrag gehalten in der Botschaft der USA, 28.07.2010.

- Domenichini, J.-P.** (2010c): *Tribu, ethnie, nation à Madagsacar: peut-on corriger les dénominations?* Dem Verf. übergebener Aufsatz, Feb. 2009.
- Domenichini, J.-P.** (2011a): *Zur Nationenwerdung des madagassischen Königreichs.* An den Verf. gerichteteS Schreiben, 14.12.2011.
- Domenichini, J.-P.** (2011b): *Le transfer d,Andrianapoinimerina.* An den Verf. gerichtetes Schreiben, 14.12.2011.
- Domenichini, J.-P.** (2011d): *Les Vazaha et la Terre.* Dem Verf. übergebener Aufsatz, Feb. 2009.
- Domenichini, J.-P.** (2011e): *Culture du riz et politique royal en Menabe en 1853.* Dem Verf. übergebener Aufsatz, Feb. 2009.
- Donny, R.** (2005): Les hauts et les bas de l'ariary à travers l'histoire. *Les Nouvelles* (8).
- dpa** (2009): Madagaskars Natur-Erbe wird gnadenlos zerstört: *Westfälische Nachrichten.* Münster, 04.06.2009.
- Dumont, D.** (2004): Parle français ou tais-toi! Impérialisme francophone et bilinguisme: Une comparaison entre L'Alsace et Madagascar. *Annales de l'Université de Madagascar – Lettres* (13): 121-137.
- Edmond, R.** (2011): Madagascar: Riz – La HAT recherche des solutions. *Midi Madagascarikara.*
- Elwert, G.** (1989): Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 440-464.
- Esoavelomandroso, M.** (1981): Du village à la nation. *Recherche Pédagogique et Culture* 50. Spécial „Regards sur l'Histoire de Madagascar“: 6-15.
- Esoavelomandroso, F.V.** (1976): Langue, culture et colonisation à Madagascar: malgache et français dans l'enseignement officiel (1916-1940). *Omalý sy anio (Hier Et Aujourd'hui) : revue d' études historiques* (3-4): 105-165.
- Esoavelomandroso, F.V.** (1989): Les 14 Juillet à Antananarivo au temps de la colonisation. *Regards sur Madagascar et la Révolution française:* 145-158.
- Faubleé, J.** (1968): Note sur l'économie ostentative. *Revue Tiers-Monde* (Vol. 9, 33): 17-23.
- Fauroux, E.** (1974): Dynamismes précoloniaux et transformations actuelles d'une communauté villageois du Vakinankaratra. *Cahier du Centre d'Etudes des Coutumes – Université de Madagascar* (10): 61-91.
- Galibert, D.** (2005): Nation et fihavanana: l'intitution cléricale du social dans le champ politique malgache postcolonial. *Revue historique de l 'Océan Indien* (1): 434-441.

- Green, R.L.** (2003): Lamba Hoany. Proverb Cloths from Madagascar. *African Arts* (Vol. 36, issue 2): 30-43 + 94-95.
- Iloniana, A.** (2005): Malgachisation-Un retour s'annonce. *L'Express de Madagascar*. 25.02.2005.
- Iloniaina, A.** (2012) Des acteurs politiques insistent sur éventuel rôle à jouer par le FFKM dans la sortie de crise. *L'Express de Madagascar*. 05.03.2012.
- Julien, G.** (1924): Le culte du bœuf à Madagascar. *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires* (19): 246-268.
- Kauffmann, J.C.** (2001): Introduction: Recoloring the Red Island. *Ethnohistory* 48 (1-2). *American Society for Ethnohistory*. 3-11.
- Leymarie, Ph.** 1973): Madagascar: La "Malgachisation" en question. *Revue française d'études politiques africaines* (01.1973:29-32).
- L'Express de Madagascar** (2005): *Le Journal du Cinquantenaire*.
- Mamelomana, E.** (1967): La psychologie du vol de bœufs à Madagascar. *Bulletin de Madagascar* (256): 703-707.
- Martonyi, J. & Olt, R.** (2010): «Ich werde jeden Tag wiederholen, dass wir nicht über eine Revision sprechen». *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 01.07.2010.
- Mbohoazy Lahinilainy.** (2009): Que l'arbre ne cache pas la forêt. *L'Express de Madagascar*. 18.02.2009.
- Mondain, S. & Chapus, G.S.** (1946): Historique du bœuf (D'après les Tantaran'ny Andriana). *Colonie de Madagascar et dépendances. Nouvelle série (Tome XXVII)*: 191-223.
- Nasolo-Valiavo, A.** (2007): L'Alahamady, mais lequel?. *L'Express de Madagascar*, 20.03.2007.
- Nasolo-Valiavo, A.** (2010): Quelle «Malgachéité»? *L'Express de Madagascar*. 08.12.2010.
- Nasolo-Valiavo, A.** (2011): Notre absence de cohérence. *L'Express de Madagascar*. 28.11.2011.
- Ndimby, A.** (2009): Auto-dérision. *Tribune Madagascar*, 07.03.2009.
- Njara, E.** (1992): Le Fihavanana. *Droit et Cultures* (Nanterre, 24): 152-159.
- Nohatrarivo, M.** (2010): D'un passé douloureux à un avenir incertain. *Le journal du Cinquantenaire*. (2010: 90). Antananarivo.
- Plan d'Action Madagascar 2007-20012** – Un Plan Audacieux pour le Développement Rapide (2007). Antananarivo.

- Poirier, J.** (1968): L'économie de prestige: les fonctions sociales de l'ostentation économique. *Revue Tiers-Monde (IX, 33)*: 3-16.
- Poisson, H.-L.** (1941): Madagascar vue par ses timbres. *Revue de Madagascar*, April 1941:65-93.
- Rabary, P.** (2011): Nous sommes coupés de nos racines. *L'Express de Madagascar* 24.06.2011:18.
- Rafidison, R.** (1993): Les affrontements „ethniques“ dans le Sud-Est pendant le période coloniale: une interrogation sur le passé de la region. *Omary Sy Anio – Hier et aujourd'hui (37-38)*: 261-269.
- Rahamefy, A.** (2004): Malagasy commung (malgache commun): mythe ou réalité? *Annales de l'Université de Madagascar – Lettres (13)*: 157-161.
- Raharinirina, J. & Rabariharivelon, M.** (1998): Antananarivo, un patrimoine délaissé? *La Cité des Mille – Antananarivo: histoire, architecture, urbanisme*: 147-157.
- Raharinjanahary, S. et al.** (2005): La malgachisation de nouveau sur le tapis. *R.O.I. Madagascar*. 03.2005:17. Antananarivo.
- Rajaonah, F.** (1997): Hymne pour un état malgache (XIXe – XXe siècles). *Annuaire des pays de l'Océan Indien (15)*: 15-34.
- Rajemisa-Raolison, R.** (1971): La culture malgache. *Bulletin de l'Académie Malgache 49 (2)*: 37-44.
- Rakotobe Rajaonesy, B.** (2001): Pouvoir et rapports sociaux. *Madagascar Fenêtres: Aperçus sur la culture malgache (1)*: 34-42.
- Rakotoarisoa, J.-A.** (2006): Société malgache: le poids de l'incommunicabilité. *Madagascar Fenêtres: Aperçus sur la culture malgache (2)*: 61-72.
- Rakotoarisoa, J.-A.** (2009): Evolution des groupes statuaires de la société Malagasy. Enjeux et risques. *Madagascar Fenêtres: Aperçus sur la culture malgache (3)*: 49-63.
- Rakotoarivonjy, V.** (2010): Le Rova d'Ambohimanga. *Tribune de Madagascar*: 10.10.2010.
- Rakotomala, M.** (2005): Le Tsiny et le Tody garants de l'équilibre. *Revue de l'Océan Indien (264)*: 48-50.
- Rakotonaivo, J.** (2003): Les Repères de l'histoire – 14 et 15 Mars 1897: Profanation et acte sacrilège à Ambohimanga. *Vakoka – Gazetibokin'ny Ministéran'ny kolontsaina (01)*:8.
- Rakotondrabe, M.** (1993): Malgachisation de l'enseignement et francophonie. *Recherches et Documents (16)*: 28-71.

- Ralambomahay, T.** (2010): Les valeurs culturelles excluent la démocratie. *L'Express de Madagascar*: 03.12.2010.
- Ramambazafy, J.** (2001): Politique culturelle nationale – Un pas de géant a été accompli. *Tribune-Culturel*. Dem Verf. übergebener Artikel.
- Ramamonjisoa, J.** (2004): Castes et Ethnies – Regard sans fard d'une socio-ethnologue. *Revue de l'Océan Indien* (06.2004:11-19).
- Ramandazafy, Z.** (2004): Le malgache, langue d'enseignement. Faire taire le cœur pour laisser parler la raison. *R.O.I. Madagascar* (2004:62-64)
- Randrianja, T.D.** (1968): Quelques problèmes relatifs au bœuf dans la Préfecture de Majunga. *Bulletin de Madagascar. Revue mensuelle* (18): 334-344.
- Ranjalahy, S.** (2010): La preuve par cinquante. *L'Express de Madagascar* (Juni 2010:5).
- Ranjalahy, S.** (2010): Hôtel de Ville – Le jour de la gloire. . *L'Express de Madagascar*, 11.12.2010: 3.
- Raonizafinarivo, V.R.** (2005): Economie: Pour une riziculture tournée vers le marché. *Revue de l'Océan Indien* (265): 30-35.
- Rasamoelina, H.** (2011) Croyances et instrumentalisation à Madagascar, *Friedrich Ebert Stiftung*: 2-14. Antananarivo.
- Ravololomanga, B.** (2006): Le repas à Madagascar: l'on invite et l'on partage. *Madagascar Fenêtres. Aperçus sur la culture malgache* (2): 135-142.
- Razafimpahanana, B.** (1967): La tradition merina: essai de conceptualization. *Annales de l'Université de Madagascar. Série lettres et sciences humaines* (7): 63-71.
- Razafy-Andriamihaingo, J.P.** (1998): L'Histoire malgache revisitée. *Madagascar Magazine* (août/septembre/octobre): 38.
- Razakarivony, B.R.** (1975): Le fokonolona et le développement économique. *Tantara, revue de la société d'histoire de Madagascar* (3): 125- 132.
- Schwarz, K.-P.** (2010): Staatsbürgerschaft jenseits der Grenzen. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (119): 8.
- Siemons, M.** (2010): Gebt uns unsere Kunst zurück! *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (139): 35.
- Smith, A.D.** (1992): Nationalisme and the Historians. *International Journal of Comparative Sociology* (33): 58-80.
- Thierry, S.** (1957): Sacrifices de bœufs et aspersion rituelles dans les pays de l'Océan Indien. *Bulletin de L'Académie Malgache* (XXXV): 109-114.
- Tronchon, J.** (1977): Ravoahangy. *Les Africains* (I): 231-248.

