



ASEAS

1 (1), 2008

Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften - Austrian Journal of South-East Asian Studies

Im Fokus
Islam in Südostasien



Zum Zitieren von Beiträgen aus diesem Magazin verwenden Sie bitte eine der beiden Möglichkeiten
For citing from this journal please use one of the below depicted options:

Autor: Titel, ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften, 1 (1), 2008

Author: Title, ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies, 1 (1), 2008

Herausgeber

SEAS Gesellschaft für Südostasienwissenschaften
Vereinsstiege 4/14, 1090 Wien, Austria
ZVR Zahl 786121796
www.SEAS.at

Chefredakteur

Alfred Gerstl

Redaktion

Christian Bothe, Julia Girardi, Erwin Schweitzer, Christian Wawrinec

Advisory Board

Karl Husa, Harold R. Kerbo, Rüdiger Korff, Susanne Schröter

Redaktionsanschrift

ASEAS, Vereinsstiege 4/14, 1090 Wien, Austria
aseas@seas.at

Titelfoto

Margit Haider

Layout

Christian Bothe

ISSN 1999-2521 (Print), ISSN 1999-253X (Online)

Wien 2008

© SEAS Gesellschaft für Südostasienwissenschaften / Society for South-East Asian Studies.
Mehr Informationen finden Sie unter www.SEAS.at

Inhalt / Contents

- 01 *Südostasienwissenschaften publizieren:
Open-Access, thematischer Pluralismus, Internationalität*
ALFRED GERSTL, ERWIN SCHWEITZER
- Aktuelle Südostasienforschung / Current Research on South-East Asia**
- Im Fokus: Islam in Südostasien / In Focus: Islam in South-East Asia*
- 04 *Islam Pribumi. Der Islam der Einheimischen, seine „Arabisierung“ und arabische
Diasporagemeinschaften in Indonesien*
MARTINA SLAMA
- 18 *Islamismus in Indonesien - Der Erfolg der Gerechtigkeits- und Wohlfahrtspartei
und seine möglichen Auswirkungen*
MATTHIAS HEILMANN
- 29 *Kunst, Kosmos, Kaste. Weibliche Körperinszenierungen, Tanz und Aspekte der
Bewahrung balinesischer Kultur in Oka Rusminis Tarian Bumi.*
MONIKA ARNEZ
- 53 *Die Rohingyas - Konstruktion, De-Konstruktion und Re-Konstruktion einer
ethnisch-religiösen nationalen Identität*
HANS-BERND ZÖLLNER
- Weitere Beiträge / Further Articles*
- 65 *Globale Diaspora der Hmong*
GRIT GRIGOLEIT
- Forum Südostasien / Forum South-East Asia**
- 79 *Österreichs Wirtschaftsbeziehungen in Südostasien*
REINHART ZIMMERMANN
- 86 *Vom Multilateralismus zum Bilateralismus: Das APEC-Treffen in Sydney im
September 2007*
ALFRED GERSTL
- Netzwerk Südostasienforschung / Network South-East Asia Research**
- 91 *The Myanmar Literature Project – Starting with an Investigation into the
NAGANI BOOK CLUB*
HANS-BERND ZÖLLNER
- Rezension / Review**
- 95 *Callabero-Anthony, Maly/Emmers, Ralf und Amitav Acharya (Hrsg.) (2006):
Non-traditional Security in Asia: Dilemmas in Securitisation.*
ALFRED GERSTL
- Call for Papers**
- 100 *(In) Equalities in South-East Asia*

***Südostasienwissenschaften publizieren:
Open-Access, thematischer Pluralismus, Internationalität
Publishing South-East Asian Studies: Open Access, Thematic Pluralism,
Internationality***

ALFRED GERSTL & ERWIN SCHWEITZER

ASEAS Redaktion

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies,
1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

Auf Ihrem Bildschirm - oder ausgedruckt - sehen Sie die erste Ausgabe der neuen *Österreichischen Zeitschrift für Südostasienforschung/Austrian Journal of South-East Asian Studies* (ASEAS). ASEAS stellt hehre Ansprüche: Es will eine Forschungslücke in Österreich schließen, wo sich zwar eine Vielzahl von Disziplinen - Politikwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft, Ethnologie/ Sozialanthropologie oder Geografie - mit Südostasien beschäftigen, der Region aber gleichzeitig auf einer institutionellen Ebene nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Weder ein universitäres Department noch eine außeruniversitäre Forschungseinrichtung beschäftigen sich ausschließlich mit dieser Region. Die *Gesellschaft für Südostasienwissenschaften/Society for South-East Asian Studies* (SEAS), die Herausgeberin von ASEAS, widmet sich seit ihrer Gründung der Förderung der Südostasienwissenschaften in Österreich durch wissenschaftliche und öffentliche Weiterbildung, Vernetzung und Kommunikation. Das neue Journal ist als logische Fortsetzung dieser Arbeit zu verstehen.

ASEAS stellt einen Meilenstein in der Etablierung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Südostasien in Österreich dar, existiert doch nunmehr erstmals eine Plattform, die es ForscherInnen - österreichischen wie nicht-österreichischen - ermöglicht, qualitativ hochwertig aktuelle Ergebnisse der Südostasienwissenschaften zu publizieren, und zwar kostenlos und

weltweit zugänglich. In diesem Sinne bezieht sich „österreichisch“ im Titel des Journals auch nur auf den Standort der Redaktion, sagt aber nichts über die Herkunft der AutorInnen aus. Im Gegenteil, ASEAS will die Bedeutung der Südostasienforschung in Österreich fördern, indem es bewusst auf das Wissen der internationalen akademischen Gemeinschaft aus diversen Disziplinen und Perspektiven zurückgreift. Daher erscheint ASEAS auch als Open-Access-Zeitschrift. Für diese innovative Form der Publikation haben wir uns entschieden, um explizit einen freien und öffentlichen Diskurs in der Südostasienforschung zu pflegen, da wir davon überzeugt sind, dass sich diese Art der Kommunikation für den wissenschaftlichen Fortschritt im Allgemeinen und die Weiterentwicklung der Südostasienwissenschaft in Österreich im Besonderen als beste Alternative erweist. Um auch im Rahmen dieser Publikationsform wissenschaftliche Standards zu garantieren, entsteht die Zeitschrift im Peer-Review-Verfahren: Jeweils zwei anonyme, von der Redaktion ausgewählte GutachterInnen („Reviewer“) sichern die Qualitätskontrolle.

Qualität in den Südostasienwissenschaften äußert sich aber nicht nur in der strengen Überprüfung wissenschaftlicher Kriterien, sondern auch in ihrem thematischen Pluralismus. Dass sich verschiedene Disziplinen mit je spezifischen, teilweise unterschiedlichen, teilweise überlappenden Perspektiven mit der Region Südostasien befassen, halten wir für einen großen Vorzug, den ASEAS sich zunutze machen möchte. ASEAS ist deshalb geflissentlich als eine offene wissenschaftliche Zeitschrift konzipiert - offen für Beiträge von ForscherInnen aus verschiedenen Disziplinen und Ländern, offen für die unterschiedlichsten Thematiken, Methoden und Theorien, offen auch in geografischer Hinsicht, wurde und wird doch gerade die Subregion Südostasien stärker von externen Einflüssen geprägt als andere Erdteile. Offen aber auch im technischen und vor allem gesellschaftlichen Sinne von Open-Access.

Sein Zustandekommen verdankt ASEAS dem ehrenamtlichen Engagement einer kleinen Gruppe von JungakademikerInnen und Studierenden aus verschiedenen Disziplinen, die sich in SEAS organisiert haben. Doch auch eine ehrenamtliche Tätigkeit kann sich bezahlt machen: in Form einer ersten Ausgabe von ASEAS, die eine breite Palette von hervorragenden Beiträgen enthält. So eröffnen uns die AutorInnen in dieser Ausgabe, entsprechend der programmatischen Ausrichtung des Journals, die unterschiedlichsten disziplinären, regionalen und thematischen Perspektiven. Die inhaltliche Bandbreite reicht dabei von Religion, Politik und Literatur in Indonesien über ethnische Minderheiten in Burma und südostasiatische Diaspora-Gruppen in den USA in unserer Rubrik *Aktuelle Südostasienforschung*. Im *Forum Südostasien* informieren zwei journalistische respektive feuilletonistische Beiträge über Wirtschaftsbeziehungen zwischen Österreich und Südostasien bzw. über das APEC-Treffen in Sydney im Herbst 2007. Darüber hinaus berichtet ein Beitrag im Bereich *Netzwerk Südostasienforschung* über ein aktuelles Forschungsprojekt zu Burma. Mit dieser Ausgabe zeigen wir exemplarisch das Ziel

von ASEAS auf: einen Rahmen zu schaffen, mit dem sich verschiedene Betrachtungsweisen zu einem kohärenten, sich wechselseitig bereichernden Gesamtbild einer interdisziplinären Südostasienforschung verknüpfen lassen.

Mehrheitlich gehen die Beiträge dieser Ausgabe auf die zweite internationale Südostasienwissenschaften-Konferenz im Juni 2007 in Wien zurück, die von der *Gesellschaft für Südostasienwissenschaften* mit Unterstützung des Graduiertenzentrums der sozialwissenschaftlichen Fakultät, des Instituts für Geographie und Regionalforschung der Universität Wien, der Wirtschaftskammer Österreich (WKO) und der philippinischen Botschaft Wien organisiert wurde. Weitere Aufsätze, die im Rahmen dieser Konferenz zum Thema „Regionale Kooperation und Integration in Südostasien“ präsentiert wurden, werden in der zweiten ASEAS-Ausgabe im Sommer 2008 erscheinen.

Abschließend möchten wir den GutachterInnen und den Mitgliedern unseres Beirates einen großen Dank aussprechen. Unseren LeserInnen wünschen wir eine anregende und bereichernde Lektüre. Über Kritik, Feedback, Anregungen und Wünsche per E-Mail würden wir uns sehr freuen.

Wien, 02/2008

Islam Pribumi

Der Islam der Einheimischen, seine „Arabisierung“ und arabische Diasporagemeinschaften in Indonesien

Islam Pribumi

The Islam of the Natives, its “Arabisation“ and Arab Diaspora Communities in Indonesia

MARTIN SLAMA

Forschungsstelle Sozialanthropologie - Österreichische Akademie der Wissenschaften

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies, 1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

Junge Intellektuelle, die mehrheitlich der größten islamischen Organisation Indonesiens, der Nahdlatul Ulama, nahe stehen, setzen sich heute für einen „Islam der Einheimischen“ (Islam Pribumi) ein, der sich in Indonesien im Laufe der Jahrhunderte entwickelte und sich vor allem vom Islam, wie er in der arabischen Welt praktiziert wird, in mehreren Aspekten unterscheidet. Es handelt sich hierbei um einen sehr selbstbewussten Diskurs, der die eigene religiöse und kulturelle Praxis betont und sich von „arabischen“ Traditionen, die als fremd wahrgenommen werden, abgrenzt. Dieser Diskurs wird mit der führenden Rolle von arabisch-stämmigen Indonesiern in radikalen islamischen Organisationen in Beziehung gesetzt, die aus der Sicht der jungen Intellektuellen der Nahdlatul Ulama eine „Arabisierung“ Indonesiens betreiben. Der Artikel untersucht in der Folge diese Arabisierungsthese, indem näher auf die Position der arabischen Gemeinschaft in der indonesischen Gesellschaft eingegangen wird.

Young intellectuals close to Indonesia’s biggest Islamic organisation, the Nahdlatul Ulama, are advocating an “Islam of the natives” (Islam Pribumi) which has developed in Indonesia over the past centuries and differs from Islam as it is practiced in the Arab world in many ways. This self-confident discourse emphasises Indonesian cultural and religious practice and distances itself from “Arab” traditions perceived as foreign. The article explores this discourse in the light of the role Indonesians of Arab descent play as leading figures in radical Islamic organisations, which, according to the young intellectuals of the Nahdlatul Ulama, carry out an “Arabisation” of Indonesia. The article investigates this thesis of an Arabisation by analysing the position of the Arab community in the wider Indonesian society.

Einleitung¹

Die arabische Sprache, die Sprache des Koran, sowie die arabisch-nahöstliche Welt im Allgemeinen, die die spirituellen Zentren des Islam beherbergt, stellen für viele IndonesierInnen eine fremde Welt dar, auch wenn sie sich selbst zum Islam bekennen. Diese durchaus ambivalente Beziehung zwischen Indonesien und dem Nahen Osten soll in diesem Artikel anhand einer aktuellen Debatte beleuchtet werden, die von folgender Frage angetrieben wird: inwieweit sollen sich indonesische MuslimInnen in ihrer religiösen Praxis und in ihrem Lebensstil an der arabisch-nahöstlichen Welt orientieren bzw. inwieweit sollen sie an lokalen Traditionen festhalten? Diese Debatte gewinnt an Komplexität, wenn man sie mit der Tatsache in Verbindung bringt, dass es in Indonesien eine arabisch-stämmige Minderheit gibt, die Teil einer Diaspora ist, welche sich ursprünglich rund um den indischen Ozean ausbreitete und die heute darüber hinaus weite Teile der Welt umspannt. Weiters gibt dieser Diskurs Auskunft über die Richtungskämpfe innerhalb des indonesischen Islam. Es geht sozusagen um die Deutungshoheit dieser Religion in Indonesien. Doch möchte ich zunächst allgemein den Islam im indonesischen Kontext beleuchten, indem ich das Verhältnis zwischen Religion und Staat sowie jenes zwischen Islam und Lokalkulturen kurz thematisiere.

In Indonesien leben ungefähr 200 Millionen Menschen, die sich zum Islam bekennen, das sind knapp 90% der Gesamtbevölkerung des Landes. Damit ist Indonesien der Staat mit der größten Anzahl an MuslimInnen - nicht der größte „islamische Staat“, wie manchmal behauptet wird. Denn die Verfassung Indonesiens basiert nicht auf dem Islam, sondern auf den fünf Prinzipien der Pancasila (fünf Säulen), wobei das erste Prinzip den Glauben an den einen, höchsten Gott vorschreibt. Indonesien ist damit zwar offiziell monotheistisch, nicht aber islamisch. Die Amtssprache Indonesiens ist die aus dem Malaiischen hervorgegangene *bahasa Indonesia*, Indonesisch - und nicht Arabisch. Hinzu kommen hunderte Regionalsprachen, die eigentlichen Muttersprachen vieler IndonesierInnen.² Für die Bevölkerung stellt Arabisch eine Fremdsprache dar. Viele MuslimInnen in Indonesien lernen das Rezitieren des Koran, d.h. sie können zwar die arabische Schrift lesen, aber kaum ihre Bedeutung entschlüsseln, geschweige denn auf Arabisch im Alltag kommunizieren.³ Die Beherrschung des Arabischen bleibt religiösen Spezialisten überlassen, die meist eine besondere Ausbildung in religiösen Internatsschulen in Indonesien, den sogenannten *pesantren*, oder sogar im Nahen Osten erfahren haben. Das

¹ Ich danke Ilse Mirnig und zwei anonymen Reviewern von SEAS für die Korrekturen und die inhaltlichen Kommentare. Die Verantwortung für die Endfassung des Textes liegt selbstverständlich alleine beim Autor.

² Die meisten IndonesierInnen erlernen Indonesisch erst in der Schule. In multi-ethnisch geprägten urbanen Gebieten, vor allem in Jakarta, setzt sich das Indonesische auf Kosten der Regionalsprachen jedoch immer mehr durch. Eine wichtige Rolle dabei spielen die indonesischen Medien, die überwiegend die Nationalsprache verwenden. Die Sprache der jungen Menschen greift heute auch weniger auf Regionalsprachen zurück, es entwickelte sich vielmehr ein urbanes Jugendidom des Indonesischen, das auch zunehmend von den Medien aufgegriffen wird.

³ Zur spirituellen und emotionalen Bedeutung des Koranlesens und der zunehmenden Popularität von Koranlesewettbewerben in Indonesien siehe Gade (2004).

Arabische ist somit vor allem eine Ritualsprache, die nur von wenigen wirklich beherrscht wird.

In Indonesien trifft der Islam aber nicht nur auf SprecherInnen unterschiedlicher Sprachen, sondern taucht auch in kulturelle Kontexte ein, die jenen der arabischen Halbinsel bzw. der nahöstlich-islamischen Welt sehr verschieden sind. Die unter Indonesiens MuslimInnen verbreiteten religiös-spirituellen Praktiken und Weltbilder decken sich oft nicht mit jenen in den islamischen Kulturen des Nahen Ostens. Weiters sind unterschiedliche Verwandtschaftsorganisationen, Erbgeltern, Residenzformen, Konzeptionen von Geschlecht, von öffentlichen und privaten Sphären etc. zu nennen, die die Lebenswelten der MuslimInnen Indonesiens von jenen im Nahen Osten unterscheiden.⁴ Als der Islam in Indonesien mit lokalen Traditionen in Kontakt trat, beeinflusste er diese, brachte sie aber nur in den wenigsten Fällen zum Verschwinden. Vor allem auf Java mussten die frühen Vertreter des Islam beachtliche Kompromisse eingehen, um die neue Religion erfolgreich zu verbreiten. Eine Schlüsselrolle dabei spielten der Legende nach charismatische Prediger, die so genannten „Neun Heiligen“ (*Wali Songo*), die vor circa 500 Jahren den lokalen Gegebenheiten stark angepasste Missionsstrategien verfolgten. Sie verwendeten etwa das javanische Schattenspiel zur Verbreitung des Islam oder ließen vor-islamische, hindu-buddhistische Architekturelemente in den Moscheebau einfließen (Fox 1991, Chambert-Loir 2002).

Von der Lokalisierung des Islam zum Islam der Einheimischen

Diese frühe Lokalisierung des Islam in Indonesien wurde in den 1980er Jahren vom späteren Präsidenten Abdurrahman Wahid, der zu dieser Zeit noch der größten islamischen Organisation Indonesiens, der Nahdlatul Ulama, vorstand, zum Thema gemacht. Wahid (2001:117-136) prägte Ende der 1980er Jahre den Begriff „Pribumisasi Islam“ - wörtlich übersetzt hieße dies die „Einheimischmachung“ oder „Vereinheimischung des Islam“; *pribumisasi* leitet sich von *pribumi* ab, was so viel wie „Einheimische/r“ bedeutet. Für Wahid werden die essentiellen Lehren des Islam erst durch diese „Vereinheimischung“, wie sie etwa von den Neun Heiligen einst durchgeführt wurde⁵, für die breite Bevölkerung zugänglich gemacht, da dabei auf die lokalen kulturellen Bedürfnisse eingegangen wird. Er ging sogar so weit, vor einer „Arabisasi“

⁴ Die Diskussion in der Kultur- und Sozialanthropologie Indonesiens über das Spannungsverhältnis zwischen lokalen Traditionen und dem Islam hat sich im Anschluss an Clifford Geertz (1960) klassischer Darstellung des Islam auf Java besonders auf diese Region konzentriert (vgl. u.a. Woodward 1989, Beatty 1999). Zum besonderen Verhältnis von lokalen Genderkonstruktionen und Islam siehe die Arbeiten von Suzanne Brenner (1996, 1998), weiters Robinson (2001) und die Artikel in Ong/Pelletz (1995).

⁵ Vertreter der Nahdlatul Ulama beziehen sich oft auf die Neun Heiligen und betonen ihren Vorbildcharakter für einen Islam, wie er in Indonesien gelebt und gelehrt werden sollte. Die Organisation unterstützt deshalb auch die ohnehin schon sehr populären Pilgerfahrten zu den Gräbern dieser Heiligen.

(Arabisierung) der indonesischen Gesellschaft zu warnen. Denn eine Identifikation mit der Kultur des Nahen Ostens würde die IndonesierInnen von ihren kulturellen Wurzeln trennen (ebd. 119).

Diese Worte fielen in den 1980er Jahren vor dem Hintergrund der damals stark steigenden Popularität des Islam in der städtischen Mittelschicht Indonesiens - vor allem unter StudentInnen. Nachdem das Suharto-Regime Ende der 1970er Jahre die Universitäten, von denen aus immer wieder Protestbewegungen organisiert wurden, unter seine Kontrolle gebracht hatte, blieb die Religion, d.h. vor allem der Islam, die einzige Sphäre, die nicht vollkommen vom Regime beherrscht wurde. Diese innerindonesischen politischen Entwicklungen fielen zeitlich mit einer Renaissance des Islam in der islamischen Welt zusammen, die bis Indonesien ausstrahlte und die durch die Revolution im Iran 1979 eine besondere Dynamik bekam.⁶ Dieser Islam der StudentInnen bzw. der städtischen Mittelschicht unterschied sich jedoch vom Islam der Nahdlatul Ulama, die ihre Basis in der einfachen Landbevölkerung - vor allem in Ostjava - hat. Immer mehr arabische Begriffe, nahöstliche Kleidung, darunter das Kopftuch in einer verhüllenderen Variante als bisher, begannen in die Alltagskultur Indonesiens einzufließen, was Wahid zu thematisieren versuchte. Er erregte zu dieser Zeit jedoch weniger Aufsehen mit seinem akademisch gehaltenen Begriff „Pribumisasi Islam“, sondern mit seiner Aussage, dass indonesische MuslimInnen sich nicht mit „Assalamualaikum“ begrüßen müssten, sondern dass das Indonesische „Selamat Pagi“ (Guten Morgen) oder „Selamat Siang“ (Guten Tag) reichen würden (vgl. Baso 2002: 8).

Abdurrahman Wahid dominierte die Nahdlatul Ulama fast zwei Jahrzehnte lang, lotste sie durch die schwierige Zeit der letzten Jahre des Suharto-Regimes und stieg schließlich Ende 1999 selbst für kurze Zeit zum Präsidenten der Republik Indonesiens auf. Doch obwohl er immer mehr Einfluss in der politischen Arena bekam, schritt die von ihm kritisierte „Arabisierung“ weiter Teile der indonesischen Gesellschaft stetig voran. Nach der Jahrtausendwende kam es daraufhin zu einer Renaissance der Pribumisasi-Debatte, die diesmal nicht von Abdurrahman Wahid selbst, sondern bereits von der nächsten Generation junger Intellektueller der Nahdlatul Ulama getragen wurde. Im Grunde könnten jedoch Wahids Ausführungen zu „pribumisasi“ bereits als Renaissance bezeichnet werden, denn, wie van Dijk (1997: 63-65) zeigt, wurde das Thema bereits in den 1910er Jahren in der Kolonialzeit in lokalen Medien diskutiert. So gab es etwa den Fall eines siebzehnjährigen Schulmädchens aus Yogyakarta, das sich weigerte ein Kopftuch zu tragen „... reasoning that Java is not Arabia, and following Islam does not mean complying with Arab rules“ (Dijk 1997: 65).⁷ Die jungen Intellektuellen der Nahdlatul Ulama

⁶ Für das wechselhafte Verhältnis zwischen den islamischen Bewegungen und dem Suharto-Regime in den 1980er und 90er Jahren und besonders für deren Rolle beim erzwungenen Rücktritt Suhartos 1998 siehe Hefner (2000).

⁷ Ricklefs (2007, vor allem Kap. 7) untersucht in seiner neuesten Publikation die Genealogie dieser anti-arabischen und zum Teil anti-islamischen Diskurse in der Kolonialzeit. Weiters gilt es hier festzuhalten, dass in Südostasien

sind jedoch hauptsächlich von Wahid inspiriert, wenn sie vom Islam Pribumi, vom Islam der Einheimischen sprechen.

Die junge Generation der Nahdlatul Ulama stellt sich gegen all jene Auffassungen, die die Beziehung zwischen der universalen Religion des Islam und lokalen kulturellen Traditionen per se als widersprüchlich definieren. Sie wollen hingegen eine Brücke zwischen Religion und Kultur bauen (Rahmat et. al. 2003: 9, Übersetzung durch den Autor):

Die Idee einer Lokalisierung des Islam [Pribumisasi Islam] wird von uns weiterentwickelt zu einer Idee vom Islam der Einheimischen [Islam Pribumi] als Antwort auf einen authentischen oder reinen Islam, der eine Arabisierung jeder islamischen Gemeinschaft in allen Ecken der Welt durchführen möchte. Der Islam der Einheimischen hingegen bietet die Möglichkeit einer Vielfalt von Interpretationen im religiösen Leben in den unterschiedlichen Regionen. Damit wird der Islam nicht mehr als einheitlich, sondern als vielfältig gesehen. Es ist Schluss mit der Auffassung, der Islam des Nahen Ostens sei der reine und einzig wahre Islam [...].

Diese deutlichen Worte zeigen, dass sich die junge Generation noch offensiver als Wahid gegen jene Interpretationen des Islam richten, die nicht auf lokale Traditionen Rücksicht nehmen. In der Post-Suharto-Ära, also nach 1998, drängten diese Strömungen im indonesischen Islam auch immer stärker an die Öffentlichkeit. Politische Parteien, Organisationen und Bewegungen mit einem islamistischen Programm wurden neu gegründet bzw. ältere revitalisiert, von denen manche durch Gewaltaktionen in Erscheinung traten (vgl. Bruinessen 2002). Diese politischen Parteien, Organisationen und Bewegungen unterscheiden sich untereinander vor allem aufgrund ihrer Strategien: manche wollen eine islamische Gesetzgebung einführen, also den indonesischen Staat zu einem islamischen machen und in der Folge mittels staatlicher Gewalt die indonesische Bevölkerung zum „wahren“ Islam „bekehren“; andere wiederum konzentrieren sich in ihren Bestrebungen auf die religiöse Praxis und den Lebensstil der indonesischen MuslimInnen und lassen das politische Feld erst einmal außer Acht in der Hoffnung, dass der Staat der Gesellschaft, wenn diese einmal ihren Vorstellungen entspricht, schon folgen werde. All diesen Bewegungen ist gemein, dass sie den Koran möglichst wörtlich, also fundamentalistisch, auslegen und andere Interpretationen ihrer Religion wie andere Religionen überhaupt verdammen. Doch nicht nur diese fundamentalistischen Bewegungen, auch konservative Kreise des religiösen Establishments wie die Versammlung der Islamgelehrten Indonesiens (Majelis Ulama Indonesia), ein die Regierung beratendes Organ, führen nun eine härtere Linie gegen „abweichende“ Interpretationen des Islam als auch gegen andere Religionsgemeinschaften. Hinzu kam, dass zu Beginn des neuen Millenniums in Teilen Indonesiens gewaltsame Konflikte entlang religiöser Linien, d.h. zwischen Muslimen und

über die „Arabisierung“ der einheimischen Kultur nicht nur in Indonesien diskutiert wird. Für Malaysia sind die Diskussionsforen der folgenden Internetseiten repräsentativ: <http://web.islam.gov.my> und <http://www.freeanwar.com> (Erstere wird von der malaysischen Regierung betrieben, Letztere von den Anhängern des Oppositionellen Anwar Ibrahim). Ich danke Helmut Lukas, der mich auf den malaysischen Diskurs aufmerksam machte.

Christen, ausbrachen (vgl. Sidel 2007). Auf dieses sich radikalisierende Klima in Indonesien stellt der Islam-Pribumi-Diskurs eine Antwort dar, wie seine Vertreter auch selbst immer wieder betonen (vgl. Rahmat et al. 2003: 11-15).

Der Islam-Pribumi-Diskurs ist aber nicht nur als politische Intervention zu verstehen, sondern auch als ein intellektuelles Projekt. Als solches hat der Islam der Einheimischen Methode - im wahrsten Sinn des Wortes: er stützt sich nämlich auf eine bestimmte Interpretationsmethode der zentralen islamischen Texte. Die Vertreter des Islam Pribumi stellen den Koran und die Sunna (die überlieferten Aussprüche und Taten des Propheten) in einen historischen und kulturellen Kontext. Sie untersuchen den Koran auf seine arabischen Wurzeln hin und stellen die Frage, inwieweit der Koran eine Antwort auf die Situation der arabischen Gesellschaft zur Zeit des Propheten ist. Mit diesem hermeneutischen Zugang wollen die indonesischen Exegeten die universalen Lehren der islamischen Grundtexte, ihre Grundwerte sozusagen, von ihrem spezifisch arabisch-kulturellen Ausdruck trennen. Das ist ein wichtiger strategischer Schritt. Denn damit erscheint die arabische Kultur zur Zeit des Propheten als eine von vielen möglichen *islamischen* Kulturen. Dies impliziert, wie ein Vertreter des Islam Pribumi schreibt (Mun'im 2003: 7, Übersetzung durch den Autor), dass

[...] das kulturelle Erbe Indonesiens ebenfalls zum rechtmäßigen kulturellen Erbe des Islam zählt. Die historische Erfahrung Indonesiens, sowohl der vor-islamischen als auch der islamischen Zeit, sollte daher in die historische Erfahrung des Islam selbst integriert werden.

Oder, wie andere Vertreter des Islam Pribumi etwas polemischer formulieren (Rahmat 2003: xvii, Übersetzung durch den Autor):

Muss das, was als authentisch bezeichnet wird, unbedingt arabisch sein? Muss der wahre Islam unbedingt streng sein gegenüber dem, was als nicht aus dem Islam kommend angesehen wird, wie lokale Traditionen und die Moderne?

In ihrer Opposition zu den Islamisten stützen sich die Verfechter des Islam Pribumi also nicht nur auf die Integrität lokaler Traditionen, sondern auch auf moderne Grundwerte, die für sie mit den Grundlehren des Islam, besonders mit seinem zentralen Wert der Gerechtigkeit (*adil*), in Einklang stehen. Die Vertreter des Islam Pribumi engagieren sich daher auch für die Demokratisierung Indonesiens, für eine gerechtere Verteilung materieller Güter, für egalitäre Gender-Beziehungen, für die Rechte von Minderheiten etc. Vor diesem ideologischen Hintergrund werden auch lokale Traditionen bewertet (Rahmat et. al. 2003: 19, Übersetzung durch den Autor):

Gegenüber lokalen Traditionen, die repressive, hegemoniale und ungerechte Praktiken ausüben, wird der Islam Pribumi seine Kritik äußern [...]. Währenddessen wird er lokale Traditionen, die soziale Gerechtigkeit und Wohlstand garantieren, sehr schätzen.

Für die Vertreter des Islam Pribumi muss also nicht alles, was einheimisch ist, gut sein, aber vieles, so scheint es, was aus Arabien kommt, ist für sie zumindest mit Vorsicht zu genießen oder wird überhaupt abgelehnt. Denn vieles, was die Vertreter des Islam Pribumi als „arabisch“ identifizieren, also meist das, was von fundamentalistischen Gruppierungen als genuin „islamisch“ propagiert wird, entspricht nicht ihren Vorstellungen von Gerechtigkeit und gehört ihrer Meinung nach auch nicht zum universalen Repertoire des Islam.

Die arabische Diaspora in Indonesien

Nun muss man aber nicht von Indonesien in den Nahen Osten reisen, um arabische Gesellschaften kennen zu lernen, sondern kann durchaus im Archipel bleiben. Im ethnisch vielfältigen Indonesien gibt es nämlich auch, wie oben bereits erwähnt, eine arabischstämmige Minderheit, die heute in den meisten größeren Städten Indonesiens vertreten ist.⁸ Diese formierte sich bereits in der Kolonialzeit, als besonders nach der Öffnung des Suez-Kanals (1869) und der Einführung der Dampfschiffahrt Migranten vom südlichen Rand der arabischen Halbinsel, genauer vom Hadhramaut im heutigen Yemen, nach Südostasien auswanderten. Hadhramitische Araber kamen in kleineren Gruppen jedoch schon viel früher nach Südostasien, wo sie sich als Händler in den wichtigsten Hafenstädten niederließen, als islamische Gelehrte auftraten, in lokale Herrscherhäuser einheirateten und im 18. Jahrhundert sogar selbst, wie in Siak und Pontianak, Sultanate gründeten (Riddel 1997: 220).

Die Vorfahren fast aller IndonesierInnen arabischer Abstammung kamen aus dem Hadhramaut. Es handelte sich praktisch nur um Auswanderer, also um Männer, die zunächst Frauen aus den lokalen Gesellschaften heirateten, dann aber vorzugsweise Nachkommen anderer arabischer Einwanderer heirateten bzw. ihre Töchter Neuankömmlingen aus dem Hadhramaut zur Braut gaben. So entstanden im damaligen Niederländisch-Indien relativ stabile Diasporagemeinschaften, deren Angehörige - wie auch im Fall der chinesischen Diaspora - hauptsächlich im Handel tätig waren, aber auch als religiöse Gelehrte auftraten (siehe die Artikel in Freitag/Clarence-Smith 1997 und Jonge/Kaptein 2002). In diesen arabischen Gemeinschaften ist auch heute noch eine starke Orientierung hin zur Endogamie feststellbar, sodass sich viele der in der Kolonialzeit eingerichteten Araberviertel in den größeren Städten Indonesiens bis in die Gegenwart erhalten haben (Jonge 1997). Hinzu kommt, dass in den 1990er Jahren, nachdem das kommunistische Regime im Südjemen abdanken musste und

⁸ Der Begriff Minderheit verdient hier eine Fußnote: da in Indonesien keine ethnische Gruppe eine absolute Mehrheit für sich beanspruchen kann, gibt es auf der nationalen Ebene nur relative Mehrheiten. Auf lokaler Ebene kann man jedoch sehr wohl von Mehrheiten bzw. Minderheiten sprechen. Zu letzteren zählen auch die im Archipel verstreuten Arabergemeinschaften, die zum Beispiel in den javanischen Städten Solo, Pekalongan und Surabaya eine signifikante Minderheit gegenüber der javanischen Mehrheitsgesellschaft darstellen.

sich der Nord- und Südjemen vereinigten, wieder vermehrt Verbindungen in den Hadhramaut aufgenommen wurden, was der Diasporaidentität der indonesischen AraberInnen eine neue Dynamik verlieh (vgl. Slama 2005).

In den Vierteln der arabischen Minderheit wird auf das Einhalten der Gebote des Islam besonderen Wert gelegt. Die IndonesierInnen arabischer Abstammung sehen sich auch oft als frommer als der Rest der muslimischen Bevölkerung an, als *die* Vertreter des Islam in Indonesien. So meinte etwa ein prominenter Araber in der Kolonialzeit, dass die Zukunft des Islam in Java von der Zukunft der Araber abhinge (Affandi 1999: 170). Diese Sicht wurde auch von der Kolonialmacht gestärkt, die die Araber verdächtigte, pan-islamische Ideologien in Niederländisch-Indien zu verbreiten (Dijk 2002) und ihnen aufgrund ihrer religiösen Autorität einen besonderen Einfluss auf die lokale Bevölkerung zusprach (Mandal 1997, 2002).