- Urfer, S.** (2009): Christianisme et tradition malgache. *Madagascar Fenêtres (3). Aperçus sur la culture malgache (3)*: 64-79.
- Urfer, S.** (2011): Les ambiguïtés du pouvoir. *No comment (19)*: 36-37. Antananarivo.
- Vig, L.** (1985): Le symbolisme dans le culte malgache et dans la vie populaire. *Acta Orientalia (46)*: 111-163.
- Vosgerau, U.** (2010): Schutzlos allein. Der Staat ist mehr als eine Agentur zur Verwirklichung von Ansprüchen. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.03.2010.
- Wiegel, M.** (2010): „Frankreich altert, Deutschland vergreist“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08.02.2010.

#### 11.4 Internetquellen

- Andriamaro, M.** (2010): 38 Ans après: L'Hôtel de Ville fait de peau neuve. [http://razafimahazo.free.fr/Descendants/ReporterMdvv\\_Arch2010\\_2/Arcmdvv101215.htm#ZonArch4](http://razafimahazo.free.fr/Descendants/ReporterMdvv_Arch2010_2/Arcmdvv101215.htm#ZonArch4); 04.03.2011.
- Andriantsolo, G.** (2010a): Petites considérations: [www.tribune.com](http://www.tribune.com); 12.06.2011.
- Anonymous** (2011b): Madagascar: la pauvreté et la déscolarisation constituent un cercle vicieux. *Afriqinfos: L'actualité africaine à la minute...* <http://www.afriqinfos.com/articles/2011/7/24/brevesdafrique-183235.asp>; Zugriff: 20.01.2012.
- Anonymous** (2011c): Premier ministre de la Transition – Ni TGV ni merina. *L'Express de Madagascar (5238)*. <http://www.lexpressmada.com/premier-ministre-de-la-transition-madagascar/21204-ni-tgv-ni-merina.html>; Zugriff: 06.01.2012.
- Auswärtiges Amt.** *Madagaskar. Kultur- und Bildungspolitik. Medien.* Stand: 08/2010. [www.auswaertiges-amt.de/.../Kultur-UndBild...](http://www.auswaertiges-amt.de/.../Kultur-UndBild...); Zugriff: 20.09.2011.
- Bavoux, Claude & Claudine:** *Le coût social des dernières politiques linguistiques.* [www.politique-africaine.com/...052077.pdf](http://www.politique-africaine.com/...052077.pdf); Zugriff: 07.05.2011.
- Butler, R.A.** (2010): Comment mettre fin à la crise du bois à Madagascar? *Tribune Madagascar*. <http://www.madagascar-tribune.com/Comment-mettre-fin-a-la-crise-du-bois-13657.html>; Zugriff: 18.12.2011.
- Constitution de la République de Madagascar** (2007). [http://democratie.francophonie.org/IMG/pdf/Constitution\\_Madagascar.pdf](http://democratie.francophonie.org/IMG/pdf/Constitution_Madagascar.pdf); Zugriff: 05.07.2009.
- Courrier de Madagascar** (2011): 14 octobre 1958. Naissance de la République Malgache. [www.courrierdemadagascar.com/mg](http://www.courrierdemadagascar.com/mg); Zugriff: 15.12.2011.

- Germany Trade & Invest** (2010): *Wirtschaftsentwicklung Madagaskar 2010*. Berlin. <http://www.gtai.de/GTAI/Navigation/DE/Trade/maerkte,did=76164.html>; Zugriff: 01.12.2012.
- Frankreich in Deutschland**. Französische Botschaft in Deutschland. [www.Botschaft-frankreich.de](http://www.Botschaft-frankreich.de); Zugriff: 21.07.2011.
- Firenena Merina**. [merina.blogspot.fr](http://merina.blogspot.fr); Zugriff: 22.02.2010.
- Gouëset, C.** (2010): Chronologie de Madagascar (1787-2010). [http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/chronologie-de-madagascar-1787-2010\\_499084.html](http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/chronologie-de-madagascar-1787-2010_499084.html); Zugriff: 07.01.2011.
- Green 24, Der Shop**. [www.green-24.de/forum/ftopic13687](http://www.green-24.de/forum/ftopic13687); Zugriff: 10.04.2011.
- Heimer, K.** (2011): *WWF fordert Stopp des Raubbaus in Madagaskar*. <http://www.avat-madagaskar.com/history-2011>, Zugriff: 05.04.2012.
- Herimanda, R.** (2008): Ce n'est pas une malgachisation. <http://www.madagascar-tribune.com/Ce-n-est-pas-une-malgachisation,7683.html>; Zugriff: 07.08.2011.
- International Human Development Report-2010**. [www.hdr.undp.org](http://www.hdr.undp.org); Zugriff: 04.10.2011.
- Judicaëlle, S.** (2011): Denrée – 20 000 tonnes de riz arrivent. <http://www.lexpressmada.com/denree-madagascar/21140-20-000-tonnes-de-riz-arrivent.html>; Zugriff: 12.12.2011.
- Madagascar-Tribune.com**, Antananarivo, Zugriff: 05. 04. 2010.
- Makay Nature**. [www.makaynature.org/glossaire/zebu](http://www.makaynature.org/glossaire/zebu); Zugriff: 19.04.2011.
- Makay Nature**. [www.makaynature.org/wp-continent](http://www.makaynature.org/wp-continent); Zugriff: 18.04.2011.
- Militärhistorisches Museum der Bundeswehr**. [www.mhmbw.de](http://www.mhmbw.de); Zugriff: 30.11.2011.
- Molter, C.** (2010): Die Ökonomie des Festes – Teil I: Von Jahrmärkten und Fußballturnieren. Mainz: Johannes Gutenberg-Universität. [www.uni-mainz.de/38204.php](http://www.uni-mainz.de/38204.php); Zugriff: 01.07.2010.
- Présidence de la République** (2005): LOI N° 2005-006 portant Politique Culturelle Nationale pour un développement socio-économique. [http://www.african-archaeology.net/heritage\\_laws/mdgscr\\_politique\\_culturelle\\_nationale\\_fretof.pdf](http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/mdgscr_politique_culturelle_nationale_fretof.pdf); Zugriff: 02.06.2010.
- Proeßl, A.** (2008/2009): *Allgemeine Staatslehre – Theorien zum Wesen des Staates*. [www.internat-recht.uni-kiel.de](http://www.internat-recht.uni-kiel.de); Zugriff: 05.01.2010.
- Projet de Constitution de la Quatrième République de Madagascar** (2010): En date du 1<sup>er</sup> Octobre 2010. A soumettre a référendum le 17 novembre 2010.

[http://www.defense.gov.mg/index.php?option=com\\_content&view=article&id=258:projet-de-constitution-de-la-quatrieme-republique-de-madagascar&catid=7:communiquede-presse&Itemid=4](http://www.defense.gov.mg/index.php?option=com_content&view=article&id=258:projet-de-constitution-de-la-quatrieme-republique-de-madagascar&catid=7:communiquede-presse&Itemid=4); Zugriff: 18.12.2011.

**Raharolahy, L.** (2004): Le bœuf dans la société traditionnelle malgache *Gasety. Malagasy*. <http://gazety.malagasy.org/article.php3?id=article=1730>; Zugriff: 07.08.2011.

**Ranjalahy, S.** (2010): Hôtel de Ville. Le Jour de gloire. *L'Express de Madagascar (4790)*. <http://www.lexpressmada.com/4790/hotel-de-ville-madagascar/19039-le-jour-de-gloire.html>; Zugriff: 22.12.2010.

**Rarivomanantsoa, L.** (2004): Ethnicité, citoyenneté et démocratie. *Annales de l'Université de Madagascar. Série lettres et sciences humaines* (13): 23-30. [http://madarevues.recherches.gov.mg/revues/pdfxfiles/anal-lettres13\(2\).pdf](http://madarevues.recherches.gov.mg/revues/pdfxfiles/anal-lettres13(2).pdf); Zugriff: 08.09.2011.

**Reppel, G.** (2003): FIHAVANANA. Vitaler Ausdruck von Solidarität in Madagaskar. [http://www.journaethnologie.de/Deutsch/Aktuelle\\_Themen/Aktuelle\\_Themen\\_2003/Fihavanana/index.phtml](http://www.journaethnologie.de/Deutsch/Aktuelle_Themen/Aktuelle_Themen_2003/Fihavanana/index.phtml); Zugriff: 04.07.2011.

**Tanalahy** (2008): *Kulturkampf in Madagaskar*. <http://www.planet.vaovaoweb.de/2008/08/24/madagaskar/kulturkampf-in-madagaskar/>; Zugriff: 03.04.2011.

**Théard, Florence** [www.mada.forumactif.com](http://www.mada.forumactif.com); Zugriff: 04.04.2011.

**The Fokonolona and Traditional Governance.** Madagascar Table of Contents. <http://countrystudies.us/madagascar/28.htm>; Zugriff: 04.04.2011.

**United Nations Development Programme** (2011): *International Human Development Report*. [www.hdr.undp.org](http://www.hdr.undp.org); Zugriff: 04.10.2011.

**Wikipedia** – Die freie Enzyklopädie. [www.wikipedia.org/wiki/Baum\\_der-Reisenden](http://www.wikipedia.org/wiki/Baum_der-Reisenden); Zugriff: 10.04.2011.

**Wikipedia** – Die freie Enzyklopädie. [www.wikipedia.org/wiki/Benedict\\_Anderson](http://www.wikipedia.org/wiki/Benedict_Anderson); Zugriff: 12.09.2010.

### 11.5 Abbildungen

**Banque de Madagascar** (2003): 42-45, 70, 71

**Chauvicourt, J. & S.** (1968): 29

**Chauvicourt, J. & S.** (1965): 30, 31

**Gerhards, R.**: 21, 22, 25

**Rabaharivelo, M.**: 5

**Raison-Jourde, F & Randrianja, S.** (2002: 147): 2, 3, 4

**Rakotondrazaka, M.:** 16

**Revue de l'Océan Indien,** (2008) (Nr. 285, Titelseite): 27

**Rothgangel, E.:** 26a, 125-128

**Sick, W.-D.** (1979:15): 1

**www.dreamstime.com,** Zugriff: 03.06.2012: 129

**www.flaggenlexikon.de,** Zugriff: 03.06.2012: 128

Alle anderen Abbildungen vom Verfasser.

## 11.6 Sonstige

**Andriamampianina, H.S.** (2010): *Le défi malagasy: se reconstruire sur la fracture coloniale.* Unveröffentlichter Vortrag anl. Colloque international. Madagascar: 50 ans d'indépendance. Antananarivo.

**Andriamanana, N.** (2012): *Vision Madagasikara 2020.* Friedrich Ebert Stiftung (2012), Antananarivo.

**Andriamihaja, N.-V.** (2009): pers. Komm., Feb. 2009. Antananarivo.

**Le Règlement d'Urbanisme –** Relatif au périmètre de sauvegarde de protection et de mise en valeur du plan, Antananarivo.

**Andrianaivoarivony, R.** (2010): *Madagascar: La question du patrimoine devant la République indépendante.* Unveröffentlichter Vortrag anl. Colloque international. Madagascar: 50 ans d'indépendance. Antananarivo.

**Andrianaivoarivony, R.** (2009): pers. Komm., März 2009. Antananarivo.

**Annales de la Faculté de lettres et sciences humaines,** 13 (2004): *La Force cède devant l'Esprit,* Antananarivo, Imprimerie du CNAPMAD.

**Anonymous** (2004): *Le Riz, Don du ciel, Selde la terre, Quinzaine scientifique à Madagascar.* Institut de Civilisations – Musée d'Art et d'Archéologie Université d'Antananarivo. 04.05.2004.

**ARRET MUNICIPAL N° 1.848-54/AVC,** 20.11.1954, Antananarivo.

**Banque de Madagascar** (2003) *Les monnaies malgaches des origines à nos jours.* Antananarivo.

**Banque Mondiale** (2010): *Revue de la Gouvernance et de l'efficacité du développement – Analyse d'économie politique de la gouvernance à Madagascar (Rapport N° 54277-MG).*

- Bundesstelle für Außenhandelsinformationen** (1991): *Madagaskar – Wirtschaftsentwicklung 1989/1990*. Köln.
- Charte de la Révolution socialiste malgache** (1995). Antananarivo.
- Direktion für Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe (DEH)** (1987): Zerstörung der Lebensgrundlage aus Not. *ED – Entwicklung Développement* (25).
- Document Cadre** (2004): Rencontre nationale des experts de la culture pour la validation de la politique culturelle nationale malgache. 06.2004. Antananarivo.
- Expertise** (ca. 1983): Protection et mise en valeur du patrimoine architectural de Tananarive – Recueil provisoire de textes législatifs et réglementaires sur la protection, la sauvegarde et la conservation du patrimoine national à Tananarive. SCIC – AMCO. Assistanes aux maîtres d'ouvrages.
- Friedrich Ebert Stiftung** (2012) *Vision Madagasikara 2020*. Antananarivo.
- Journal officiel de la République Malgache** (1960): Ordonnance N° 60-106 relative à la repression des vols de bœufs durch das Ministère de la Justice. Antananarivo.
- Journal Officiel de la République Démocratique de Madagascar (J.O.R.D.M)** (1976): Conseil suprême de la Révolution – Ordonnance-Exposé des motifs de l'ordonnance portant ratification de la Charte culturelle de l'Afrique, Article 19. Antananarivo.
- Journal Officiel de la République Démocratique de Madagascar (J.O.R.D.M)** (1960): Ordonnance, Titre Premier; Des infractions. Antananarivo.
- MAP** (2007): *Plan d'Action Madagascar 2007-2012*. Antananarivo.
- Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base** (1997): *Programmes Scolaires, Classe de 6<sup>ème</sup>*. Antananarivo.
- Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base** (1998/99): *Programmes Scolaires, Classes Terminales A, C, D, à partir de l'Année Scolaire 1998:1999*. Antananarivo.
- Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base** (1999-2000): *Programmes Scolaires, Classe de 3<sup>ème</sup>, à partir de l'Année Scolaire 1999-2000. Education civique*. Antananarivo.
- Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base** (1999-2000): *Programmes Scolaires, Classe de 4<sup>ème</sup>, à partir de l'Année Scolaire 1998-1999. Education civique*. Antananarivo.
- Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base** (1997-1998): *Programmes Scolaires, Classe de 5<sup>ème</sup>, à partir de l'Année Scolaire 1997-1998. Education civique*. Antananarivo.

- Ministère de l'Enseignement secondaire et de l'Education de Base** (1996-1997): *Classe de 6ième, à partir de l'Année Scolaire 1996-1997. Education civique*. Antananarivo.
- Ministère de la Justice de Madagascar** (1961): Note 584-MJ/CAB.
- Institut de Civilisations – Musée d'Art et d'Archéologie**, Université d'Antananarivo, (2004): *Le Riz, Don du ciel, Sel de la terre*, Regards sur la science, Quinzaine scientifique à Madagascar, Institut de Civilisations. Antananarivo.
- Omalysy Anio** (Hier et aujourd'hui) (1993) Nr. 37-38, *Pouvoir et états dans l'histoire de Madagascar et du Sud-ouest de l'Océan Indien*, Antananarivo, Ecoprim.
- Platenkamp, J.** (2012): pers. Komm., März 2012. Münster.
- Politique culturelle nationale** (2004): Rencontre nationale des Experts de la culture pour la validisation de la politique culturelle nationale malgache. Antananarivo. 06.2004.
- Printsesy Ramomaharisoa Primevère et. al.**, *Fanambarana*, 07 Aogositra taona 2008. Antananarivo.
- Rabarioelina, N.** [Conseil des Rois et des Princes de Madagascar] (2010): pers. Komm., Feb. 2010. Antananarivo.
- Rabearimanana, L.** (2009): pers. Komm., Feb. 2009. Antananarivo.
- Rakotoanosy, M.** (2010): pers. Komm., Dez. 2010. Antananarivo.
- Rakotomavo, N.** (2010): pers. Komm., Feb. 2009. Antananarivo.
- Ramisandrazana, Rakotosoa** (2011.): pers. Komm., Aug. 2011. Antananarivo.
- Rakotoson, J.** (2001): *L'Art divinatoire, paroles d'un sage*. Vortrag in der Botschaft Frankreichs, 21.11.2001. Antananarivo.
- Ralambomahay, T.** (2011b). pers. Komm., Aug. 2011. Antananarivo.
- Ralambomahay, T.** (2012): *Vision Madagasikara 2020*. Friedrich Ebert Stiftung (2012). Antananarivo.
- Ranarifidy, D** (2012): *Vision Madagasikara 2020*. Friedrich Ebert Stiftung (2012). Antananarivo.
- Randriamanantena, L. R.** (2012): *Vision Madagasikara 2020*. Friedrich Ebert Stiftung (2012). Antananarivo.
- Randriananina, Ch. M. St.** (2012): *Vision Madagasikara 2020*. Friedrich Ebert Stiftung (2012). Antananarivo.
- Ranjeva, P.** (2011): Schreiben an d. Verf., 03.04.2011.
- Ranjeva, P.** (2010): pers. Komm, Feb. 2010. Antananarivo.
- Rarivoson, H.** (2011): Association des tours Opérateurs Professionnels (TOP). Pressenotiz zum Projekt Namazana. Antananarivo.

- Rasamoelina, H.** (2012): *Vision Madagasikara 2020*. Friedrich Ebert Stiftung (2012). Antananarivo.
- Ratsarahaingotiana, D.** (2011): Schreiben an den Verf., 18.09.2011.
- Razafindravo, T. E.** (2012): *Vision Madagasikara 2020*. Friedrich Ebert Stiftung (2012). Antananarivo.
- Robson, B.** (2012): *Vision Madagasikara 2020*. Friedrich Ebert Stiftung (2012). Antananarivo.
- Tronchon, J.** (2009): pers. Komm., Feb. 2009. Antananarivo.
- UNESCO heute** (2000): *Zeitschrift der Deutschen UNESCO-Kommission. Ausgabe 1-2*. Bonn.
- UNESCO Mexico City Declaration on Cultural Policies-World Conference on Cultural Policies**, Mexico City, 26.07. – 06.08.1982.
- Velotrasina, L.** (2010): *Médiation culturelle, entre représentation et problématiques identitaires*. Unveröffentlichter Vortrag anl. Colloque international. Madagascar: 50 ans d'indépendance. Antananarivo.
- World Wildlife Fund (WWF)**, (2008): *La Nature un Patrimoine*. Antananarivo.
- Zoendreniny Elakovelô Etsiosa T.** (2011): pers. Komm., Aug. 2011. Antananarivo.

## 12 Glossar

aina	Leben, Lebensstrom
alahamadibe	Neujahrsfest nach Mondkalender (Merina, Betsileo)
aloalo	Grabstele (S-Madagaskar)
andevo	Sklave
Andriamanitra Andriananahary	christlicher Gott; Duftender Prinz Schöpferprinz
andriamanitra mby antrano	Sonnenstrahlen im Haus, das „Göttliche“ repräsentierend
andrian-dray	derjenige, der einen Adligen zum Vater hat
andrian-dreny	derjenige, der eine Adelige zur Mutter hat
andriana	Adelsangehöriger, Prinz; Merina-Adel; im. Ggs. zu: Hova (hellhäutiger, freier Bürger); Mainty (schwarzer, freier Bürger);
Andriadranando	Adelsgruppe
Andrianamboninolona	Adelsgruppe
Andriamasinavalona	Adelsgruppe
Andriatompokoindrinda	Adelsgruppe
angady	Spaten
Antambahoaka	ethn. Gruppe (SO-Madagaskar)
antily	staatl. Kontrolleur
Ariary	Währungsbezeichnung
bobo	Albino-Weiß
Boky Mena	Rotes Buch; politisches Manifest Ratsirakas
botsatsaka	weiß wie Haut
botsiaka	sehr weiß
Côtier	nicht zu den Merina zählende Gruppen
doany	königliche Grabstelle (Sakalava), Ort der Anbetung königlicher oder örtlicher Geister (Imerina)
Engilisy	Engländer
fady	Verbot
fahasivy	Zahl 9, Schutz
famadihana	zweite Beerdigung, Totenwende
fanambarana	Kommuniqué
fandroana	Fest des königlichen Bades (Imerina)
fandrosoana	Fortschritt
fanjaka	Staat, Staatsregierung, Staatlichkeit
faronenana	Wiederbelebung, Erneuerung
fatidrà	Blutschwur zur Errichtung verwandtschaftlicher Beziehungen
fehavalo	Zahl 8, Feind
fialonana	Neid
fihavanana	wechselseitige Solidarverpflichtung
fikambanana	Vereinigung, Gesellschaft
filanjana	sänftenartige Trage
findramana	Arbeit auf Gegenseitigkeit ohne unmittelbare Reziprozität
firenena	„Nation“ als westliches Konzept

fitampoah	Bad königlicher Reliquien (Sakalava)
fitiavana	Liebe
foko	Gruppe mit gemeinsamer Ahnenbeziehung
fokondaty	territorial gebundene, von Andrianampoinimerina nicht integrierte Gemeinschaften im Süden Madagaskars
fokonolona	Gemeinwesen auf territorial begrenztem Gemeindegebiet
fokontany	Gemeinde
fomba gasy	madagassischen Riten entsprechend
fotsy	weiß; „Weißer“
fotsy feo	„weiße Stimme“ = stumm
hain-teny	Spruchwort
hasina	unantastbare „heilige“ Würde
havana	Verwandter; Landsmann
hazomanga	das „blaue Holz“ (bei den Mahafaly), Glücksbringer, Ritualpfahl
henika	Zahl 6, Fülle, Überfluss
henandofo	anl. eines Todes geopfertes Zebufleisch
henaratsy	synon. für henandofo
hira gasy	öffentliche Aufführung mit Gesang, Tanz, Reden
hiram-pirena	Nationalhymne
Hova	freier (Ehren-) Mann
iombonona (malgache iombonona)	Umgangs-(Madagassisch); (Sprache der Merina mit Côtiers-Vokabular)
iray aina	von der gleichen Seele
iray rà	vom selben Blut
isam-pagady	Besteuerung von Reis
jaka	Ritualopfer, Opferfleisch, Geldgabe als „Opfer“
jaky mena	Adelsgruppe
Jerimen	Deutscher
joro	Opfer
kabary	öffentliche, metaphorische Rede
Karana	Madagasse ind. Abstammung
katibo	Heiler (bei den Antemoro)
lamba	Wickel-, Schaltuch
lamba hoany	Lamba mit pers. Schriftbotschaft bedruckt
lambamena	rote Lamba
latsa-bato	Steinelegen zur Wahrheitsfindung
loholona	Dorfrat
mainty	schwarz; Nachfolger schwarzer Sklaven
mainty vasoka	glanzloses Schwarz
maitso	grün
manga	blau
manga feo	die „blaue Stimme“ = die schöne Stimme
mangot-saka	weiß wie Reis
masina	„Heiliger“, königliche „heilige“ Gebeine
mena	rot
Menalamba	Widerstandsbewegung
Merina	ethn. Gruppe, vor allem im Hochland