Auf diese Arabergemeinschaften in Indonesien wird im Islam-Pribumi-Diskurs nie explizit Bezug genommen. Trotzdem, möchte ich hier argumentieren, sind sie in ihm präsent. Denn die bekanntesten, d.h. medial sichtbarsten Kontrahenten der Vertreter des Islam Pribumi kommen aus den Reihen der indonesischen Araber. Die Anführer der drei vielleicht radikalsten islamistischen Bewegungen Indonesiens der letzten Jahre sind alle Indonesier arabischer Abstammung: Abu Bakar Ba'asyir von der Majelis Mujahedin Indonesia, der Versammlung der Mujahedin-Kämpfer Indonesiens, Rizieq Shihab von der Front Pembela Islam, der Front der Verteidiger des Islam, und Ja'far Umar Thalib vom Laskar Jihad, den Jihad Kriegerern. Diese Organisationen betreiben ein Programm, das genau der von den Islam-Pribumi-Intellektuellen kritisierten „Arabisierung“ entspricht: Intoleranz sowohl gegenüber lokaler religiöser Praxis und lokaler Alltagskultur als auch gegenüber modernen Lebensstilen, hierarchische anstatt egalitäre Gender-Beziehungen bzw. eine strikte Segregation der Geschlechter; schließlich idealisieren sie die Zeit des Propheten und der damaligen arabischen Gesellschaft, an die die indonesische Gegenwart angepasst werden soll (Azra 2003, Hasan 2006, Turmudi/Sihbudi 2005).

Araber, Pribumi und Arabisierung

Arabisieren also die Araber Indonesien? Diese Frage, die natürlich einen polemischen Charakter hat, drängt sich an dieser Stelle fast auf. Inwieweit repräsentieren diese arabisch-stämmigen Indonesier die arabische Gemeinschaft im Land? Unterstützen die indonesischen AraberInnen mehrheitlich ihr Programm? Diese Fragen lassen sich relativ einfach beantworten. Denn ein genauerer Blick auf die Anführer dieser radikalen Organisationen verrät sehr bald, dass diese in ihrer eigenen arabischen Gemeinschaft nicht reüssieren konnten. Sie engagierten sich fast

alle einmal in den islamischen Organisationen der arabischen Minderheit (zu diesen siehe Mobini-Kesheh 1999, Abu Shouk 2002), von denen sie sich jedoch verabschiedeten, um ihre eigenen Wege zu gehen. Abu Bakar Ba'asyir war in den 1970er Jahren im zentraljavanischen Solo in der von Arabern ins Leben gerufenen Organisation al-Irsyad aktiv, verließ diese aber, um gemeinsam mit seinem Mitstreiter Abdullah Sungkar die Internatsschule al-Mukmin in Ngruki, einem Vorort von Solo, zu gründen, die in den letzten Jahren in die Schlagzeilen kam, weil eine Reihe ihrer Absolventen in Terroranschläge verwickelt waren (International Crisis Group 2002: 6). Ba'asyir bewegte sich damit auch räumlich aus der arabischen Gemeinschaft hinaus. Denn al-Irsyad unterhält ebenfalls eine Schule, die ihren Sitz im Araberviertel Solos hat und natürlich auch von Kindern arabischer Abstammung besucht wird. Auf Ba'asyirs al-Mukmin treffen diese Charakteristika hingegen nicht zu.

Ja'far Umar Thalib war ebenfalls in einer Bildungseinrichtung von al-Irsyad aktiv - und zwar im zentraljavanischen Salatiga. Doch auch er verließ die Organisation und gründete in den 1990er Jahren seine eigene Internatsschule in Yogyakarta (Hasan 2002, 2006). Sowohl Thalib als auch Ba'asyir kommen aus einer bestimmten Gruppe der arabischen Gemeinschaft: ihre Abstammung wird nämlich auf Stammesgruppen und Familien von Rechtsgelehrten im Hadhramaut zurückgeführt. Ihnen gegenüber steht eine andere Gruppe indonesischer AraberInnen, die eine Genealogie besitzt, die bis zum Propheten Mohammed zurückreicht, und die die religiöse Elite im Hadhramaut bildet. Diese beiden Gruppen indonesischer AraberInnen stehen meist in Konkurrenz zu einander, sodass der niederländische Sozialanthropologe Huub de Jonge (2000) die IndonesierInnen arabischer Abstammung als eine „gespaltene Minderheit“ (*divided minority*) bezeichnete. Die Gründung der Organisation al-Irsyad im Jahre 1914 richtete sich auch gegen die Gruppe der Nachkommen des Propheten, speziell gegen deren Vorherrschaft in religiösen Fragen. Von den Anführern der drei radikalen Organisationen kommt nur Rizieq Shihab aus jener Gruppe der religiösen Elite. Er nennt sich deshalb auch Habib Rizieq Shihab und verwendet damit einen Titel, der nur unter den Nachkommen des Propheten üblich ist. Die Nachkommen des Propheten, die eine Sufi-Bruderschaft, die Tariqat al-Alawiyah, führen (vgl. Alatas 1999), erreichten ihren elitären Status im Hadhramaut als Männer der Religion, die die Waffen abgelegt hatten und als Vermittler zwischen Stämmen und Interessensgruppen fungierten. Gewaltlosigkeit hat also einen zentralen Stellenwert für die Identität dieser Gruppe - in Indonesien wie im Hadhramaut. Rizieq Shihab und seine Organisation verstößt jedoch gegen dieses Prinzip der Gewaltlosigkeit, was ihn zwar zu einer Berühmtheit in Indonesiens Medienlandschaft, aber zum Außenseiter unter den Nachkommen des Propheten macht. Denn konkret ist die Front Pembela Islam darauf spezialisiert, besonders im Fastenmonat Ramadhan Bars, Cafés und Diskotheken zu stürmen, wo sie „unislamisches“ bzw. „unmoralisches“ Verhalten vermutet (vgl. Umam 2006: 10-11).

Warum verließen also diese drei indonesischen Araber ihre Gemeinschaft? Ihre Biografien weisen alle eine Gemeinsamkeit auf, die uns zur Beantwortung dieser Frage führt: alle drei waren längere Zeit im Ausland bzw. erfuhren ihre religiöse Ausbildung nicht nur in Indonesien. Rizieq Shihab studierte in Saudi-Arabien an der König Muhammed ibn Saud Universität (Riyad) und lernte dort den Islam in seiner wahhabitischen Interpretation kennen, die lokal-religiösen Praktiken und modern-westlichen Lebensstilen besonders ablehnend gegenübersteht. Ja'far Umar Thalib studierte am Maududi Islamic Institute in Pakistan, hielt sich zeitweise in Afghanistan und später dann im Jemen und Saudi-Arabien auf, wo er den Kontakt zu führenden wahhabitischen Gelehrten suchte (Hasan 2002). Abu Bakar Ba'asyir floh in den 1980er Jahren nach Malaysia, als er vom Suharto-Regime wegen seines Eintretens für eine Umwandlung Indonesiens in einen islamischen Staat verfolgt wurde. Diese längeren Aufenthalte im Ausland bzw. die dort bestimmenden ideologischen Einflüsse trugen sicher zur Entfremdung von der eigenen Gemeinschaft bei.

Bei den Anführern der radikalen Organisationen handelt es sich also um arabisch-stämmige Indonesier, die kaum mehr in ihrer Gemeinschaft verankert sind bzw. nur mehr eine marginale Stellung in dieser einnehmen. In der Führungsriege und unter den Anhängern der von ihnen angeführten Organisationen finden sich demnach auch kaum Araber, sondern vor allem *pribumi*, Einheimische.⁹ Die meisten Anhänger und strengsten Verfechter der „Arabisierung“ Indonesiens sind also nicht Indonesier arabischer Abstammung, sondern *pribumi* - eine Aussage, die auch noch dadurch gestützt wird, dass die drei hier beschriebenen radikalen Organisationen natürlich nicht die einzigen dieser Art sind, die sich im Post-Suharto-Indonesien etablieren konnten; es gibt eine Reihe von Gruppen, die nicht von arabisch-stämmigen Indonesiern angeführt werden (vgl. Azra 2003; Turmudi/Sihbudi 2005). Betrachtet man das soziale Umfeld der radikal-islamistischen Bewegungen Indonesiens, so wird das Bild noch klarer: keine einzige ist in den Arabergemeinschaften verankert, die - wie bereits erwähnt - ihre eigenen Organisationen unterhalten. Letztere vertreten zum Teil zwar auch einen Islam, der eine möglichst wörtliche Auslegung der Grundtexte verlangt, distanzieren sich aber von politischen Radikalismen, was nicht sonderlich überraschen kann: handelt es sich doch bei den arabischen Diasporagruppen Indonesiens um eine Händlerminderheit (*trading minority*), die zuallererst an politischer Stabilität, die Geschäfte machen erst ermöglicht, interessiert ist.

Es ist zwar nicht zu leugnen, dass, wie gesagt, in den arabischen Gemeinschaften bestimmte lokale religiöse Praktiken und Vorstellungen abgelehnt werden und stärker auf die Basistexte des Islam Bezug genommen wird, dass Frauen tendenziell einen geringeren

⁹ Zur sozialen Herkunft der Anhänger dieser Organisationen und ihrer Motive siehe vor allem Hasan (2002, 2006), Azra (2003) und Turmudi/Sihbudi (2005).

Handlungsspielraum haben als in den „einheimischen“ Gesellschaften bzw. dass hier auch die Beziehungen zwischen den Geschlechtern hierarchischer konstruiert sind, also alles das zutrifft, was die Vertreter des Islam Pribumi unter „Arabisierung“ subsumieren. Nichtsdestotrotz sind die radikalen Organisationen für die arabisch-stämmigen IndonesierInnen wenig attraktiv, für andere indonesische MuslimInnen, die einen anderen ethnischen und sozialen Hintergrund haben und die dann den „wahren“ Islam für sich entdeckten, aber sehr wohl. Also nicht die Araber „arabisieren“ Indonesien, sondern die *pribumi* „arabisieren“ sich selbst, indem sie dem Islamismus bzw. fundamentalistischen Interpretationen des Islam folgen, die auch, aber bei weitem nicht nur von Außenseitern der arabischen Gemeinschaft propagiert werden.

Schlusswort

Abschließend möchte ich noch die Frage stellen, ob uns der Begriff „Arabisierung“ weiterhilft, um diese radikalen Strömungen in Indonesien zu verstehen. Meines Erachtens tut er das nicht. Denn was die Vertreter des Islam Pribumi mit dem Begriff „Arabisierung“ eigentlich ablehnen, sind bestimmte Interpretationen des Islam, wie jene des Wahabismus, der Salafiyah oder der Muslimbrüderschaft, von denen eine Reihe islamischer Organisationen in Indonesien beeinflusst sind, darunter auch die oben genannten, und die - das steht hier außer Zweifel - alle in der arabischen Welt ihre spezifischen Ursprünge haben (vgl. Bruinessen 2002). Aber es handelt sich hier in erster Linie um Ideologien, um *ideoscapes*, könnte man mit Arjun Appadurai (1996) sagen, die heute vielleicht einfacher nationale Grenzen überwinden können und auf lokaler Ebene aufgenommen und operationabel gemacht werden. Von „Arabisierung“ zu sprechen bedeutet jedenfalls, bestimmte Auslegungen des Islam zu ethnisieren, so als ob AraberInnen den Islam nur auf diese fundamentalistischen Weisen interpretieren und leben würden, so als ob ihr kultureller Hintergrund nur diese Interpretationen zuließe.

Die arabischen Wurzeln der zentralen Texte des Islam hermeneutisch zu erschließen ist eine Sache, heutige Radikalismen und Fundamentalismen als „Arabisierung“ oder „Arabismus“¹⁰ zu klassifizieren, ist eine andere. Und Letzteres tun die Vertreter des Islam Pribumi eben auch. Obwohl sich ihre Schriften nicht - etwa in einer xenophoben Art und Weise - explizit gegen „die Araber“ und schon gar nicht gegen die arabisch-stämmigen IndonesierInnen richten, beinhalten sie etwas Stigmatisierendes, indem intolerante und radikale Haltungen, selbst wenn diese von Nicht-Arabern propagiert werden, als „arabisch“

¹⁰ So trägt die Ausgabe der von der Nahdlatul Ulama herausgegebenen Zeitschrift *Tashwirul Afkar*, aus der in diesem Artikel zitiert wurde (vgl. Mun'im 2003 und Rahmat et al. 2003), den Titel „Der Islam der Einheimischen. Den Arabismus ablehnen, den indonesischen Islam suchen“ (*Islam Pribumi. Menolak Arabisme, Mencari Islam Indonesia*).

klassifiziert werden. Dies wird besonders deutlich, wenn man den Islam-Pribumi-Diskurs aus der Perspektive der arabischen Diasporagemeinschaften betrachtet. Denn dann wird auch die Nähe zu Stereotypen sichtbar, die die jungen Intellektuellen der Nahdlatul Ulama zwar nicht äußern, die aber in der indonesischen Bevölkerung durchaus verbreitet sind und sich gegen die arabischen Gemeinschaften richten. Eines der häufigsten dieser Stereotype bezeichnet „die Araber“ (*orang Arab*), was jetzt nicht mehr überraschen kann, als „fanatisch“ (*fanatis*) in ihrer Religionsausübung; die arabisch-stämmigen Anführer der oben vorgestellten radikalen Organisationen bestätigen natürlich solche Vorurteile.

Der Islam-Pribumi-Diskurs zeigt meines Erachtens vor allem eines, nämlich wie ambivalent die arabische Welt in Indonesien wahrgenommen wird. Auf der einen Seite ist sie die Quelle der Religion, zu der sich immer mehr indonesische MuslimInnen immer selbstbewusster bekennen, auf der anderen Seite ist der arabische Raum eine fremde Welt, die man so nicht nach Indonesien transferiert haben möchte. So schätzen auch manche IndonesierInnen islamische Gelehrte aus der arabischen Gemeinschaft ganz besonders, andere wiederum stehen diesen überaus ablehnend gegenüber und sehen in ihnen primär „Fanatiker“. Vielleicht wird gerade deshalb der Islam Pribumi, der vor der Arabisierung warnt, als diskursive Strategie Erfolg haben - vor allem unter jenen indonesischen MuslimInnen, die die Varianten eines lokalen Islam auch leben und sich dessen auch immer mehr bewusst werden. Für die arabischen Diasporagemeinschaften könnte dies jedoch bedeuten, dass sich die bereits vorhandenen Stereotype verhärten.

Bibliographie

Abu Shouk, Ahmed Ibrahim (2002). An Arabic Manuscript on the Life and Career of Ahmad Muhammed Surkati and his Irshadi Disciples in Java. In Jonge, Huub de, & Kaptein, Nico (Hg.). *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. (S. 203-218), Leiden: KITLV Press

Affandi, Bisri (1999). *Syaikh Ahmad Syurkati (1874 - 1943). Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar

Alatas, Syed Farid (1999). The Tariqat Al-Alawiyyah and the Emergence of the Shi'i School in Indonesia and Malaysia. *Oriente Moderno XVIII (LXXIX)*, 2, 323-339

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

Azra, Azyumardi (2003). Militant Islamic Movements in Southeast Asia: Socio-political and Historical Contexts. *Kultur. The Indonesian Journal for Muslim Cultures*, 3 (1), 17-27

- Baso, Ahmad (2002). *Plesetan Lokalitas. Politik Pribumisasi Islam*. Depok: Desantara
- Beatty, Andrew (1999). *Varieties of Javanese Religion. An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press
- Brenner, Suzanne (1996). Reconstructing Self and Society. Javanese Muslim Women and the Veil. *American Ethnologist* 23 (4), 673-697
- Brenner, Suzanne (1998). *The Domestication of Desire. Women, Wealth and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press
- Bruinessen, Martin van (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10 (2), 117-154
- Chambert-Loir, Henri (2002). Saints and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in Java. In Chambert-Loir, Henri, & Reid, Anthony (Hg.). *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*. (S. 132-141), Crows Nest: Allen&Unwin
- Dijk, Kees van (1997). Sarongs, Jubbahs, and Trousers. Appearance as a Means of Distinction and Discrimination. In Schulte Nordholt, Henk (Hg.). *Outward Appearances. Dressing State and Society in Indonesia*. (S. 39-84), Leiden: KITLV Press
- Dijk, C. van (2002). Colonial Fears, 1890-1918. Pan-Islamism and the Germano-Indian Plot. In Jonge, Huub de, & Kaptein, Nico (Hg.), *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. (S. 53-90), Leiden: KITLV Press
- Fox, James J. (1991). Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java. In Ricklefs, M.C. (Hg.), *Islam in the Indonesian Social Context*. (S. 20-38), Clayton: Monash University Press
- Freitag, Ulrike, & Clarence-Smith, William (Hg.) (1997). *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. Leiden/New York/Köln: Brill
- Gade, Anna M. (2004). *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press
- Geertz, Clifford (1960). *The Religion of Java*. New York: The Free Press
- Hasan, Noorhaidi (2002). Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia, *Indonesia* no 73, 145-169
- Hasan, Noorhaidi (2006). *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca/New York: Southeast Asia Program, Cornell University
- Hefner, Robert (2000). *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press
- International Crisis Group (2002). Al-Qaeda in Southeast Asia: The case of the "Ngruki Network" in Indonesia, *Asia Briefing N°20*, 8 August 2002. gesichtet am 13. Juli 2007, http://www.crisisgroup.org/library/documents/report_archive/A400733_08082002.pdf
- Jonge, Huub de (1997). Dutch Colonial Policy Pertaining to Hadhrami Immigrants. In Freitag, Ulrike, & Clarence-Smith, William (Hg.). *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. (S. 94-111), Leiden/New York/Köln: Brill

Jonge, Huub de (2000). A Divided Minority. The Arabs of Batavia. In Grijns, Kees, & Nas, Peter J.M. (Hg.). *Jakarta - Batavia. Socio-cultural Essays*. (S. 143-156), Leiden: Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde

Jonge, Huub de, & Kaptein, Nico (Hg.) (2002). *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press

Mandal, Sumit K. (1997). Natural Leaders of Native Muslims: Arab Ethnicity and Politics in Java under Dutch Rule. In Freitag, Ulrike, & Clarence-Smith, William (Hg.). *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. (S.185-198), Leiden/New York/Köln: Brill

Mandal, Sumit K. (2002). Forging a Modern Arab Identity in Java in the Early Twentieth Century In Jonge, Huub de/Kaptein, Nico (Hg.). *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. (S. 163-184), Leiden: KITLV Press

Mobini-Kesheh, Natalie (1999). *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900 - 1942*. Ithaca/London: Cornell University Press

Mun'im, Abdul (2003). Mempertahankan Keragaman Budaya. *Tashwirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, No 14, 2-8

Ong, Aihwa/Peletz, Michael (Hg.) (1995). *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press

Rahmat, Imdadun/Basyir Rasyad, Mudoffa/Zada, Khamami/Ghazali, Moqsith (2003). Islam Pribumi. Mencari Wajah Islam Indonesia. *Tashwirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, No 14, 9-32

Rahmat, Imdadun (2003). Islam Pribumi, Islam Indonesia. In Rahmat, Imdadun et al. (Hg.). *Islam Pribumi. Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*. (S. xvi-xxiv), Jakarta: Erlangga

Ricklefs, M.C. (2007). *Polarising Javanese Society. Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*. Singapore: NUS Press

Riddel, Peter G. (1997). Religious Links between Hadhramaut and the Malay-Indonesian World, c. 1850 to c. 1950. In Freitag, Ulrike, & Clarence-Smith, William (Hg.). *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. (S. 217-230), Leiden/New York/Köln: Brill

Robinson, Kathryn (2001). Gender, Islam and Culture in Indonesia. In Blackburn, Susan (Hg.). *Love, Sex and Power. Women in Southeast Asia*. (S. 17-30), Clayton: Monash University Press
Sidel, John T. (2007). *Riots, Pogroms, Jihad. Religious Violence in Indonesia*. Cornell: Cornell University Press

Slama, Martin (2005). An Old Diaspora and its New Connections. Indonesian Hadhramis and the Hadhramaut. *Antropologi Indonesia*, No. 78, Dec. 2005, 107-113

Turmudi, Endang, & Sihbudi, Riza (Hg.) (2005). *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press

Umam, Saiful (2006). Radical Muslims in Indonesia. *Explorations in Southeast Asian Studies*, 6 (1), 1-26

Wahid, Abdurrahman (2001). *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Desantara

Woodward, Mark R. (1989). *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press

Islamismus in Indonesien - Der Erfolg der Gerechtigkeits- und Wohlfahrtspartei und seine möglichen Auswirkungen

Islamism in Indonesia - The Success of the Justice and Welfare Party and its Possible Impacts

MATTHIAS HEILMANN

Universität Passau. Lehrstuhl für Südostasienkunde¹

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies, 1 (1), 2008

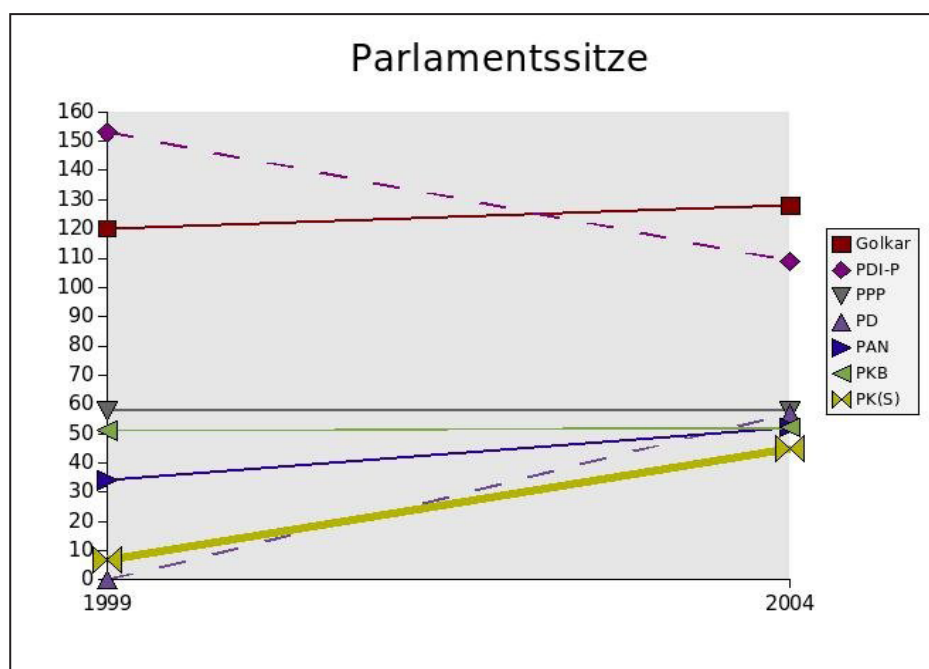
SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

The 2004 parliamentary elections in Indonesia delivered some striking results. Among these, the enormous success of the Islamist Justice and Welfare Party (PKS) represents one of the most interesting developments of Indonesia's young democracy. Having increased their number of MPs by over 500 percent (from 7 to 45), the PKS is now considered to be a rising political power which is decidedly promoting an Islamic agenda. Now arousing public interest, the party has become an object of analysis by domestic and international observers, which come to an array of different conclusions and judgements about this apparently controversial party. The success of the PKS is based on its populist political communication which aims at establishing the image of a moderate and pragmatic party of problem-solvers, and its social welfare programs. But this is only one view at the PKS, as it also appears as a cadre party of strict ideologists that are obviously borrowing their basic ideas from the Muslim Brothers. Thus, it is this Janus face that might encourage differing judgements about the PKS.

¹ Die hier aufgeführten Analysen und Einschätzungen beruhen auf der Forschungsarbeit des Autors im Rahmen seiner Diplomarbeit mit dem Titel "Islamismus in Indonesien - Die Wohlfahrts- und Gerechtigkeitspartei (Partai Keadilan Sejahtera)", eingereicht am Lehrstuhl für Südostasienkunde I der Universität Passau im Mai 2007.

Einleitung

Vergleicht man die Ergebnisse der indonesischen Parlamentswahlen in den Jahren 1999 und 2004, so fällt vor allem der Wahlerfolg der Partai Keadilan Sejahtera (PKS) ins Auge. War sie 1999 als Partai Keadilan (PK) noch an der Zwei-Prozent-Hürde gescheitert, so gelangte sie nach ihrer - dadurch erzwungenen - Umbenennung² bereits im nächsten Anlauf in die Liga der mittelgroßen Fraktionen. Aus ihren sieben Mandaten waren 45 geworden, was einer Zunahme der Fraktionsgröße um über 500 % entsprach und folglich einiges Aufsehen erregte. Noch dazu war die PKS die einzige islamische Partei, die einen Zuwachs an Stimmen verzeichnen konnte; sonst gewannen nur die säkularen Parteien an Wähler (s. Abb.). Das lief dem Trend zuwider, nach dem die islamischen Parteien seit der Gründung der Republik konstant an Zustimmung verloren, und galt deshalb auch als Indiz für eine (Re-)Islamisierung der indonesischen Politik.



Eigene Darstellung. Quelle: <http://www.kpu.go.id/suara/dprkursi.php>, abgerufen am 14.12.2007.

Die PKS rückte also in das Bewusstsein der einheimischen und ausländischen BeobachterInnen und AnalystInnen des politischen Geschehens in Indonesien, wobei ihr nicht immer einheitliche

² Nach damaligem indonesischen Wahlrecht durfte eine Partei, die nicht mindestens zwei Prozent der gültigen Stimmen erreichte, zwar ins Parlament einziehen, jedoch bei der darauffolgenden Wahl nicht mehr teilnehmen. Die betroffenen Parteien umgingen diese Hürde, indem sie eine neue Partei mit ähnlichem Namen gründeten, um dann mit dieser zu fusionieren, was faktisch einer Umbenennung gleichkam.

Bewertungen zufielen. Für einige ist sie eine "moderate islamistische Partei", die sich der Demokratie verschrieben habe und eine Alternative zu den "radikalen Islamisten" darstelle (Collins 2004: 15). Manche räumen ein, dass einem der Aufstieg der PKS nicht ganz geheuer sein könnte, sehen ihn jedoch selbst als eine potenziell günstige Entwicklung an, die sogar zu den wichtigsten der islamischen Welt gehöre (Fox 2004: 19). Wiederum andere betrachten ihre Mitglieder als "Radikale" auf den Spuren der Inspiratoren von Al Qaida, die eine Bedrohung für Indonesien darstellten (Dhume 2005: 19). Für einige ist die PKS gar "eines der interessantesten Phänomene der zeitgenössischen indonesischen Politik", weil sie innerhalb des politischen Islam neue Ansätze verfolge, für die es in der Geschichte Indonesiens so gut wie keine Beispiele gebe (Fealy im Vorwort zu Machmudi 2005).

Warum ist die PKS so erfolgreich? Und warum wird sie so unterschiedlich bewertet?

Der Erfolg der Partai Keadilan Sejahtera gründet auf ihrer populistischen politischen Kommunikation, die auf die Herstellung des Images einer pragmatischen und moderaten Partei von "Problemlösern" abzielt. Ihr Slogan "Bersih dan Peduli" (in etwa "Sauber und fürsorglich") weist dabei auf die beiden wichtigsten Pfeiler dieser Strategie hin, nämlich erstens die Bekämpfung der Korruption und zweitens die Durchführung sozialer Hilfsprogramme (vgl. dazu u.a. die Ausführungen von Aziz (2006) und Komarudin (2006)).

Die Abgeordneten und Regierungsmitglieder schaffen es immer wieder in die indonesischen Medien, weil sie einen bescheidenen Lebensstil pflegen und regelmäßig korrupte Praktiken der politischen Elite aufdecken; nach einer internen Untersuchung haben die PKS-PolitikerInnen zwischen 1999 und 2003 insgesamt 739,6 Milliarden Rupiah (ca. 60 Mio. Euro) für die Staatskasse "gerettet" und mindestens 5,3 Milliarden Rupiah (ca. 400.000 Euro) Bestechungsgeld ausgeschlagen (Banjari in Waluyo 2005: 145).

Darüber hinaus verfügt die PKS über ein weitgespanntes Netz an Umfeldorganisationen, die sich um die Bedürfnisse der Bevölkerung kümmern; von Computerkursen bis Dengue-Fieber-Prophylaxe, von Katastrophenhilfe bis Rechtsberatung, von integrierten Islamschulen bis Flohmärkten - die Partei versucht, möglichst alle Lebensbereiche mit ihren Aktivitäten zu erfassen und die Menschen zu unterstützen und weiterzubilden (u.a. Komarudin 2006: 59ff.).

Die PKS weckt damit besonders in den wirtschaftlich schwächeren sozialen Schichten große Hoffnungen auf eine grundlegende Reform des indonesischen politischen Systems hin zu größerer Partizipation, Transparenz, Effizienz und Verantwortlichkeit. Diesen Anspruch drückt auch das umfassende und detaillierte Parteiprogramm aus (Wahono/Hamzah/Siddiq 2004).

Die Partei ist professionell und (prozessual-)demokratisch organisiert und verfügt über ein streng hierarchisches Ausbildungssystem, das sich strukturell und inhaltlich an den Methoden der ägyptischen Muslimbruderschaft orientiert. Sie versteht sich als "Kaderpartei", deren Mitglieder einer mindestens elf Jahre dauernden ideologisch-religiösen und politischen Indoktrination in zellenartigen Kleingruppen unterzogen werden (Heilmann 2007: 71-80; Tim Departemen Kaderisasi DPP PK Sejahtera 2003). Nach einer Vielzahl von "katharsischen" Meditations- und Beichtnächten, Lehrvorträgen, Koranrezitationskursen, quasi-militärischen Übungen und dergleichen mehr nehmen die PKS-Mitglieder die islamistische Ideologie der Partei an und setzen sie in ihrem Leben um, indem sie beispielsweise ihre Familien und Freundeskreise an die neuen Vorstellungen "anpassen" (Prayitno 2005a: 289f.).

Nach Ansicht der PKS ist eine politische Partei nur ein Instrument für die islamische Mission (*da'wa*), deren ultimatives Ziel die Verwirklichung der globalen Ummah als ideale menschliche Gemeinschaft und Vollendung des göttlichen Willens sei (Dewan Syariah Pusat PK Sejahtera 2006: 183). Auf dem Weg dorthin müsse jedoch die "Zeit der Dunkelheit" (*jahiliyya*) überwunden werden, die sich vor allem in der "westlich-zionistischen Weltverschwörung" der Feinde des Islam sowie der Abhängigkeit und Rückständigkeit der islamischen Welt manifestiere (Prayitno 2005a: 128, 155). Beides müsse durch innere moralische "Reinigung" und politische und wirtschaftliche Stärkung der Ummah überwunden werden. Dies sei jedoch nur mit pragmatischen Mitteln zu erreichen, die möglichst nicht zu Kontroversen führen sollen; man müsse sich den herrschenden politischen, sozialen und kulturellen Bedingungen anpassen, um die Gesellschaft und den Staat wirksam "von unten" bzw. "von innen" verändern zu können (Prayitno 2005a: 260ff.). Dieses Vorhaben stützt sich auf ein duales Menschenbild, dass die Ideologen der Partei vertreten; demnach sehen sie auf der einen Seite die frommen, rechtgeleiteten, intelligenten und kundigen wahren Muslime, und auf der anderen die bösen, verführten, dummen und unwissenden Ungläubigen. Aus dieser Vorstellung und ihrer intellektuellen und der daraus oftmals resultierenden sozialen Überlegenheit (die sie jedoch eher als Lohn für ihre Frömmigkeit deuten), leiten die Gelehrten der PKS einen Erziehungs- und Erlösungsauftrag gegenüber dem (dummen) Volk ab (Prayitno 2005a: 287ff.).

Entsprechend liegt dem "technischen" politischen Programm der Partei, dass sich hauptsächlich mit den Themen Korruptionsbekämpfung, Verwaltungs- und Sicherheitssektorreform und Wirtschaftspolitik sowie der Schaffung oder Umstrukturierung von Institutionen beschäftigt, ein sozio-kulturelles Programm zu Grunde, das auf die Umerziehung der Gesellschaft abzielt. Diese "Wertepolitik" ist in allen Bereichen enthalten, denn nur auf der Basis einer neuen Kultur könne Indonesien aus Sicht der PKS genesen. Schlüsselbegriffe sind dabei "Religion" und "sozialer Zusammenhalt". Auch wenn die PKS in ihrem Programm höchst selten von "Islam" und "Scharia" schreibt, so lässt sie doch an vielen Stellen durchscheinen, dass ihre Politik eine

“islamische Politik“ ist, und die “neue Kultur“ eine islamische werden soll (Heilmann 2007: 86-95; Wahono/Hamzah/Siddiq 2004).

Die zwei Gesichter der PKS

Die PKS zeigt damit zwei Gesichter - das einer pragmatischen und reformorientierten Partei, die das Potenzial hat, die indonesische Politik nachhaltig zu verändern, und das einer islamistischen Bewegung mit dem Anspruch, vor dem Hintergrund eines paranoiden Feindbildes über die Umerziehung der Bevölkerung zu “neuen Menschen“ einen Idealzustand zu erreichen, der dem “Ende der Geschichte“ nach Allahs Vorstellungen (bzw. ihrer Interpretation von diesen) entspricht. Aus dieser Doppelgesichtigkeit, die von den Funktionären der Partei durch zweideutige Aussagen möglicherweise bewusst aufrechterhalten wird, erklären sich die verschiedenen Bewertungen, die der PKS zufallen (Heilmann 2007: 115f.).

Dabei ist es fraglich, ob die PKS als „demokratisch“ bezeichnet werden sollte; denn obwohl sie sich systemkonform verhält, erkennt sie der Demokratie ihren ideologischen Aussagen nach keinen intrinsischen Wert zu. Diese ließe sich nämlich nicht aus sich selbst heraus legitimieren, sondern lediglich als geeignete Staatsform für eine gottgefällige Ummah, sofern sie auf den Gesetzen Allahs gründe (Prayitno 2005a: 231). Letztlich sind die Mitglieder der PKS von der Existenz einer einzigen Wahrheit und eines einzigen Gemeinwohls überzeugt, zu denen es keinerlei akzeptable Alternative gebe. Ihre Ideologie lässt sich sogar durchaus als ein Reservoir revolutionärer und totalitärer Ideen betrachten, das gepaart mit dem Feindbild die Grundlage für die Radikalisierung junger indonesischer Muslime und Musliminnen bilden könnte. Auch wenn man über die Adäquanz von Bezeichnungen wie “fundamentalistisch”, “anti-pluralistisch” oder “islamistisch” geteilter Meinung sein kann, so sollten die ideologischen Ziele der PKS und die Ausgestaltung der von ihr angestrebten Staats- und Gesellschaftsordnung bei der Bewertung der politischen und sozialen Aktivitäten der Partei - die gemäß ihrer politischen Strategie hauptsächlich auf eine breite gesellschaftliche Akzeptanz abzielen - nicht vernachlässigt werden.

Dies ist vor allem deshalb besonders relevant, weil die PKS einen Wandel ihrer Strategie hinsichtlich der Forderung nach formeller Einführung der Scharia hinter sich hat, die von vielen mit einer Veränderung ihrer ideologischen Ziele gleichgesetzt wurde. Hatte sie sich 1999 noch dafür eingesetzt, die “Jakarta Charta”³ in die indonesische Verfassung aufzunehmen,

³ Die sieben Worte der “Jakarta Charta” fordern von jedem Muslim, nach der Scharia zu leben. (“... dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”) und sollten nach dem Wunsch von Vertretern des politischen Islam dem ersten Punkt der *Pancasila* als Grundlage der indonesischen Verfassung hinzugefügt werden, welcher jedoch weder bei deren erster Verkündung noch bei allen weiteren Änderungen von den anderen politischen Kräften berücksichtigt wurde, u.a. aus Sorge um die Gleichberechtigung aller Religionsgruppen und die

enthielt sich die PKS schon wenige Jahre später in dieser Frage und forderte vielmehr, mit der Einführung der Scharia solange zu warten, bis die Gesellschaft "innerlich" für diesen Schritt bereit sei. Auf diese Weise konnte sich die Partei als "moderat" positionieren, obwohl sie nie von ihren ursprünglichen Zielen einer - auch formellen - Islamisierung Indonesiens abrückte (vgl. Aziz 2006: 134).