moramora	Langsamkeit
mosavy	Verzauberung
mpanandro	Hüter der Gebote
mpanjaka	König, Souverän
mpanjakabe	großer König
mpanjaka-dray	derjenige, der einen König zum Vater hat
mpanjaka-dreny	derjenige, der eine Königin zur Mutter hat
mpiadidy	Oberhaupt des Dorfrates
mpiandry-omby	Hüter der Herde
mpihavanana	Verwandtschaftsbeziehung
ngaly	ebenhholzfarbenes Schwarz
ngerona	schmutziges Schwarz
ngiolo	glänzendes Schwarz
ngizina	intensives Schwarz
ny tenin-drazana	Sprache der Ahnen
ody	Glücksbringer
olomanga	der „blaue Mann“ = der weise Mann
ohabolona	Sprichwörter
olombelona	Mensch, menschliches Wesen
ombiasa	Wahrsager
omby	Zebu
ra	Lebenssaft
rano	Wasser
rano masina	„heiliges“ Wasser
raoky	Rinderdiebstahl
ravenala	Baum des Reisenden (Strelitzienart)
ray aman-dreny	Respektsperson; „Vater und Mutter in einem“
razana	Ahne
Rova	Schlossbereich
sakaizambohitra	staatl. Beamter
sakelika	Netzwerk
sambatra	kollektive Beschneidung (SO-Madagaskar)
sampy	Talisman
santa-bary	Fest der ersten Reisernte
sidikina	Nationalhymne, malgachisiert nach „God save the King“
sihutse	Papageienvogel
sikidy	Orakelsystem
Sinoa	Madagasse chin. Abstammung
fiakarana	Himmelfahrt
takatra	Vogelart
tanindrazana	Land, Boden, Erde der Ahnen; politisch: Vaterland
Tantaran, ny Andriana	Geschichte der Adeligen/Könige
tany	Erdboden
tavy	Brandrodung
tenim-pirenena	Nationalsprache
tenimparitra	Bezeichnung für Regionalsprache
teny hova	Sprache de Hova (Merina)
tikusa	Vogelart

tody	Sühne
tompon-tany	Erstbesitzer eines Bodens oder deren Nachfolger
tompon,ny tany	Herr, Meister des Erdbodens
tsiny	Schande, Schuld
tso-drano	Segensspendung mit „heiligem“ Wasser
tsy tia lainga	der, der keine Lügen mag
tulúhu	Hahnenart
vadin-tany	Amtsaufseher
vala	Besteuerungsmaß (ein Sechstel eines Reismaßes)
vali-tanana	Arbeit auf Gegenseitigkeit mit zeitnaher Reziprozität
vanga	Zebu mit großen weißen, nicht in die Beine reichenden Flecken
vary	Reis
vatolahy	aufrechter Gedenk-, Markierungs-, Grenzstein
vato masina	„heiliger“ Stein
vazaha	(weißer) Fremder
Vazimba	mythische Urbevölkerung Imerinas
vodihena	Besteuerung des zu opfernden Zebu
volavita	Zebu mit weißem Stirnfleck, dem König vorbehaltenes Zebu
volontsara	Zebu mit rotweißer Decke
volontsikidy	„heiliger“ Sand des sikidy
vony	gelb
Zanahary	Schöpfer entspr. trad. Vorstellung, „gott“-nahe Ahnen
zanaka	Kind; Kinder
zokybe	Vertreter der Großfamilie
zoro-fira-razana	den Ahnen u. Zanahary gewidmete NO-Ecke des Wohnraums
zoro-fira-omby	der Opferung des Zebu vorbehaltenes SO-Außenecke des Hauses

### 13 Umfrage: *tanindrazana* vs. Nation, Nationalheld

Im Verlauf von Gesprächen, die der Verf. mit Wissenschaftlern an der Universität Antananarivo, mit Studenten, Politikern, Journalisten und Mitgliedern der Zivilgesellschaft in der Hauptstadt führte, wurde der Versuch unternommen zu ermitteln, welche Priorität *tanindrazana* als personen- und ahnengebundene Erde gegenüber „Nation“ entsprechend westlicher Konzeption beigemessen wird, s. auch Kap. 5.1., da die madagassische Verfassung *tanindrazana* mit „Nation“ gleichsetzt.

Die Antworten und deren Analyse können aus mehreren Gründen nicht repräsentativ sein: Weder die absolute Zahl der Befragten (79) noch deren Zusammensetzung machen die Aussagen endgültig belastbar. Neben demographischen Kriterien wäre vor allem auch ein ethnischer Proporz von Bedeutung, um die Repräsentativität abzusichern. Das Ergebnis kann auch nur andeutungsweise für die Bevölkerung von Antananarivo, und selbst hier nur für die an der Untersuchung vornehmlich beteiligten Angehörigen der *Merina* eine Tendenz aufzeigen; ihnen wird im historischen Diskurs jedoch als einziger Gruppe in Madagaskar eine wirklich nationenorientierte Rolle eingeräumt. Indem aber selbst dieser so eingeschränkte Kreis der *tanindrazana* mit etwa 70% der Äußerungen die erste Priorität gegenüber „Nation“ eingeräumt, wird die Distanz zur „Nation“ sichtbar.

Im Zusammenhang mit dieser Thematik wurde auch gefragt, ob sich ein madagassisches Nationalbewusstsein am Mythos eines Nationalhelden oder an einer Persönlichkeit ausrichtet, die im nationalen Sinne gemeinschaftsprägend ist, also Merkmale in sich vereinigt, die als Repräsentation des Landes angesehen werden. Die Anzahl der dem Verf. angegebenen 32 Namen vermittelt mit der Nennung von Königen, Staatspräsidenten, Schriftstellern, Wissenschaftlern, Geistlichen, Ministern oder Sportlern ein diffuses Bild, das keine deutliche Hinwendung zu einer nationalen Leitfigur erkennen lässt, s. folgende Übersicht. Wenn selbst dem vorkolonialen Einiger der Nation, *Merina*-König Andrianampoinimerina, keine eindeutige Priorität eingeräumt wird (15 Stimmen) und der „republikanische“ Prof. A. Rakoto-Ratsimamanga (Arzt, Medizinforscher und Abgeordneter) mit 17 Nennungen sogar die erste Priorität erhält, so wird selbst unter den vornehmlich befragten *Merina* eine bemerkenswerte Distanz zur historischen Person Andrianampoinimerinas sichtbar. Diese Distanz ist also nicht kongruent mit der Vorstellung monarchistischer Kreise der *Merina* von der Rückkehr zu einer die Nation verbindenden Monarchie. Zum anderen ist die niedrige Einstufung des ersten Präsidenten Tsiranana (4 Stimmen) bemerkenswert, zumal er

auch heute noch im öffentlichen Diskurs als Vater der Unabhängigkeit apostrophiert wird. Allerdings verblasst seine historische Rolle, und es ist wenig überraschend, wenn er als Angehöriger der *Côtiers* (*Tsimihety*) und der frankreichorientierten *PADESM* aus Sicht der *Merina* nicht die für nationale Repräsentation erforderliche integrative Kraft darstellt.

Wenn in den 50 Jahren der Unabhängigkeit im öffentlichen Diskurs kein Bild einer nationalen Leitfigur entstehen konnte und kein damit in Verbindung zu bringender wirklich markanter *Lieux de mémoire* in Form einer Statue oder in der Namensgebung für einen Platz entstand – Abb. 11 stellt mit Tsiranana eine Ausnahme dar – so wird dadurch die Uneinigkeit in der Personifizierung des Nationalen bestätigt. Die Eröffnung eines Diskurses zu dieser Frage wird möglicherweise auch deshalb gescheut, weil mit ihm zwangsläufig eine Büchse der Pandora geöffnet würde, mit der die ethnischen Differenzen erneut in den Vordergrund gerückt würden, womit das Gegenteil von nationaler Kohärenz entstünde. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, dass selbst 100 Jahre nach Einführung französischer Lehrbücher, die den Madagassen vermittelten, dass Frankreich ihr *pays natal* und ihre *nouvelle patrie* sei, Andrianampoinimerina in den nunmehr madagassischen Schulbüchern noch keine herausragende Darstellung gefunden hat. Namen aus den Widerstandsbewegungen fehlten in den gegebenen Antworten ganz.

„Die für mich herausragendste madagassische Persönlichkeit ist...“

- 17 – Rakoto-Ratsimamanga, Prof. A.
- 15 – Andrianampoinimerina (König)
- 11 – Ratsimandrava (Präsident)
- 5 – Ravalomanana, M. (Präsident)
- 4 – Tsiranana, Ph. (Präsident)
- 4 – Rabesahala, G. (Ministerin)
- 4 – Ratsiraka, D. (Präsident)
- 3 – Rasalama, M.
- 3 – Rajaonarison, E.
- 3 – Ramanantsoa, J.-C.
- 3 – Rajoelina, A. (Übergangspräsident)
- 2 – Andriantsiovy, J.
- 2 – Rasoamanarivo, V.
- 2 – Rado
- 1 – Ranaivoson, T. F.
- 1 – Zafy, A. (Präsident)
- 1 – Razanamasy
- 1 – Andriamaholison, R.
- 1 – Rakotomavo, P.
- 1 – Radama I. (König)
- 1 – Rabevazana

- 1 – D'gasy
- 1 – Pedro
- 1 – Ranavalona I. (Königin)
- 1 – Rafinger (Père)
- 1 – Rainijaonary
- 1 – Ranjeva, Y.
- 1 – Rhainosoa, I. (Minister)
- 1 – Raseta, J.
- 1 – Rabemanantsoa, Y.
- 1 – Rafiringa, L.
- 1 – Ratsimanjava, P.
- 1 – Randriantefy, D.