Die taktisch kluge Distanzierung von Formalismen bei gleichzeitiger Treue zu ihren Grundsätzen fällt der PKS nicht besonders schwer, weil sie ein sehr umfassendes Verständnis von Scharia hat; der Begriff steht sowohl für ein Werte- und Rechtssystem als auch für eine Lebensform sowie ein politisches und wirtschaftliches Programm und letztlich die Lösung für alle Probleme, weil sie gute Menschen und die beste Gemeinschaft auf Erden hervorbringe. Dabei ist ein Leben nach den Vorgaben des Islam - eben ein "scharia-treues" Leben - nicht nur das Ziel der PKS, sondern auch ihr Weg. Kurzum bedeutet "Scharia" angewandter Islam à la PKS. Dennoch könnte und würde die Partei von einer - zumindest teilweisen - Umsetzung der konkreten Rechtsgrundsätze, Gebote, Verbote und auch Strafen, die in den Texten der Offenbarung Erwähnung finden, möglicherweise nicht abrücken, wenn sie dazu Gelegenheit hätte (vgl. u.a. Prayitno 2005b: 154f., 191; Machmudi 2005: 95ff.).

Ein gewisser Pragmatismus spiegelt sich auch im Verhalten der PKS auf der politischen Bühne Jakartas wider; weil die Parteistrategen wohl davon ausgehen, dass es nicht möglich sein wird, mit bloßer Oppositionspolitik irgendwann die Regierungsmehrheit zu erlangen, versuchen sie mit pragmatischen Positionen, sich für möglichst viele Parteien als Koalitionspartner attraktiv zu machen, auch wenn das zur Folge haben sollte, dass sie bezüglich ihrer ideologischen "Reinheit" Kompromisse eingehen müssen. Diese Haltung würde jedoch eventuell von einem Rückzug auf ihre ideologischen Kernpositionen abgelöst werden, wenn sie erst einmal die absolute Mehrheit gewonnen haben und den Präsidenten stellen sollten. Wechselnde Regierungen, Koalitionen, konstruktive Opposition und politische Zugeständnisse sind für die Partei möglicherweise nur Mittel zum Zweck; an einem Mehrparteiensystem, das all dies notwendig macht, hat sie - zumindest ihrer ideologischen Orientierung nach - gar kein Interesse. Ihr Ziel ist die Einheit der Ummah unter der Leitung einer politischen Klasse, die sich nach den Vorstellungen der PKS durch ihre besondere Qualifikation und ihr Verantwortungsbewusstsein auszeichne, nicht jedoch durch interne Zerstrittenheit, worauf die Existenz mehrerer Parteien hinweisen würde. Demzufolge würde die Partei wohl darauf hinarbeiten, den Staat und seine Angestellten (wozu dann auch die Politiker als "Diener des Volkes" zählten) ihren Vorstellungen anzupassen (vgl. dazu Heilmann 2007: 99ff.).

Einheit des Landes. Bis heute gilt die Debatte um die Jakarta Charta als Symbol für die Auseinandersetzung um die Orientierung des indonesischen Staates in Fragen zur Stellung des Islam (und - für ihre Gegner - zur religiösen Toleranz) und ist entsprechend ideologisch aufgeladen.

Chancen und Risiken

Vor dem Hintergrund dieser ambivalenten Beurteilungen stellt sich die Frage, welche Chancen und Risiken die PKS für Indonesien bergen könnte. Es sind durchaus Szenarien denkbar, nach denen die Partei eine vorteilhafte Wirkung für die indonesische Gesellschaft und das politische System entfalten könnte; sollte die PKS nämlich ihren Stimmenanteil bei regionalen und nationalen Wahlen nach ihrem bisherigen Erfolgsrezept weiter steigern und damit anderen Parteien immer mehr Wähler entziehen, wäre eine mögliche Reaktion dieser "geschädigten" Konkurrenten, sich der erfolgreichen Strategie der PKS anzupassen. Das würde vor allem bedeuten, dass sich die anderen Parteien ebenso intensiv um das Volk kümmern müssten, was die Responsivität des indonesischen Systems deutlich erhöhen könnte. Auch das moralische Verhalten der Abgeordneten und Regierungsmitglieder der PKS als bescheidene "Retter des Geldes" im Kampf gegen die Korruption könnte von anderen kopiert werden, was auf Dauer zu mehr Transparenz führen könnte. Um jedoch im gleichen Maße soziale Programme durchführen und auf das Verhalten ihrer Parteimitglieder Einfluss nehmen zu können wie die PKS, müssten die anderen Parteien ihre Organisationsstruktur verändern. Es wäre wohl nicht unbedingt notwendig, ein Kadersystem nach dem Vorbild der PKS zu etablieren, aber die Professionalisierung der Parteiverwaltung, die Institutionalisierung der internen Wahl- und Entscheidungsprozesse und die Ausrichtung auf ein politisches Programm wären wichtige Voraussetzungen, um zu verhindern, dass sich Personen (und ihre sozialen Netzwerke) mit spezifischen Eigeninteressen in die Parteien (und damit oft in Parlamente und Regierungen) "einkaufen" und dabei weder vor der Parteibasis noch vor einem verbindlichen Grundsatzprogramm Rechenschaft ablegen müssen. Und es sind besonders diese Praktiken - nicht selten mit Korruption verbunden -, welche die populistische Moralpolitik der PKS so erfolgreich werden lassen; so ist es nicht sonderlich schwer, sich innerhalb der indonesischen politischen Klasse ein Saubermann-Image aufzubauen. Wenn es den PolitikerInnen der anderen Parteien nicht gelingen sollte, dieses Image zu zerstören, werden sie mit wachsendem Erfolg der PKS notgedrungen ihr Verhalten ändern müssen. Auf diese Weise könnte die Politik der PKS möglicherweise wie ein Katalysator wirken und zu einer stärkeren Institutionalisierung des Parteiensystems, zu mehr Responsivität und Transparenz des politischen Systems (verbunden mit einer deutlichen Verringerung der Korruption) und zur Aufnahme von Werten wie Verantwortlichkeit und Gemeinwohlorientierung der politischen Führung in die politische Kultur Indonesiens führen.

Diesen potenziellen Chancen stehen jedoch riskante Entwicklungen gegenüber, die ebenso möglich scheinen. Schließlich versucht die PKS ihrer Ideologie gemäß, die indonesische Gesellschaft zu einer einheitlichen Gemeinschaft frommer Menschen umzubilden, die sich

dann an einen festgelegten Kodex von (islamischen) Normen und Gesetzen halten müssten, welche zum Teil einen tiefen Eingriff in das politische, wirtschaftliche, kulturelle und vor allem religiöse Leben der IndonesierInnen bedeuten würden. Dabei ist es nicht unwahrscheinlich, dass sich zumindest einige Teile der heterogenen indonesischen Gesellschaft dieser Bevormundung, die sich aus dem selbstgewählten elitären Erziehungs- und Erlösungsauftrag der PKS ergibt, (weiterhin) widersetzen werden. Nicht jeder mag einverstanden sein mit der Enge des Rahmens, den die PKS der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung in fast allen Lebensbereichen mit Hilfe der Staatsgewalt setzen will.

In einem politischen System nach den Vorstellungen der PKS wäre darüber hinaus eine bestimmte Gruppe möglicherweise klar bevorzugt; so hätten im Allgemeinen die männlichen gebildeten ("orthodoxen") Muslime und im Besonderen die Mitglieder der PKS mit ihrem speziellen (religiösen) Wissen wohl eindeutige Vorteile bei der Einflussnahme auf die allgemein verbindlichen Entscheidungen, die alle IndonesierInnen betreffen. Der Zugang zum politischen System würde sich auf diese Weise (noch weiter) verengen; gesellschaftliche Partizipation wäre dann nur noch über den "Transmissionsriemen" einer kollektiv-paternalistischen Partei von Islamgelehrten mit strengen Hierarchien möglich und an die Voraussetzung gebunden, mit deren Vorstellungen übereinzustimmen. Das würde die (ohnehin prekäre) Aufrechterhaltung der sozio-religiösen Gewaltenteilung und die politische Integration von Minderheiten (noch weiter) erschweren.

Auch in der internationalen Politik würde die Republik Indonesien unter Führung der PKS wahrscheinlich eine distanziertere oder sogar konfrontative Position zu den "westlichen" Ländern, allen voran den USA, einnehmen, was sich unter anderem negativ auf den Umfang der ausländischen Investitionen und damit auf die wirtschaftliche Entwicklung Indonesiens auswirken könnte. Das paranoide Feindbild der PKS wäre als Handlungsanleitung für eine indonesische Regierung wohl nicht sehr hilfreich bei der Verständigung mit nicht-islamischen Staaten.

Als politische Vorkämpferin einer puritanischen "Säuberungsbewegung" besitzt die PKS außerdem das Potenzial, sich auf der Grundlage ihres Reservoirs an totalitären und revolutionären Ideen zu radikalisieren, sollte ihre pragmatische Strategie zur Übernahme des indonesischen Staates langfristig nicht erfolgreich sein. Eine solche Entwicklung würde wohl zu einer stärkeren Polarisierung des Parteiensystems führen (also Koalitionen erschweren) und möglicherweise die Zunahme politischer Gewalt bewirken.

Sollte sich die PKS nicht ideologisch mäßigen, sondern ihre bisherigen Ziele beibehalten und gleichzeitig mit ihrer gegenwärtigen Strategie immer erfolgreicher werden, so steht dem politischen System und der Gesellschaft Indonesiens mit einiger Wahrscheinlichkeit ein grundlegender Wandel bevor. Im Indonesien der PKS-Gelehrten stünde dann einem

möglicherweise transparenteren, responsiveren, professionellerem und stärker am Gemeinwohl (nach den Vorstellungen der PKS) orientierten politischen System eine wohl polarisiertere oder aber gleichgeschaltete, in ihren Partizipationsmöglichkeiten und persönlichen Freiheiten stärker eingeschränkte und international isoliertere Gesellschaft gegenüber.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob nicht die indonesische Politik und Gesellschaft mit all ihren Besonderheiten und Erfordernissen die PKS langfristig wirksamer verändern werden als umgekehrt. In diesem Fall wäre sie nicht die erste "heilsbringende" Bewegung, die im riesigen Inselreich ihre revolutionäre Kraft verloren hat.

Bibliographie

Aziz, Abdul (2006). Pola Komunikasi Politik Partai Keadilan Sejahtera pada Kampanye Pemilu 2004 di Wilayah Jakarta Timur. Master's thesis, Universitas Indonesia.

Burhani, Ahmad Najib (2004). Piagam Jakarta dan Piagam Madinah. Retrieved March 20, 2007, from <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0411/30/opini/1402740.htm>

Collins, Elizabeth Fuller (2004). Islam is the Solution. Dakwah and Democracy in Indonesia. Retrieved March 26, 2007, from www.classics.ohiou.edu/faculty/collins/islamsolution.pdf

Damanik, Ali Said (2002). Fenomena Partai Keadilan. Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia. Bandung: Teraju.

Dewan Syariah Pusat PK Sejahtera (ed.) (2006). Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera. Bandung: Harakatuna.

Dhume, Sadanand (2005). Radicals March on Indonesia's Future. *Far Eastern Economic Review*, 168(5), 11-19.

Diederich, Mathias (2002). A Closer Look at Dakwah and Politics in Indonesia: The Partai Keadilan. Some Insights into its History and an Analysis of its Programs and Statutes. *Archipel*, 64, 101-115.

Edward, Djony (2006). Efek Bola Salju Partai Keadilan Sejahtera. Bandung: Harakatuna.

Fauzi, Ihsan Ali and Elizabeth Fuller Collins (2005). Islam and democracy! The successful new party PKS is a moderate alternative to radical Islamism. *Inside Indonesia*, 81, 21-22.

Fox, James J. (2004). Currents in Contemporary Islam in Indonesia. Paper presented at Harvard Asia Vision, 29 April - 1 May 2004, Cambridge/Massachusetts. Retrieved February 23, 2007, from rspas.anu.edu.au/papers/anthropology/04_fox_islam_indonesia.pdf.

Furkon, Aay Muhamad (2003). Pengaruh Pemikiran Al-Ikhwan Al-Muslimun terhadap Gerakan Politik Islam Indonesia (1998-2000): Studi Kasus Partai Keadilan. Master's thesis, Universitas Indonesia.

Heilmann, Matthias (2007): Islamismus in Indonesien - Die Wohlfahrts- und Gerechtigkeitspartei (Partai Keadilan Sejahtera). Diplomarbeit, Universität Passau.

Komarudin, Ujang (2006). Strategi Partai Keadilan Sejahtera dalam Memenangkan Pemilu Legislatif 2004 di Provinsi DKI Jakarta. Master's thesis, Universitas Indonesia.

Machmudi, Yon (2005). Partai Keadilan Sejahtera. Wajah Baru Islam Politik Indonesia. Bandung: Harakatuna.

Nuh, Muhammad and Mochamad Bugi (eds.) (2003). Mereka Melawan Korupsi. Jihad Wakil Rakyat. PK Sejahtera. Jakarta: Pustaka Saksi.

Prayitno, Irwan (2005a). Kepribadian Dai. Bahan Panduan Bagi Dai dan Murabbi. Jakarta: Pustaka Tarbiatuna.

Prayitno, Irwan (2005b). Kepribadian Muslim. Panduan bagi Da'i dan Murabbi. Jakarta: Pustaka Tarbiatuna.

Setiawan, Bambang and Bestian Nainggolan (eds.) (2004). Partai-Partai Politik Indonesia. Ideologi dan Program. 2004-2009. Jakarta: Kompas.

Tim Departemen Kaderisasi DPP PK Sejahtera (ed.) (2003). Manajemen Tarbiyah. Anggota Pemula. Bandung: PT Syaamil Cipta Media.

Tim Departemen Kaderisasi DPP PK Sejahtera (ed.) (2005). Profil Kader Partai Keadilan Sejahtera 2009. Bandung: Harakatuna.

Trotter, Lydia (2006). Islam, Women and Indonesian Politics. The PKS challenge to substantive theories of democracy. Master's thesis, University of Sydney.

Wahono, Untung, Fahri Hamzah and Mahfudz Siddiq (eds.) (2004). Menyelamatkan Bangsa. Platform Kebijakan Partai Keadilan Sejahtera. DPP PK Sejahtera.

Waluyo, Sapto (2005). Kebangkitan Politik Dakwah. Konsep dan Praktik Politik Partai Keadilan Sejahtera di Masa Transisi. Bandung: Harakatuna.

Yunanto, Sri (2005). Demokratisasi Gerakan Fundamental Islam di Indonesia: Studi Kasus Partai Keadilan Sejahtera. Master's thesis, Universitas Indonesia.

Interviews

Interview mit Agus Sujadmiko, Leiter der Jugendabteilung des Verwaltungsrates der PKS-Provinzzentrale (DPW) in Jakarta. 27.11.2006, Jakarta.

Interview mit Arif Rahman Hakim, Mitglied der PKS-Fraktion im Provinzparlament von Yogyakarta. 12.11.2006, Yogyakarta.

Interview mit Diah, Studentin an der Universitas Indonesia. 22.11.2006, Jakarta.

Interview mit Ma'mur Hasanuddin, Mitglied der PKS-Fraktion im nationalen Parlament (DPR). 24.11.2006, Jakarta.

Interview mit Abdul Muiz, Leiter der Kaderbildungsabteilung der nationalen PKS-Zentrale (DPP). 28.11.2006, Jakarta.

Interview mit Mohammad Natsir, Mitglied im Himpunan Mahasiswa Islam. 16.11.2006, Jakarta.

Interview mit Rifkoh Abriani, Leiterin der Frauenabteilung des Verwaltungsrates der PKS-Provinzzentrale (DPW) in Jakarta. 27.11.2006, Jakarta.

Interview mit Rudianto, Jungmitglied der PKS. 28.11.2006, Jakarta.

Interview mit Untung Wahono, Mitglied der PKS-Fraktion im nationalen Parlament (DPR). 21.11.2006, Jakarta.

Kunst, Kosmos, Kaste. Weibliche Körperinszenierungen, Tanz und Aspekte der Bewahrung balinesischer Kultur in Oka Rusminis Tarian Bumi

Art, Cosmos, Caste. Female Stagings of the Body, Dance and Aspects of Preserving Balinese Culture in Oka Rusmini's Tarian Bumi

MONIKA ARNEZ

Postdoc BayEFG, Universität Passau, Institut für Südostasienkunde

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies, 1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

Immer mehr indonesische Autorinnen haben insbesondere seit dem Sturz Präsident Suhartos die literarische Bühne erobert. Viele ihrer Bücher wurden Bestseller, mit bis zu 100.000 verkauften Kopien. Diese zunehmende Popularität hängt vor allem mit Tendenzen der Liberalisierung, Aufhebung der Zensur und einer Redefinition der Rolle der Frau zusammen. Einige Schriftstellerinnen machten in der letzten Dekade durch die offene Thematisierung von Sexualität und Begehren der Frau auf sich aufmerksam, ein Tabuthema, das während der Neuen Ordnung nicht in dieser Weise hätte diskutiert werden können. Die meisten dieser Autorinnen, deren Literatur in den Medien oftmals mit dem umstrittenen Begriff sastrawangi (Duftliteratur) bezeichnet wird, wählen als Handlungsschauplätze ihrer Erzählungen urbane Zentren Javas.

Dieses Paper diskutiert den Roman Tarian Bumi (Erdentanz, 2000) von Oka Rusmini, die den Diskurs um den weiblichen Körper und Sexualität de facto noch vor der ‚Pionierin‘ der sogenannten sastrawangi eröffnet hat, Ayu Utami. Das Paper möchte einen Beitrag dazu leisten, die Verflechtungen von weiblichen Körperinszenierungen, Tanz und Aspekte der Bewahrung der balinesischen Kultur aufzuzeigen. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Frage, wie die Körperinszenierungen genutzt werden, um die Rolle der Frau in der balinesischen Gesellschaft innerhalb des Spannungsfeldes des hinduistischen Kastensystems, der Hierarchie und vor dem Hintergrund der Problematik von Tourismus, postkolonialer Kritik und Bewahrung balinesischer Kultur im Wandel der Zeit zu charakterisieren.

*An increasing number of Indonesian women authors have entered the literary stage since the fall of Suharto. Many of their books have become bestsellers, selling up to 100.000 copies. Reasons for this rising popularity of literature by women authors are tendencies of liberalization, lifting of censorship and a redefinition of women's role. Some female authors have attracted attention by openly discussing female sexuality and desire, a taboo topic, which would not have been able to discuss during the New Order. Most of these writers, whose literature is often termed *sastrawangi* (fragrant literature), choose urban centres of Java as settings for their narratives.*

*This paper discusses the novel *Tarian Bumi* (Earth Dance, 2000) by Oka Rusmini, who has opened the discourse about the female body and sexuality even before the 'pioneer' of so-called *sastrawangi*, Ayu Utami. The paper wants to contribute to point out links between female stagings of the body, dance and aspects of preserving Balinese culture. The paper directs special attention to the question, how stagings of the body are used to characterize women's role in Balinese society between the poles of the Hindu caste system and hierarchy and against the backdrop of tourism, postcolonial criticism and preservation of Balinese culture in the course of time.*

Einleitung

One of the distinctive new trends to emerge since 1998 [...] has been the dominant role of female authors in setting new directions in Indonesian literature. There has never been another period in the history of Indonesian literature when women writers have played such an important role in setting new trends (Campbell 2002: 67).

Das abrupte Ende des autoritären Suharto-Regimes kam indonesischen Autorinnen, wie auch bildenden Künstlerinnen und anderen Kulturschaffenden, zu Gute. Obwohl die Schriftstellerinnen zumeist schon in den Jahren vor dem Sturz Präsident Suhartos aktive Literaturschaffende waren, gestaltete sich die Platzierung ihrer Literatur am Markt diffizil. Als Grund dafür ist insbesondere die Ideologie der *kodrat wanita* (natürliches Schicksal) zu nennen, der zufolge Frauen sanfte Geschöpfe sind, deren Natur sie für Aufgaben innerhalb des Hauses wie die Unterstützung des Ehemannes und die Erziehung der Kinder prädestiniert. Bestrebungen von Frauen, sich in der Literatur oder der Kunst einen Namen zu machen, wurden während der Regierungszeit Suhartos in keiner Weise unterstützt. Zwar nutzten Schriftstellerinnen auch in jener Zeit schon manche Schlupflöcher, die ihnen Tradition, Islam und staatliche Ideologie boten, sie konnten dies aber immer nur innerhalb der Grenzen der *kodrat wanita tun* (Niehof 2003: 178).

Die fiktionalen Texte, die seit den späten 1990er Jahren von indonesischen Autorinnen publiziert wurden, zeigen, dass die althergebrachten Normen sich allmählich ändern und ehemalige Tabus hinsichtlich der Konzeptualisierung und Selbst-Repräsentation von Frauen herausgefordert werden (Hatley 2002: 178). Nicht zuletzt haben in der Post-Suharto-Ära auch

strukturelle Veränderungen im politischen und kulturellen Bereich, aber auch im Verlagswesen, einen Beitrag zu einem neuen Verständnis der Rolle der Frau geleistet. Zu nennen sind hier beispielsweise die Aufhebung der Zensur, die größere Offenheit weiblichen Künstlerinnen gegenüber und ein rapider Anstieg an literarischen Produktionen. Letzterer hängt auch damit zusammen, dass viele neue Verlage auf den Markt drängten, die erkannten, dass Schriftstellerinnen bislang sehr wenig Raum gegeben worden war und beabsichtigen, diese Marktlücke zu schließen. Zudem realisierten sie, dass sich mit dem Sturz Präsident Suhartos neue Märkte eröffneten, die mit dem wachsenden Bedürfnis innerhalb der indonesischen Gesellschaft in Verbindung standen, ehemalige Tabuthemen wie Sexualität, einschließlich Homosexualität und Polygamie, militärischer Gewalt und Kommunismus, aufzugreifen und explizit zum Diskussionsgegenstand zu machen. Aber auch große etablierte Verlagshäuser wie Gramedia witterten ein Geschäft mit früheren Tabuthemen und sprangen auf den Zug auf.

Die erste indonesische Autorin, die mit dem Tabubruch der Sexualität einen Mediendiskurs auslöste, ist Ayu Utami. In ihrem episodenhaft erzählten Roman *Saman* (1998) konzentriert sie sich in einem der beiden Haupthandlungsstränge auf die Beschreibung der Erfahrungen der vier jungen Frauen Yasmin, Laila, Cok und Shakuntala. Alle außer Yasmin haben gemeinsam, dass sie die gesellschaftliche Norm der Ehe nicht erfüllen. Yasmin ist zwar verheiratet, begeht aber später Ehebruch mit einem ehemaligen Priester. Cok wechselt häufig die Partner, Shakuntala hat lesbische Neigungen und ist in Laila verliebt. Anders als in früheren Romanen, in denen weibliche Sexualität mit Hilfe von metaphorischer Sprache dargestellt wurde, werden in *Saman* die sexuellen Bedürfnisse der Frauen unverblümt angesprochen und diskutiert. Es ist insbesondere diese offene Darstellung der weiblichen Sexualität, die bei der Rezeption des Romans immer wieder zu einer ablehnenden Haltung geführt hat (Hatley 1999). Er wurde als nicht feminin, sondern bisweilen sogar als pornographisch bezeichnet (Harimurti 2006). Bei der indonesischen Leserschaft war der Roman jedoch sehr beliebt und demzufolge wurden die Romane *Saman* und sein Nachfolger *Larung* Bestseller. Allein von *Saman* wurden 100.000 Exemplare verkauft.

Ayu Utami wird als die Autorin genannt, die den Diskurs über Sexualität und den weiblichen Körper eröffnet hat.¹ De facto jedoch hat Oka Rusmini diese Thematik jedoch bereits vor Ayu Utami aufgegriffen, mit einem „Geist der Rebellion“, wie Danerek es formuliert (2006: 191). Ihr Roman *Tarian Bumi* (Erdentanz / Tanz der Welt, 2000²) wurde ursprünglich im Jahre 1997, also ein Jahr vor der Publikation des Romans *Saman*, als Fortsetzungsroman in der Tageszeitung *Republika* veröffentlicht. Oka Rusmini nimmt innerhalb der jungen Autorinnen,

¹ Sie wird als Pionierin der so genannten *sastrawangi* (Duftliteratur) gesehen, ein hauptsächlich von den Medien propagierter Begriff mit derogativer Konnotation, der auf das Aussehen der Autorinnen anspielt und gleichzeitig die Qualität der Werke anzweifelt.

² Meine Übersetzung. Der Roman wurde ins Deutsche übersetzt und im Jahre 2007 im Horlemann-Verlag mit dem Titel ‚Erdentanz‘ veröffentlicht.

die seit Ende der 1990er Jahre die literarische Szene betraten, eine besondere Stellung ein. Ihre Beschäftigung mit dem weiblichen Körper und Sexualität findet nicht, wie bei den meisten anderen von Autorinnen publizierten fiktionalen Texten, im Setting urbaner Zentren auf Java statt, sondern der von ihr gewählte Handlungsschauplatz ist Bali.

Diesen Umstand nimmt sich dieser Artikel zum Anlass und stellt die Frage, auf welche Weise der weibliche Körper, der in dem Roman *Tarian Bumi* von Oka Rusmini eine zentrale Rolle spielt, inszeniert wird, und welche Rolle Tanz dabei spielt. Anhand der Hauptfiguren des Romans und der Einbettung in ihr soziales Umfeld soll analysiert werden, wie die Körperinszenierungen genutzt werden, um die Rolle der Frau in der balinesischen Gesellschaft innerhalb des Spannungsfeldes des hinduistischen Kastensystems, der Hierarchie und vor dem Hintergrund der Problematik von Tourismus, postkolonialer Kritik und Bewahrung balinesischer Kultur im Wandel der Zeit zu charakterisieren. Des Weiteren soll erläutert werden, wie Repräsentationen des weiblichen Körpers an ideologische Diskurse und Gegendiskurse um Kolonisierung und Patriarchie anknüpfen.

Die Autorin und Synopsis des Romans

Oka Rusmini wurde am 11. Juli 1967 als Kind balinesischer Eltern in Jakarta geboren. Die Autorin verbrachte einen Großteil ihres Lebens auf Bali. Sie ist durch ihre Werke, die Dichtung, Kurzgeschichten und Romane umfassen, sowohl national als auch international anerkannt. Sie hat bislang zwei Gedichtsammlungen, *Monolog Pohon* (Baumdialog, 1997³), und *Patiwangi* (2003), publiziert sowie zwei Romane, *Kenanga* (2003), und *Tarian Bumi* (2000). Oka Rusmini verfasste den Roman *Kenanga* bereits in den Jahren 1990-1991 und veröffentlichte ihn als Fortsetzungsroman in der Zeitschrift *Tempo* im Jahre 2002. Ihre jüngste Publikation ist *Malaikat Biru Kota Hobart: suara dari Bali* (Der blaue Engel der Stadt Hobart: Stimmen aus Bali, 2004), eine Sammlung von Lyrik und Essays. Oka Rusmini erhielt bisher mehrere Auszeichnungen für ihre Werke. Für ihren Roman *Tarian Bumi*, der bereits im Jahre 1997 als Fortsetzungsroman in der Tageszeitung *Republika* veröffentlicht wurde, erhielt sie im Jahre 2003 einen Preis des Sprachenzentrums der Abteilung für nationale Bildung. Die indonesische Frauenzeitschrift *Femina* zeichnete die Novelle *Sagra* im Jahre 1998 mit dem Preis für die beste Fortsetzungsgeschichte aus. Diese Erzählung wurde zusammen mit anderen Kurzgeschichten in der Anthologie *Sagra* (2001) publiziert, u.a. mit der Erzählung 'Putu Menolong Tuhan' (Putu hilft Gott), die *Femina* im Jahre 1994 als beste Kurzgeschichte auswählte und 'Pemahat

³ Die Gedichtsammlung ist bisher nicht ins Deutsche übersetzt, ebenso wie die Sammlung von Lyrik und Essays *Malaikat Biru Kota Hobart: suara dari Bali*.

Abad' (Bildhauer der Ewigkeit), die von der Literaturzeitschrift *Horison* den Preis für die beste Kurzgeschichte der Jahre 1990-2000 erhielt. Im Jahre 2002 bekam Oka Rusmini den SIH Preis der Zeitschrift *Jurnal Pusi*. Im Jahre 1997 nahm sie am ASEAN-Schreibprogramm teil, war zum Winternachten Literaturfestival in Den Haag und Amsterdam eingeladen und war Gastschriftstellerin an der Universität Hamburg (2003).

Oka Rusmini arbeitet als Journalistin bei der Zeitung *Bali Post*. Ins Zentrum ihrer fiktionalen Texte, deren Mehrheit Bali als Handlungsschauplatz hat, stellt sie die balinesische Frau und ihre schwierige Position innerhalb der Familie, die aus hierarchischen Unterschieden zwischen den Hindu-Kasten resultieren, den weibliche Körper und Sexualität. Die Autorin kritisiert in ihren Texten die untergeordnete Stellung der Frau in der balinesischen Gesellschaft, die nur sehr schwer aufgebrochen werden kann, da das balinesische *adat*, Kultur und Religion kaum Möglichkeit dafür bieten (Dwinanda 2007). In einer Vielzahl ihrer fiktionalen Werke prangert sie die aus dem *adat* resultierende Bevorzugung von Männern in Erbschaftsangelegenheiten an, kritisiert die Tatsache, dass balinesische Hindu-Frauen im Falle einer Scheidung das Sorgerecht für die Kinder abtreten müssen (Blümel 2004). In einem Interview äußert sich die Autorin zu ihren Intentionen folgendermaßen:

Auf Bali ist einiges im Umbruch. Daran ist auch der Tourismus maßgeblich beteiligt. Und Einflüsse, die von den jüngeren Leuten kommen, die das rigide religiöse System zunehmend ablehnen. Doch wenn ich zum Beispiel die Benachteiligungen anspreche, die den meisten Frauen hier widerfahren, dann muss ich ausgesprochen vorsichtig sein! Das sind heikle Themen, die ich in eine schöne Rahmenhandlung einbette, um das Ganze eingängiger zu machen. Natürlich merken die Leute trotzdem, worauf ich hinaus will - und das sollen sie ja auch! Aber es ist schwer, sehr schwer, die balinesischen Leser für solche Themen zu gewinnen (zitiert nach: Blümel 2004).

Oka Rusminis ausgeprägtes Interesse an dem Themenkomplex der schwierigen Position der Frau auf Bali ist zumindest teilweise durch ihre eigene Biographie motiviert, insbesondere durch ihre Heirat mit dem Ostjavaner Arif B Prasetyo. Diese Ehe brachte ihre Familie so sehr gegen sie auf, dass sie von diesen enterbt wurde. Ihre Familie war der Ansicht, dass die ethnische Zugehörigkeit und Religion des Dichters Prasetyo einer Heirat mit Oka Rusmini entgegenstünden. Ihre eigene als ungerecht empfundene Behandlung hat der Autorin einen weiteren Grund geliefert, mangelnde Gleichberechtigung der Geschlechter in ihren Werken zu thematisieren.

In den Romanen *Kenanga* und *Tarian Bumi* wird deutlich, dass die Ambitionen und Wünsche der Frauen oftmals mit den hinduistischen Traditionen Balis konfliktieren, die insbesondere im *griya*, dem Bereich und die Häuser, wo die Mitglieder der Kaste der Brahmanen leben, noch sehr stark sind. Dies führt zu Spannungen, sowohl im familiären wie auch im außerfamiliären Umfeld. Der Roman *Tarian Bumi* erzählt die Geschichte von insgesamt vier Generationen balinesischer Frauen mit vielen Vor- und Rückblenden. Demgemäß entstehen mitunter lange

Zeitabstände zwischen den einzelnen Kapiteln. Der Roman wird von einer heterodiegetischen Erzählerin entfaltet, aus der narratologischen Perspektive von Ida Ayu Telaga, einer Frau in ihren 30ern.

Ein wichtiger Punkt, in dem sich die weiblichen Charaktere unterscheiden, sind ihre unterschiedlichen Ziele im Leben. Telagas Mutter Luh Sekar, die in eine gewöhnliche *sudra*-Familie⁴ geboren wurde, hat bereits als Kind als einziges Ziel vor Augen, die Frau eines Brahmanen zu werden und damit ihrem niedrigen sozialen Status sowie den ärmlichen Verhältnissen, in denen sie lebt, zu entfliehen. Schließlich trifft und heiratet sie einen Brahmanen, und ihr bisheriges Leben ändert sich unwiderruflich. Trotz der Schwierigkeiten, die ihr neuer Status für sie mit sich bringt, versucht Kenanga ihrer Tochter Telaga die Bedeutung und Verpflichtung der Zugehörigkeit zur höchsten Kaste nahe zu bringen. Sie macht Telaga stets darauf aufmerksam, wie sie sich gegenüber den anderen Mitgliedern des *griya* angemessen zu verhalten hat. Insbesondere nach dem *menek kelih*⁵ Ritual, der Geschlechtsreifezeremonie innerhalb der Brahmanenkaste, die den Übergang in die Erwachsenenwelt markiert, weist sie Telaga auf korrektes Benehmen hin, auf die Notwendigkeit, unüberlegtes Reden zu vermeiden und sich angemessen zu kleiden (S. 51, 52).

Im Gegensatz zu ihrer Mutter hat Telaga keinerlei Interesse an hohem Status, sondern sie möchte eine Liebesheirat. Sie verliebt sich in den Maler Wayan Sasmitha aus der *sudra*-Kaste und setzt eine Heirat mit ihm durch, widersetzt sich sowohl ihrer Mutter als auch ihrer Schwiegermutter. Nach der Hochzeit mit Wayan betrachtet Telagas eigene Mutter sie als tot, da sie eine Heirat unter ihrem Stand als skandalös ansieht. Auch Telagas Schwiegermutter stellt sich gegen die Beziehung, da sie der Auffassung ist, dass die nicht standesgemäße Heirat Unglück über ihre Familie bringen wird.

Der soziale Abstieg gestaltet sich für Telaga in mehrfacher Hinsicht schwierig. Sie hat Probleme mit der Ausführung ihrer täglichen Pflichten, die sie nicht gewohnt ist, und muss die Ablehnung ihrer Schwiegermutter täglich ertragen. Als Wayan an Herzversagen stirbt, bleibt ihr nur noch ihre Tochter. Für ihre Schwiegermutter ist Telagas Unvermögen, sich an die Lebensweise einer Familie der *sudra* anzupassen, ein sicheres Anzeichen für die unheilige Allianz Telagas und Wayans. Als ihr Sohn plötzlich an Herzversagen stirbt, fühlt sie sich noch mehr in ihrer Annahme bestätigt. Um das Unglück endgültig von der Familie abzuwenden, fordert Telagas Schwiegermutter sie am Ende des Romans auf, eine *adat*-Zeremonie zu vollziehen, die ein Mitglied der Brahmanenkaste offiziell seinen Status verlieren lässt, die *patiwangi*⁶. Telaga empfindet die vollständige Transformation zu einer Frau der niedrigsten

⁴ *Sudra* ist die niedrigste Kaste

⁵ Abgeleitet von den balinesischen Wörtern *menek* (aufsteigen, hinaufsteigen), und *kelih* (erwachsen werden, heiratsfähig sein)

⁶ Der Begriff kann wörtlich mit 'das Parfum töten' übersetzt werden. Während der Zeremonie wird das 'Parfum', das heißt, der hohe Status der Brahmanin, rituell abgewaschen.