## 14 Anhang

### 14.1 „Ethnies principales“

- *Antefasy*: Region *Farafangana*, *Ceux qui vivent sur le sable* – Die auf dem Sand leben
- *Antemoro*: Region *Manakara*, *Ceux des rivages*–Die von den Küsten
- *Antesaka*: Region *Vangaindrano*, *Ceux qui viennent des sakalava* – Die von den Sakalava herkommen
- *Antambahoaka*: Region *Mananjary*, *Où il y a beaucoup de population* – Die von dort, wo es viele Leute gibt
- *Antankarana*: Region *Antsiranana*, *Ceux qui peuplent la montagne rocheuse* – Die vom felsigen Bergland
- *Antanosy*: Region *Taolagnaro*, *Ceux de l’Ile* – Die von der Insel
- *Antandroy*: Region *Ambovombe*, *Ceux des épines* – Die aus dem Dornenland
- *Bara*: Region *Ihosy*, *Pasteurs nomades* – Wanderhirten
- *Betsileo*: Region *Fianarantsoa*, *Les invincibles* – Die Unbesiegbaren
- *Betsimisaraka*: Region *Taomasina*, *Les inséparables* – Die Untrennbaren
- *Bezanozano*: Region *Moramanga*, *Ceux qui ont de petites tresses* – Die mit den kleinen Zöpfen
- *Mahafaly*: Region *Betioky/Ampanihy*, *Qui rendent heureux*– Die, die glücklich machen
- *Merina*: Region *Antananarivo/Imerina*, *Ceux des Hauteurs*– Die vom Hochland
- *Sakalava*: Region *Tuléar/Nosy Be*, *Ceux de la longue plaine* – Die aus dem weiten Land
- *Sihanaka*: Region *Ambatondrazaka*, *Ceux qui errent autour des lacs* – Die im Sumpfland umherziehen
- *Tanala*: Südostregion, *Ceux qui vivent dans la forêt* – Die im Wald leben
- *Tsimihety*: Region *Farafangana* – *Les non coupés* – Die sich nicht die Haare schneiden
- *Vezo*: Region *Monrondava*, – *Peuples de pêcheurs* – Die Fischer

(Théard, Florence [www.mada.forumactif.com](http://www.mada.forumactif.com))

## 14.2 Abkürzungen

AGEX	Agence d'Exécution
AKFM	Antoko, Ny Kongres, Ny Fahaleovantenan Madagasikara – Kongresspartei für die Unabhängigkeit Madagaskars
APMF	Agence Portuaire Maritime et Fluviale
AREMA	Andry sy Rihana Enti-Manavotra an'i Madagasikara – Säule und Struktur zur Rettung Madagaskars (polit. Partei)
BMC	Banque Centrale de Madagascar
CARP	Cellule d'Appui de Réflexion et de Suivi
CDB	Convention sur la Diversité Biologique
CFA	Communauté Financière Africaine
CIA	Central Intelligence Agency (USA)
CNE	Conseil Supérieur de la Protection de la Nature
CNP	Comité National du Patrimoine
CUA	Commune Urbaine d'Antananarivo
EIE	Etudes d'impact Environnemental
F.C.R.T.M.	Fédération des Communautés Royales Traditionnelles de Madagascar
FFKM	Fiombonan, ny Fiangonana Kristiana eto Madagasikara – Rat der christlichen Kirchen Madagaskars
FI.ZA.MA.MI	Fikambananini Zanaki Mahajanga Mitambatja – Verein aller in Mahajanga Gebürtigen
FJKM	Fiangonan, i Jesoa Kristy eto Madagasikara – Jesus Christi Kirche von Madagaskar
HAT	Haute Autorité de la Transition – Nationale Übergangsbehörde
INALCO	Institut National des Langues et des Civilisations Orientales
LMS	London Missionary Society
MAP	Madagascar Action Plan
MDRM	Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache (polit. Partei)
MONIMA	Madagasikara otronin, ny Malagasy – Unabhängige Nationalbewegung Madagaskars (polit. Partei)
NGO	Non Governmental Organisation
ONE	Office National de l'Environnement
PADESM	Parti des Dëshérités de Madagascar (polit. Partei)
PGSS	Plan de Gestion Environnemental et de Sauvegarde Social
PREE	Programme Office National pour l'Environnement
SADC	Southern African Development Community
TGV	Tanora malaGasy Vonona – Entschlossene madagassische Jugend (polit. Partei)
TIM	Tiako i Madagasikara – Ich liebe Madagaskar (polit. Partei)
TOP	Association des Tours Opérateurs Professionnels
UA	Union Africaine
UICN	Union Internationale pour la Conservation de la Nature
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
VVS	Vy, Vato, Sakelika (Eisen, Stein, Netzwerk) – Widerstandsbewegung

### 14.3 Monarchen/Staatspräsidenten

1787-1810	<i>Andrianampoinimerina</i>
1810-1828	<i>Radama I.</i>
1828-1861	<i>Ranavalona I.</i>
1861-1863	<i>Radama II.</i>
1864-1868	<i>Rasoherina</i>
1868-1883	<i>Ranavalona II.</i>
1883-1896	<i>Ranavalona III.</i>
1960-1972	<i>Philibert Tsiranana</i>
1972-1975	<i>Gabriel Ramanantsoa</i>
02/1975	<i>Richard Ratsimandrava</i>
02-06/1975	<i>Gilles Andriamahazo</i>
1975- 1993	<i>Didier Ratsiraka</i>
1993-1997	<i>Albert Zafy</i>
1997-2001	<i>Didier Ratsiraka</i>
2001-2009	<i>Marc Ravalomanana</i>
2009	<i>Andry Rajoelina</i> , Übergangspräsident

### 14.4 Zeittafel

500-1000	Erste Einwanderungen aus der malayo-polynesischen Inselwelt mit nachfolgenden arabischen und ostafrikanischen Ansiedlungen
1500	Entdeckung Madagaskars durch Diego Diaz; in der Folge Ankunft von Niederländern, Franzosen, Engländern
1575-1610	Begründung des Merina-Königreiches im Hochland Imerina
1675-1710	Aufteilung des Königreiches durch Andriamasinavalona
1787-1810	Expansion des Königreiches durch Andrianampoinimerina
1810-1828	Fortsetzung der Expansion durch Radama I., Sohn Andrianampoinimerinas
1817	Freundschaftsvertrag zwischen Radama I. und Großbritannien
1820	Beginn der Missionierung durch die London Missionary Society, LMS
1828-1861	Ranavalona I. (Frau von Radama I.) beendet den europäischen Einfluss; Christenverfolgung; Vertreibung der LMS
1861-1863	Radama II. (Sohn von Ranavalona I.) wiederbelebt die madagassisch-europäischen Beziehungen
1863-1868	Rasoherina (Frau des ermordeten Radama I.) übernimmt die Regentschaft; Beginn der politischen Führung durch Premierminister und Ehemann Rainilaiarivony; R. ehelicht alle weiteren Königinnen und bleibt deren Premierminister
1868-1883	Ranavalona II. übernimmt mit Rainilaiarivony den protestantischen Glauben
1883-1885	1. Madagassisch-französischer Krieg unter Ranavalona III.; Exilierung durch Frankreich nach Algerien; französisches Protektorat; Widerstandskämpfe der Menalamba (1885)
1894-1895	2. Madagassisch-französischer Krieg
1896	Annexion Madagaskars durch Frankreich; Galliéni erster Gouverneur
1913	Widerstandsbewegung VVS
1929	Unabhängigkeit fordernde Demonstrationen in Antananarivo

1945	Vertretung Madagaskars durch vier Abgeordnete in der Französischen Nationalversammlung
1947	Landesweite Widerstandskämpfe mit Schwerpunkt Moramanga
1958	Erste Republik
1959	Philibert Tsiranana erster Staatspräsident Madagaskars
1960	Unabhängigkeit
1972	Abdankung Tsirananas nach Niederschlagung des Bauernaufstandes in Süd-Madagaskar; Nachfolger General Gabriel Ramanantsoa; Studentenrevolte
1975	Ermordung von Staatspräsident Oberst Richard Ratsimandrava nach 6-tägiger Amtsführung; Ernennung Didier Ratsirakas zum Staatspräsidenten durch ein Militärdirektorium; sein <i>Boky Mena</i> wird zum sozialistischen Manifest; Verstaatlichung der Wirtschaft, Malgachisierung des Erziehungswesens, Gründung der République Démocratique de Madagascar als Zweite Republik
1990	Demonstrationen gegen Ratsiraka, Bildung der Forces Vives als politischer Gegenkraft; Einlenken Ratsirakas
1992	Dritte Republik; Provinzen Fianarantsoa, Toliara (Tuléar) und Taomasina (Tamatave) erklären sich zu Bundesstaaten
1993	Albert Zafy neuer Staatspräsident: Amtsenthebung durch Verfassungsgerichtshof 1996
1996	Vorgezogene Wahlen mit erneuter Ernennung Didier Ratsirakas zum Staatspräsidenten
1998	Nationale Wahlen pro Dezentralisierung des Landes; Wahlverluste der von Ratsiraka geführten Partei AREMA
1999	Ravalomanana Bürgermeister der Hauptstadt
2001	Gewinn des ersten Wahlgangs zur Präsidentschaftswahl durch Ravalomanana
2002	Bestätigung des Wahlergebnisses durch den Haut Magistrat (52,15%) pro Ravalomanana; Selbstproklamation Ravalomananas zum Staatspräsidenten; Gründung einer Parallelregierung; Ausrufung des Ausnahmezustandes durch Ratsiraka; Ernennung Ravalomananas zum Staatspräsidenten durch den Haut Court de la Constitution
2006	Wiederwahl Ravalomananas zum Staatspräsidenten; Exilierung Ratsirakas
2007	Verfassungsreform mit Stärkung der Rolle des Präsidenten; Englisch dritte offizielle Landessprache neben Französisch und Madagassisch
2007	Andry Rajoelina Bürgermeister der Hauptstadt
2008	Vertrag mit südkoreanischem Unternehmen <i>Daewoo</i> zur Pacht von 1,3 Mio. Hektar Land, Laufzeit 99 Jahre; Schließung des privaten Fernsehsenders Rajoelinas nach Ausstrahlung eines Interviews mit dem von Ravalomanana gestürzten, im franz. Exil lebenden Ex-Präs. Ratsiraka
2009	Ausrufung des Generalstreiks durch Rajoelina; Amtsenthebung Rajoelinas; Stützung Rajoelinas durch die Armee; Demission Ravalomananas; Rajoelina wird Staatspräsident des Übergangs ohne internationale Anerkennung; Ravalomanana in südafrikanischem Exil; Ausschluss Madagaskars aus der SADC
2010	Vierte Republik; erfolglose Vermittlungsversuche der Union Africaine; zur Neuwahl eines Staatspräsidenten; politische Ächtung Rajoelinas durch die UA