Kaste als Befreiung, obwohl die *patiwangi*-Zeremonie selbst erniedrigend ist. Telaga muss dabei hinnehmen, dass ihre Schwiegermutter sich während der Zeremonie die Füße unmittelbar über ihrem Kopf wäscht. Dieser symbolische Akt resultiert aus der Tatsache, dass das Verhältnis der Mitglieder der höchsten Kaste (Brahmanen) zu den *sudra* sich in der Relation des ‚Kopfes‘ zum ‚Fuß‘ ausdrückt (Duff-Cooper: 1988). Indem sie die Rollen von ‚Kopf‘ und ‚Fuß‘ symbolisch vertauscht, stellt Telaga die ‚natürliche Ordnung‘ wieder her, die durch ihre Heirat unterhalb ihres Standes gestört worden war. Dies ist in Übereinstimmung mit dem balinesischen Konzept zu sehen, dass eine Heirat idealerweise ethnisch endogam und kasten-hypergam⁷ ist und damit die hierarchischen Positionen des Himmelsvaters und der Mutter Erde bestätigt werden. Dadurch wird die Kasten- und Gender-Hierarchie als ‚natürliche Ordnung‘ reproduziert (Bellows 2003: 4).

Im folgenden soll nun anhand zentraler Motive des Romans analysiert werden, auf welche Weise die verschiedenen Konzepte der agierenden zentralen Figuren von Körper, Sexualität und Schönheit dargestellt werden.

Weibliche Körperinszenierungen zwischen taksu, Schönheit und Kommerz

Ein Kernmotiv in *Tarian Bumi* ist der Tanz. Der Titel *Erdentanz* lässt sich als Hinweis auf das untrennbare Zusammenspiel von Mikro- und Makokosmos lesen, als Beziehung zwischen dem (tanzenden) Individuum und der Welt, die laut balinesischer Vorstellung nicht als zwei vollständig unabhängig voneinander existierende Stücke, sondern als eine Ganzheit anzusehen sind: „Bodies and the world are not separate but affect one another. So dance, in instantiating momentary mastery, helps order the world [...]“ (Hobart 2007: 122). Dieser Erdentanz wird als ein Element des göttlichen Schaffensprozesses gesehen.

Die Beziehung zwischen dem Tänzer und dem göttlichen Erdentanz wird insbesondere anhand von *taksu* demonstriert. Der balinesische Begriff *taksu* wird als ‚mysteriöse Kraft, die Intelligenz und Macht gibt, Wunder zu bewirken‘ übersetzt (Shadeg 2007: 464). Gleichzeitig kann sich der Terminus auch auf den Geist beziehen, der zwischen den Göttern und der Gemeinschaft kommuniziert, oder den Gott bezeichnen, dem die Schreine in einem Brahmanentempel gewidmet sind (*tataksu*) (Ibid). Im Kontext von Kunst beschreibt I Made Suparta *taksu* als ‚a sort of inner power which shines forth as intelligence and beauty. It can also be extended to mean genuine creativity‘ (Suparta: 2000). Dibia und Ballinger fassen *taksu* als ‚spirituelles Charisma, als Höhepunkt der Energie, nach der jeder balinesische Künstler strebt‘ (Dibia / Ballinger 2005: 8). Diese Kraft und dieses spirituelle Charisma werden nach balinesischer

⁷ Die Frau darf einen Mann mit höherem Status heiraten, aber nicht umgekehrt

Überzeugung durch die Seelen Verstorbener übertragen, die als Boten des *sang hyang widhi*, des allmächtigen Gottes, fungieren. Demgemäß glauben die auserwählten Mädchen in *Tarian Bumi* auch daran, dass sie von den Seelen verstorbener Tänzerinnen besucht worden sind, die ihnen ihr Wissen vermittelt haben. Auf die erfolgreichen Tänzerinnen des Romans, Telaga, Luh Sekar und Luh Kambren, ist *taksu* übergegangen. Die verschiedenen Konnotationen und Implikationen von *taksu* werden insbesondere anhand der Beziehung der Tanzlehrerin Luh Kambren und Telaga und anhand des Werdegangs ihrer Mutter Sekar illustriert.

Die autoritäre Lehrerin Luh Kambren bemerkt gleich zu Beginn der Tanzstunden, die sie Telaga erteilt, dass das Mädchen ein außerordentliches Talent zum Tanzen besitzt. Ihr wird mit einem Mal klar, dass Telaga von den Göttern zum Tanzen auserwählt wurde und dass sie selbst dazu bestimmt ist, *taksu*, die mysteriöse Kraft, die ihr als junge Frau zuteil geworden war, an Telaga weiterzugeben. Luh Kambren erzählt im Rückblick auf ihre eigene Jugend, dass sie damals von Krankheit gezeichnet und auch körperlich äußerst unattraktiv war (S. 59). Nachdem eines Tages die Dorfschamanen die Eingebung hatten, einen Tempel zu Ehren der Götter des Tanzes zu erbauen, da dieses Dorf früher einmal Künste von unsagbarer Schönheit hervorgebracht habe, änderte sich das Leben für Luh Kambren grundlegend. Nach der Einweihungszeremonie des Tempels konnte sie plötzlich gut tanzen und schöne Balladen singen, und ihre Opfergabe, ein Entenei, war als einzige Gabe der auserwählten Mädchen nach einer Woche noch intakt. Dies wurde als eindeutiges Zeichen gewertet, dass *taksu* auf Kambren übergegangen sei, dass sie von den Göttern auserwählt sei, um ihr Leben dem Tanz zu widmen. Ebenso ist ihre plötzliche physische Attraktivität ein Indikator für den Übergang der mysteriösen Kraft auf Luh Kambren. Unmittelbar nachdem sie *taksu* von den Göttern bekam, legte sie ihre Krankheit ab und erhielt ein frisches und jugendliches Aussehen, das bis ins Alter hinein erhalten blieb.

Luh Kambren verdeutlicht in ihren Gesprächen mit Telaga, dass *taksu* zwar auf einen Tänzer übergehen kann, dies aber stets an Bedingungen gebunden ist. Es wird als schwieriger angesehen, *taksu* dauerhaft zu erhalten, als es einmalig als Gunst der Götter zu bekommen. Für die einmalige Gewährung von *taksu* muss eine Tänzerin ein Mal im Tempel beten und Opfergaben darbringen. Für eine dauerhafte Erhaltung muss sie regelmäßig bei jedem Vollmond und Neumond Opfergaben darbringen und beten (S. 70). Außerdem, wie Luh Kambren erklärt, sind wichtige Voraussetzungen dafür, *taksu* dauerhaft zu erhalten, die Bewahrung der Ernsthaftigkeit und Hingabe beim Tanz, Eigenschaften, die Telaga ihrer Meinung nach auf sich vereinigt:

Weißt du, seit Jahrzehnten wollte ich niemanden mehr im Tanzen unterrichten. Zu ermüdend. Weil sie [die Schülerinnen] oftmals nicht mit Ernst bei der Sache waren. Du hast den Legong in nur zwei Tagen beherrscht. Außergewöhnlich! (S. 70)

Hier bezieht sie sich auf die balinesische Vorstellung, dass es von zentraler Bedeutung ist, den eigenen Körper in Vollendung zu beherrschen. Gemäß dieses Konzepts ist der Körper porös und kann dementsprechend leicht von anderen Kräften missbraucht werden (Hobart 2007: 122). Um zu verhindern, dass eine Tänzerin von bösen Mächten besetzt wird und dass ihr Körper keine harmonische Einheit mehr bildet, ist es von zentraler Bedeutung, dass die Götter die Tänzerin mit *taksu* segnen.

Dieses balinesische Konzept der Beherrschung des Körpers im Zusammenspiel mit dem Göttlichen steht, so die mittels der Figur der Luh Kambren geäußerte Kritik, in starkem Gegensatz zu den Anforderungen an eine vom Tourismus geprägte Insel. Luh Kambren, hier als Sprachrohr der Autorin, kritisiert die Bereitschaft des eigenen Volkes, ihre Kultur an die Ausländer zu verkaufen und die Tänzerinnen zum reinen Profit zur Schau zu stellen:

Sie wissen nicht, auf welche Weise die Inspiration aus einer Tanzchoreographin herausbricht und ihre Gedanken beherrscht. Ihnen genügt es, das Ergebnis zu verkaufen, uns vor den Ausländern zur Schau zu stellen. Sie haben aber nicht von ihnen gelernt, wie man die wertvollen Hinterlassenschaften einer Zivilisation rettet. Eine Zivilisation, die man mit nichts kaufen kann (S. 71).

In dieser Textpassage wird besonders die Kommerzialisierung der Tänze angeprangert. Diejenigen, die die Tanzschulen leiten, so die Kritik, haben lediglich Interesse am lukrativen Verkauf der Tänze, ohne daran zu denken, geschweige denn konkrete Ideen zu sammeln, wie Kultur und althergebrachtes Wissen für die Zukunft weiter entwickelt werden können. Sie selbst haben in ihrer Ausbildung lediglich gelernt, bereits vorhandenes Know-how in Geld zu verwandeln. *Taksu*, so Luh Kambrens Argumentation, gehe verloren, wenn man sich von den Wurzeln, dem ursprünglichen Zweck der Tänze, zu weit entferne. Die derzeitige verschulte Form von Tanz stünde im Kontrast zu den ursprünglichen balinesischen Tanzformen, bei denen das Zubereiten von Opfern, Beten und Tanzen im Rahmen von religiösen Zeremonien alltägliche Aufgaben waren, und Tanz als integraler Bestandteil von Zeremonien im Tempel gehörte:

*Früher haben die Leute nicht zwischen der Tätigkeit an sich und der im künstlerischen Sinne unterschieden. Sie tanzten, weil es Zeremonien im Tempel gab. Und jetzt? Es hat sich alles verändert. Ich wurde geboren, um das *taksu* des Tanzes zu bewahren. *Taksu*, das nach und nach von den Leuten zerstört wird, die zu lange zur Schule gegangen sind (S. 71).*

An dieser Stelle beklagt Kambren den Verlust dieser ursprünglichen Arten des Tanzes im Kontext der Religion, der sich aufgrund komplexer sozialer und kultureller Änderungen vollzogen hat. Aufgrund des zu sehr verschulden Systems, so kritisiert sie, haben sich die Tänzerinnen von den Wurzeln des Tanzes weit entfernt. Tanz und religiöse Verpflichtung sind für viele Tänzerinnen nicht mehr eng miteinander verwoben. Hinzu kommt, dass sich

die jungen Mädchen durch ihre schulische Ausbildung oftmals nicht mehr an ihre rituellen Verpflichtungen gebunden fühlen, die mit einem modernen Lebensstil nur schwer zu vereinbaren sind (Rein 1998).

Auch die Verschulung an den Universitäten wird kritisiert. Luh Kambren beschreibt sie als einen Faktor, der letztlich in der Zerstörung von *taksu* resultiert. Denn sogar an der Hochschule, wo sie ehemals unterrichtet hatte, seien die Studentinnen lediglich daran interessiert gewesen, die Prüfungen zu bestehen, hätten aber keinen Wunsch gehegt, darüber hinaus zu gehen, tiefer zu forschen. Obwohl sie den Anschein erweckt hatten, ihr Studium ernst zu nehmen, so deutet Luh Kambren an, verspürten sie kein wirkliches Interesse am Tanz, keine echte Hingabe (S. 71). Ohne diesen Einsatz jedoch, so die über Luh Kambren vermittelte Kritik, gehen ureigene Elemente des Tanzes verloren, zu dem *taksu* als wichtiger Bestandteil gehört. Der Tanz bleibt dann ohne inneres Leben, ohne Kreativität und Innovation. Luh Kambren selbst hingegen wird im Roman als Inbegriff dieser Attribute beschrieben. Die heterodiegetische Erzählerin weist auf ihren speziellen, ganz eigenen, nur schwer kopierbaren Tanzstil hin (S. 72).

Jedoch wird auch deutlich, dass sie lediglich über Telaga die Möglichkeit hat, ihr Wissen weiterzugeben, die Einzige, die ohne Vorbehalte wie etwa den Wunsch nach Kommerzialisierung oder dem reinen Ziel eines Universitätsabschlusses, mit Hingabe tanzt. An dieser Stelle wird ebenfalls angedeutet, dass der intensive Kontakt, der auf der dörflichen Ebene zwischen der Tanzlehrerin und ihrer Schülerin besteht, eine bessere Voraussetzung für das Erlernen der Tänze ist als die Hochschule, wo man heute das Tanzen in großen Gruppen erlernt und wo man den Zugang zu diesen Schulen nicht mehr durch Begabung, sondern durch Geld reguliert (Hornbacher 2005: 253-254).

Körperinszenierung als ‚Heilung‘: sozialer Aufstieg und historische Bewältigung

Anders als bei Telaga dominieren bei Luh Sekar, ebenso wie bei den von Luh Kambren beschriebenen Schülerinnen (außer Telaga), ebenfalls Motive, die mit der Freude am tänzerischen Ausdruck nicht unmittelbar zusammenhängen. Bei ihr stehen insbesondere persönlicher Ehrgeiz im Vordergrund, die Absicht, ihrem eigenen Dorf zu Erfolg zu verhelfen, und vor allem der Wunsch, ihren eigenen Status durch eine Heirat mit einem Brahmanen zu erhöhen. Dies, so glaubt Luh Sekar, wird ihr leichter gelingen, wenn sie sich im *joged*, einem Tanz, welcher den Unterhaltungstänzen (*seni tari balih-balihan*) zugeordnet wird, als herausragend profiliert. Sie ‚erkämpft‘ sich *taksu*, indem sie entschlossen mit ihrer Freundin Kenten um Mitternacht im Tempel betet und Opfergaben darbringt. Anschließend arbeitet sie unermüdlich an ihrer körperlichen Perfektion, die sie neben der Mithilfe der Götter als die

wichtigste Voraussetzung für erfolgreichen Tanz sieht. Ni Luh Sekar möchte um jeden Preis die Schönste der Tänzerinnen sein, avanciert durch ihren starken Willen und ihre göttliche Gabe schließlich zum Star der *joged*-Gruppe. Es wird bald deutlich, dass Telagas Mutter nicht bereit ist, mit anderen zu teilen und auch kein schlechtes Gewissen dabei empfindet, wenn Männer ihr beim Tanzen Geld zustecken:

Dieser Mann [Ngurah Pidada] steckte ihr immer, ohne das Wissen der joged-Gruppe, Zehntausend-Rupiah-Scheine ins Kostüm. Weil niemand davon etwas wusste, betrachtete auch Sekar das Geld als ihr rechtmäßiges Eigentum. Sekar hatte den anderen Tänzerinnen gegenüber nie ein schlechtes Gewissen. Normalerweise, wenn die Mädchen vom Publikum Geld zugesteckt bekamen, teilten sie es immer der Leiterin der Tanzgruppe mit. Dann wurde das Geld gleichmäßig unter den Tänzerinnen, Gamelanspielern und Priestern verteilt [...] (S. 18).

Sekar bekommt das Geld von Ngurah Pidada hauptsächlich dafür, dass er ihre Brüste berühren darf, wenn sie tanzt (S. 18). Die Tänzerin findet nichts Anstößiges dabei, ihren Körper für Wohlstand, Prestige und Ruhm zu verkaufen. Sie verfolgt das Ziel, ihren Status zu erhöhen, konsequent. Die Perfektion ihres ‚schönen Körpers‘ (S. 19) und vor allem seines Einsatzes bei den Tanzaufführungen scheint ihr ein probates Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Um ihre Wirkung auf das Publikum realistischer einschätzen zu können, lässt sie sich, nackt ausgezogen, tanzend von ihrer Freundin Kenten begutachten. Da sie kein Gespür für das Gefühlsleben anderer hat, weil sie sich innerlich vorwiegend mit ihren eigenen Zielsetzungen beschäftigt, bemerkt sie nicht, dass Kenten in sie verliebt ist und es ihr geradezu körperliche Pein bereitet, Sekar nackt tanzend zu sehen.

Luh Kenten stand still, konzentrierte sich darauf, den Donner, den sie immer stärker in sich aufkommen spürte, zu besänftigen. Sie fühlte, zwischen ihren Beinen tropfte bereits ein Fluss und durchnässte langsam ihre Unterwäsche. Dieser Fluss beunruhigte sie zunehmend. Kenten hielt es nicht mehr aus. Sie umarmte Sekars Körper ganz fest. Ihr Atem war nun nicht mehr zu überhören. „Tu dies nie wieder vor mir, Sekar. Tu das nicht! Wenn du uns noch als Freundinnen betrachtest, wirst du meine Bitte sicherlich akzeptieren“, sagte sie mit stockender Stimme. Luh Sekar lachte und verstärkte ihre Umarmung noch. „Sag mir, bin ich die Schönste?“ (S. 33).

Obwohl Luh Sekar als begnadete, schöne Tänzerin dargestellt wird, scheint ihr etwas Wesentliches zu fehlen, was Kenten mit ‚leblosem Blick‘ und Abwesenheit bezeichnet (S. 34). Das innere Strahlen, ein wichtiger Teil der Schönheit Telagas, die im Gegensatz zu ihrer Mutter einen intensiven Blick hat, fehlt ihr. Schönheit ist bei Luh Sekar rein physischer Natur, ein Hinweis darauf, dass ihr Seelenleben nicht harmonisch, unausgewogen ist. Ihr Umgang mit anderen Menschen trägt dieser Tatsache Rechnung. Luh Sekar verfolgt ihre Ziele geradlinig, in egoistischer Manier, drängt anderen Menschen ihren Willen auf, sowohl Kenten als auch später ihrer Tochter Telaga. Sie akzeptiert neben ihrer eigenen Meinung keine anderen Standpunkte und ist auch nicht zu Kompromissen bereit, und es mangelt ihr an Einfühlungsvermögen.

Sie ist zu einer harten Frau geworden, die *taksu* als Mittel für die Perfektion ihres Körpers nutzt. Ihre Vorstellung von Tanz korrespondiert nicht mit Luh Kambrens Definition einer begnadeten, hingebungsvollen Tänzerin. Luh Sekar rückt die Wirkung ihres Tanzes auf andere in den Vordergrund, möchte „alle Augen verbrennen, die meinen Körper tanzen sehen“ (S. 27). Ihre physische Schönheit wird von höchster Bedeutung für ihren Status. Sie weiß, dass sie nur ein Star werden kann, wenn sie ihre Körperlichkeit geschickt inszeniert. Sie wählt deshalb auch den *joged*, einen Unterhaltungstanz mit erotischen Elementen, bei dem die unmittelbare Interaktion zwischen den Tänzerinnen und dem Publikum im Vordergrund steht und der in der Forschung in den Kontext von Erotik, Sextourismus und Pornographie gerückt wird⁸.

Ein wesentlicher Grund für ihren ‚leblosen Blick‘, ihr kompromissloses Verhalten und ihren brennenden Wunsch nach Prestige, so suggeriert die Erzählerin, liegt in der Vergangenheit ihrer Familie begründet. Luh Sekar nutzt ihren Körper als Kapital, als Mittel für sozialen Aufstieg. Sie inszeniert ihren Körper als Instrument gegen soziale Ächtung. Die Tatsache, dass ihr Vater in die Kommunistische Partei Indonesiens (PKI) involviert war, sieht sie als großen Makel für ihre Familie, als auferlegte Bürde, die ihre Familie stigmatisiert hat. Ihrer Ansicht nach war es die Schuld ihres Vaters, dass Luh Dalem, ihre Mutter, von mehreren Dorfbewohnern vergewaltigt wurde. Letztere hätten sich, so denkt sie, für die Mitgliedschaft ihres Vaters in der PKI an Luh Dalem gerächt (S. 34). Sekar glaubt, dass sie körperliche Schönheit dazu nutzen kann, ihrer Familie nach der langen Zeit der sozialen Isolierung und Diskreditierung endlich Respekt zu verschaffen. Der Körper wird hier zu einem probaten Mittel für sie, ihre Familie von in der Vergangenheit begangenen Unrecht ‚rein zu waschen‘. Sekar betrachtet die erotische Kraft und Schönheit ihres Körpers als Möglichkeit für einen Befreiungsschlag gegen die Auswirkungen historischer Prozesse, die ihrer Meinung nach das Wohl ihrer Familie zerstört haben. Sie sieht sich als Opfer der Geschichte, personifiziert in der Figur ihres Vaters:

Die Leute haben mich verstoßen. Sie sagen, ich sei das Kind eines Verräters. Ein PKI Kind!⁹ Unter den Taten meines Vaters haben meine Familie und ich bis heute zu leiden. Manchmal denke ich, sollte ich diesen Mann jemals treffen, werde ich ihn umbringen! [...] Ich habe es satt, arm zu sein, Kenten. Das musst Du wissen. Hilf mir, suche mir einen Ida Bagus. Koste es, was es wolle, ich bin bereit dazu! (S. 16/17).

Sie hat offensichtlich die offizielle indonesische Geschichtsschreibung internalisiert, nach der alle Kommunisten nach dem Putschversuch *Gerakan 30 S* kategorisch als Verräter, Kriminelle und Mörder dargestellt und verurteilt wurden. Diese offizielle Darstellung der Kommunisten als Verbrecher war jedoch vor allem ein Schachzug Präsident Suhartos und seiner Berater, mittels der von ihm als legal dargestellten Säuberungsaktionen gegen die Kommunisten seine

⁸ Siehe hierzu: Atmadja 2005.

⁹ PKI ist die Abkürzung für *Partai Komunis Indonesia* (Kommunistische Partei Indonesiens)

Macht zu legitimieren. Indem Suharto das Feindbild des Kommunisten entwarf, präsentierte er einen Sündenbock, den es zwecks Wiederherstellung von Recht und Ordnung mit Hilfe des Militärs zu bekämpfen galt (Arnez 2002: 100).¹⁰

Mit Hilfe der Darstellungen der Erlebnisse Luh Sekars kritisiert die Erzählerin zum einen die offizielle Geschichtsschreibung, die viele Menschen in eine Opferrolle versetzt hat, aus der sie sich nur schwer befreien können. Zum anderen erfüllen ihre eigene und Telagas Lebensgeschichte die Funktion, wenn auch in unterschiedlicher Hinsicht, die Probleme des hierarchischen Kastensystems und der balinesischen *adat*-Regeln bezüglich der Eheschließung darzulegen. Diese Regelungen verhindern, dass die tiefe Kluft *triwangsa* and *sudra*¹¹ geschlossen wird. Betrachtet man die Heirat von Luh Sekar und Ngurah Pidada, so wird deutlich, dass erstere ihr Gefühlsleben für ihren höheren Status aufgibt, indem sie einen Mann heiratet, den sie nicht liebt. Nach ihrer Heirat spielt *joged*, der Tanz, der ihr Leben bisher dominiert hat und durch den sie ihre Gefühle und Träume ausleben konnte, keine Rolle mehr für sie. Ngurah Pidada und Sekar haben keinerlei Berührungspunkte miteinander, beide leben ihr eigenes Leben.

Obwohl es Sekar nun gelungen ist, selbst einen höheren Status zu erlangen und auch Telagas Status abzusichern, wird sie niemals zu einem voll akzeptierten Mitglied der Brahmanenfamilie. Die Mitglieder des *griya* erwarten von Sekar, sich den dort vorherrschenden Regeln unterzuordnen, aber sie behandeln sie weiterhin als Frau zweiter Klasse. Gleichzeitig erwarten sie von ihr, ihre Verbindung mit ihrer *sudra*-Vergangenheit zu lösen. Des Weiteren muss sie nach ihrer Heirat ihren früheren Namen Luh Sekar ablegen, und wird fortan Jero Kenanga genannt.¹² Dies korrespondiert mit Balinesischem *adat*, nach dem der Titel *jero*, kombiniert mit einem Blumennamen, einer Frau aus einer niedrigen Kaste zugewiesen wird, die einen Adligen geheiratet hat.¹³ Nachdem Sekar eine Tochter geboren hat, verbietet ihre Schwiegermutter ihr, zusammen mit dem Kind die Großmutter mütterlicherseits zu besuchen. Zusätzlich erlauben die Mitglieder des *griya* Sekar noch nicht einmal, nach dem Tod ihrer Mutter den Leichnam zu waschen oder für ihn zu beten.

Da Sekar weder Erfüllung in ihrer Ehe noch in der Familie findet, die ihr weitestgehend ablehnend gegenübersteht, beginnt sie zunehmend, ihre eigenen Vorstellungen von körperlicher

¹⁰ Kommunisten werden auch heute noch stigmatisiert. Im März 2007 wurde ein Dekret erlassen, nach dem 13 Schulgeschichtsbücher des Jahres 2004 vom Markt genommen und verbrannt wurden, weil sie nicht den während der Suharto-Zeit offiziellen Begriff für den Militärputsch ‚G30S / PKI‘ benutzten, sondern lediglich ‚G30S‘ und damit die PKI nicht automatisch als einzigen Verursacher des Militärputsches von 1965 beschrieben hatten. Die Schulbücher gefährdeten die Sicherstellung der öffentlichen Ordnung, so der Generalstaatsanwalt. Er beruft sich auf ein Gesetz, das die Verbreitung von kommunistischem Gedankengut unter Strafe stellt (Suparman, 2007; O.V., 30.04.2007).

¹¹ Die Kasten des Adels sind: Brahmanen, Ksatria, Wesia.

¹² Einige weitere Bedeutungen von *jero* sind das Haus eines Ksatria oder Wesia, der Haushaltsschrein und der Königspalast und die Anrede ‚Du‘, die man verwendet, wenn man die adressierte Person nicht kennt und wenn sie nicht offensichtlich zu einer hohen Kaste gehört. In letzterem Fall dient der Gebrauch von *jero* dazu, soziale Ambiguität zu vermeiden.

¹³ *Kenanga* (*Canangium odoratum*) ist ein Baum mit grüngelben duftenden Blüten.

Perfektion und Status auf ihre Tochter Telaga zu übertragen. Sie forciert die Tanzkarriere ihrer Tochter gezielt und achtet darauf, dass diese sich strikt an den Verhaltenskodex im *griya* hält. Ihr Ziel ist es, einen Ehemann aus der Kaste der Brahmanen für Telaga zu finden und damit zu gewährleisten, dass das junge Mädchen ihrem eigenen Vorbild folgt. Der Einzige, der Sekar davor warnt, Telaga ihren Willen aufzuzwingen, ist ihr Großvater. Er erklärt ihr, sie solle vorsichtig damit sein, Telagas Leben bestimmen zu wollen, und zeigt ihr die möglichen Folgen ihrer Einmischung auf:

Lass sie sich entwickeln, Kenanga. Deine Pflicht ist nur, ihr zu raten, wenn sie es braucht. Wenn Du Telaga weiterhin maßregelst, wird sie rebellieren (S. 96).

Der Großvater hinterfragt das Verhalten Sekars kritisch, gibt ihr durch seine Ratschläge jedoch gleichzeitig die Möglichkeit, ihren Kurs zu ändern. Sekar befolgt seine Worte jedoch nicht, und kurze Zeit später trifft die Prognose des Großvaters ein. Telaga, im Gegensatz zu ihrer Mutter, widersetzt sich den *adat*-Regeln. Sie ignoriert die Proteste ihrer Familie und heiratet Wayan Sasmitha, ein Mitglied der *sudra*-Kaste, weil sie ihn liebt. Bis zu seinem unerwarteten frühen Tod führt sie eine Beziehung mit ihm, die auf Liebe, Gleichberechtigung und harmonischem Sex basiert. Obgleich auch Telaga die harten Konsequenzen ihrer Entscheidung tragen muss, in ihrem Fall den Bruch mit ihrer Familie, Statusverlust und Armut, opfert sie weder ihr Gefühlsleben noch ihren Esprit für ihre Entscheidung. Die Erzählerin verdeutlicht, dass, im starken Gegensatz zu Luh Sekars Beziehung mit Ngurah Pidada, Tanz immer eine wichtige Rolle in der Beziehung zwischen Telaga und Wayan gespielt hat, ohne kommerzielle Interessen:

Immer wenn es ein Fest im Dorf gab, tanzten Wayan und Telaga. In solchen Momenten spürte Wayan, wie ihn seine ganze Energie durchströmte. Er fühlte einen Mut, von dem er niemals wissen würde, woher er stammte. Zusammen mit Telaga hatte das Leben leuchtendere Farben (S. 90).

Hier wird Tanz zum Symbol der fruchtbaren Einheit des Paares, die sich speziell durch emotionale Stärke und Sinnlichkeit auszeichnet. Diese Interpretation wird durch die Tatsache untermauert, dass Wayans Vater ihm und Telaga bereits einige Zeit vor ihrer Hochzeit angeboten hat, sie beide in der Kleidung des *Oleg*-Tanzes zu malen, dem 'Tanz der Liebe' (S. 87). Indem sie den 'Tanz der Liebe' tanzt, betrügt Telaga ihre eigenen Gefühle nicht, wie Luh Sekar. Ihre Körperinszenierung wird zu einem Instrument, ihre innersten Gefühle auf ehrliche Art und Weise auszudrücken. Dies wird auch am Ende des Roman verdeutlicht, als sie die *patiwangi* Zeremonie vollzieht:

Ich habe nie um die Rolle als Ida Ayu Telaga Pidada gebeten. Wenn das Leben mich weiterhin zwingt, diese Rolle zu spielen, muss ich eine gute Schauspielerin werden. Und das Leben muss die

Verantwortung für meine glänzende Darstellung der Telaga übernehmen (S. 139).

Obwohl aus dem Text die Sympathie für Telagas Entscheidung, Liebe über Status zu stellen, spricht, fungieren ihre Erfahrungen, wie auch die Luh Sekars, als Kritik an der Tatsache, dass balinesisches *adat* eine Heirat zwischen *sudra* und *triwangsa* regelrecht unmöglich macht. Die Autorin nimmt Luh Sekar und Telaga als diametral entgegen gesetzte Beispiele her, um zwei fundamental unterschiedliche Arten zu zeigen, mit den Schwierigkeiten für Frauen im balinesischen Sozialsystem umzugehen. Sie kritisiert, dass *adat*-Regeln balinesische Frauen in eine untergeordnete Rolle zwingen und ihren Handlungsspielraum massiv einengen, insbesondere nach der Heirat. Sowohl Sekar als auch Telaga müssen sich nach ihrer jeweiligen Heirat den für sie neuen Regeln ihres Umfeldes unterwerfen. Beide Frauen sind innerhalb der Familie durch das *adat* ihrem Mann, aber auch ihren jeweiligen Schwiegermüttern untergeordnet. Des weiteren bedeutet balinesisches *adat* für beide Frauen den Verlust des Kontaktes zu der Familie, in der sie vorher gelebt haben, da ihnen dieser untersagt wird.

Die Autorin plädiert deutlich für eine Aufhebung sozialer Zwänge, die insbesondere die Heirat zwischen *sudra* und *triwangsa* betreffen. Die Vorführung der drastischen Folgen für das familiäre Zusammenleben, sowohl für die sozial aufsteigende Luh Sekar als auch für die sozial absteigende Telaga, legt nahe, dass die Autorin die Interpretation der *warna* (Farbe, Kaste) unterstützt. *Warna* ist die Gegeninterpretation zu *kasta* (abgeleitet von Kaste) und scheidet die Idee einer abstammungsbasierten Hierarchie.¹⁴ Sie beruht vielmehr auf dem Prinzip des Aufstiegs durch individuelle Leistung, während gemäß *kasta* die Organisation von Gruppen in einer hierarchischer Ordnung von Überlegenheit und Unterordnung verstanden wird, die sich aus dem jeweiligen Bezug ihrer Abstammungslinien auf die prä-kolonialen herrschenden Familien ableitet. Laut *kasta* wird die Geburt in die jeweilige Gruppe für den respektiven Titel als entscheidend betrachtet. Demgegenüber bekommen Menschen gemäß *warna* Titel gemäß der Funktionen, die sie innerhalb der Gesellschaft ausüben, so dass Titel eher mit Berufsständen in Verbindung gebracht werden als mit Geburt und Abstammungsgruppen und demzufolge auch nicht vererbt werden sollten. ‚In its most radical form, *warna* is an essentially egalitarian interpretation which calls for an end to all those gentry privileges which the *kasta* ideology supports’ (Howe 2001: 80). *Kasta*, so wird suggeriert, ist, symbolisch gesehen, ein Hindernis für den ‚Tanz der Liebe‘. Dies lässt sich auch anhand der Entscheidung der Romanheldin untermauern, am Ende die *patiwangi*-Zeremonie zu vollziehen und damit ihren Titel Ida Ayu, den sie von Geburt an trägt, abzulegen.

Im Folgenden soll nun analysiert werden, wie Körper und Schönheit in *Tarian Bumi* in den

¹⁴ Die Autorin knüpft hier an den Diskurs um die Natur des Sozialsystems auf Bali an, die in akademischen Texten balinesischer Intellektueller und in den Leitartikeln der Zeitung Bali Post geführt wird (Howe 2001: 79-80).

Kontext von Kolonisierung und patriarchalischer Kritik gerückt werden.

Der weibliche Körper, Schönheit und Begegnungen mit dem Westen

Die Motive weiblicher Körper und Schönheit werden in *Tarian Bumi* auch im Kontext von Begegnungen mit dem Westen thematisiert, insbesondere der ambivalenten Beziehungen zwischen balinesischen Tänzerinnen und westlichen Männern, anhand der Figuren Luh Dampar und Kambren. Diese Beziehungen werden aus weiblicher Sicht geschildert, die männliche Perspektive bleibt im Text unberücksichtigt.

Luh Dampar wird als sehr gute, aber arrogante Tänzerin geschildert. Sie bildet sich ein, schöner zu sein als alle anderen Tänzerinnen, und auch durch ihren Kontakt mit Ausländern, die sie unterrichtet, glaubt sie, mehr Prestige zu haben. Die Begegnung mit einem Deutschen, einem Künstler, der schon lange Zeit auf Bali lebt und der eine eigene Kunstgalerie besitzt, hat für sie jedoch fatale Folgen. Kambren findet nach dem Tod Luh Dampars, die sich in Folge ihrer sexuellen Demütigungen im Atelier ihres Mannes erhängt hat, Videoaufnahmen, auf denen Luh Dampar an ein Bett gefesselt zu sehen ist und fünf Männer gleichzeitig ihren Körper ablecken. Außerdem hat der Fremde viele Aktbilder von Luh Dampar gemalt, er hat die Frau auch vor seinen Freunden nackt vorgeführt und ihren Körper als Motiv für Postkarten benutzt. Trotz dieser Respektlosigkeit, die der Deutsche durch die skrupellose Zurschaustellung Luh Dampars demonstriert hat, steht er in der öffentlichen Meinung hoch im Kurs. Seine Repräsentation weiblicher Körper wird als besonders empfindsam gewürdigt. Jedoch steht, wie Kambren bemerkt, diese vermeintliche Empfindsamkeit in starkem Kontrast zu seinen Augen, aus denen pure Lüsterheit und Respektlosigkeit sprächen:

Ich hasse die Augen dieses Mannes. Du siehst ja selbst, wie er Frauen anstarrt. So respektlos. Er sagt, er sei Künstler, ein Anbeter des Schönen. Welche Schönheit kann denn aus solchen Augen geboren werden? (S. 75).

Der Deutsche, so die Kritik Kambrens, ist lediglich an der sexuellen Ausbeutung der Tänzerinnen interessiert, nutzt sie als Objekte für seine persönlichen sexuellen Phantasien, die er als Kunst deklariert und verkauft. Dadurch, dass er Grenzen der Ästhetik, des Anstands und der Moral überschreitet, in diesem Fall speziell durch den Missbrauch des weiblichen Körpers, trifft das Lob der Ästhetik seiner Werke als ‚universal schön‘ laut Kambren nicht zu (S. 77). Luh Dampar wird lediglich als Lustobjekt für männliche Phantasien ausgebeutet und als lukrative Geldquelle ausgenutzt. Die Tatsache, dass die Galerie nach ihr benannt ist, hat Kambrens Meinung nach lediglich finanzielle Ursachen: durch diesen Schritt muss der fremde

Künstler weniger Steuern zahlen und muss sich nicht so vielen administrativen Formalitäten unterwerfen (S. 78). An dieser Stelle übt Kambren Kritik an der Dreistigkeit, mit der manche Ausländer auf Bali Geschäfte machen. Zudem wird der imperialistische Anspruch der Westler angeprangert, die, in kolonialistischer Manier, sämtliche Ressourcen des Landes, hier die Körper der Tänzerinnen, skrupellos ausbeuten.

Ein weiteres Beispiel für die negative Repräsentation westlicher Männer¹⁵ in *Tarian Bumi* ist die Beziehung zwischen Kambren und dem Franzosen Jean Paupière. Sie findet seine ‚stechenden Augen‘ interessant, spürt aber gleichzeitig, wie sie ihr sämtliche Energie rauben, sie innerlich leer werden lassen (S. 74). Es sind die vielen Kontraste zwischen ihr und Jean, die für Kambren interessant sind. Sie liebt ihn immer noch, obwohl sie seine sexuellen Praktiken, die sie zufällig auf einem Video mit dem Mann von Luh Dampar entdeckt, abstoßend findet. Ebenso wie bei dem namenlosen Deutschen sind es auch bei Jean Paupère wieder die ungezügelte Sexualität und der unangemessene Blick, mit denen männliche Westler in Oka Rusminis Roman charakterisiert werden.

Die mit den plakativen Beschreibungen des sexuellen Verhaltens der Westler verfolgte Intention ist die Entkräftung eines anderen Klischées, das viele Westler von balinesischen Tänzerinnen haben: ihre angebliche Freizügigkeit. Kambren demonstriert, dass Tanz, westliche Vorstellungen über balinesischen Tanz, die Körper der Tänzerinnen und balinesische Sexualität eng mit kolonialer Macht verwoben sind, wie Vickers veranschaulicht hat. Er macht darauf aufmerksam, dass es in Wahrheit die sexuelle Freiheit der Westler ist, die als sexuelle Freizügigkeit der Balinesinnen gedeutet wurde (Vickers n.d.: 22). Die anmaßenden Blicke, die Respektlosigkeit und die unethische, unmoralische Art und Weise, wie die Ausländer mit dem Körper balinesischer Tänzerinnen umgehen, so die Kritik in *Tarian Bumi*, symbolisieren die postkoloniale Macht der Fremden auf Bali. Die vermeintliche sexuelle Freizügigkeit von Luh Dampar beispielsweise, die sich nackt in der Öffentlichkeit präsentiert, wird im Roman nicht als freiwillige Entscheidung ihrerseits beschrieben, sondern als eine Folge der Machtausübung des Deutschen ihr gegenüber. Kambren legt nahe, dass er damit seine eigenen sexuellen Bedürfnisse und Phantasien mittels seiner fragwürdigen Videoinstallationen befriedigt. Hier prangert die Erzählerin an, dass Ausländer die angebliche sexuelle Freizügigkeit balinesischer Tänzerinnen oftmals nutzen, um ihre eigenen sexuellen Phantasien auszuleben. Da dieser Perspektive keine zusätzliche positive Sichtweise hinzugefügt wird, wirkt die durch Kambren geäußerte Kritik um so schärfer. Man kann an dieser Stelle argumentieren, dass die Autorin durch diese einseitige Sichtweise riskiert, Westler in einer ähnlichen Art und Weise auf ein stereotypes Sexualverhalten festzulegen wie dies westliche Männer auch oftmals mit

¹⁵ Es ist an dieser Stelle auffällig, dass nur westliche Männer negativ dargestellt werden, nicht aber westliche Frauen. Kambren ist beispielsweise mit einer Niederländerin befreundet.

Balinesinnen getan haben.

Um das Klischee der vermeintlichen sexuellen Freizügigkeit der balinesischen Tänzerinnen weiter zu entkräften, identifiziert der Roman ein weiteres Problem für die Frauen: die Romantisierung von Körper und Tanz, bei der Walter Spies eine entscheidende Rolle spielte. Bei dieser Romantisierung sind Aspekte der ‚Natürlichkeit‘, ‚Harmonie‘ und ‚biegsamen Körper‘ der Balinesen von großer Bedeutung, die auf den Bereich des Tanzes übertragen werden:

There is, however, an obvious excuse for devoting a special study to dancing, for their movement, even more than their physical beauty, is the first thing that strikes one about Balinese people... Wherever he may be...squatting naked on a rock in the river in the act of making offerings to the stream...the Balinese is so perfectly in harmony with his surroundings and so graceful in his poise that we almost have the impression of a dance. Certainly the Balinese child has from infancy its limbs trained and persuaded to become perfectly pliant... (de Zoete and Spies 1938: 5)

Wenn auch die körperliche Schönheit der Tänzerinnen in *Tarian Bumi* nicht explizit als natürlich und harmonisch beschrieben wird, so knüpft der Text dennoch an den Diskurs um die bewahrenswerte, außergewöhnliche Kultur Balis an, die sich hier in der Konstruktion der Schönheit der Tänzerinnen als Markenzeichen des ‚ureigenen‘ Bali manifestiert. Der Wunsch, körperliche Schönheit, die auch mit den Attributen ‚fremd‘ und ‚exotisch‘ assoziiert ist, nicht nur als inhärenten Teil Balis anzusehen, sondern sie auch nach außen hin vorzuzeigen und weit über Bali hinaus zu vermarkten, wird insbesondere anhand der Luh Kambren vorgeführt. Ihre Schönheit wird als Markenzeichen des ‚wahren‘ Bali angesehen und als solches über ausländische Filmemacher verkauft:

Als viele Ausländer begannen, Filme über das Leben der Tänzerinnen zu drehen, wurde Kambren stets zur Vorzeigetänzerin. Sie sagten, Kambrens ganzer Körper verkörpere die Schönheit balinesischer Frauen. Die Fremden glaubten immer, Bali manifestiere sich geradezu in Kambrens körperlicher Erscheinung (S. 74/75).

Ausländer, so wird deutlich, versuchen, die Reinheit und Unschuld der balinesischen Tänzerinnen, hier symbolisiert durch den Körper Kambrens, als romantisierendes Ideal zu erhalten und zu vermarkten. Mit ihrer erklärten Rolle als Bewahrer von Tradition legitimieren sie ihren Zugang zu der Ressource ‚Schönheit‘, d.h. zu den Tänzerinnen. Diesen Umstand, so die Kritik, nutzen sie jedoch lediglich dazu aus, die Tänzerinnen sexuell auszubeuten und ihre Rolle als postkoloniale, patriarchalische Machthaber zu legitimieren.

Mit der inhärenten Kritik an postkolonialen Machtstrukturen knüpft der Roman an den Diskurs um *ajeg Bali* an, der in den letzten Jahren über die Medien verbreitet und nach Meinung vieler Balinesen auch von ihnen erfunden wurde (Allen 2005: 242)¹⁶. Der Terminus,

¹⁶ Ein prominenter Vertreter des *ajeg Bali* ist Satria Naradha, Chef der Mediengruppe Bali Post (KMB) und höchster Vorgesetzter von Oka Rusmini.

bei dem es um eine Rückwendung zu balinesischer Kultur und Religion geht, bezeichnet eine Reaktion auf die Globalisierung und externe, fremde Einflüsse (Kerepun 2004), und die Romantisierung des Begriffs kann eine Rückkehr zu dörflichen Werten und Lebensweisen beinhalten (Allen 2005: 243). Einige verstehen das Hauptanliegen von *ajeg Bali* daher auch als Schutz der balinesischen Kultur gegen störende Einflüsse von fremden Neuankömmlingen, sowohl Westler als auch Bewohner anderer Inseln des Archipels. *Ajeg Bali* fungiert auch dazu, sich gegen eine zunehmende Islamisierung und auch Christianisierung der Insel abzugrenzen, und dient als Maßnahme, sich vor Marginalisierung durch Migranten anderer Regionen zu schützen (Arsana 2003: 14). Seit den Bombenanschlägen auf Bali im Jahre 2002 hat der Diskurs um die Islamisierung noch an Dringlichkeit zugenommen. Denn durch diesen Anschlag ist Bali in ein Ungleichgewicht geraten, das nur mit einer Rückbesinnung auf traditionelle Elemente beseitigt werden kann:

An atmosphere of desperation and uncertainty over the future descended upon the island such that only a return to the past could remedy: in order to restore the balance destroyed by the terrorist attacks, the Balinese must re-establish a lost harmony, between themselves and the rest of the universe (Canonica-Walangitang 2006).

Ajeg Bali steht also im Kontext einer autochthonen ‚balinesischen Identität‘, dient als Instrument zur Einigung des balinesischen Volkes und als schützende Abgrenzung gegen gefährliche Einflüsse von außen. *Ajeg*-Diskurse haben in unterschiedlicher Gewichtung traditionalistische, protektionistische, nationalistische, religiöse und philosophische Werte hervorgehoben. Der protektionistische, nationalistische Charakter von *ajeg Bali* wird jedoch als Kernelement betont. Mit *ajeg Bali* wird die besondere, starke und robuste Kultur Balis bezeichnet, die nach Ansicht der Verfechter dieses Konzepts gerettet werden müsse (Nordholt 2007: 387).

In *Tarian Bumi* äußern sich Elemente des *ajeg Bali* Diskurses vor allem in der Beschreibung der Westler als Gefahrenpotential für die balinesische Kultur. Die Kritik lautet, dass der vermeintliche Wunsch der Westler nach Bewahrung balinesischer Kultur und Tradition sich de facto in einer Festigung ihrer Rolle als postkoloniale Machthaber manifestiert. Die durchweg negative Repräsentation westlicher Männer in *Tarian Bumi*, insbesondere ihre sexuelle ‚Lüsternheit‘ und ihr Streben nach Kommerzialisierung der balinesischen Kultur, lässt den Schluss zu, dass Oka Rumini dafür plädiert, die prominente Stellung der Westler auf Bali nicht zu unterstützen. Im Gegenzug fordert der Roman eine Rückwendung zu balinesischer Kultur und Religion, im Sinne des *ajeg Bali*, das den Einfluss von Westlern einzudämmen versucht, und des *taksu*, das die Verbindung der Tänzerinnen zur Göttlichkeit beinhaltet, die als unvereinbar mit reiner Kommerzialisierung erscheint.

Schlussfolgerung

Tarian Bumi ist ein realistischer, ethnologischer Roman, mit dem Anspruch, soziale Missstände in der balinesischen Gesellschaft aufzuzeigen. Er entspricht Entwicklungen der balinesischen Literatur der 1990er Jahre, die größtenteils problembewusst ist, bisweilen besorgt und düster. Kultur, Entfremdung und Desillusionierung sind Motive, die von mehreren balinesischen Dichterinnen und Dichtern der 1990er Jahre verstärkt gebraucht werden.¹⁷ *Tarian Bumi* ist ein glaubhaftes kritisches soziales Dokument, fast ausschließlich aus der Sicht von Frauen geschildert, das den Blick auf die Probleme lenkt, die sich aus dem hierarchischen Kastensystem und dem balinesischen *adat* für die Definition der Rolle der Frau ergeben.

Der Roman porträtiert Balinesinnen im Spannungsfeld zwischen Tradition und Erscheinungen der Globalisierung wie Tourismus und damit einhergehender Kommerzialisierung. Als Symbol für die autochthone Kultur Balis steht in dem Roman das *taksu*, eine übernatürliche Verbindung zu den Göttern, und dessen Ausprägung im Tanz. Dessen Schwinden, das auf verschiedene, miteinander verwobenen Entwicklungen auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene zurückgeführt wird, versinnbildlicht die zunehmende Entfremdung der Balinesen von ihren Traditionen. Als Haupttreiber dieser Entwicklung auf gesellschaftlicher Ebene wird vor allem die durch den Tourismus ausgelöste Kommerzialisierung identifiziert.

Die Anlehnung an den *ajeg Bali* Diskurs verdeutlicht, dass die Autorin die Erhaltung des balinesischen kulturellen Erbes fordert. Gleichzeitig kritisiert sie, dass diese Bewahrung der autochthonen, hier tänzerischen balinesischen Kultur, weder der Wunsch der indigenen Bevölkerung noch der Fremden ist. Der Roman veranschaulicht, dass der vermeintliche Wunsch nach Bewahrung dieser Kultur von Männern vermarktet wird, sowohl von Fremden als auch indigenen Einwohnern, im letzteren Fall vor allem die Leiter der Tanzschulen, denen nur wichtig ist, dass die Tänze dem Publikum gefallen und sich gut vermarkten lassen. Konzepte der inneren Schönheit und der individuellen Ausdruckskraft, die mit dem Konzept des *taksu* einhergehen, treten dabei völlig in den Hintergrund.

Jedoch streben Männer, sowohl aus dem Ausland als auch aus Bali selbst stammend, nach Macht, Erhaltung patriarchalischer Strukturen und Wahrung finanzieller Interessen, so der Vorwurf. Der Roman beschreibt, wie die Vermarktung dieser Ressource für Fremde als Legitimation postkolonialer Herrschaftsansprüche und gleichzeitig der Auslebung ihrer sexuellen Bedürfnisse dient und wie die Balinesen die Schönheit ihrer Tänzerinnen kommerzialisieren. Problematisch ist, dass die Autorin dem Stereotyp der balinesischen Tänzerin als freizügig mit dem stereotypen Urteil von Westlern als sexuell ungezügelt begegnet, da diese Sichtweise

¹⁷ Beispiele sind I Wayan Arthawa, Putu Fajar Arcana, Alit S. Rini, K. Landras Syaelendra, and Widiyazid Soethama

durch keine weitere positive Perspektive ergänzt wird. Durch diese eindimensionale Repräsentation der Fremden kann Oka Rusmini der Vorwurf gemacht werden, in dieselben Muster der Stereotypisierung zu verfallen, deren Gebrauch sie für balinesische Tänzerinnen ablehnt.

Anhand der Hauptfiguren des Romans werden die Auswirkungen der Entwicklung der Kommerzialisierung speziell auf ihren Tanz dargestellt. Die zunehmende Profitorientierung entfremdet die Tänzerinnen von den kulturellen und religiösen Wurzeln, der Tanz dient zunehmend nur der Unterhaltung. Der Tanz und die physische Schönheit der Tänzerinnen wird sowohl für indigene Einwohner als auch für Fremde zu einer Ressource, einer hübschen ‚Verpackung‘, die es mit größtmöglichem Gewinn zu verkaufen gilt. Gleichzeitig, so zeigt Tarian Bumi, haben sich auch die meisten Tänzerinnen selbst von den Wurzeln des Tanzes weit entfernt, indem sie ihre Kunst nicht mit der Hingabe ausführen, die als Voraussetzung für die Erhaltung des göttlichen Geschenks *taksu* notwendig ist, die religiösen Pflichten nicht mehr als notwendigen Bestandteil des Tanzes ansehen oder das Tanzen vollständig aufgeben. Als eine wichtige Ursache für diese Entfernung von der balinesischen Kultur identifiziert der Roman die Konflikte, die sich aus dem starren Kastensystem und den patriarchalisch geprägten Geschlechterrollen ergeben.¹⁸ Die Hauptfiguren versuchen diese Konflikte durch ihre weiblichen Körperinszenierungen zu überwinden. Jedoch sind diese Körperinszenierungen letztlich als moderate Waffe im Kampf der Frauen um mehr Gleichberechtigung zu bewerten. Denn trotz der Zielstrebigkeit und Konsequenz, mit der die weiblichen Hauptfiguren ihre Zielsetzungen verfolgen (Sekar soziales Prestige, Telaga Liebe und eine gleichberechtigte Partnerschaft, Kambren persönlichen Ausdruck durch Tanz und Weitergabe der mystischen Kraft *taksu*), und der Inszenierung von Körper und Schönheit für diese Zwecke erreichen die Frauen ihre Ziele nur teilweise. Vor allem müssen Sekar, Telaga und Kambren alle einen hohen Preis für ihre Entschlossenheit bezahlen: soziale Ächtung und Einsamkeit und in Telagas sowie auch in Kambrens Fall Armut.

Oka Rusmini demonstriert mit diesem Roman, dass vor allem die Fesseln von Kasten-Hierarchie und *adat* der persönlichen Entfaltung der Frauen entgegen stehen. Sie müssen sich, so die Kritik, nur allzu oft in ein enges soziales Korsett pressen lassen und haben kaum Möglichkeiten, ihren eigenen Weg zu gehen. Beim ‚Erdentanz‘, auch eine Anspielung auf den ‚Tanz der Welt‘ des Shiva, der die Welt erhält und die Seelen erlöst, spielen balinesische Frauen trotz aller individueller Anstrengungen und Bemühungen immer noch eine untergeordnete Rolle. Mit Tarian Bumi macht Oka Rusmini auf die vielfältigen Probleme balinesischer Frauen aufmerksam und bringt sie einem größeren Publikum nah¹⁹. Indem sie den Kampf der Frauen,

¹⁸ Sie werden als Treibstoff für individuelle Entwicklungen gesehen, die zum Schwinden des *taksu* führen, in Sekars Falle z.B. durch Aufgabe jeglichen Tanzes.

¹⁹ Es ist hier zu bemerken, dass Oka Rusminis Werke im Ausland auf mehr Interesse gestoßen sind als auf Bali

ihren eigenen Weg in einer patriarchalischen Gesellschaft zu gehen, beschreibt, leistet sie einen Beitrag zu der Debatte über Geschlechterrollen und Körperinszenierung und regt weitere Diskussion über Wege zur Verbesserung der Perspektiven für balinesische Frauen an.

Bibliographie

Allen, Pamela & Palermo, Carmencita. (2005). Ajeg Bali: multiple meanings, diverse agendas. *Indonesia and the Malay World* 33 (97): 239-255.

Allen, Pamela. (2001). Marrying up in Bali. *Inside Indonesia*, April-June 2001. Retrieved Aug 29, 2007, from <http://insideindonesia.org/edit66/tarian2.htm>

Arnez, M. (2002). *Politische Gewalt und Macht in indonesischer Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*. Diss. Köln, Indonesische Philologie. Retrieved Aug 29, 2007, from http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokser.v?idn=965528235&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=965528235.pdf

Arsana, Bodrek. (2003). Jesus in Bali. *Latitudes* 35: 12-19.

Atmadja, Nengah B. (2005). *Joged bumbung porno: industri seks berbentuk hiburan seks melalui merangsang mata: studi kasus di Buleleng, Bali: laporan penelitian dasar*. Singaraja: Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan Negeri.

Bellows, L. (2003). Personhood, Procreative Fluids, and Power: Re-Thinking Hierarchy in Bali. Canberra: Australian National University, Gender Relations Center RSPAS. *Working Paper No. 9*. Retrieved Sept 27, 2007, from http://rspas.anu.edu.au/grc/publications/pdfs/BellowsL_2003.pdf

Blümel, M. (2004). Wie gefährlich sind Geschichten? Literatur, Zensur, und der Staat am Beispiel Indonesien. *Deutschlandradio*, 07.12.2004. Retrieved Aug 29, 2007, from <http://www.dradio.de/download/25717>

Campbell, I. (2002). Some developments in Indonesian literature since 1998. *RIMA* 36 (2): 35-80.

Canonica-Walangitang. (2006). Ajeg Bali or How to Drive Away Evil Spirits. *This Century's Review*, 02.06.2006. Retrieved Aug 29, 2007, from <http://www.thiscenturyreview.com/ajeg-bali.html>

Danerek, S. (2006). *Tjerita and Novel. Literary Discourse in Post New Order Indonesia*. Lund: Centre for Languages and Literature.

Dibia, I Wayan & Ballinger, R. & Anello, B. (2005). *Balinese Dance, Drama And Music: A Guide to the Performing Arts of Bali*. Singapur: Periplus.

Duff-Cooper, A. (1988). Balinese kingship in Pagutan. In: E. Lyle (Ed.), *Kingship*, (p. 164-181). Edinburgh: Traditional Cosmology Society

selbst. Auf Bali ist die Autorin für ihre Werke schon oft kritisiert worden und hat sogar immer wieder Drohbriefe erhalten (Blümel 2004).

- Dwinanda, R. (2007). Mendorong Perubahan Lewat Novel. *Republika*, 25.03.2007. Retrieved Aug 12, 2007, from http://www.republika.co.id/koran_detail.asp?id=287471&kat_id=306
- Harimurti, H. (2006). Pengaturan Pornografi Harus Proporsional. *Suara Merdeka*, 05.02.06. Retrieved Aug 01, 2007 from <http://www.suaramerdeka.com/harian/0602/05/bincang1.htm>
- Hatley, B. (2002). Postcoloniality and the feminine in modern Indonesian literature. In K. Foulcher & T. Day: *Clearing a Space: Postcolonial readings of modern Indonesian literature*, (p. 145-182). Leiden: KITLV Press.
- (1999). New directions in women's writing? : the novel *Saman*. *Asian Studies Review: journal of the Asian Studies Association of Australia* 23 (4): 449-460.
- Hobart, M. (2007). Rethinking Balinese Dance. *Indonesia and the Malay World* 35 (101): 101-128.
- Hornbacher, A. (2005). *Zuschreibung und Befremden - Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz*. Berlin: Reimer.
- Howe, L. (2001). *Hinduism and Hierarchy in Bali*. Oxford / Santa Fe: James Currey / School of American Research Press.
- (1984). Gods, people, spirits, and witches: The Balinese system of person definition. *Bijdragen* 140 (2/3): 193-222.
- Kerepun, Made K. (2004). 41 kelemahan karakter orang Bali berdasarkan analisis SWOT. In: I W. Ardika & D. Putra, *Politik kebudayaan dan identitas etnik* (p. 137-165). Denpasar: Fakultas Sastra, Universitas Udayana: Balimangsi Press.
- Niehof, Anke. (2003). *Two is enough. Family planning in Indonesia under the New Order, 1968-1998*. Leiden: KITLV.
- Nordholt, Henk S. (2007). Bali - An open fortress. In: H. Schulte Nordholt & G. van Klinken: *Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, (p. 387-416). Leiden: KITLV Press.
- Putra, Nyoman D. (1999). Space and person in recent Balinese poetry. *Review of Indonesian and Malaysian affairs* 32: 179-214.
- Rein, A. (1998). Dancing rejang being maju? Aspects of a female temple dance in East Bali and concepts of national culture in Indonesia. *Canberra anthropology* (1): 63-83.
- Rusmini, O. (2000). *Tarian Bumi*. Magelang: IndonesiaTera.
- , (2003). *Kenanga*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Shadeg, N. (2007). *Balinese - English Dictionary*. Tokyo, Rutland, Singapur: Tuttle Publishing.
- Suparman. (2007). Kontroversi Sejarah dan 'Kurikulum Eksperimen'. In: *Kompas*, 26.03.2007. Retrieved Aug 29, <http://www.atmajaya.ac.id/content.asp?f=0&id=3549>
- Suparta, I M. (2000). Images of women in Balinese traditional performing arts. In L. Chandra, *Society and culture of Southeast Asia: continuities and changes* (p. 245-262). New Delhi: International Academy of Indian Culture: Aditya Prakashan.
- O.V. (2007). 11.000 Eksemplar Buku Sejarah Disita. In: *Kompas*, 30.04.2007. Retrieved Aug 17, 2007. <http://kompas.com/kompas-cetak/0704/30/sumbagut/3490777.htm>

Utami, Ayu. 1998. *Saman*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

-----, 2001. *Larung*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Vickers, A. n.d. *Our colonial children: the boys and girls of Bali*. Unpublished paper. Hans-Bernd Zöllner, Universität Hamburg

Die Rohingyas - Konstruktion, De-Konstruktion und Re-Konstruktion einer ethnisch-religiösen Identität

The Rohingyas in Myanmar. Construction, De-construction and Re-construction of an Ethnic Identity

HANS-BERND ZÖLLNER

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies, 1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

Die Rohingyas, die im Staat Rakhine (Arakan) im Westen des heutigen Myanmar leben, bilden eine große geschlossene muslimische Bevölkerungsgruppe an der Grenze zu Bangladesh. In den vergangenen Jahrzehnten gab es mehrere Fluchtbewegungen über die Grenze und Aktionen der Rückführung. Bei alledem ist der Status der Rohingyas umstritten. Die Organisationen, die ihre Interessen vertreten, sehen sie als indigene Bewohner des Landes, die sich auf eine mehr als 1000jährige Geschichte berufen können. Von Seiten buddhistischer Arakanesen und der Zentralregierung Myanmars werden sie als Ausländer angesehen und behandelt.

Das Papier untersucht die historische Genese der Konstruktion einer ethnischen Nationalität der Rohingyas vis à vis der buddhistischen Bevölkerung in Arakan und Gesamtbirma sowie die Bestreitung dieses Anspruchs und gibt dabei einen Überblick über die muslimische Einflüsse auf die Geschichte und Kultur des über Jahrhunderte unabhängigen Königreichs Arakan.

The Rohingyas living in the state of Rakhine (Arakan) in western Myanmar form a great en bloc community Muslim community on the border to Bangladesh. In the past decades, great numbers of people fled the country and were repatriated later. The status of the Rohingyas is a controversial issue. The organisations representing their interest consider them as indigenous people of Myanmar looking back at a history of 1000 years in Arakan. Buddhist Arakanese as well as the central government of Myanmar, however, regard and treat them as foreigners.

The paper examines the historical genesis of the construction of a national Rohingya identity vis-à-vis the Buddhist population of Rakhine and the whole of Burma/Myanmar as well as its contradiction. In addition, an overview on the Muslim influences on history and culture of the kingdom of Arakan will be given.

1 Einleitung

Dieser Beitrag hat in mehrfacher Hinsicht mit einem Grenzfall zu tun. Die Gruppe von Menschen, von denen hier die Rede sein soll, lebt auf zwei Seiten einer Grenze. Sie hat sich in den letzten Jahrhunderten herausgebildet, verschiedene Entwicklungen durchlaufen und ist dabei im Laufe der Zeit gewissermaßen immer fester geworden. Heute ist es die Grenze zwischen Rakhine (Arakan), dem westlichen Staat Myanmars,¹ und Bangladesh. Auf ihrer nord-westlichen Seite leben - teils in Flüchtlingslagern, teils in Elendsquartieren - einige zehntausend Menschen, die vom Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen (UNHCR) unter dem Begriff „Rohingyas“ geführt werden. In Myanmar gibt es einige hunderttausend Personen der mit diesem Namen bezeichneten Gruppe, die aber im Lande selbst offiziell nicht so genannt werden dürfen. Den Menschen auf beiden Seiten der Grenze ist gemeinsam, dass sie Muslime sind, dass sie und ihre Vorfahren eine längere Vorgeschichte von teils freiwilligen, teils gewaltsam erzwungenen Migrationen hinter sich haben und dass sie in beiden Ländern unwillkommen sind.

Die durch den Fluss Naaf bezeichnete Ländergrenze trennt gleichzeitig die Disziplinen der Südasien- und der Südostasienforschung. Die „Rohingyas“ bieten also Anlass, traditionelle Forschungsgrenzen zu überschreiten. Weiter wird es im Folgenden darum gehen, inwieweit sinnvoller Weise von den Rohingya als einer durch bestimmte Merkmale von anderen abgegrenzten Gruppe gesprochen werden kann, also um ein Problem, das neben einer politischen auch eine erkenntnistheoretische Meta-Ebene impliziert und somit die Südasien- wie die Südostasienerforschung fragt, auf welcher Ebene der Wirklichkeit das angesiedelt ist, was sie im Zusammenhang mit dieser Gruppierung - und darüber hinaus - erforschen. Schließlich hat dieser Beitrag eine forschungspolitische Komponente. Birma/Myanmar ist eine der Regionen Südostasiens, die notorisch unterforscht sind.

In diesem Beitrag werden zuerst die Elemente benannt, die zur Konstruktion einer Rohingya-Identität beigetragen haben, dann wird die De-Konstruktion der diese Identität stützenden Argumente vorgestellt und schließlich erfolgt als Zusammenfassung die Re-konstruktion einer „negativen Rohingya-Identität“, gefolgt von einer kleinen Schluss-Pointe.

Ausgangspunkt ist ein kurzes Zitat aus einem kürzlich erschienenen Sammelband zum Islam

¹ Die seit 1988 regierende Militärjunta verfügte 1989, dass das ganze Land international mit dem Begriff „Myanmar“ zu bezeichnen sei, der intern schon vorher üblich gewesen war. Der Begriff „Birma(ne)“ (englisch: „Burma(n)“) und seine Ableitungen sollten danach für die ethnische Mehrheit des Landes verwandt werden. Diese Sprachregelung ist von der Regierung der Vereinigten Staaten und verschiedenen Oppositionsgruppen gegen das Regime nicht übernommen worden. Im Folgenden wird für die Zeit vor 1989 das Wort „Birma“, für die Zeit danach das Wort „Myanmar“ verwendet. - Die Umbenennung betraf auch andere geographische Bezeichnungen wie Rakhine - Arakan und Yangon - Rangun.

in Südostasien, herausgegeben vom renommierten *Institute of Southeast Asian Studies* (Fealey & Hooker 2006). Da werden vier Gruppen von muslimischen Gemeinschaften in Myanmar unterschieden, wobei die Rohingya als eine Untergruppe der in Arakan lebenden Muslime genannt werden. An dem folgenden Zitat ist, wie im Weiteren gezeigt werden soll, je nach Betrachtungsweise fast alles falsch und doch zugleich auch wieder fast alles richtig.

The Rohingyas probably first migrated eastwards to Burma in the fifteenth century when a nominally Muslim kingdom ruled an empire that at its ascendancy stretched from Dacca ... to Moulmein. (Lamprecht 2006: 25)

Hier wie in anderen Publikationen² wird zusammenfassend ein - wahrscheinlicher - Zusammenhang zwischen der Geschichte der Rohingyas und der des heutigen Myanmar formuliert. Diese historische Zuordnung lässt sich als Ergebnis eines komplexen Prozesses der allmählich erfolgten Konstruktion einer Rohingya-Identität verstehen.

2 Bausteine der Konstruktion einer ethnisch-religiösen Identität

Wie andere ehemalige Kolonien, ist auch der heutige Staat Myanmar aus einer Mischung unterschiedlicher Traditionen von Staatlichkeit entstanden. Auf der einen Seite stehen die Traditionen der Reiche und Gemeinschaften, die es in den Grenzen des heutigen Myanmar im Laufe der Geschichte gegeben hat. Zu den Reichen gehören die Königreiche, die von verschiedenen birmanischen Dynastien beherrscht wurden, sowie das über Jahrhunderte unabhängige Königreich Arakan³ und seit Beginn des 19. Jahrhunderts das britische Empire. Zu den Gemeinschaften gehören muslimische Gruppierungen unterschiedlicher ethnischer Herkunft, die in diesen Reichen dauerhaft sesshaft geworden sind. Elemente dieser verschiedenen Staats- und Gemeinschaftsverständnisse ergeben die Bestandteile, die zusammen zur Konstruktion einer Rohingya-Identität beigetragen haben. Diese Konstruktion erfolgte, wie in der Herausbildung kollektiver Identitäten üblich,⁴ im Gegenüber zu anderen

² So findet sich in einem im Rahmen des Lehrforschungsprogramms der Universität Bielefeld verfassten Forschungsberichts folgender Passus: „Die Rohingyas sind die größtenteils muslimischen Bewohner des Gebietes Arakan im heutigen Staat Myanmar. Ihre Vorfahren sind die arabischen Händler, die Arakan und Bengalen besucht hatten, sich niederließen und mit der schon ansässigen Bevölkerung vermischten. Arakan ist historisch von vielen verschiedenen Eroberern heimgesucht und beherrscht worden. Im 9. Jahrhundert nach Christus kam Arakan unter die Herrschaft des indischen Subkontinents. Später, während der Zeit der Muslim-Könige im 15. Jahrhundert, wurde Arakan unabhängiges Königreich. Nach den drei anglo-burmesischen Kriegen im 19. Jahrhundert war Burma unter britischer Herrschaft und Arakan offiziell Teil von Burma. Ab 1937 wurde Arakan zunächst als zu Indien gehörig geführt, kurz darauf aber aus verwaltungstechnischen Gründen Burma wegen der schwierigen geographischen Lage wiederangegliedert: die Trennung durch den Naf-River vom übrigen Bengalen und die Chittagong Hill Tracts als schwierig zu durchquerende und schlecht kontrollierbare Gegend“ (Hering 2000: 8).

³ Arakan wurde 1784 vom birmanischen König Bodawphaya erobert und in das birmanische Reich eingegliedert.

⁴ Siehe Giesen 1999 und Distelrath (u.a.) 2007.

Gruppierungen auf beiden Seiten der heutigen Staatsgrenze.

Im Folgenden werden drei dieser Elemente näher erläutert, die für die Herausbildung einer kollektiven „Rohingya-Identität“ konstitutiv sind.

2.1 Religiös bestimmte Ethnizität

Nachdem die britische *East-India Company* nach dem ersten anglo-birmanischen Krieg im Jahr 1826 neben Tenasserim im südlichen Teil des birmanischen Reiches auch Arakan in ihre indischen Besitzungen eingegliedert hatte, begann sie ihr neues Territorium zu katalogisieren. Dabei wählten sie in ihren ersten Zählungen der Bevölkerung Kategorien sowohl ethnischer wie religiöser Natur. 1872 wurden im größten Distrikt Arakans, Akyab, der an Bengalen angrenzte, als eine von 10 Gruppen unter den insgesamt 276.671 Einwohnern 58.255 „Mohamedans of pure or mixed blood“ identifiziert (Gazetteer 1983: 16).⁵ Mit dieser Formulierung wurde darauf angespielt, dass Muslime im Unterschied zu den Hindus Frauen anderer Religionen und Volksgruppen heirateten und dass Verbindungen aus diesen Verbindungen dann ebenfalls Muslime waren.⁶ Damit war die Basis dafür gelegt, „die Muslime“ Arakans als eine durch Religion „homogenisierte“ ethnische Gruppierung zu betrachten.