# 15 Abbildungen

## 15.1 Karten

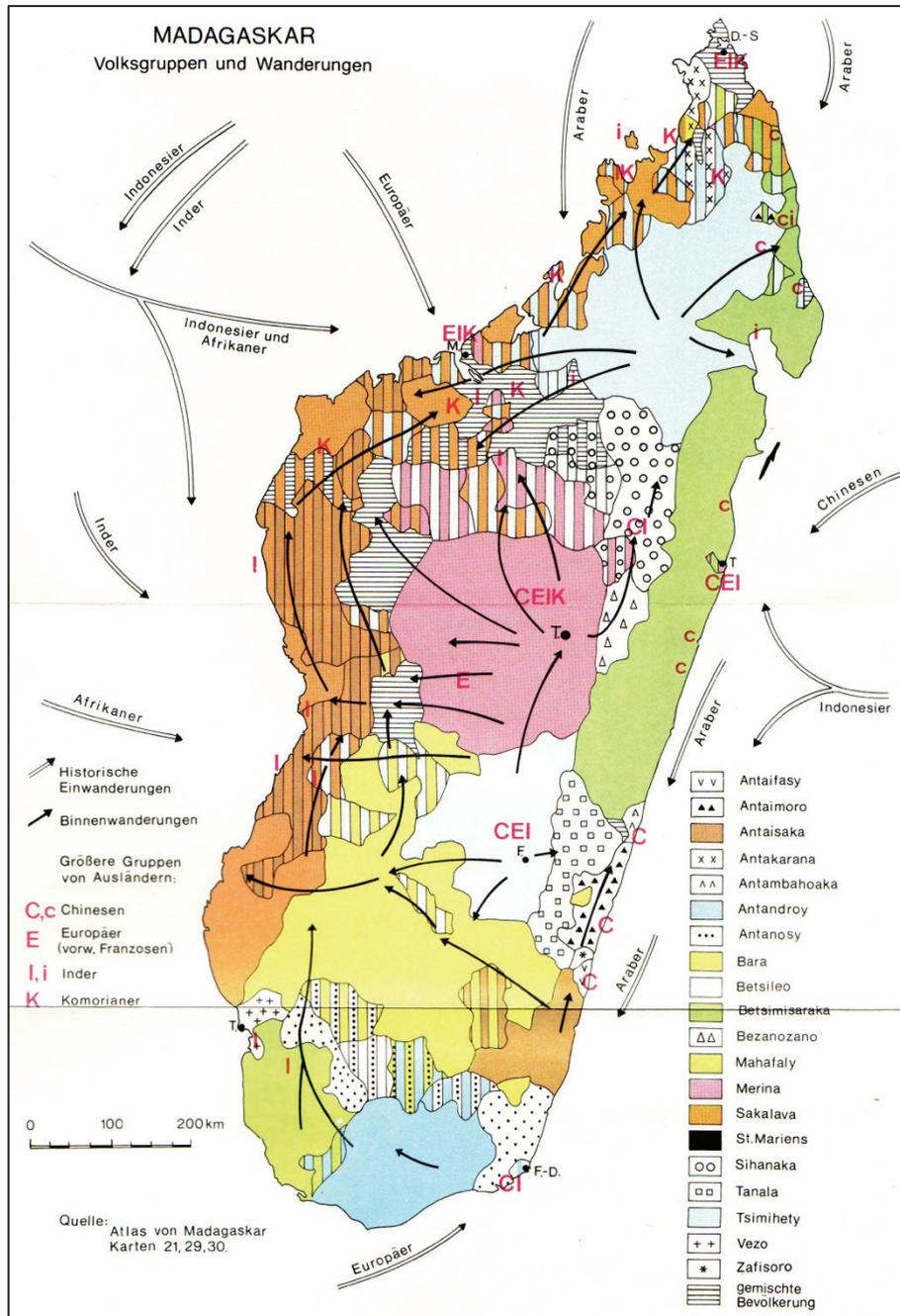


Abb. 1

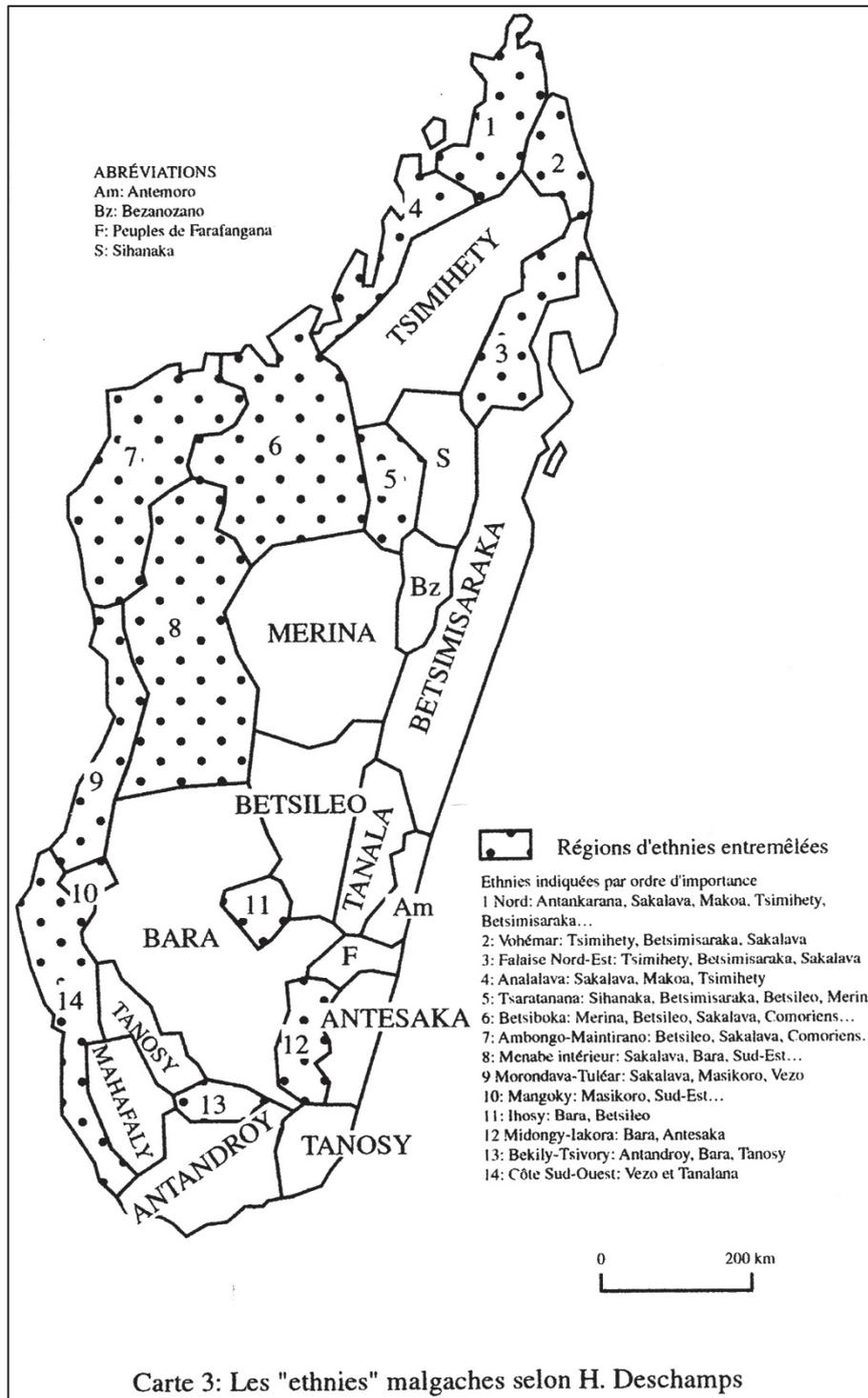


Abb. 2

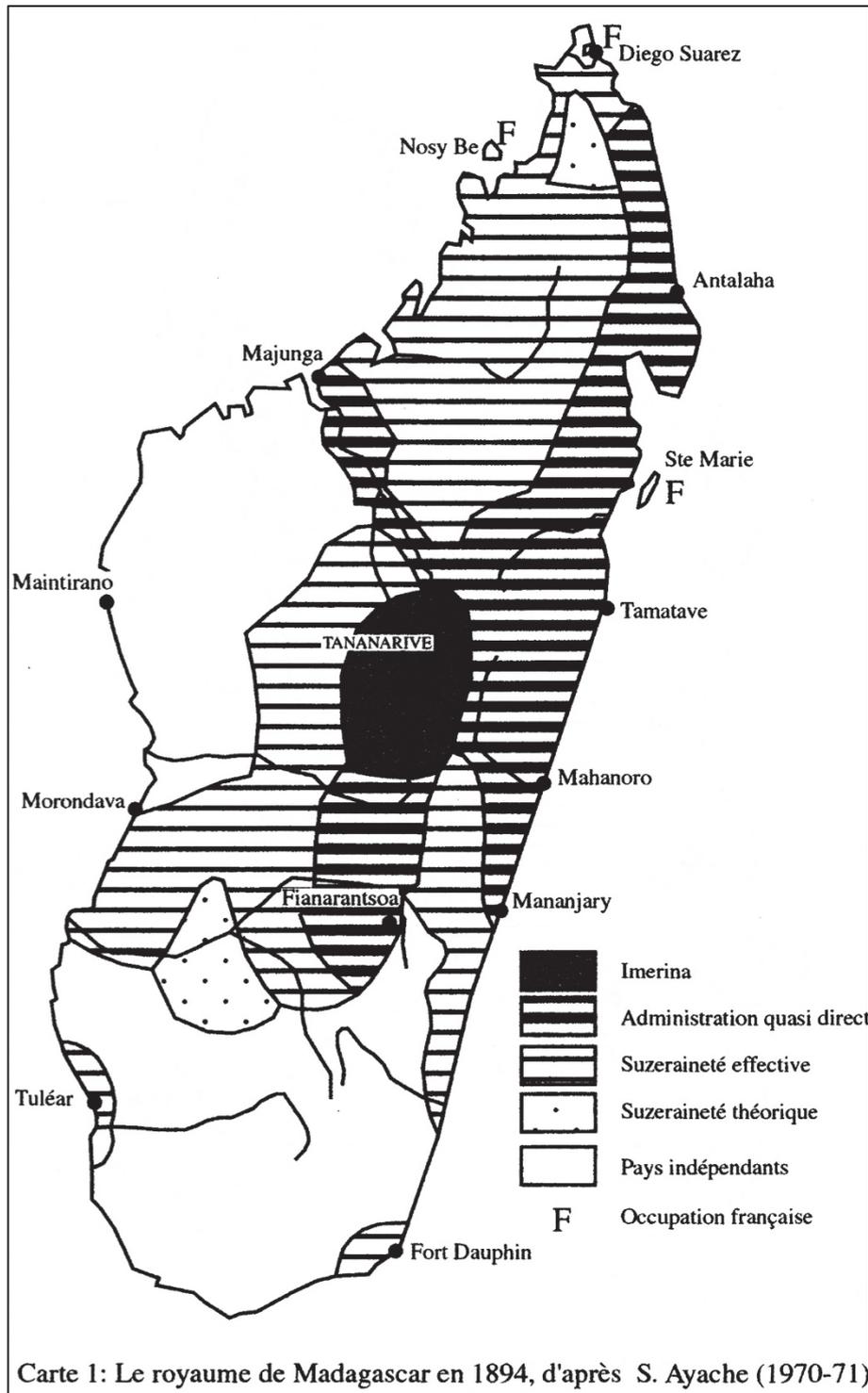


Abb. 3

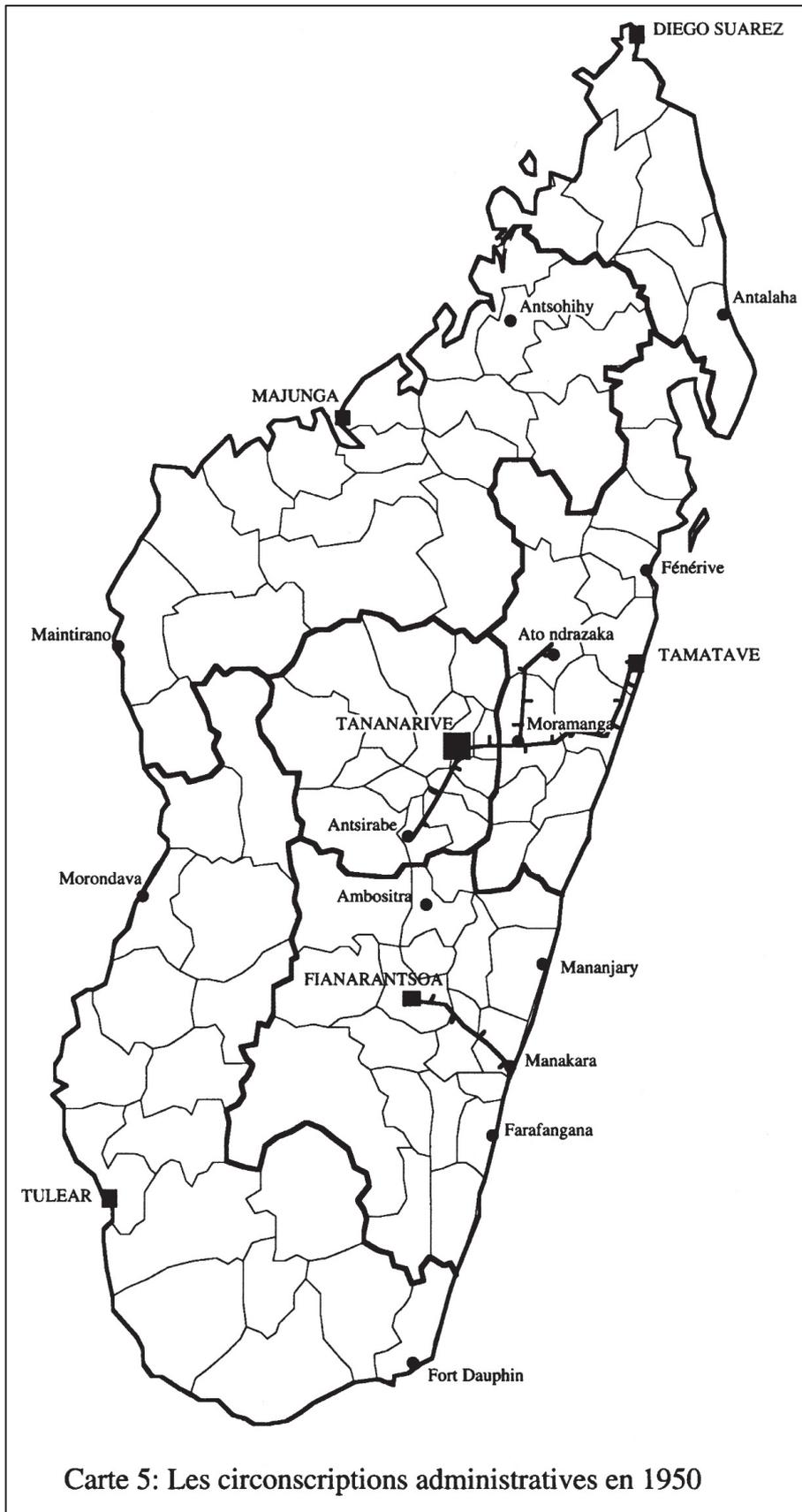


Abb. 4

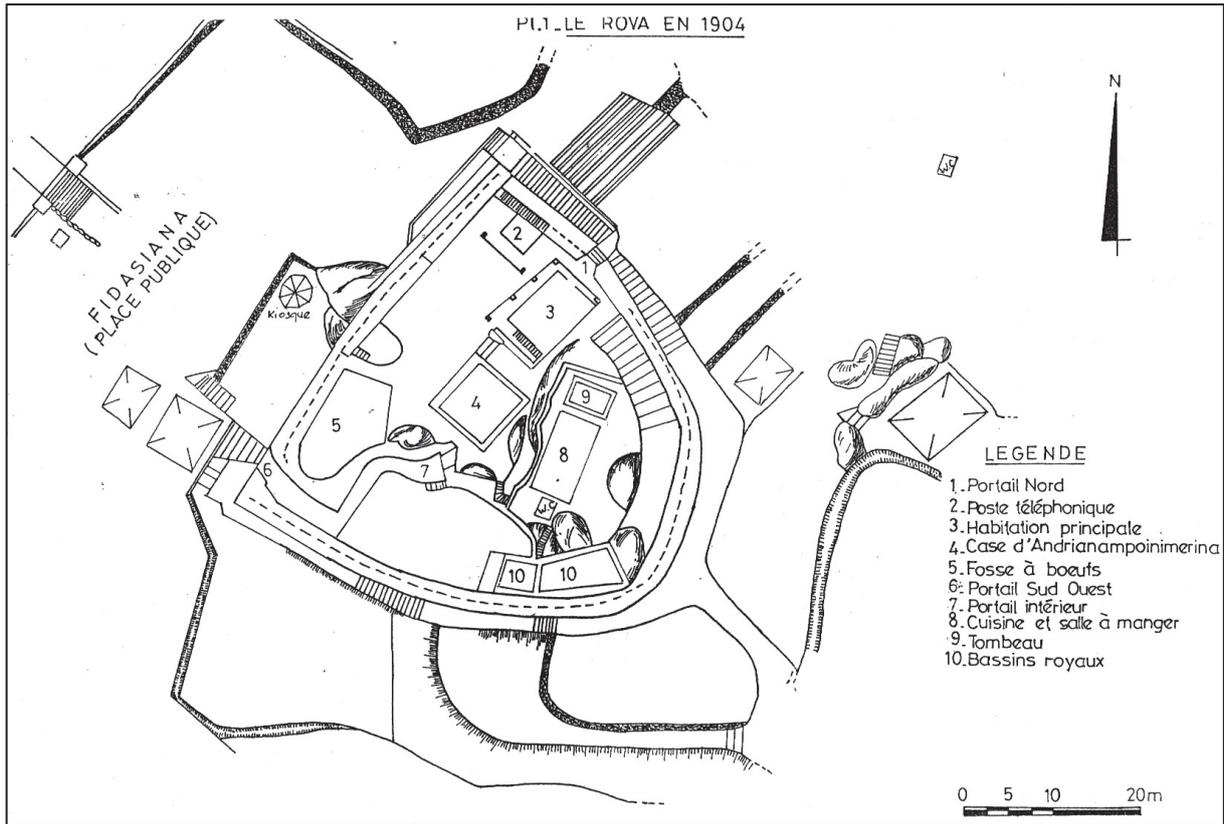


Abb. 5

## 15.2 Fotografien



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13



Abb. 14



Abb. 15



Abb. 16



Abb. 17



Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20



Abb. 21



Abb. 22



Abb. 23



Abb. 24



Abb. 25



Abb. 26



Abb. 26a



Abb. 27



Abb. 28

15.3 Wahrung

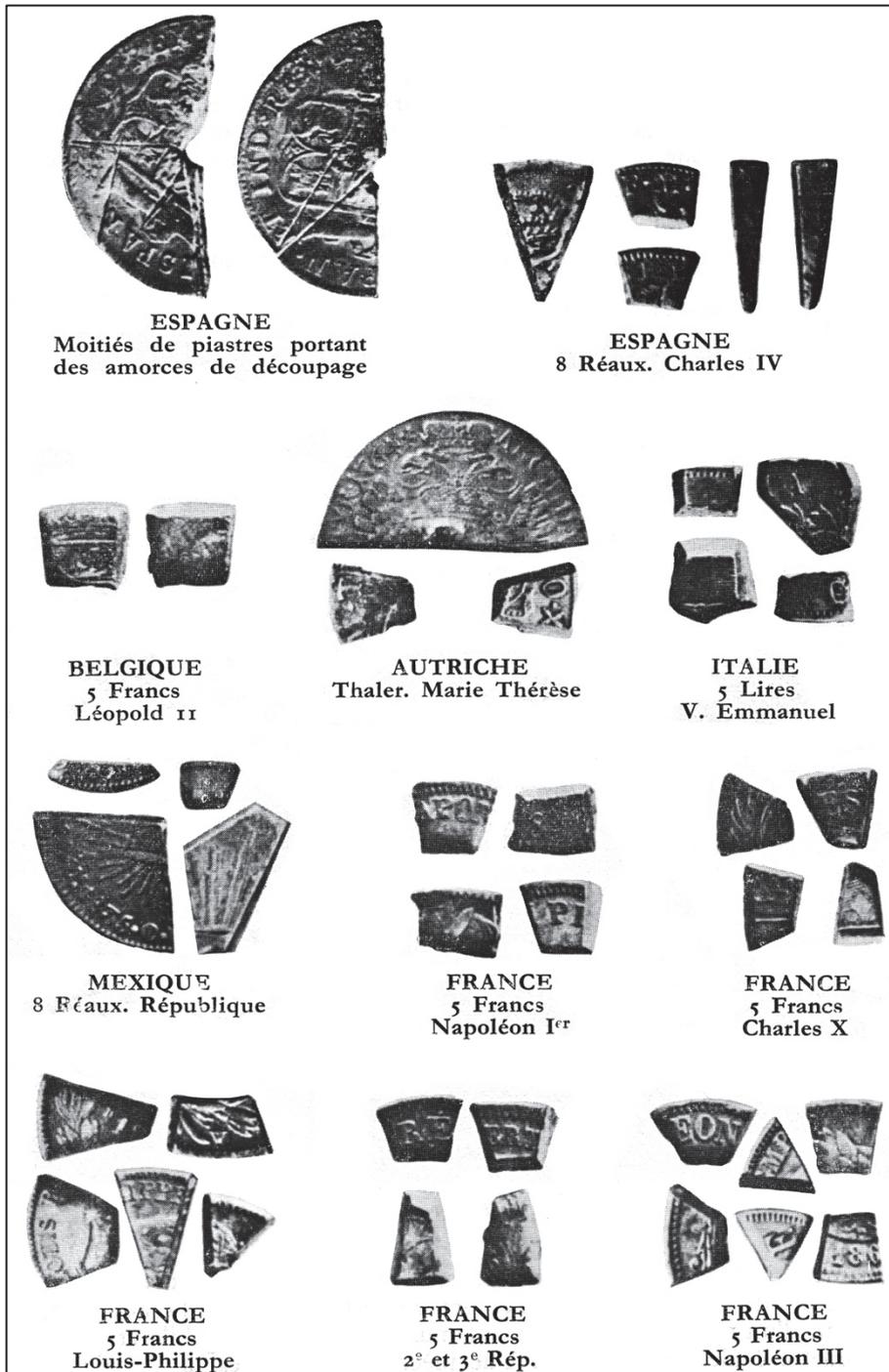


Abb. 29



Abb. 30



Abb. 31



Abb. 32



Abb. 33



Abb. 34



Abb. 35



Abb. 36



Abb. 37



Abb. 38



Abb. 39



Abb. 40



Abb. 41



Abb. 42



Abb. 43



Abb. 44



Abb. 45



Abb. 46