„Mohammedaner“, wie die Muslime Anfang des 19. Jahrhunderts vor dem Zeitalter der *political correctness* und der geschlechtergerechten Formulierungen von den britischen Beamten genannt wurden, werden so zu einem Teil der Bevölkerung der von der Kolonialmacht neu konstituierten Einheit Arakan. Sie erhalten den Status einer Gruppe unter anderen in dem Distrikt lebenden Gruppen und dadurch ein potenzielles Recht auf gleich berechnete Anerkennung. „Muslim-Sein“ erhielt eine bis dahin nicht gegebene quantitativ messbare Qualität gegenüber den Gegebenheiten unter der Herrschaft der arakanesischen (bis 1784) und birmanischen (ab 1784) Könige, vorher waren alle ethno-religiösen Gruppen im Lande im Sinne der buddhistisch begründeten Herrschafts-Ideologie dem jeweiligen Herrscher untergeordnet.⁷ Die Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppierungen wurden also letztlich alle über die Beziehungen zur Spitze der Herrschaftspyramide definiert.

⁵ Die größte Gruppe waren die Arakanesen (171.612), es folgten nach den „Mohammedanern“ verschiedene „Hill Tribes“ (38.577), Birmanen (4.632) und Hindus (2.655). Von allen anderen Gruppen (Europäer und Amerikaner, Eurasier und Indo-Portugiesen, Chinesen, Afghanen und Schan) wurden weniger als 1000 Personen gezählt.

⁶ „One noticeable difference between Hindoo and Mussulman immigrants was that the latter intermarry freely with the women of the country who, nominally at least, become Muslims“ (Gazetteer 1983: 17).

⁷ Siehe zur Königs-Ideologie Arakans Leider (1998) zu Birma Lieberman (1984: 63-92).

2.2 Rückwirkende historische Verknüpfung

Es dauerte mehr als ein Jahrhundert, bevor die arakanesischen „Mohamedans“ auf der Bühne der Weltgeschichte wahrgenommen wurden.⁸ Entscheidend waren dafür die Ereignisse des Jahres 1978, als zwischen März und August als Spätfolge der Entstehung des Staates Bangladesh und der Verstärkung der Bemühungen der birmanischen Regierung um eine „Homogenisierung“ des Landes etwa eine Viertelmillion muslimischer Bewohner Arakans nach Bangladesh flüchteten.⁹ Sie wurden im Laufe der nächsten Jahre repatriert.

Ihr Geschick wurde im Dezember desselben Jahres auf einer vom *Islamic Council of Europe* veranstalteten Konferenz über muslimische Minderheiten in nicht-muslimischen Staaten in London zur Sprache gebracht.¹⁰ Dabei wurde festgestellt, dass die Muslime Bürger Birmas seien und seit mehr als 500 Jahren in der Region lebten (Islamic Council 1980: 75).

Diese historische Ableitung hatte zur Voraussetzung, dass es im Zeitalter der Nationalstaaten zur Identität einer Gruppierung, die sie von anderen Gruppierungen unterscheidet, gehört, dass ihr eine Geschichte zugeschrieben werden kann (vgl. Anderson 1993: 42-43). Die in dem Konferenzband skizzierte „Rohingya-Geschichte“ wurde später in Publikationen und Internet-Präsentationen¹¹ wiederholt und in dem Sinne ausgebaut, dass Arakan bis zu der Eroberung durch die Birmanen im Jahr 1784 ein muslimisches Königreich gewesen sei. Damit wird zugleich der Exodus von 1978, der sich 1991 und 1992 wiederholte, in eine Reihe mit einem die Geschichte der die Region prägenden birmanischen Expansionismus gestellt.

2.3 Namensgebung

Schließlich wird auch der Name der Gruppe, Rohingyas, historisch abgeleitet und damit legitimiert: „It is a historical name of a community living in Arakan. Historically the old name of Arakan is Rohang and her people are Rohingyas.”¹² Damit ist die Identifikation der

⁸ In der Geschichte des „modernen Birma“ von J.F. Cady (1965) kommen die arakanesischen Muslime gar nicht vor. In Tinkers Analyse der ersten Jahre der birmanischen Unabhängigkeit wird nur die 1948 ausgebrochene *Mujahid*-Rebellion erwähnt, deren Teilnehmer so charakterisiert werden: „[...] bands of Muslim adventurers in the extrem north of Arakan, whose terrorist activities were [...] beyond government control, activities ostensibly devoted to the creation of a separate Muslim State“ (Tinker 1957: 34).

⁹ Siehe zum Folgenden: Yegar (2002: 54-67).

¹⁰ Siehe Islamic Council 1980. Aus dem Tagungsprogramm (S. 158-162) geht hervor, dass das Geschick der birmanischen Muslime auf der Konferenz mehrmals thematisiert wurde. In dem Konferenzband ist nur ein Vortrag enthalten, der Einzelheiten zu dieser Frage enthält. In den Resolutionen der Konferenz wird die „brutale Verfolgung“ von Muslimen in Birma ausdrücklich erwähnt. Außerdem werden Äthiopien, Eritrea, die Philippinen, Thailand und Kambodscha erwähnt (S. 165).

¹¹ Auf der Website der *Free Rohingya Campaign* (2005) ist zu lesen: „Arakan was an independent sovereign Muslim Kingdom up to 1784 AD in which year it was colonized by Burmese king Bodawphaya. It is a multi-national country with two major communities of Rohingyas and Maghs. Rohingyas are Muslims and Maghs confess Buddhism.“

¹² Free Rohingya Campaign (2006). Diese Definition findet sich fast wörtlich in einem Internet-Dokument des Flüchtlingshilfswerks UNHCR (2000).

muslimischen Bevölkerung Arakans mit dem früheren Reich Arakan komplettiert. Die Rohingyas tragen den ursprünglichen Namen der Region weiter und repräsentieren somit den Ursprung einer Nation mit eigener Geschichte, Kultur und Sprache, die - wie andere unterdrückte Nationen auch - um die Anerkennung ihrer legitimen Rechte kämpft.

3 De-Konstruktion

Die Rohingyas lassen sich somit unter die „imagined communities“ einreihen, die Kennzeichen einer Nation aufweisen. Sie haben ihre Geschichte rückwirkend nach-erzählt (vgl. Homi Bhabha 1995). Diese Erzählung und die daraus abgeleitete Konstruktion werden aber nun auch - von Vertretern anderer vorgestellten Gemeinschaften - bestritten. Dabei sind buddhistisch-arakanesische Nationalisten besonders aktiv. Rohingyas als ethnische Gruppe zu bezeichnen, sei eine Fälschung (*fake*), wird gesagt (Arakan Information Website 2007a). Zur Untermauerung ihrer Ansicht werden - wie von den Vertretern der Rohingyas - die Arbeiten von Wissenschaftlern angeführt.¹³

Im Folgenden wird kurz zusammengetragen, wie sich mit der Wissenschaft entlehnten Argumenten eine behauptete Rohingya-Identität de-konstruieren lässt.

3.1 Der Name: Ein Produkt aus der Zeit der Unabhängigkeit

Für den Begriff „Rohingya“ gibt es sehr verschiedene Ableitungen. Außer der schon angeführten kann der Begriff so gegensätzlich übersetzt werden wie „die Mitleid erfahren“ und „die Tapferen“ (Yegar 1972: 25, Anm. 3)¹⁴. Eine dritte und vierte Version leitet den Namen von dem eines muslimischen Prinzen namens Rahin oder einem Sultanat namens Roang ab (Khin Maung Saw 1994: 93-95).

Ergiebiger als die Klärung der Etymologie des Wortes ist die Frage, seit wann der Begriff in breitem Maße Verwendung findet. Dabei ergibt sich, dass das erst spät der Fall ist. Vor dem Ende der 50er Jahre des vorigen Jahrhunderts taucht der Begriff kaum auf.¹⁵ Vor allem finden

13 Siehe für die buddhistischen Arakanesen: Arakan Information Website (2007b) unter „Scholars column“, für die Rohingyas: Arakan Rohingya National Organisation (2007) unter „History“. Vgl. Aye Chan (2005).

14 Vgl. Fleischmann 1981: 24-25. Beide Autoren berufen sich auf einen Artikel in der birmanischen Zeitung *The Guardian Magazine* aus dem Jahr 1960. Der Autor, Ba Tha, war wahrscheinlich ein Muslim, der einen birmanischen Namen angenommen hatte (mündliche Auskunft von Khin Maung Saw, Berlin).

15 Francis Buchanan, ein englischer Arzt im Dienste der *East India Company*, der 1795 eine Delegation an den birmanischen Hof in Ava begleitete und 1798 eine Erkundungsreise „through the Provinces of Chittagong and Tiperah ...“ in order to look out for the places most proper for the cultivation of Spices“ unternahm, erwähnt in einem Artikel aus dem Jahre 1801 den Namen „Rooingyas“ als eine linguistische Bezeichnung einer Gruppe, die sowohl Muslime wie Hindus umfasst (Buchanan 1801).

sich in den Berichten der britischen Kolonialbeamten aus dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts keinerlei Hinweise auf eine Bezeichnung, die auch nur eine entfernte Ähnlichkeit mit dem Namen „Rohingya“ aufweist. Im Blick auf die „Mohammedaner“ wird zwischen verschiedenen Gruppen differenziert, die zu unterschiedlichen Zeiten ins Land gekommen sind, wobei bei den Muslimen bengalischer Herkunft zwischen Nachkommen von Sklaven aus früheren Zeiten und Einwanderern aus der Gegend von Chittagong unterschieden wird, die sich zum Teil nur in der Erntesaison in Arakan aufhalten (*Gazetteer of Burma* 1880: 2-3).¹⁶

All das spricht dafür, dass der Begriff „Rohingyas“ in den schwierigen, von Bürgerkrieg und politischen Auseinandersetzungen, sowie Versuchen, die Einheit des Landes zu bewahren, geprägten 50er Jahren, entstanden ist.¹⁷ Es ist möglich, dass er in Zusammenhang mit dem Aufstand muslimischer Rebellen, den Mujahids, in Arakan entstanden und verbreitet worden ist.¹⁸

3.2 Die Vorgeschichte: Migrationen, Mischehen und galactic polities

Der Name, unter der die Mehrzahl der muslimischen Bewohner Arakans heute bekannt ist, ist also eng verbunden mit der Geschichte des unabhängig gewordenen Birma sowie seiner westlichen Nachbarn Ost-Pakistan beziehungsweise ab 1971 Bangladesh. Die „Rohingya-Problematik“ ist ein post-koloniales Problem, das - grob gesagt - eine doppelte Vorgeschichte hat.

In der Kolonialzeit, die in Birma im Februar 1826 mit dem Ende des anglo-birmanischen Krieges anbrach,¹⁹ wurden die Voraussetzungen für die Migration zahlreicher Bewohner Indiens - und darunter besonders vieler aus dem an Arakan angrenzenden Bengalen - geschaffen. Die vorangegangenen Kriege hatten dazu beigetragen, dass dies Gebiet besonders dünn besiedelt war. Nun gab es Rückkehrer sowohl aus dem birmanischen Kerngebiet mit dem

¹⁶ Während hier auf den nördlichen Distrikt Akyab Bezug genommen wird, wird im Blick auf den südlicher gelegenen Distrikt Sandoway (Thandwe) zwischen Abkömmlingen muslimischer Soldaten, die Anfang des 19. Jahrhunderts auf Grund einer Hungersnot aus Ava gekommen waren, und den „Kaman“ unterschieden, die Nachkommen von Soldaten Shah Shujas, der in den Thronstreitigkeiten nach dem Tode Shah Jahans nach Bengalen floh und am Hofe des Königs von Arakan Zuflucht suchte (*Gazetteer* 1983: 619).

¹⁷ Siehe zu dieser Zeit Tinker (1957: 34-61). - Einer Quelle zufolge wurde der Begriff von U Nu, dem ersten Premierminister gebraucht: „In November 1959 the late prime minister U Nu, during a hectic campaign, in the Mayu District, Arakan near then East Pakistan, now Bangladesh, mistakenly uttered the word Rohingya. Since then politically motivated Bengali Muslims have been taking advantage of this by discarding their identity as Bengali to become a new race called Rohingya. These political Islamists have been working very hard for world acceptance of them as a new race (Arakan Information Website 2006). - Aye Chan (2005) meint, dass es bengalische Intellektuelle waren, die den Begriff anfangs der 50er Jahre erfunden haben.

¹⁸ So die Theorie von Khin Maung Saw (1994: 96-97).

¹⁹ In dem den Krieg beendenden Vertrag von Yandabo vom 24.2.1826 wurden die Provinzen Tenasserim und Arakan an die ostindische Kompanie abgetreten. Vgl. dazu Allott (1994).

Zentrum in Ava wie aus dem angrenzenden Bengalen.²⁰ Es handelte sich hier, wie im restlichen Birma auch, teils um Wanderarbeiter, teils um Menschen, die sich auf Dauer wieder oder zum ersten Mal niederließen und Familien gründeten. Dabei trafen sie im Lande auch auf Muslime unterschiedlicher ethnischer Herkunft, die sich in früheren Zeiten hier niedergelassen hatten und teilweise einheimische Frauen geheiratet hatten, deren Nachkommen als Muslime aufwuchsen, sich aber sonst kaum von der lokalen Bevölkerung unterschieden (Yegar 2002: 27-28).²¹ Diese Tradition der „Mischehen“ wurde von einigen der neuen Zuwanderer fortgesetzt, womit sich, wie oben schon beschrieben, die „indischen Muslime“ von den „indischen Hindus“ unterschieden.²²

Während in dieser Zeit die Grundlagen für die Entstehung einer zahlenmäßig großen Gruppe von Muslimen auf birmanischem Boden gelegt wurde, die durch Migration und Mischehen ethnisch gemischt, aber religiös homogen war, gab die Geschichte Arakans vor der Kolonialzeit Anlass, davon zu sprechen, dass Arakan „schon immer“ muslimisch gewesen sei. Zum Hofe von Mrauk-U, der Hauptstadt des Königreichs Arakan, das bis 1666 auch die bengalische Hafenstadt Chittagong umfasste, gehörten Menschen verschiedener ethnischer und religiöser Herkunft, die allerdings allesamt dem buddhistischen Herrscher zur Loyalität verpflichtet waren (Leider 1998). Der König Arakans drückte umgekehrt seine Verpflichtung gegenüber den Muslimen seines Reiches dadurch aus, dass er auch einen muslimischen Namen in seinem Königstitel aufnahm und dass dieser Name auch - aber nie allein - auf Münzen geprägt wurde. Weiter wurde am Hofe bengalische Literatur gepflegt (Bhattacharya 2002). All das geschah im System einer *galactic polity* (Tambiah), deren Zentrum von Beginn der Blütezeit Arakans in Mrauk-U lag und eindeutig von einem buddhistischen Herrschaftskonzept bestimmt war, in dem auch die Idee eines *cakravartin*, eines gerechten buddhistischen Weltherrschers vorkam.

4 Re-Konstruktion: Negative Identität

Mit den Rohingyas wird somit eine Gruppe von Muslimen bezeichnet, die heute im Blick auf ihre Gruppenidentität zwischen Baum und Borke leben. In Bangladesh werden sie als Flüchtlinge aus Myanmar angesehen, in Myanmar als Menschen, die fälschlicherweise behaupten, ihre Geschichte sei ein Teil der Geschichte Arakans und könnten daraus das Recht ableiten,

²⁰ „When Arakan was first ceded it was found to be almost depopulated but immigration soon flocked in, composed mainly of persons who had been driven out by the Burmese or who had escaped during the war and who came back to their homes from Chittagong and other neighbouring districts, and as the country became more settled, the immigration increased“ (Gazetteer 1983: 15).

²¹ Yegar benutzt für diese schon vor 1826 in Arakan lebende „Mischbevölkerung“ den Begriff „Rohingyas“, ohne einen Beleg für eine zeitgenössische Verwendung dieses Begriffes anzuführen.

²² Der Gazetteer von 1880 schreibt über die schon länger in Arakan lebenden Muslime: „They differ but little from the Arakanese except in their religion and in some customs which their religion directs; in writing they use Burmese but among themselves employ colloquially the language of their ancestors“ (Gazetteer 1983: 16).

Myanmar als ihre Heimat zu betrachten. In der Volkszählung von 1983 wurden sie folglich als „Bangladeshis“ gezählt.²³

Für diese negative und fremdbestimmte Festlegung der Identität der Rohingya - und vieler anderer in Myanmar lebenden Menschen mit einem indischen Hintergrund - ist entscheidend, dass das birmanische Staatsbürgerrecht, das 1982 auf den Grundlagen der Bestimmungen von 1948 neu formuliert wurde, eine historische Dimension hat.²⁴ Eine uneingeschränkte Staatsbürgerschaft wurde dabei nur den Bewohnern des Landes zugesprochen, die zu den „national races“ gehören. Dabei wird das Jahr 1823, also das Jahr vor Ausbruch des ersten anglo-birmanischen Krieges, als zeitliche Grenze genannt.²⁵ Für Angehörige von ethnischen Gruppen, die später ins Land kamen, ist ein Antragsverfahren vorgesehen, das verschiedene Abstufungen von Staatsbürgerschaft vorsieht.

Mit dieser Regelung wurden und wird von allen, die nicht ohne weiteres als ethnische Birmanen anerkannt werden, und das sind alle Bewohner des Landes indischer Abstammung, eine Einzelfallprüfung zur Zuerkennung ihrer birmanischen Staatsangehörigkeit verlangt und somit eine „Gruppenidentität“ ausgeschlossen. Dieser historische Hintergrund erklärt zu einem großen Teil den Streit um die historische Rolle der Muslime in Arakan und die Verankerung des Begriffs „Rohingyas“ in der frühen Geschichte des Landes.²⁶

Es ist bemerkenswert, dass in dieser juristischen Festlegung der Anfang einer birmanischen Nation auf das Datum vor Beginn der Kolonialzeit zurückverlegt wird. Damit wird eine Einbeziehung der zahlreichen ethnischen Gruppen, die in den Grenzen des heutigen Myanmars leben, erreicht, aber um den Preis der Ausgrenzung aller Bewohner indischer Herkunft, die gezwungen werden, sich in individuellen Verwaltungsakten die Staatsangehörigkeit zu beantragen.

Die Identität der Rohingya ist also „dazwischen“, sie ist virtuell, der Realität nachgebildet wie ein Avatar in den virtuellen Welten des Internet. Zugleich ist die Behauptung einer Rohingya-Identität aber auch höchst real, denn es ist gerade die Bestreitung der Anerkennung der eigenen Gruppenidentität, die Gemeinschaft schafft.²⁷

Eine solche virtuelle bzw. „hybride“ Realität ist nun durchaus nichts Außergewöhnliches.

²³ Lamprecht 2006: 25.

²⁴ Siehe zum Gesetz von 1948 Fleischmann (1981: 86-89); Zum Gesetz von 1982 Yegar (2002: 58-59).

²⁵ Absatz 3 des Gesetzes in der Fassung von 1982 lautet: „Nationals such as the Kachin, Kayah, Karen, Chin, Burman, Mon, Rakhine or Shan and ethnic groups as have settled in any of the territories included within the State as their permanent home from a period anterior to 1185 B.E., 1823 A.D. are Burma citizens.“

²⁶ Nach Abschluss der Arbeit an dem Text wurde Ende Juli 2007 berichtet, dass 35000 Rohingya von den Behörden Myanmars Identitätsausweise bekommen werden. Nach Aussagen des Vertreters des Flüchtlingshilfswerks der Vereinten Nationen (UNHCR) in Yangon bekommen die Antragsteller einen *Temporary Registration Certificate* (TRC) genannten Ausweis. Die Kosten für die Anfertigung der fälschungssichereren Dokumente, die den Aufenthalt der Inhaber in Myanmar legalisiert, ohne dass sie damit die vollen Bürgerrechte bekommen, werden von den Vereinigten Staaten finanziert. Nach Aussagen des UNHCR-Vertreters gibt es an die 200.000 Rohingya, für die ein solcher Ausweis hilfreich sein könnte als ein möglicherweise erster Schritt zur Anerkennung der vollen Staatsbürgerschaft (Irrawaddy, 24. Juli 2007).

²⁷ Vgl. dazu das Konzept des „dritten Raums“ von Bhabha (1995).

Die Rohingyas teilen sie mit anderen ethnischen Gruppen, deren Hauptkennzeichen darin besteht, dass sie auf Grund von Nicht-Anerkennung „bedroht“ sind wie etwa die Kurden und die Palästinenser. Im Unterschied zu den genannten Gruppen, die seit Jahrzehnten um ihre Anerkennung als Nationen kämpfen, bilden die Rohingyas eine Gruppe, aus der heraus sich bisher innerhalb Myanmars noch keine zivile Organisation hat herausbilden können.²⁸ Damit ist sowohl die „Rohingya-Identität“ sowohl in ihrer negativen Version des Ausschlusses aus dem birmanischen wie dem Arakan-Staat wie der positiven Version durch die Unterstützer der dieser Gruppe angehörenden Menschen mehrheitlich fremdbestimmt.

Schluss-Pointe

Die Ausgrenzung von Teilen der Bevölkerung durch einen Staat ist aber auch eine Bedrohung für dessen eigenen Status. Das gilt mit besonderer Deutlichkeit für den Staat, dem die Rohingyas ein Bürgerrecht abtrotzen wollen. Das heutige Myanmar ist ein Staat, aber - noch - keine Nation. Die Versuche der Regierenden, dem Land eine nationale Identität zu verordnen, sind ähnlich konstruiert und werden ähnlich de-konstruiert wie das hier für die Muslime Arakans zu zeigen versucht wurde.²⁹ So wie sich die Regierung Myanmars weigert, den Begriff „Rohingyas“ zu benutzen, weigern sich die Vereinigten Staaten und viele Oppositionsgruppen gegen die Militärregierung des Landes, den von ihr 1989 verordneten Namen „Myanmar“ zu verwenden. Aber das ist eine andere Geschichte.

Bibliographie

Allott, Anna (1994). *The End of the First Anglo-Burmese War: The Burmese Chronicle account of how the 1826 Treaty of Yandabo was negotiated*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

Anderson, Benedict (1993). *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Arakan Information Website (2006). *Statement by Arakanese American*. Aufgerufen am 21.5.2007 von <http://www.rakhapura.com/read.asp?CatId=16&NewsId=141&Title=Statement+by+Arakanese+American+son+the+Dubious+Conference+held+by+the+Bengali+Muslims+under+the+name+of+so%2Dcalled+Rohingya>

²⁸ Zu den militanten Organisationen siehe Lamprecht 2006: 27-28.

²⁹ Siehe dazu Zöllner 2007.

Arakan Information Website (2007a). Articles Collection. Aufgerufen am 16.7.2007 von <http://www.rakhapura.com/news.asp?Name=Article+Collections&CatID=14>,

Arakan Information Website (2007b). Home. Aufgerufen am 18.7.2007 von www.rakhapura.com

Arakan Rohingya National Organisation (2007). Home. Aufgerufen am 18.7.2007 von http://www.rohingya.org/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=26&Itemid=33

Aye Chan (2005) The Development of a Muslim Enclave in Arakan (Rakhine) State of Burma (Myanmar). In: SOAS Bulletin of Burma Research 3, 2. Aufgerufen am 20.5.2007 von (<http://web.soas.ac.uk/burma/3.2files/03Enclave.pdf>).

Bhabha, Homi (1995). Nation and Narration. London: Routledge.

Bhattacharya, Swapna (2002). Myth and History of Bengali Identity in Arakan. In: Jos Gommans & Jacques Leider (Ed.) (2002). The Maritime Frontier of Burma. Exploring Political, Cultural and Commercial Interaction in the Indian Ocean World, 1200-1800. Leiden, KITLV Press 199-212.

Buchanan, Francis (1801). A comparative vocabulary of some of the languages spoken in the Burmese Empire. In: Asiatick Researchers or Transactions of the Society instituted in Bengal for inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia. V: 219-240.

Cady, John F. (1965). A History of Modern Burma. 3rd edition. Ithaca: Cornell University Press.

Distelrath, Günther & Hans-Dieter Ölschläger & Hans Werner Wessler (Ed.) (2007). Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in Asien. Hamburg-Schenefeld, EB-Verlag.

Distelrath, Günther & Werner Gephart & Hans-Dieter Ölschleger & Hans Werner Wessler (2007). Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in Asien. Theoretische und methodische Überlegungen. In: Distelrath (u.a.) 2007: 9-22.

Fealey, Greg & Virginia Hooker (Ed.) (2006). Voices of Islam in Southeast Asia. A Contemporary Sourcebook. Singapore, ISEAS.

Fleischmann, Klaus (1981). Arakan. Konfliktregion zwischen Birma und Bangladesh. Hamburg: Institut für Asienkunde.

Free Rohingya Campaign (2005). Rohingya. Aufgerufen am 17.5.2007 von <http://rohingyahistory.blogspot.com/>.

Free Rohingya Campaign (2006). History of Rohingya in Arakan. Aufgerufen am 17.5.2007 von http://www.freerohingyacampaign.org/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=29.

Gazetteer of Burma (1983), In two volumes. Compiled by Authority. Delhi: Cultural Publishing House. Vol. II. (First published 1880 under the title „British Burma Gazetteer“ at Government Press, Rangoon).

Giesen, Bernhard (1999). Codes kollektiver Identität. In: Gephart, Werner & Hans Waldenfeld (Ed.). Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 13-43.

Hering, Stephanie (2000). Rohingyas in Bangladesch. Anmerkungen zur Flüchtlingshilfe. Aufgerufen am 20.7.2007 von <http://www.uni-bielefeld.de/tdrc/teaching/lehrforschungen/hering.pdf>.

Islamic Council of Europe (1980). Muslim Communities in Non-Muslim States. London: Islamic Council of Europe.

Khin Maung Saw (1994). The ‚Rohingyas‘, Who Are They? The Origin of the Name ‚Rohingya‘. In: Uta Gärtner, Jens Lorenz (Ed.) (1994) Tradition and Modernity in Myanmar. Proceeding of an International Conference held in Berlin from May 7th to 9th, 1993. Hamburg, Lit. Band 1: 89-100. .

Lamprecht, Curtis (2006). Burma (Myanmar). In: Fealy & Hooker 2006: 23-29.

Leider, Jaques P. (1998). These Buddhist Kings with Muslim names - A Discussion of Muslim Influence in the Mrauk U period. In: Etudes birmanes en hommage à Denise Bernot. Paris: EFEO, 189-215.

Leider, Jaques (2005). L'islam birman en danger de radicalisation. In : Les cahiers de l'Orient Revue d'étude et de réflexion sur le monde arabe et musulman 78 : 125-138.

Lieberman, Victor B. (1984) Burmese Administrative Cycles. Anarchy and Conquest, c. 1580-1760. Princeton: Princeton University Press.

Stahr, Volker (1997). Südostasien und der Islam. Kulturraum zwischen Kommerz und Koran. Wiesbaden: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tambiah, Stanley J. (1976). World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. Cambridge, Cambridge University Press.

Tinker, Hugh (1957). The Union of Burma. A Study of the First Years of Independence. Oxford: Oxford University Press.

UNHC (2000). Background. Aufgerufen am 27.4.2007 von <http://www.unhcr.org/home/RSDCOI/3ae6a6a41c.html>.

Yegar, Moshe (1972). The Muslims of Burma. Wiesbaden, Harrassowitz.

Zöllner, Hans-Bernd (2007), Lost in Translation? Birmas/Myanmars Versuche zur Entwicklung einer nationalen Identität im 20. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Internationalen Gedankengut. In: Distelrath (u.a.) 2007: 111-135.

Yegar, Moshe (2002). Between integration and secession. The Muslim communities of the southern Philippines, Southern Thailand, and western Burma/Myanmar. Lanham, Md. [u.a.]: Lexington Books.

Globale Diaspora der Hmong ***Global Diaspora of the Hmong***

GRIT GRIGOLEIT

M.A., Universität Passau

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies,
1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

Gegenwärtige Diaspora-Konzeptionen führen die Bewahrung der Identität in der Fremde vor allem auf folgende interne Faktoren zurück: eine institutionalisierte globale Vernetzung, die Konstruktion einer Heimat und eine Rückkehrorientierung. Diaspora-Gemeinschaften werden dabei als in sich geschlossene, homogene Kollektive kontextualisiert. Externe Faktoren wie der Einfluss des Gastlandes, der eine Stratifizierung nach sozialen Klassen, Gender oder Generationen zur Folge hat, sind dagegen bisher wenig beachtet worden.

Die in der Diaspora lebende ethnische Gruppe der Hmong versucht gleichermaßen ihre Identität zu bewahren. Die US-amerikanische Gemeinschaft entwickelte zudem diverse Heimatkonzeptionen, die eine Differenzierung nach Generationen zulassen. In diesem Beitrag werden Antworten auf folgende Fragen zur Diskussion gestellt: Welche Unterschiede lassen sich in der Konstruktion der Heimat zwischen der Einwanderergeneration und in den USA sozialisierten Generationen feststellen? Gibt es analog zu Eisenstadts Trägergruppen für die Konstruktion der nationalen Identität ebenso erkennbare Kollektive in der US-amerikanischen Hmong Gemeinschaft, die eine diasporische Identität inaugurieren und prägen?

Einleitung

Die Teilnahme der in Laos lebenden Ethnie der Hmong am *Secret War* zur Unterstützung US-amerikanischer Truppen hatte zur Folge, dass mit der Beendigung des Krieges 1975

mehrere Tausende Hmong als politische Flüchtlinge in westlichen Ländern Zuflucht suchten.¹ Hauptaufnahmeländer, die Asyl boten, waren unter anderem die USA, Frankreich, Australien und Kanada.² Derzeitigen Schätzungen zufolge leben gegenwärtig in den USA 250.000, in Frankreich 10.000, in Französisch-Guyana 3.000, in Australien 2.000, in Kanada 800 und in Deutschland zirka 80 Hmong (Leepreecha zitiert nach Tomforde 2005: 141).³

Die ab 1975 einsetzende Zwangsmigration der Hmong von Südostasien in die westliche Hemisphäre ließ eine Situation entstehen, die als Diaspora bezeichnet werden kann. Die Bedeutung des aus dem Griechischen stammenden Wortes Diaspora ist Zerstreuung oder Verbreitung (Mayer 2005: 8). Es bezog sich ursprünglich ausschließlich auf die Lebenssituation religiöser Gemeinschaften, die inmitten einer andersgläubigen Umwelt siedelten. Die aus den Erfahrungen der in der Fremde lebenden Juden und Urchristen abgeleiteten Einsichten wurden später auch auf nicht-religiöse Gemeinschaften übertragen. In diesem in den Kultur- und Sozialwissenschaften verankerten Diskurs verwies Diaspora nicht nur auf religiöse, sondern nun auch auf ethnische Gemeinschaften, die sich durch Vertreibung oder Emigration von einem realen oder imaginierten Heimatort auf mindestens zwei oder mehrere geografische Orte, Nationen oder Regionen verteilten, in denen sie fortan zumeist als Minderheit lebten (Safran 1991: 83; Mayer 2005: 13; Braziel, Mannur 2003: 1). Die einzelnen Mitglieder des diasporischen Kollektives zeichneten sich dabei durch ein Bewusstsein über den Zustand des absoluten ‚Zerstreut-Seins‘ aus. Dieses Bewusstsein war unter anderem geprägt von einer Historizität der Entwurzelung und des Leidens, einer meist kollektiven und idealisierten Konstruktion der Heimat, die sich durch eine Institutionalisierung im Aufnahmeland manifestierte und damit oftmals eine Heimatorientierung verband (Safran 1991: 83; Cohen, R. 1997: 26).

Im Falle der Hmong liegt diesem Begriffsverständnis nach eine besondere Diaspora-Situation vor. Sie verfügten zu keinem Zeitpunkt in ihrer Geschichte über ein eigenes Territorium oder über einen eigenen Staat, aus dem eine Vertreibung erfolgte. Von den ursprünglichen Siedlungsgebieten entlang des Gelben Flusses in China zogen Tausende Hmong in die nahezu unzugänglichen Bergregionen der südwestlichen Provinzen Yunnan, Guizhou, Hunan und Guangxi, um dem zunehmenden Sinisierungsdruck der Politik und Gesellschaft dominierenden ethnischen Han-Chinesen auszuweichen. Im 19. Jahrhundert erstreckten sich die Migrationsbewegungen einzelner Hmong Clans bis in die Gebiete des heutigen Südostasiens (Yang, D. 1993). Auf der Suche nach neuem Lebensraum stellte Laos für sie eine neue Wahlheimat dar, in der sie neben einer Vielzahl ethnischer Gruppierungen als Minderheit

¹ Die Rolle der Hmong im Vietnamkrieg vom ersten Kontakt 1959 der Hmong mit den *U.S. Special Forces* bis zur Formierung der *Hmong Special Guerilla Units* durch die CIA ab dem Jahre 1961 wird in der entsprechenden Literatur ausreichend diskutiert. Vgl. dazu Schanche 1970; Hamilton-Merritt 1993; Morrison 1998; Quincy 2000; McCoy 2003.

² Eine erste Einführung in die jeweilige Situation und den Werdegang der Hmong in den westlichen Aufnahmeländern findet sich in Yang, K. 2003.

³ Die angegebenen Zahlen entsprechen aufgrund nicht vorhandener statistischer Angaben derzeitigen Schätzungen. Vgl. auch Culas, Michaud 2004: 92; Yang, K. 2003: 277.

in den Bergen lebten. Gleiches traf auf Thailand oder auch Vietnam zu. Eine erzwungene Emigration als Voraussetzung einer Diaspora erfolgte jedoch nur aus Laos.

Mit dieser Zwangsmigration entstand eine nationale Grenzen überschreitende Zerstreuungssituation, die eine im Sinne von Benedict Anderson imaginierte Gemeinschaft entstehen ließ. Andersons (1983) einflussreiche These der *imagined communities* lässt sich von der Vorstellung der Nation als eine imaginierte politische Gemeinschaft auf diasporische Kollektive übertragen. Da sich die einzelnen Mitglieder mit einem diasporischen Großkollektiv verbunden fühlen, dessen Angehörige sie niemals sehen, ihnen begegnen oder von ihnen hören werden (Anderson 1991: 6), sind diasporische Kollektive gleichermaßen imaginiert. Dennoch hat jeder Einzelne volles Vertrauen in ein anonymes und gleichzeitiges Handeln des Kollektives (Anderson 1997: 48). Das Großkollektiv Hmong als eine imaginierte Gemeinschaft versteht sich als ein Verbund von Gleichen (vgl. Anderson 1993: 17), der durch die gemeinsame Erfahrung der Vertreibung in der Vergangenheit und den Neuanfang in einem anderen Land maßgeblich geprägt wurde. Entscheidend hierbei ist die Größe des Kollektives damit es sich nicht nur als eine imaginierte, sondern auch als diasporische Gemeinschaft konstituiert (Safran 2004: 17). Der demografische Faktor bedingt die Entstehung von Institutionen, die beispielsweise Sprache, Religion und Traditionen der diasporischen Gemeinschaft auch in der Fremde bewahren und das kollektive Wissen an die nachfolgenden Generationen vermitteln. Mittels dieser primordialen Elemente wird eine diasporische Identität, in der sich das Großkollektiv Hmong als eine ethnische Einheit erachtet, betont und aufrechterhalten. Das Bestreben nach einer uniformen, die Hmong vereinigenden Identität drückte der in Australien lebende Hmong Gary Yia Lee in einer programmatischen Rede anlässlich des zweiten internationalen Symposiums der Hmong 1995 folgendermaßen aus:

„The Hmong, no matter where they are, need to know that the total sum is always bigger than its parts: the overall global Hmong identity is greater than its many local differences and groups. [...] The biggest challenge for all Hmong is how to apply their joint skills, [...], to turn our diverse language and customs into one unified and one Hmong/Miao identity“ [...] (Lee, G. 1996: 14).

Wie aus dem Zitat deutlich hervorgeht, soll dabei eine kollektive Hmong Identität erschaffen werden, welche die unterschiedlichen kulturellen Merkmale zu einer allgemein gültigen Norm formt.

Im Folgenden werden die einzelnen Mechanismen diskutiert, die eine Konstruktion einer vermeintlich homogenen Identität ermöglichen. Neben der Errichtung familialer als auch informeller Netzwerke, welche die Hmong über die Kontinente hinweg miteinander verbinden, dient vor allem auch die Konzeption von Heimat und Ursprung als identitäts- und konsensstiftendes Element.

Konstruktion und Bewahrung der Hmong Identität

Living locally – Acting globally: Transnationale Netzwerke

Die Bewahrung einer einheitlichen Hmong Identität wird durch die weltweite Vernetzung der diasporischen Hmong Gemeinschaften ermöglicht. Hierbei lassen sich zunächst zwei Arten der Vernetzung voneinander unterscheiden. Zum einen gibt es ein familiales Netzwerk, das sich auf Basis der Clanzugehörigkeit formiert. Der Clan, *Xeem*, als die größte soziale Einheit bildet die Basis jeglicher sozialer Interaktionen.⁴ Auch nach der Umsiedlung in westliche Aufnahmeländer hielten zahlreiche Hmong trotz der weiten geografischen Distanzen soziale Beziehungen mit Familienmitgliedern in Thailand und anderswo aufrecht und nahmen aktiv am sozialen und ritualen Leben der erweiterten Familie beziehungsweise des Clans teil. Roberta Julian (2004-05) führte in ihrer Untersuchung über die US-amerikanische und australische Hmong Gemeinschaft aus, wie ein familiales Netzwerk soziale Bindungen stärkt, Stabilität schafft und unter gegebenen Umständen eine transnationale Solidarität mobilisiert. Aktivitäten des Alltagsleben, Festivitäten wie beispielsweise das traditionelle Neujahrsfest (*Peb Caug*) oder auch *rites de passage* wie Geburt, Hochzeit und Tod stellen dabei Gelegenheiten dar, um neue Verbindungen und soziale Beziehungen über geopolitische Grenzen hinweg zu schaffen und zu konsolidieren. Transatlantische Hochzeiten, die beispielsweise einzelne Hmong Familien aus Frankreich mit Französisch-Guyana (Clarkin 2005) oder auch aus Deutschland mit den USA (Yang, T. 2003) verbinden, zeugen ebenso von einer hohen Mobilität und erweitern die soziokulturellen Verbindungen. Angesichts verbilligter Reisemöglichkeiten wächst die Bedeutung solch geschaffener sozialer Netzwerke weiter an.

Neben dem informellen, familialen, entwickelte sich mit dem vermehrten Einsatz elektronischer Medien auch ein offizielles Netzwerk zwischen der westlichen Diaspora und Südostasien, das gleichermaßen Generationen umspannend wirkt. Neue Kommunikationsmöglichkeiten, wie beispielsweise virtuelle Gesprächsräume im Internet, begünstigen eine sofortige Verbreitung von Informationen und lassen zudem neue soziale multilokale Räume entstehen. Auf eigens eingerichteten Websites und Internetforen werden weltweit aktuelle Probleme der Hmong, insbesondere Verstöße gegen die Menschenrechte, diskutiert. Ebenso lassen sich Ankündigungen zu den kulturellen Aktivitäten einzelner Hmong Gemeinschaften oder auch spezielle Hinweise über Reisemöglichkeiten und Visabestimmungen finden. Dieser augenblickliche Austausch von Nachrichten und Neuigkeiten führt dabei zu einer besonderen Dynamik und Mobilität innerhalb der einzelnen Hmong

⁴ Die exakte Anzahl der Clans variiert je nach untersuchter Quelle. So spricht Thao, P. (1999: 12-13) beispielsweise von ursprünglich 12 Clans in China, die sich im Laufe der Zeit in 18 Clans ausgeweitet und heute noch in dieser Form Bestand haben. Aufgrund der zahlreichen Untergruppierungen ist es jedoch schwierig eine eindeutige Abgrenzung und Zugehörigkeit zu einen bestimmten Clan zu vollziehen.

Gemeinschaften. Analog zu Benedict Andersons (1991) Ausführungen über Printmedien, die ein gemeinsames nationales Bewusstsein auch ohne face-to-face- Beziehungen erzeugen, wird mittels des Einsatzes elektronischer Medien im Großkollektiv Hmong ein entsprechendes Zusammengehörigkeitsgefühl konstruiert, das jedoch von einem ausgeprägten Bewusstsein der „globalen Zerstreuung“ gekennzeichnet ist (Anthias 2001: 631; Clifford 1994).

Neben der in allen diasporischen Gemeinschaften stattfindenden Vernetzung sind die Möglichkeiten der Konstruktion einer homogenen Identität und deren Bewahrung immer in Abhängigkeit zur sozialen und politischen Umgebung des jeweiligen Aufnahmelandes zu sehen und können dabei unterschiedliche Ausdifferenzierungen annehmen (Anthias 1998; Safran 2004). Milton Esman (1986 in: Hutchinson, Smith 1996: 318) benennt in diesem Zusammenhang drei Faktoren, die für Ausmaß und Intensität der Identität von Bedeutung sind: materielle, kulturelle und organisatorische Ressourcen; die strukturellen Möglichkeiten des Gastlandes sowie die Motivation, Solidarität und Empathie mit Mitgliedern der Gruppe in anderen Aufenthaltsländern aufrechtzuerhalten.

Übertragen auf die Diaspora der Hmong gelang es vor allem der US-amerikanischen Gemeinschaft, diese drei Faktoren umzusetzen. Konstitutionell verankerte Rechte und Freiheiten sowie die politisch multikulturelle Ausrichtung der USA ermöglichten es dem Kollektiv der Hmong diverse Einrichtungen und formale Zusammenschlüsse zu bilden und ihrer Identität damit einen sichtbaren Ausdruck und zugleich Permanenz zu verleihen. Solche Mechanismen lassen sich vor allem in der Enklave von Minneapolis/Saint Paul im Bundesstaat Minnesota finden. Mit mehr als 40.000 Hmong weisen die Schwesterstädte die höchste urbane Bevölkerungsdichte auf und bilden damit das soziokulturelle und politische Zentrum in den USA. Ein Indikator ist beispielsweise die Entstehung einer ethnischen Medienlandschaft, die, trotz der geografischen Distanz, Anteil an der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung in Südostasien nimmt. Lokale, von Hmong herausgegebene Wochenzeitungen wie die *Hmong Today* und *Hmong Times* sowie diverse Hmong Radiostationen berichten regelmäßig in Hmong und Englisch über aktuelle Geschehnisse in Laos und Thailand. Aber auch die Gründung eines akademischen (*Hmong Studies Journal*) sowie eines literarischen Journals (*Paj Ntaub Voice*), eines Archivs zur Bewahrung des Hmong Erbes (*Hmong Archives*), eines an der Concordia Universität integriertes *Center for Hmong Studies* oder auch das auf die Bildung von Jugendlichen ausgerichtete *Hmong Cultural Center* sind Beispiele einer weitreichenden Institutionalisierung der Hmong Diaspora in den USA. Einzelne Programme und Initiativen folgen dabei oftmals einem monolithischen Kulturverständnis. Die verstärkte Betonung traditioneller Aspekte wie beispielsweise die Ausbildung von klassischen Heiratsvermittlern führt häufig zu einer Re-Traditionalisierung in der westlichen Diaspora und lässt das Bild einer statisch erscheinenden Hmong Kultur entstehen. Kollektive Erinnerungen werden immer wieder synchronisiert und

vereinheitlicht (Mayer 2005) und gelten fortan als Standardisierungen in dem Bestreben nach einer einheitlichen Hmong Identität.

Die Auswirkungen der Nutzung verfügbarer Ressourcen und struktureller Möglichkeiten sowie des letztgenannten Faktors, Solidarität und Empathie mit den Mitgliedern in anderen Exilgemeinden zu teilen, lässt sich an folgendem Beispiel aufzeigen und zusammenfassen. Im Oktober 2005 und den Folgemonaten lief eine Welle des Protestes durch die US-amerikanische Hmong Gemeinschaft. Anlass war die Meldung, dass die Leichname von in Wat Tham Krabok⁵ verstorbenen Hmong nach der offiziellen Schließung der Siedlung im Mai 2005 exhumiert worden waren. Nach einer Anordnung des thailändischen Gesundheitsministeriums wurden Schätzungen zufolge bis zu 1027 Grabstellen ausgehoben, um eine Verschmutzung des Grundwassers und damit die Verbreitung von Krankheiten in den angrenzenden Dörfern zu verhindern (Asian American Press, 27.01. 2007). Die Exhumierung erfolgte nach einem buddhistischen Ritual, das die physische und spirituelle Reinigung der Knochen beinhaltete, einer im Anschluss von Mönchen durchgeführten Weihung sowie die von Gebeten begleitete Kremation. Nach traditioneller Hmong Religion stellte dies jedoch eine Schändung der Verstorbenen dar. Mit der Zerstörung der physischen Hülle des Körpers, wurde der Seele des Verblichenen das freie Geleit ins Jenseits versagt und folglich der Zyklus der Wiedergeburt empfindlich gestört. Die Empörung über die nach der religiösen Vorstellung der Hmong unsachgemäßen und würdelosen Behandlung der Gräber war demzufolge beachtlich. Es setzte eine Politisierung der Gemeinde ein, als mit Hilfe von Menschenrechtsaktivisten des Human Rights Program der Universität von Minnesota, Demonstrationen und Unterschriftensammlungen an den US-Kongress, an die Regierung, die Botschaft und das Königshaus Thailands sowie UN-Beauftragte für religiöse Intoleranz und gegenwärtigen Rassismus auch die öffentliche Aufmerksamkeit massiv auf die Lage in Wat Tham Krabok gelenkt und medial ausgewertet wurde.⁶

Wie dieses Beispiel verdeutlicht, wurde ein lokales, auf Zentralthailand begrenztes Ereignis zum Mittelpunkt des allgemeinen Interesses einer global vernetzten Diaspora. Ressourcen und strukturelle Möglichkeiten in den USA ließen eine politische Mobilisierung einzelner Mitglieder zu. Die US-amerikanische Hmong Gemeinschaft schöpfte dabei aus dem vorhandenen Repertoire an politischen Strategien der Einflussnahme wie beispielsweise ein gemeinsames Lobbying, um ein konkretes Ziel - die Beendigung der Exhumierung - zu erreichen. Die Nutzung

⁵ Nach der offiziellen Schließung der Flüchtlingslager in den 1990er Jahren in Thailand, bildete die als Drogen-Rehabilitationszentrum bekannte buddhistische Tempelanlage Wat Tham Krabok eine Zufluchtsstätte für die noch in Thailand verbliebenen Hmong Flüchtlinge. Nach dem Tod des Abtes wurden die Hmong im April 2003 unter die Aufsicht des thailändischen Militärs gestellt. Im Dezember 2003 verkündete das US-State Departement in einer offiziellen Erklärung, dass letztmalig zirka 15.000 Hmong aus Wat Tham Krabok im Sinne einer Familienzusammenführung die Einreise in die USA gewährt wird. Bis Ende 2005 wurde die Mehrheit der Flüchtlinge vornehmlich in den Hmong-Gemeinden Kaliforniens und des Mittleren Westens eingegliedert.

⁶ Die Ereignisse wurden besonders von den Wochenzeitungen der Hmong Gemeinde *Hmong Today*, *Hmong Times* und die panasiatische Gemeinde betreffende *Asian American Press* in Minneapolis/Saint Paul emotional aufgewertet und dokumentiert.

moderner Kommunikationstechnologien verband des Weiteren die transnationalen Aktivitäten der einzelnen Gemeinschaften in den USA mit Thailand. Die einzelnen Mitglieder beteiligten sich dabei sowohl in der Herkunfts- als auch in der Residenzgesellschaft über familiäre Bande hinaus. Das gemeinsame Auftreten als eine Interessengruppe erlangte internationale Beachtung (vgl. Brah 1996: 195) und förderte zudem die Solidarität und Empathie unter den Mitgliedern der Diaspora. Gleichmaßen stärkte das gemeinsame Vorgehen die Wahrnehmung einer kollektiven Hmong Identität trotz der globalen Zerstreuungssituation.

Heimatländer der Fantasie? Reale und Imaginierte Heimatkonzeptionen

Neben dem Bewusstsein der Zerstreuung ist die Identität von Diaspora-Gemeinschaften oftmals von rivalisierenden Zugehörigkeiten und Loyalitätsbekundungen zwischen dem Lokalen (Aufnahmeland) und dem Globalen (Heimatland) geprägt (Anthias 2001; Clifford 1994). In diesem Spannungsfeld steht einer im Aufnahmeland erreichten Akkomodation ein zumeist kollektives Konstrukt der fernen „Heimat“ und des Ursprungs gegenüber. Der Grundsatz „to stay and to be different“, mit dem James Clifford (1994: 308) die Parität zwischen Anpassung und gleichzeitiger kultureller Abgrenzung der schwarzen Diaspora in Großbritannien kennzeichnete, zeigt, dass eine Zugehörigkeit oftmals nicht eindeutig verortet werden kann. Ein gemeinsamer, zumeist mythifizierter Ursprung trägt ähnlich dem Konstrukt der Nation auch bei einer diasporischen Gemeinschaft zu einem identitätsstiftenden Zusammenhalt bei (Smith 1986: 24; Cohen 1997: 26). Die Konstruktion des Ursprungs und der Heimat ist hierbei ein dynamischer Prozess, der multiple Lokalitäten in Form von realen geografischen Plätzen oder imaginierten Räumen entstehen lässt. Die in dieser Form konstruierte Heimat bildet dann den Ort mit dem spirituelle, emotionale und kulturelle Zugehörigkeiten assoziiert werden (Safran 2004: 13) und damit einen wichtigen symbolischen als auch physischen Referenzpunkt für die diasporische Gemeinschaft.

Die Heimatkonstruktionen der Hmong sind ebenso multilokal (Schein 1999). Für die in Südostasien verstreut lebenden Hmong diente die Vorstellung eines imaginierten Heimatlandes (Rushdie 1992) in China als ein vereinendes Symbol. In zahlreichen Legenden mythifiziert und romantisiert, versinnbildlichte es die Symbiose zwischen den Hmong als Ethnie mit einem spezifischen Territorium (Smith 1986: 28; Schein 2004: 273). Während China als ein abstraktes Ideal einer nostalgisch verklärten Vergangenheit - das Land der Ahnen und traditionellen Kultur - konzeptualisiert wird, bildet Laos hingegen ein Heimatland, das aus konkreten individuellen Erinnerungen und Vorstellungen geformt ist (Schein 1999: 706; Yang, K. 2003: 295). Trotz der durch den Vietnamkrieg verursachten Zerstörung, der Aufgabe des agrarischen Lebensstils

und der traumatischen Flucht nach Thailand wurde Laos zum Referenzpunkt der westlichen diasporischen Gemeinschaft (Tomforde 2005: 145).

Die Konstruktion einer Heimat wird gemäß den Diaspora-Konzeptionen (Cohen, R. 1997: 26) von der gesamten Gemeinschaft getragen. In solch einem Diskurs werden diasporische Gemeinschaften als in sich geschlossene, homogene Systeme erfasst (vgl. Safran 2004). Nicht ausreichend reflektiert wird dabei, dass es sich um heterogene Kollektive handelt, die beständigen Einflüssen der jeweiligen Aufnahmeländer unterliegen und demzufolge eine Stratifizierung beispielsweise entlang von sozialen Klassen, Gender und Generationen zulassen (Anthias 1998; Julian 2004-05: 9).

Im Falle des US-amerikanischen Hmong Kollektives lässt sich eine Differenzierung nach Generationen in der Konzeption von Heimat, Ursprung und Verortung nachzeichnen. Vorstellungen über die Lokalität der Heimat und die damit verbundenen sozialen und emotionalen Beziehungen variieren hierbei beträchtlich. Analog zu den von Shmuel Eisenstadt (1991: 21) konzipierten Trägergruppen, welche die Konstruktion einer nationalen Identität inaugurieren und prägen, sind es auch bei den Hmong nur bestimmte Gruppen des Kollektives, die eine Heimatkonzeption formieren. Der kulturellen Intelligenzia aus Eisenstadts Modell entsprechend ist es vor allem eine akademisch orientierte, gebildete Mittelschicht des Hmong Kollektives, das China als symbolisches Zentrum einer traditionellen Hmong Kultur wahrnimmt. Ökonomisch und sozial in der amerikanischen Mehrheitsgesellschaft integriert, ist es diesem, wengleich auch sehr kleinem Segment möglich, sich auf kulturelle Spurensuche in China zu begeben. Eine stetige Zunahme an Dissertationen, Videodokumentationen, wissenschaftlichen Artikeln sowie eigens initiierten Forschungsreisen zu Hmong Dörfern, manifestieren China neben dem überlieferten Anspruch auch im akademischen Bereich als die vermeintlich kulturelle Heimat der Hmong (Julian 2004-05).⁷

Neben der Trägergruppe der Bildungselite konstruierte jedoch vor allem die ältere Generation, als Folge der Umsiedlung in Drittländer, aus der Fülle individueller Erfahrungen heraus ein ‚Heimatland der Fantasie‘ (Rushdie 1992), das in Laos lokalisiert ist. Es entstand hierbei ein Bild eines prärevolutionären Laos’, in dem sie frei und unabhängig von politischen Dominanzbestrebungen lebten. Ein Laos, das in dieser Form nie existierte und den sozialpolitischen Realitäten nur ungenügend entsprach (vgl. Cohen, R. 1997; vgl. Beck-Gernsheim 2004). Dennoch verfügte es als imaginiertes Heimatland über genügend Anziehungskraft, so dass zahlreiche Hmong zunächst die Ausreise aus den Flüchtlingslagern in ein westliches Aufnahmeland verweigerten und später ernste Rückkehrabsichten bekundeten.

⁷ Das Center for Hmong Studies an der Concordia University, St. Paul, USA, beispielsweise bot im November 2000 erstmalig eine Studienreise nach China an, welche im Januar 2007 wiederholt wurde. Für eine vollständige Auflistung über wissenschaftliche Artikel, Thesen und Dissertationen über Hmong in China siehe die von Pfeiffer erstellte Bibliografie unter www.hmongstudies.com/HmongChina.html.

Die Entwicklung einer Rückkehrbewegung wird in den Diaspora-Konzeptionen wie bei Robin Cohen (1997: 26) von der gesamten Diaspora-Gemeinschaft getragen. In der vorliegenden Untersuchung war dies jedoch nur für ein bestimmtes Segment der Hmong Gemeinde zutreffend: bei den Veteranen. Zahlreiche ältere Hmong ließen eine zumeist nostalgisch verklärte Rückkehrorientierung erkennen.⁸ Diese war jedoch nicht ausschließlich symbolisch zu verstehen, um soziale Widrigkeiten und Marginalisierung im Aufnahmeland zu ertragen und sich darüber hinaus von der Mehrheitsgesellschaft abzugrenzen (vgl. Beck-Gernsheim 2004: 22). Laos vom Kommunismus zu „befreien“ und im Anschluss ähnlich der biblischen Analogie in das „gelobte Land“ einzuziehen, etablierte sich zu einer konkreten Vorstellung, die große Unterstützung fand.

Wie eine dreiteilige Reportage der lokalen Tageszeitung *Star Tribune* von Minneapolis und Saint Paul, MN, vom Juli 2005 ausführte, konnte der im Vietnamkrieg zu Ruhm und Ehre erlangte General der Hmong Vang Pao sich auf den Heimkehrmythos berufen, um eine Rückkehrbewegung nach Laos zu realisieren. Vang Pao vertraute dabei auf eine loyale Anhängerschaft, die ein solches Vorhaben finanziell großzügig unterstützen würde. Gedanken an glorreiche Zeiten und alte ideologische Überzeugungen mobilisierend, gelang es ihm mit dem Verkauf von militärischen Rängen und monatlichen Kollekten mehrere Millionen Dollar für seine 1981 gegründete Geheimorganisation *Neo Hom (United Front for the National Liberation of Laos)* zu erwirtschaften, um diese Rückkehrabsicht im Bewusstsein allgegenwärtig zu halten. Als im Laufe der Zeit jedoch immer deutlicher wurde, dass eine militärische Rückkehr nach Laos nur schwer umsetzbar ist, ließ auch die Bereitschaft zahlreicher Hmong Veteranen sich finanziell zu beteiligen zunächst einmal nach.⁹ Im Juni 2007 wurde jedoch ein erneuter Versuch von Vang Pao öffentlich bekannt. In einer am 4. Juni vom Justizministerium, dem *Bureau of Alcohol, Tobacco, Firearms and Explosives (ATF)* und dem FBI gemeinsam herausgegebenen Presseerklärung wurde die Vereitelung eines von ihm geplanten Putschversuches mitgeteilt. Gemäß der strafrechtlichen Anklageschrift plante Vang Pao mit dem Kauf von Waffen, Munition und Abwehrraketen im Wert von zehn Millionen US-Dollar die Durchführung des Sturzes der kommunistischen Regierung in Vientiane.¹⁰ Einzelne Regierungsgebäude sollten dabei in einer Analogie zum Terroranschlag vom 11. September 2001 in New York dem Erdboden gleich

⁸ Clarkin (2005) zog für seine schriftliche Befragung der Hmong in Französisch-Guyana als Vergleichsgruppe 108 Hmong Individuen im Alter von 18-51 aus den Bundesstaaten Rhode Island, Massachusetts, Wisconsin und Minnesota hinzu. Die Frage nach einer Rückkehr nach Laos, um dort für immer zu leben, wurde von 44,8% der US-amerikanischen Hmong mit „Ja“ beantwortet (im Vergleich zu 12,9% [entspricht 178 Personen] der Befragten in Französisch-Guyana).

⁹ Als im Rahmen einer staatsanwaltschaftlichen Untersuchung bekannt wurde, dass zahlreiche Spenden veruntreut bzw. für private Angelegenheiten der Familie Vang Pao genutzt wurden, führte dies zu einer Spaltung der Hmong Gemeinschaft in den USA.

¹⁰ Vang Pao sowie acht seiner Mitstreiter wurden am 04. Juni 2007 in Kalifornien verhaftet. Neben der Anklage der Verschwörung wird Vang Pao vor allem des Vergehens nach dem *Neutrality Act* bezichtigt, der konspirative, militärisch ausgerichtete Tätigkeiten gegenüber einem Land mit dem sich die USA im Friedensverhältnis befindet unter Strafe stellt.

gemacht werden und symbolisch die Handlungsschwäche der kommunistischen Regierung Laos' demonstrieren. Der geplante Putschversuch ließ damit nicht nur die Rückkehrorientierung wieder erheblich an Bedeutung und Aktualität gewinnen, sondern zeigte zudem deutliche Tendenzen in der Entwicklung eines wie Benedict Anderson (1998: 73-74) formulierte „long-distance nationalism“ auf. Aus der Sicherheit des Aufnahmelandes USA heraus, war es Vang Pao möglich, mit Spendengeldern US-amerikanischer Hmong die anfänglichen Überfälle entlang der thailändisch-laotischen Grenze zu initiieren und einen Putschversuch zu planen. Die Auswirkungen und Konsequenzen des vereitelten Coup werden sich für die in Laos hinterbliebenen Hmong jedoch weitaus dramatischer gestalten als für Vang Pao und seine Gefolgsleute in den USA.

In dem Spannungsfeld der Verortung der Heimat steht der Einwanderergeneration die junge in den USA sozialisierte Generation der Hmong gegenüber. Die Konzeption der Heimat Laos trägt für die junge Generation nicht die Assoziationen von Freiheit und Selbstbestimmung, sondern wird stark von der US-amerikanischen soziokulturellen und politischen Umgebung beeinflusst. Die Erfahrungen der Adoleszenz in einem hoch technologisierten, postindustriellen Land, ließen eine Wahrnehmung von Laos entstehen, das sich im Vergleich zu den USA durch Armut, Korruption und Rückständigkeit auszeichnet. Attribute, die Laos als Heimat wenig attraktiv erscheinen lassen und folglich keine soziale, politische oder auch kulturelle Identifikation zulassen (vgl. Safran 1991: 91). William Safran (2004: 15) bezeichnete diesen Vorgang als „Entdiasporisierung“, da die einzelnen Merkmale wie beispielsweise das kollektive Bewusstsein der Zerstreung, der Heimatmythos und kulturelle Elemente wie Sprache oder Religion abnehmen und an Bedeutung für die junge Generation verlieren. Durch externe Ereignisse in der Heimat (erneute Vertreibung) oder auch im Aufnahmeland (Marginalisierung) lässt sich das diasporische Bewusstsein jedoch re-mobilisieren. Die Bindungen der jungen Generation an das diasporische Kollektiv können dabei unabhängig von der durch das Generationsgefälle bedingten antagonistisch ausgeprägten Zuordnung von Zugehörigkeiten sporadisch wiederbelebt werden und entsprechende Handlungen hervorrufen. Radhakrishnan (2003: 119) verweist in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit zu unterscheiden zwischen der reinen Aufnahme von Informationen und Kenntnissen über das Heimatland und einer tatsächlichen emotionalen Beteiligung, die erst eine Re-mobilisierung der diasporischen Identität bestärkt und eine Identifikation zulässt. In der Reaktion auf die jeweiligen Ereignisse zeigt sich neben dem Generationsgefälle zwischen vergangenheits- und zukunftsorientierter Gesinnung die Authentizität und das Ausmaß, in dem das diasporische Bewusstsein der jungen Generation revitalisiert werden kann.

Exemplarisch lässt sich dies veranschaulichen an den im Dezember 2004 ratifizierten *Miscellaneous Trade and Technical Corrections Act of 2004* (H.R. 1047), wodurch die

1997 initiierten bilateralen Handelsbeziehungen der USA mit Laos zu normalisierten Handelsbeziehungen (NTR) ausgeweitet wurden (Lum 2004). Konservative und mehrheitlich ältere Hmong lehnten nicht nur dieses Vorhaben, sondern jegliche Zusammenarbeit mit der kommunistisch orientierten Regierung in Vientiane entschieden ab, da dies einem Verrat gleichkäme (vgl. Yang, K. 2003: 285). In Saint Paul protestierten daraufhin zirka 400 Hmong und ethnische Laoten vor dem Büro der Kongressabgeordneten Betty McCollum, die das Vorhaben im Kongress unterstützte. Im Gegensatz dazu stand das Kollektiv vornehmlich jüngerer und liberal orientierter Hmong, die die Wiederaufnahme von Handelsbeziehungen als einen ersten Schritt einer Demokratisierung Laos' verstand. Zukunftsorientiert erhofften sie eine weitere Liberalisierung des Landes und vor allem die Einhaltung von Menschenrechten, in deren Folge bestehende Repressalien der Regierung gegenüber den sich noch im Dschungel versteckt haltenden Hmong Familien aufgehoben werden könnten.¹¹

Auch wenn dieses Ereignis zunächst erst einmal entgegengesetzte Reaktionen innerhalb des Hmong Kollektives erzeugte, erfolgte dennoch eine grundsätzliche Bestärkung der diasporischen Identität. Die einzelnen Mitglieder, unabhängig des Alters, zeigten nicht nur Interesse, sondern ebenso eine emotionale Beteiligung. Das Bewusstsein der sozialen Zugehörigkeit zu einem diasporischen Kollektiv wurde gestärkt und ließ eine Identifikation zu, die das weitere Denken und Handeln motivierte. Gleichermaßen wurde - wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise - versucht, Einfluss auf weltpolitische Entwicklungen zu nehmen.

Schlussbetrachtungen

Wie in den vorangehenden Absätzen deutlich wurde, ist das Kollektiv der Hmong bemüht, seine Identität auch in der Diaspora aufrechtzuerhalten. Mittels langjährig erprobter Mechanismen der Vernetzung ist trotz einer globalen Zerstreung ein enger sozialer und spiritueller Zusammenhalt zwischen einzelnen Gemeinschaften zu verzeichnen. Das Bewusstsein um und das Bemühen nach einer einheitlichen Hmong Identität vereint die Mitglieder zusätzlich. Diese Identität zeichnet sich dabei durch einen Rückzug auf vertraute, aus der Heimat bekannte, traditionelle Symbole aus. Mittels der Bewahrung dieser Standardisierungen und

¹¹ Im Jahre 2002 veröffentlichte die Hmong Aktivistengruppe Fact Finding Commission eine Dokumentation („The U.S. Secret War Veterans and their Families“), die erstmalig über die Überlebenden und die Nachkommen der sich seit Kriegsende 1975 in der Saisomboun Special Zone im Dschungel versteckt haltenden Hmong berichtete. Seitdem haben auch zahlreiche westliche Journalisten („Welcome to the Jungle“ in: Time Magazine, 28. April 2003; „Report on the Situation in the Saisomboun Special Zone, Mai 2006) versucht, die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf die geschätzten 800-2.000 vermeintlichen Rebellen zu lenken, die beständigen Angriffen des laotischen und vietnamesischen Militärs ausgesetzt sind. Die laotische Regierung weist jedoch bis dato jegliche Vorwürfe eines erneuten Genozides an den Hmong vehement zurück (siehe auch Lee, Tapp 2005).

den Loyalitätsbekundungen zum konstruierten Heimatland ist es möglich ein Leben in der Fremde zu führen, sich aber dennoch dem Großkollektiv Hmong zugehörig zu fühlen. Die dabei oft stattfindende Überbetonung als Rückzugsstrategie führt häufig zu einer Re-Ethnisierung der Gemeinschaft (vgl. Beck-Gernsheim 2004). Gleichzeitig - und das scheint auf den ersten Blick ein Paradox zu sein - zeichnet sich das Konstrukt der homogenen Identität durch ein hohes Maß an Flexibilität und Adaptionfähigkeit aus. Wie das mediale Netzwerk der Hmong deutlich zeigt, werden besonders technologische Innovationen bereitwillig aufgenommen (vgl. Leeprecha 2004), wenn diese zu einer Stärkung der eigenen Identität beitragen. Die Strategie der bewusst eingesetzten selektiven Adaption ermöglicht es dem Großkollektiv Hmong, eine homogene Identität auch in der Fremde zu konstruieren.

Den Diskurs dominierend ist dabei die US-amerikanische Gemeinschaft (vgl. Julian 2004-05). Hier bleibt vor allem abzuwarten, inwieweit es diesem Kollektiv gelingt, die internen Einflüsse, wie beispielsweise der Putschversuch von Vang Pao, als auch externe Faktoren wie der NTR zwischen den USA und Laos, miteinander zu vereinen. Eine besondere Herausforderung dürfte zusätzlich in der Einbeziehung der jüngeren Generationen bestehen. Der vereitelte Putschversuch Vang Paos scheint seit langer Zeit erstmalig wieder die Generationen in einem Dialog miteinander zu vereinen. In welche Richtung aber wird sich die Identitätskonstruktion entwickeln, wenn es einmal keine Führungspersönlichkeit wie Vang Pao oder die gemeinsame Feindvorstellung einer kommunistischen Regierung in Vientiane mehr geben wird? Wofür wird sich die junge Generation entscheiden und wer wird dann die Führungsrolle übernehmen? Welche verschiedenen Ausprägungen werden die Heimatkonstruktion dann aufweisen? Diese aus dem empirischen Kontext der Hmong entstandenen Fragen erfordern nicht nur weitere Untersuchungen, sondern verlangen zugleich nach einer differenzierteren Konzeptionalisierung von Diaspora-Gemeinschaften, da diese keine statischen Gruppen bilden, sondern wie alle Kollektive beständigen Einflüssen unterliegen.

Bibliografie

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Anderson, B. (1998). *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast-Asia and the World*. London: Verso.

Anthias, F. (1998). Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?. *Sociology* 32(3), 557-580.

Anthias, F. (2001). New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'. *Ethnic and Racial Studies* 24(4), 619-641.

- Beck-Gernsheim, E. (2004). *Wir und die Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of diaspora - Contesting Identities*. London, New York: Routledge.
- Braziel, J., A. Mannur (2003). Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies. In J. Braziel, A. Mannur (Hg.), *Theorizing Diaspora*, (S. 1-20). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Clarkin, P. (2005). Hmong Resettlement in French Guiana. *Hmong Studies Journal* 6, 1-27.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3), 302-338.
- Cohen, R. (1997). *Global Diasporas - An Introduction*. London: Routledge.
- Culas, C., J. Michaud (2004). A Contribution to the Study of Hmong (Miao) Migrations and History. In N. Tapp et al. (Hg.), *Hmong/Miao in Asia* (S. 61-97). Chiang Mai: Silkworm Books.
- Eisenstadt, S. (1991). Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive. In B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität - Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit* (S. 21-38). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Esman, M. (1986). Diasporas and International Relations. In J. Hutchinson, A. Smith (Hg.), *Ethnicity* (1996). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hamilton-Merritt, J. (1993), *Tragic Mountains: Hmong, the Americans and the Secret Wars for Laos 1942-1992*. Bloomington: Indiana University Press.
- Julian, R. (2004-05). Hmong transnational identity: the gendering of contested discourses. *Hmong Studies Journal* 5, 1-23.
- Kokot, W. et al. (2004). Introduction. In W. Kokot, K. Tölölyan, C. Alfonso (Hg.), *Diaspora, Identity and Religion - New directions in theory and research*. London und New York: Routledge.
- Lee, G. (1996). Cultural Identity in Post-Modern Society: Reflections on What is a Hmong?. *Hmong Studies Journal* 1, 1-14.
- Lum, T. (2004). Laos: Background and U.S. Relations. *CRS Report for Kongress*.
- Mayer, R. (2005). *Diaspora - Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: transcript Verlag.
- McCoy, A. (2003). *The Politics of Heroin: CIA Complicity in the Global Drug Trade*. Chicago: Lawrence Hill Books.
- Morrison, G. (1989). *Sky is Falling - An Oral History of the CIA's Evacuation of the Hmong from Laos*. Jefferson, N.C. und London: McFarland and Company, Inc., Publishers.
- Quincy, K. (2000). *Harvesting Pa Chay's Wheat - the Hmong and America's secret war in Laos*. Spokane: Eastern Washington University Press.
- Radhakrishnan, R. (2003). Ethnicity in an Age of Diaspora. In J. Braziel, A. Mannur (Hg.), *Theorizing Diaspora* (S. 119-132). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Rushdie, S. (1992). *Heimatländer der Phantasie - Essays und Kritiken 1981-1991*. München: Kindler Verlag.

- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1, 83-99.
- Safran, W. (2004). Deconstructing and comparing diasporas. In W. Kokot, K. Tölölyan, C. Alfonso (Hg.), *Diaspora, Identity and Religion - New directions in theory and research*. London und New York: Routledge.
- Schanche, D. (1970). *Mister Pop*. New York: McKay.
- Schein, L. (1999). Diaspora Politics, Homeland Erotics, and the Materializing of Memory. *Positions* 7(3), 697-730.
- Schein, L. (2004). Hmong/Miao Transnationality: Identity beyond Culture. In N. Tapp et al. (Hg.), *Hmong/Miao in Asia*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Smith, A. (1986). *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford, UK: Blackwell.
- Thao, P. (1999). *Mong Education at the Crossroads*. Lanham: University Press of America.
- Tomforde, M. (2005). *The Hmong Mountains: Cultural Spatiality of the Hmong in Northern Thailand*. Hamburg: LIT Verlag.
- Yang, D. (1993). *Hmong at the Turning Point*. Minneapolis: World Bridge Associates, Ltd.
- Yang, K. (2003). Hmong Diaspora of the Post-War Period. *Asian and Pacific Migration Journal* 12(3), 271-301.
- Yang, T. (2003). Hmong of Germany: Preliminary Report on the Resettlement of Lao Hmong Refugees in Germany. *Hmong Studies Journal* 4, 1-14.