Abb. 47

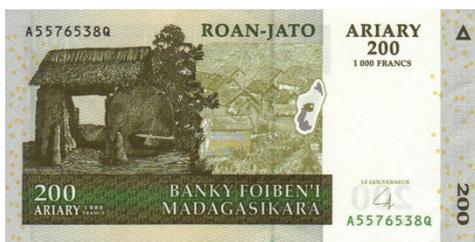


Abb. 48



Abb. 49



Abb. 50



Abb. 51

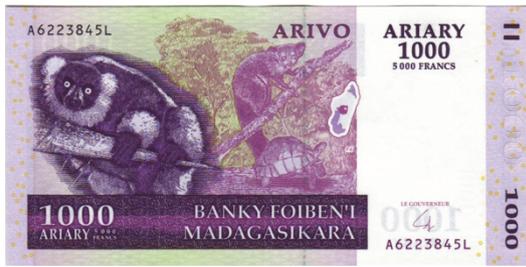


Abb. 52



Abb. 53



Abb. 54



Abb. 55



Abb. 56

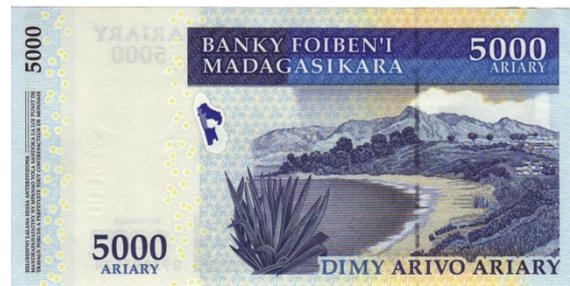


Abb. 57



Abb. 58



Abb. 59



Abb. 60



Abb. 61



Abb. 62



Abb. 63

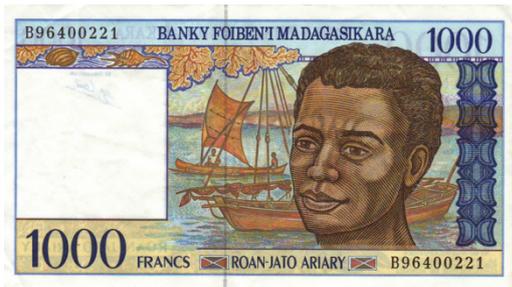


Abb. 64



Abb. 65

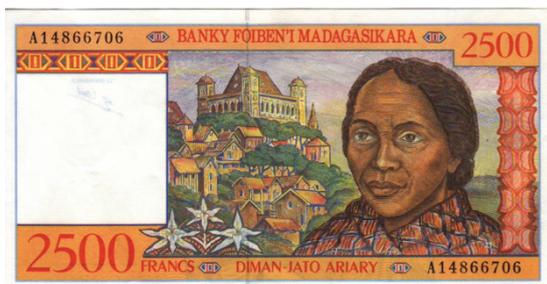


Abb. 66

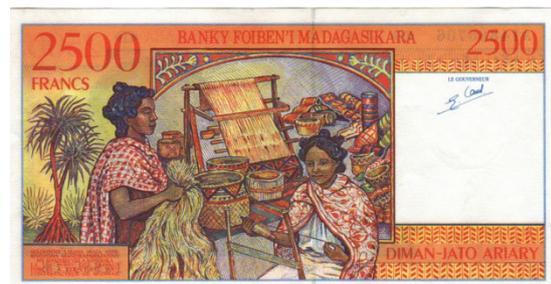


Abb. 67

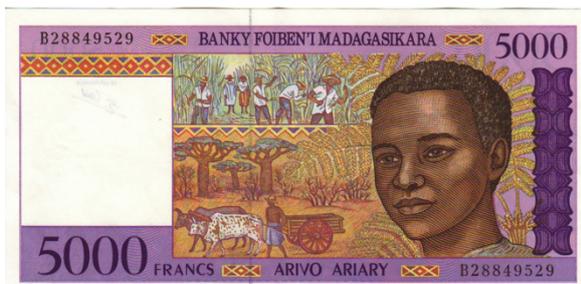


Abb. 68

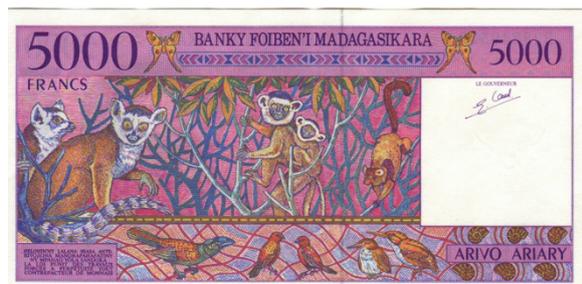


Abb. 69



Abb. 70



Abb. 71



Abb. 72



Abb. 73

### 15.4 Postalische Wertzeichen



Abb. 74



Abb. 75



Abb. 76



Abb. 77

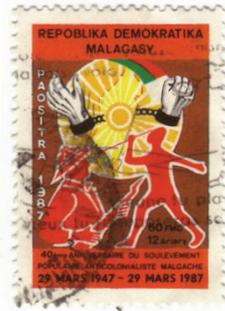


Abb. 78



Abb. 79



Abb. 80



Abb. 81



Abb. 82



Abb. 83



Abb. 84



Abb. 85



Abb. 86



Abb. 87



Abb. 88

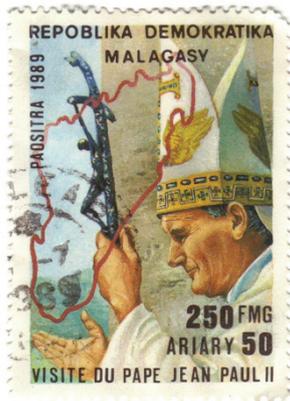


Abb. 89



Abb. 90



Abb. 91



Abb. 92



Abb. 93



Abb. 94



Abb. 95



Abb. 96



Abb. 97



Abb. 98



Abb. 99



Abb. 100



Abb. 101



Abb. 102



Abb. 103



Abb. 104



Abb. 105



Abb. 106



Abb. 107



Abb. 108



Abb. 109

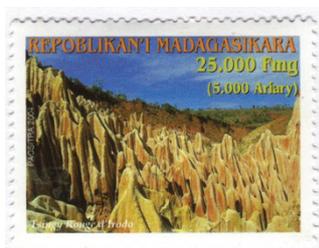


Abb. 110



Abb. 111

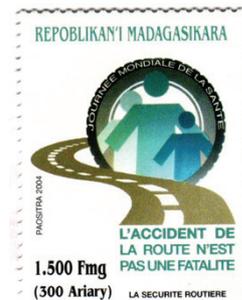


Abb. 112



Abb. 113



Abb. 114



Abb. 115



Abb. 116



Abb. 117



Abb. 118



Abb. 119



Abb. 120



Abb. 121



Abb. 122



Abb. 123



Abb. 124

### 15.5 Gemälde

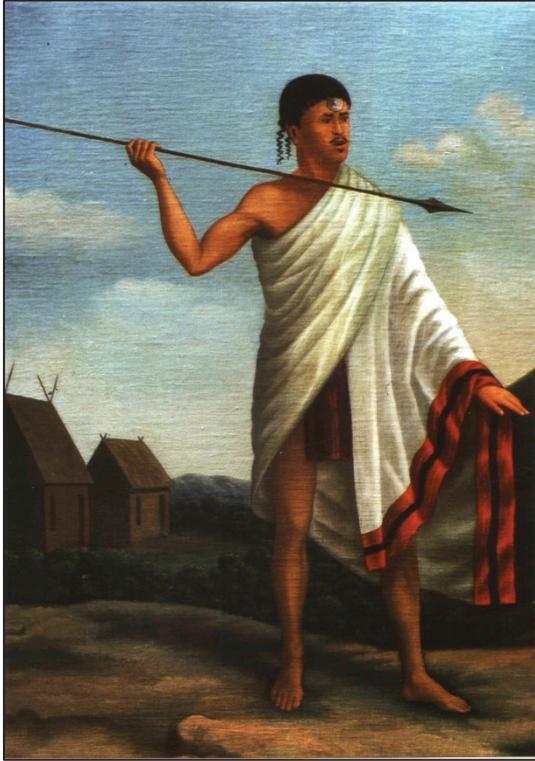


Abb. 125



Abb. 126



Abb. 127

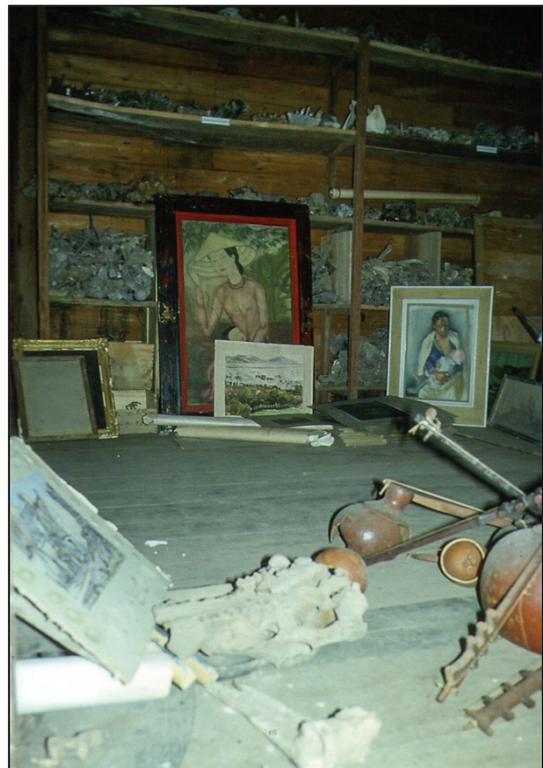


Abb. 128

## 15.6 Nationalsymbole

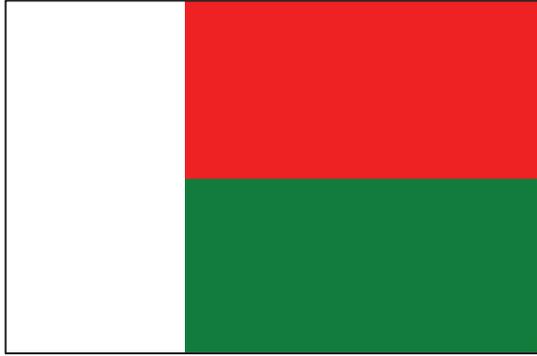


Abb. 129



Abb. 130