Zeitungsartikel

Hmong Times

01.01.2006, „Senator Mee Moua Hosts Second Meeting on Hmong Graves“.

Asian American Press

23.05.2005, “Rebuilding Relations with Lao PDR”.

10.03.06, “Families act on grave desecration”.

27.01.2007, “Wat graves desecration committee reports progress”.

Star Tribune - Newspaper of the Twin Cities

03.07.2005, “The Convert Wars of Vang Pao”.

04.07.2005, “Special Report: Reality gets in the way of loyalty to general”.

05.07.2005, ”Ex-Guerilla’s gamble for peace backfires”.

Österreichs Wirtschaftsbeziehungen in Südostasien *Austrian Economic Relations to South-East Asia*

REINHART ZIMMERMANN

Mag. Reinhart Zimmermann ist Regional Manager in der Wirtschaftskammer Österreich, Außenwirtschaft für Süd- und Südostasien

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies, 1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

Der süd- und südostasiatische Raum befindet sich im Aufholprozess. Der anhaltende Wachstumstrend geht einher mit der steigenden Nachfrage aus den Industriestaaten sowie dem Binnenmarkt und führt auch zu erhöhtem Bedarf an Infrastruktur. Auch die österreichische Wirtschaft profitiert vom Asien-Boom. Dies zeigt das stete Wachstum österreichischer Warenexporte in die Region, der Anstieg heimischer Direktinvestitionen sowie die wachsende Präsenz österreichischer Firmen. Ziel der österreichischen WirtschaftsvertreterInnen ist es, die Tigerstaaten Südostasiens mehr aus dem Schatten der aufstrebenden Wirtschaftssupermacht China zu holen und die österreichische Wirtschaftsverflechtung mit diesen Ländern zu intensivieren.

The South and South East Asian Area has been catching up with the developed world. The sustained economic growth trend goes hand in hand with a higher demand from industrialized nations and a stronger internal demand, pushing for better infrastructure. The Austrian economy is also benefiting from booming Asia, underscored by the steady increase of Austrian exports to this region, the rise of foreign direct investment and companies doing business in these countries. The Austrian business community would like to see the South East Asian tiger states more out of the shadow of the new super power China. The overall objective is to intensify the economic integration with South and South East Asia.

Ausgangssituation

Südostasien zählt mit einer Gesamtbevölkerung von rund 530 Millionen nach China und Indien zu den bevölkerungsreichsten Wirtschaftsräumen der Welt. Dabei liegt das Pro-Kopf-Einkommen nach wie vor über jenem von China und deutlich über jenem von Indien.

Durch die Association of South-East Asian Nations (ASEAN) verbunden stellen die zehn Länder einen wirtschaftlich bedeutenden Faktor im Welthandel dar. Der vorhandene Rohstoffreichtum, verstärkte Integration untereinander und zunehmender wirtschaftspolitischer Pragmatismus sind dabei jene Faktoren, die auch von internationalen Investoren geschätzt werden. Übereinkommen wie AFTA (ASEAN Free Trade Area), eine Reihe bilateraler Freihandelsabkommen (FTA) sowie verstärkte Anbindung an andere asiatische Märkte (z.B. ASEAN+3) werden eine Intensivierung der wirtschaftlichen Vernetzung im gesamten Fernostraum sicherstellen.

Der süd- und südostasiatische Raum befindet sich im Aufholprozess. Der anhaltende Wachstumstrend geht einher mit der steigenden Nachfrage aus den Industriestaaten sowie dem Binnenmarkt und führt auch zu erhöhtem Bedarf an Infrastruktur. Auf Grund der Globalisierung läuft ein Teil der Exporte über Nachbarländer wie Singapur. Projekte werden oft über regionale Tochterfirmen abgewickelt. Diese positive Entwicklung bestätigen auch die Wachstumszahlen von ASEAN und der South Asian Association for Regional Cooperation (SAARC), den zwei wichtigsten süd- und südostasiatischen Wirtschaftsgemeinschaften, mit jeweils 6 bzw. 8 %-igem Wirtschaftswachstum (2005). Diese neuen Wachstumsmärkte mit ca. 1,5 Mrd. (SAARC) bzw. 530 Mio. (ASEAN) Menschen und jeweils einem BIP von rund 800 sowie 700 Mrd. EUR werden eine neuerliche Welle von Portfolio- und Direktinvestitionen aus Europa nach Asien auslösen. Das Handelsvolumen verdoppelte sich in den letzten zehn Jahren. Auch Österreich profitiert von den aufstrebenden Volkswirtschaften in Asien: schließlich beträgt sein Handelsvolumen mit ASEAN bereits 2,3 Mrd. EUR bzw. mit SAARC immerhin 1,1 Mrd. EUR.

Wirtschaftliche Verflechtung Österreichs mit der Region Südostasien

Zu den wichtigsten österreichischen Handelspartnern der Region zählen Singapur und Malaysia, dem gegenüber steht Indonesien mit noch relativ geringer Handelsverflechtung zu Österreich, dafür umso größerem Potenzial. Österreich verfügt über ein Handelsdefizit gegenüber den ASEAN-Ländern: Während die Exporte 0,9 % des österreichischen Gesamtexports betragen, liegt der Import mit 1,3 % deutlich voran. Es besteht aber noch einiges Potenzial in der Intensivierung der **Handelsbeziehungen** mit den ASEAN-Staaten. So liegen die größten

Wachstumschancen des österreichischen Exports in Thailand und Singapur. Bei den Importen gibt es vor allem in Indonesien und den Philippinen viel Wachstumspotenzial. Singapur zeigt absolut betrachtet in der Region das höchste Warenexportpotenzial für österreichische Firmen (Hub-Funktion für die ganze Region), während die Philippinen und Indonesien geringes Potenzial aufweisen. Relativ betrachtet besteht für Österreich das größte Wachstumspotenzial in den Ländern Malaysia und Philippinen, da unser Marktanteil noch niedrig ist.

in EUR	Einfuhr			Ausfuhr		
	2005	2006	+/- %	2005	2006	+/- %
Brunei	19.813	139.010	601,6	561.103	3.596.617	541,0
Indonesien	158.146.483	167.189.620	5,7	132.751.017	119.739.564	-9,8
Kambodscha	21.471.315	28.513.650	32,8	702.165	488.310	-30,5
Laos	3.483.700	3.757.038	7,8	27.169	17.622	-35,1
Malaysia	256.092.587	377.139.767	47,3	203.298.007	236.077.153	16,1
Myanmar	9.771.767	10.428.869	6,7	4.955.797	5.382.157	8,6
Philippinen	71.821.540	112.317.764	56,4	54.443.705	70.544.457	29,6
Singapur	124.855.618	128.529.741	2,9	187.107.748	283.607.027	51,6
Thailand	285.733.754	328.863.707	15,1	124.642.189	153.049.938	22,8
Vietnam	149.145.624	190.005.171	27,4	35.082.357	55.456.258	58,1
ASEAN	1.080.542.201	1.346.884.337	24,6	743.571.257	927.959.103	24,8
Welt	96.498.905.742	104.200.577.129	8,0	94.705.447.310	103.741.778.181	9,5

Österreichs Außenhandel mit ASEAN, 2005 und 2006 (Statistik Austria)

Ebenso besteht auch bei österreichischen **Direktinvestitionen** (FDI) Aufholbedarf, wo der Abstand zu vergleichbaren EU-Staaten wie Dänemark, Schweden und Finnland teilweise eklatant ist. Teils auf Grund der asiatischen Finanzkrise 1997 befinden sich die europäischen Direktinvestitionen noch immer auf einem sehr niedrigen Niveau. Eine Steigerung in diesem Bereich kann Österreich besonders in Indonesien (Holz), den Philippinen (Papier- und Elektronikprodukte) und Malaysia (Energie und Natursressourcen) erreichen.

Anzahl der Firmenniederlassungen	
Brunei	0
Indonesien	30
Kambodscha	0
Laos	2
Malaysia	33
Myanmar	1
Philippinen	12
Singapur	62
Thailand	157
Vietnam	16
ASEAN	313

Österreichs Direktinvestitionen in ASEAN, 2006: Anzahl der Firmenniederlassungen (WKÖ-AWO)

Zu den **wichtigsten Angebotsgruppen** Österreichs in Südostasien zählen Elektronik und Elektrik, Maschinenbau und Anlagentechnik, Energiewirtschaft und Naturressourcen sowie Metalle und Metallverarbeitung. Das stärkste Wachstum erreichen die Positionen Energiegewinnung und Eisenbahnmaterial, da Asien im Infrastrukturbereich stark investiert. Hier sind auch in Zukunft hohe Zuwachsraten zu erwarten. Auf Grund des Booms in Industrieproduktion wie Bevölkerung vergrößern sich die Umweltprobleme. Der Druck auf die Behörden, in die Verbesserung der Umweltsituation zu investieren, steigt. Lieferungen von Maschinen aller Branchen und Funktionen sowie Elektro- und Elektronikgeräten bzw. -komponenten bewahren ihre hohe Dynamik. Bearbeitete Waren aus Metallen, Papier und Holz finden vermehrt Absatz.

Der Konsumgüterexport wird durch den Aufholbedarf einiger wichtiger Verbrauchermärkte etwas weniger stark steigen. Zunehmend werden die Märkte auch von Produktionsniederlassungen in Asien (auch China, Südkorea) beliefert, was zu Lasten der Exporte aus Österreich geht.

Chancen und Risiken

Bei allen positiven Entwicklungen im südostasiatischen Raum existieren jedoch noch einige **Handelshemmnisse** nicht-tarifärer Art, aber auch durch Zölle. Weitere Handelshindernisse sind untransparente und häufig wechselnde Regulierungen, die enorme Bürokratie (v.a. in Indonesien, Singapur, Malaysia), langwierige Rechtsdurchsetzung und Korruption. Des Weiteren sind auch die Verzögerung und die teilweise mangelnde Transparenz öffentlicher Ausschreibungen sowie partielle Importverbote und das verbreitete Problem des immer wieder vernachlässigten Schutzes geistigen Eigentums wenig förderlich für die österreichisch/europäisch-asiatischen Wirtschaftsbeziehungen.

Die Region bietet daher sowohl großartige Chancen, aber auch viele zu beachtende Hindernisse. Die anhaltende Integration der größten Volkswirtschaften Asiens zu einer Zollfreizone stimmt positiv (ASEAN, ASEAN-China bis 2010, ASEAN-Indien bis 2011). SAARC plant, dieser Entwicklung zu folgen. Durchwegs positive Stimmung führt zu einem gegenseitigen Aufschaukeln des Wirtschaftswachstums, Privatkonsums und der Investitionen aus dem In- und Ausland. Die EU und ASEAN streben ein **EU-ASEAN-Freihandelsabkommen** an (geplanter Beginn der Verhandlungen anlässlich des EU-ASEAN commemorative summit im Oktober 2007) und hat mit Indien eine strategische Partnerschaft abgeschlossen (EU-India-FTA-Verhandlungen wurden im Juni 2007 offiziell aufgenommen). Die oben genannten Handelshemmnisse sollen im Rahmen der FTA-Verhandlungen sukzessive abgebaut werden, wobei der Abschluss einige

Jahre in Anspruch nehmen wird. Es wird allerdings nicht leicht sein, die Interessen zwischen den ASEAN- und EU- Mitgliedern auf gemeinsame Nenner zu bringen. Zu unterschiedlich sind doch die Voraussetzungen auf Seite der asiatischen Partner. Und auch die EU-Mitgliedsländer verfolgen teils voneinander abweichende Strategien. Dennoch, die Tatsache, dass Europa und Südostasien sich wirtschaftlich näher kommen, ist unbestritten. Das Handelsvolumen zwischen den beiden Wirtschaftsregionen bewegt sich bei über 120 Mrd. EUR. Mit Direktinvestitionen von 76 Mrd. EUR (2004) ist die EU der größte Investor im ASEAN-Raum. Das beträchtliche Expansionspotenzial ist dabei aber noch lange nicht ausgeschöpft.

Asien wird trotz leichter Abschwächung die attraktivste Region der Welt für Investitionen und Handel bleiben - auch durch den weiteren Ausbau der Infrastruktur, laufende Privatisierungen von Staatsbetrieben und den steigenden Konsum der eigenen Bevölkerung. Ein weiterer Hoffnungsträger sind außerdem die starken Wachstumsmärkte China und Indien, welche die ganze Region dynamisieren.

Dem gegenüber stehen jedoch auch Risiken, wie die von Staat zu Staat verschieden ausgeprägte politische Instabilität, der hohe Schuldenstand einiger Länder, aber auch die Gefahr eines unkontrollierbaren Überhitzens der chinesischen Wirtschaft, welche enormen Einfluss auf die Region hat. Zudem ist auch die starke wirtschaftliche Abhängigkeit der meisten südostasiatischen Länder von den USA problematisch.

Potenzialorientierte Arbeitsschwerpunkte der Region

Am stärksten präsentieren sich zukünftig die Angebotsgruppen Umwelttechnik, Energiewirtschaft und Naturressourcen, Kraftfahrzeugkomponenten und Zulieferungen sowie Bau und Infrastruktur. Vor allem bei Umwelttechnik bestehen ausgezeichnete Chancen für den Waren- und Dienstleistungsexport inklusive Finanzierungen, da hier viel Nachholbedarf besteht und die Bevölkerung selbst immer mehr Druck ausübt. Gleiches gilt für den Sektor Energiewirtschaft und Naturressourcen, wo auch Investitionen aus Österreich guten Boden finden. Für Kfz-Zulieferungen ist durch den steigenden Bedarf ein höheres Exportpotenzial zu erwarten, auch für Technologietransfer und Forschungskoperationen mit lokalen Partnern. Güter der Bau- & Infrastrukturbranche werden verstärkt nachgefragt, in Kombination mit Finanzierung und Beteiligungen, durch die weiter dynamische Wirtschaftsentwicklung, Landflucht und steigende Ansprüche der Bevölkerung.

Die Angebotsgruppen Maschinen- und Anlagenbau, Gesundheit und Medizintechnik, Beratung und Engineering, Elektro und Elektronik, Papier und Zellstoff sowie Nahrungsmittel und Getränke sollten zukünftig guten Absatz finden, wenn auch weniger dynamisch als obig

zitierte Branchen. Die fortsetzende Verlagerung von Produktionen in diese Region und die steigende Binnennachfrage bieten diesen Sektoren gute Wachstumschancen.

Grundsätzlich werden für Industrie- und Investitionsgüter - die Stärke der österreichischen Exportwirtschaft und das Gros der Exporte in diese Region - auch für die nächsten Jahre die besseren Chancen gesehen.

In Malaysia bestehen zusätzlich Chancen für den Export von Konsumgütern sowie Technologietransfers bzgl. neuer Technologien. Thailand betreffend liegt zusätzlich Gewicht auf den Export von Verpackungen, Kunststoffen, Metallwaren, Transport und Logistik. Der indonesische Markt sollte auch für Investitionen im Holzsektor und Textileinkauf interessant sein.

Ausblick

Der Ausblick für die österreichische Wirtschaft bleibt sehr erfreulich: Das erwartete anhaltende Wachstum österreichischer Warenexporte in die Region (+30 % im ASEAN-Raum) und der Anstieg heimischer Direktinvestitionen (+7 %, d.h. insgesamt 330 Firmen im ASEAN-Raum) sowie die wachsende Präsenz österreichischer Firmen (allein 2.150 in den ASEAN-Ländern, +30 %) bis 2010 zeugen davon.

Das Jahr 2007 führt die letzte Erfolgsgeschichte ungebrochen weiter, wobei gerade unsere Exporte in die bedeutenderen Absatzmärkte in Südostasien boomen:

in EUR	Einfuhr			Ausfuhr		
	1. Hälfte 2006	1. Hälfte 2007	+/- %	1. Hälfte 2006	1. Hälfte 2007	+/- %
Brunei	9.503	35.096	269,3	3.035.170	614.940	-79,7
Indonesien	80.841.639	76.103.732	-5,9	66.532.435	89.777.807	34,9
Kambodscha	11.428.548	10.965.028	-4,1	220.655	135.966	-38,4
Laos	1.483.295	1.702.399	14,8	14.355	13.473	-6,1
Malaysia	195.849.638	153.449.790	-21,6	128.519.376	128.840.709	0,3
Myanmar	4.725.286	4.783.091	1,2	2.953.279	2.920.949	-1,1
Philippinen	50.778.294	69.279.430	36,4	37.261.612	35.679.902	-4,2
Singapur	60.150.431	50.637.769	-15,8	114.756.800	164.070.122	43,0
Thailand	153.437.639	179.017.706	16,7	74.255.419	92.034.505	23,9
Vietnam	94.441.003	104.954.690	11,1	18.317.867	36.764.464	100,7
ASEAN	653.145.276	650.928.731	-0,3	445.866.968	550.852.837	23,5
Welt	50.753.382.693	54.647.177.539	7,7	50.401.786.494	55.584.481.156	10,3

Österreichs Außenhandel mit ASEAN, 1. Jahreshälften 2006 und 2007 (Statistik Austria)

Dennoch: Das rapide Wachstum Chinas mit dem vordergründig unbeschränkten Reservoir an billigen Arbeitskräften und einem ungeheuren, relativ homogenen Absatzpotenzial droht die südostasiatischen Länder **im Bewusstsein vieler österreichischer Firmen in den**

Hintergrund zu drängen.

Diese Situation mag zwar verständlich sein, wird aber den gegebenen Marktchancen keineswegs gerecht. Tatsache ist natürlich, dass die südostasiatischen Länder eben kein mit den USA oder der EU vergleichbarer homogener Wirtschaftsraum sind und somit eine Bearbeitung und Betreuung jeweils getrennt erfolgen muss.

Um das zweifelsfrei gegebene **wirtschaftliche Potenzial der Region** österreichischen Unternehmen verstärkt ins Bewusstsein zu rufen, verfolgt die AUSSENWIRTSCHAFT der Wirtschaftskammer Österreich mit ihren fünf Außenhandelsstellen in der Region entsprechende Ziele. Gleichzeitig soll eine verbesserte und abgestimmte Koordination die Attraktivität von regionalen Veranstaltungen deutlich erhöhen:

- Erhöhung des Informationsstandes in Österreich, um eine erhöhte Aufmerksamkeit auf die Region Südostasien zu lenken
- Intensiveres Informationsangebot an einen weiter gestreuten Adressatenkreis (Firmen, Banken, Verbände, Anwälte, Medien etc.), um Multiplikatoreffekte zu nutzen
- Erhöhung der Attraktivität des Leistungsangebots der Außenhandelsstellen der Region durch Bündelung und Koordination von Veranstaltungs- und sonstigen Angeboten
- Koordination der Veranstaltungen, um entweder Veranstaltungen zu bündeln oder Themen- bzw. Terminüberschneidungen zu vermeiden
- Aufbau eines sich ergänzenden Leistungsspektrums (z.B. Wirtschaftsmission und Marktsondierungsreise), um einen Mehrwert für österreichische Firmen zu kreieren.

Vom Multilateralismus zum Bilateralismus: Das APEC-Treffen in Sydney im September 2007

From Multilateralism to Bilateralism: The APEC-Meeting in Sydney, September 2007

ALFRED GERSTL

Dr. Alfred Gerstl ist ASEAS-Chefredakteur und Forscher am Centre for Policing, Intelligence and Counter Terrorism (PICT), Macquarie University, Sydney, Australien.

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies, 1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

Das Gipfeltreffen der Asia-Pacific Economic Cooperation (APEC) in Sydney vom 7.-9. September 2007 bedeutete eine Art Heimkehr, hatte doch das allererste Treffen 1989 in Canberra stattgefunden. Es war nämlich Australien, das mit starker Unterstützung Japans das multilaterale Wirtschafts- und Handelsforum ins Leben gerufen hatte. Doch auf der anderen Seite markierte der Sydney Gipfel gleich in doppelter Hinsicht einen Abschied: Die ursprünglich als zentral betrachteten Handelsfragen rangierten ganz unten auf der Agenda, und bilaterale Abkommen zwischen den APEC-Partnern ersetzten multilaterale.

In Erinnerung wird das APEC-Gipfeltreffen vom September 2007 den EinwohnerInnen Sydneys in erster Linie wegen des Verkehrschaos bleiben, das die Schutzvorkehrungen für die 21 Staats- und Regierungschefs aus Asien, Ozeanien, Nord- und Lateinamerika in Australiens einziger global city verursacht haben. Nicht nur verschwand die Innenstadt für eine Woche hinter einem drei Meter hohen Zaun - sogar das abschließende Feuerwerk vor dem Opera House fand unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Selbst GipfelteilnehmerInnen wunderten sich über das Ausmaß an polizeilichen Kontrollen, welche die nahezu obsessiv mit tatsächlichen und (oft sehr) vermeintlichen Bedrohungen der nationalen Sicherheit befasste konservativ-nationale Regierung angeordnet hatte.

An greifbaren politischen oder wirtschaftlichen Ergebnissen brachte der Gipfel dagegen wenig. Doch die Erwartungshaltung ist bereits im Vorfeld sehr niedrig gewesen, da auf internationaler Ebene die Freihandelsgespräche im Rahmen der Doha-Runde der Welthandelsorganisation (WTO) nach wie vor blockiert sind. Zum anderen scheint US-Präsident Bush politisch ganz vom Irak-Fiasko vereinnahmt zu werden. Weiters durfte nicht erwartet werden, dass die Assoziation südostasiatischer Nationen (ASEAN) vor ihrem Dezember-Gipfel weitreichenden handelspolitischen Liberalisierungen zustimmen würde. Und schließlich ließen die bevorstehenden australischen Parlamentswahlen erwarten, dass die Regierung eher einen Foto-Gipfel als offene Kontroversen über ambitionierte, aber umstrittene Zukunftsprojekte anstrebte.

Zwar bildeten Handelsfragen ein Traktandum, doch auf mehr als ein Bekenntnis zur Unterstützung der Doha-Verhandlungen konnten sich die Staatsmänner und -frauen, die über 40 Prozent der Weltbevölkerung und fast 60 Prozent der globalen Wirtschaftsleistung repräsentieren, nicht einigen. Am konkretesten scheint noch die Einrichtung einer *APEC Policy Support Unit*, welche einen Schritt in Richtung Institutionalisierung des Forums bedeutet. Wie groß deren Spielraum sein wird, ist jedoch offen.

Erwartungsgemäß spielte der Krieg gegen den Terrorismus nur eine untergeordnete Rolle, da die Vereinigten Staaten in Ostasien traditionell eine Politik des Bilateralismus verfolgen. Abkommen mit Schlüsselpartnern wie Singapur, Malaysia, Thailand oder den Philippinen über verstärkte Zusammenarbeit und Informationsaustausch von Justiz- und Sicherheitsorganen erscheinen der Bush-Administration erfolgsversprechender als ein umfassender regionaler Ansatz. Angesichts des bestehenden Erweiterungsmoratoriums war es nur konsequent, interessierten latein- und mittelamerikanischen oder asiatischen Nationen, allen voran Indien, weiterhin die Mitgliedschaft zu verwehren.

Die politisch wichtigste Vereinbarung betrifft den Klimaschutz. Erstmals akzeptierten die weltgrößten Emittenten von Treibhausgasen Washington, Peking und Jakarta sowie Australien in der *Sydney Declaration* Richtwerte für den CO₂-Ausstoß für ein Post-Kyoto-Abkommen. Doch konkrete quantitative Zielvorgaben nannten sie keine - dies sei Aufgabe der kommenden Klimakonferenz der United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) in Bali im Dezember 2007, erklärten die PolitikerInnen. Zusätzlich wurde das Bekenntnis zu „mutigen“ Klimaschutzmassnahmen durch die Verknüpfung von Klimaschutz mit Wirtschaftswachstum und der Sicherung von Energieressourcen relativiert. Der Fokus liegt eindeutig auf der Steigerung der Energieeffizienz durch neue Technologien, und auch die Nuklearenergie leistet dazu laut der *Declaration* einen Beitrag. Insgesamt ist die *Declaration* nicht mehr als eine auf die nationalen Wählerschaften gerichtete PR-Aktion, die von KlimaschutzaktivistInnen sofort entsprechend vehement kritisiert wurde.

Von konkreten Resultaten im Zusammenhang mit dem APEC-Treffen ist dennoch zu berichten. Allerdings kamen diese im Vorfeld oder am Rande des Gipfels zustande - und dann auch noch auf bilateraler Ebene. Beispielsweise hatte der russische Staatschef Putin vor seiner Landung in Sydney Zwischenstation in Jakarta gemacht, wo er mit seinem Amtskollegen Yudhoyono einen Vertrag über einen Kreditrahmen in der Höhe von einer Milliarde US-Dollar für russische Rüstungslieferungen - U-Boote, Panzer und Helikopter - vereinbarte.

Doch die lukrativsten Abkommen schloss ohne Zweifel Australien. So unterzeichnete Premierminister Howard mit Putin einen Vertrag zur Lieferung von Uran an Russland. China erhält bereits jetzt, Indien demnächst australisches Uran für seine (zivile) Nuklearindustrie.

In den Schatten gestellt werden alle Vereinbarungen jedoch vom Abkommen, das der australische Woodside-Konzern mit PetroChina über die Lieferung von verflüssigtem Gas (Liquefied Natural Gas, LNG) in der Höhe von 30 bis 38 Milliarden US-Dollar abschloss - der bislang lukrativste Exportdeal für ein australisches Unternehmen. Bezeichnenderweise hatte der chinesische Staatschef Hu Jintao seinen Aufenthalt auf dem fünften Kontinent im rohstoffreichen Westaustralien begonnen und eine Reihe von chinesischen Wirtschaftsführern in seinem Tross.

Dazu passte, dass - nahezu unbemerkt von der Öffentlichkeit - Australiens neuesten Handelsstatistiken zeigten, dass China erstmals Japan als Australiens größten Handelspartner abgelöst hatte. Der Rohstoffhunger des Reiches der Mitte ließ Australiens Wirtschaft in den letzten Jahren stärker wachsen als den OECD-Durchschnitt. Die Wirtschaft läuft zwar auf Hochtouren, der Export von Ressourcen wie Kohle, Eisenerz, Gold oder Uran boomt, und die Arbeitslosenrate beträgt lediglich 4,3 Prozent, doch die steigenden Zinsen belasten das Volk von HausbesitzerInnen stark, weshalb sich die Konservativen nicht auf ihren wirtschaftlichen Lorbeeren ausruhen können.

Allerdings bezahlt Canberra für die handelspolitische Abhängigkeit von China einen zunehmend hohen politischen Preis. Während Australien gegenüber den kleineren Staaten in Südostasien, aber auch gegenüber Indonesien, zu dem traditionell gespannte Beziehungen bestehen, Menschenrechtsverletzungen oder den Mangel an Demokratie und *good governance* beklagt, gibt man sich gegenüber der Regierung in Peking auffallend kleinlaut. Auch Kevin Rudd, der Labor-Führer und mutmaßliche neue Regierungschef, sprach mit Hu Jintao in Bezug auf die Menschenrechtsverletzungen des Regimes nicht Klartext - obwohl er ausgezeichnet Mandarin beherrscht.

Bezeichnenderweise beeilte sich Howard auch, eine anti-chinesische Stossrichtung der im März 2007 geschlossene sicherheitspolitische Quasi-Allianz mit Japan in Abrede zu stellen. Dieses bei einem Treffen mit dem japanischen Ministerpräsidenten am Rande des APEC-Gipfels konkretisierte Abkommen sieht verstärkte Kooperationen bei der Wahrung der regionalen

Sicherheit vor, konkret will man bei der Bekämpfung des Terrorismus und bei friedenserhaltenden Maßnahmen zusammenarbeiten, den Informationsaustausch intensivieren und gemeinsame Manöver durchführen. Abgesehen von den jeweiligen bilateralen Abkommen mit Washington begründet dieser Quasi-Pakt für beide Seiten die engste bilaterale sicherheitspolitische Partnerschaft. Bereits gibt es Spekulationen, dass sie sich zu einem Bündnis zwischen den USA, Japan, Australien und Indien entwickeln könnte - mit dem unausgesprochenen Ziel, China strategisch einzudämmen.

So selbstverständlich es heute scheint, dass der fünfte Kontinent - zumindest in ökonomischer Hinsicht - Teil Ostasiens ist, so heftig umstritten war die Ausrichtung an Ostasien zur Zeit der Gründung von APEC. Es war die damalige Labor-Regierung, namentlich der Schatzkanzler und spätere Ministerpräsident Paul Keating, die ein Forum im asiatisch-pazifischen Raum schaffen wollte, das erstmals einen strukturierten und regelmäßigen Austausch mit den ostasiatischen PolitikerInnen - unter Einschluss der USA - ermöglichen sollte. Dagegen betonten die Konservativen traditionell das Primat der sicherheitspolitischen Allianz mit den Vereinigten Staaten, und Premierminister Howard fand nie einen unverkrampften Zugang zu Ostasien.

Ende der 1980er Jahre existierten dank der südostasiatischen Staatengemeinschaft ASEAN in Südostasien, nicht jedoch in Nordostasien multilaterale Strukturen. Nach dem Ende des Kalten Krieges bestand jedoch ein Bedarf nach kooperativen Mechanismen, drohten doch auch in dieser Weltregion durch den Ost-West-Gegensatz eingedämmte Konflikte aufzubrechen. Ein Mindestmaß an regionaler Einigkeit war auch nötig, um als ostasiatischer Block in einer tripolaren Weltordnung eine relevante Rolle spielen zu können: Ende der 1980er Jahre schien der internationale Trend eindeutig in Richtung der Bildung von (Wirtschafts-)Blöcken zu gehen, wie das EU-Binnenmarktprojekt oder die Nordamerikanische Freihandelszone NAFTA belegten.

Ob Australien - kulturell fest im Westen verankert und zusehends stärker amerikanisiert - politisch und wirtschaftlich zu Ostasien gehört, war in den achtziger Jahren auch in einigen südostasiatischen Ländern umstritten. Speziell Malaysia und Indonesien standen engeren Beziehungen mit Australien (und den USA) kritisch gegenüber. Anfang der neunziger Jahre lancierte der damalige malaysische Ministerpräsident Mahathir Mohammed gar die Idee einer binnenorientierten ostasiatischen Wirtschaftsgemeinschaft (East Asian Economic Grouping, EAEG) unter Ausschluss der USA, Australiens und Neuseelands. Doch selbst Tokio, dem Mahathir die Führungsrolle in diesem Block eingeräumt hatte, lehnte - auch, aber nicht nur - auf Druck Washingtons ab. Dagegen war APEC von Anfang an als ein multilaterales, offenes und nicht-diskriminierendes Forum gedacht, in dem westliche und östliche, Industrie- und Entwicklungsländer im Geiste von Handelsliberalisierungen zusammenarbeiten sollten.

Geografisch ist die Asia-Pacific Economic Cooperation beim Gipfeltreffen in Sydney im

September 2007 zwar zu ihren Wurzeln zurückgekehrt. Politisch haben sich die Staats- und Regierungschef aber von der ursprünglichen Zielsetzung eines multilateralen Vorgehens meilenweit entfernt. Mit 21 Mitgliedern scheint die de facto nicht-institutionalisierte APEC einfach zu groß geworden zu sein - und zu viele zu unterschiedliche Themen finden sich auf der Traktandenliste.

Für APECs eigentliche *raison d'être* - die Vereinbarung multilateraler Handelsliberalisierungen in der Region Asien-Pazifik - ist der Spielraum hingegen sehr klein geworden, geht der internationale Trend doch eindeutig in Richtung bi- oder subregionaler Freihandelsvereinbarungen, wie das China - ASEAN Free Trade Agreement (CAFTA) oder Australiens Abkommen mit den USA oder Singapur vorzeigen. Auf regionaler Ebene scheint es nach der Einigung beim Bogor-Gipfel 1994 auf das Ziel, bis 2010 zwischen den industrialisierten, bis 2020 auch zwischen den Entwicklungsländern einen weitgehenden Zollabbau (auf unter 5 Prozent) zu verwirklichen, kein visionäres Projekt mehr zu geben.

Doch solange nicht eine neue Generation von politischen FührerInnen APEC auf einen neuen Fokus und eine innovative, zukunftsgerichtete Politik, etwa im Bereich Entwicklung, Umwelt oder Klimaschutz, einschwört, scheint der Wert von APEC nur darin zu bestehen, als Forum für den Abschluss bilateraler wirtschaftlicher und politischer Abkommen zu dienen.

The Myanmar Literature Project - Starting with an Investigation into the NAGANI BOOK CLUB

HANS-BERND ZÖLLNER

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies, 1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

1 General Information

The project is about the intellectual and literary heritage of mainland South-East Asia's biggest country. Due to the decades of problems concerning the country's connections with the world, this issue hitherto has received almost no attention - neither academically nor outside of the academic realm.

The project, therefore tries to connect these aims -

- *it intends to document the publications of the Nagani Book Club founded in late 1937 which was a landmark in the Burmese struggle for independence and is almost unexplored in the Western academic world;*
- *it wants to shed light on the role of Burmese/Myanmar literature as a medium between the world and the county's society from the beginning of the 20th century until today;*
- *it seeks to establish a network of people who are interested in Burma's/Myanmar's intellectual and literary life past, present and future both inside and outside of present day Myanmar.*
- *it aims at the implementation of training courses in the fields of literary, historical and social sciences for scholars and students of Myanmar studies.*

2 Starting Point: The Nagani Book Club

The *Nagani* (Red Dragon) Book Club was founded in 1937 in Rangoon by some Burmans after the model of Victor Gollancz' Left Book Club in London. The most prominent of the founders was Thakin Nu, who later became the first Prime Minister of independent Burma. The purpose of the Club was to publish books in the Burmese language containing the essence of the contemporary international literature, history, economics, politics and science at a low price. Till 1941, the club issued more than 70 (or some 100, if the books published by the co-founder of *Nagani* Tun Aye are included) books and a monthly newsletter. The club was popularised by a song still well-liked today that was sung by a film star and may be regarded as Burma's crypto national anthem of the educated class. The club was closely linked with mostly young Burman nationalists, particularly from the *Thakin*-movement. The *Thakins* formed the core of the Burmese army and the political body that achieved Burma's independence in 1948.

The *Nagani* Book Club linked the Burmese independence movements with the contemporary international "world of knowledge". It was dedicated to serve the purpose of establishing a cultural and political revolution in Burma that benefited the masses of the Burmese population.

3 State of Research

Independent Burma has been isolated from the international world for a long period of time. This fact has affected research on Burma badly - both on the national and the international level - including the study of the *Nagani* Book Club. Filling this gap may shed some light upon the antecedents of independent Burma's particular role in the family of nations.

The *Nagani* Book Club was founded at a crucial period of Burma's struggle for independence between the introduction of a constitution for Burma as a distinct part of the British Empire separated from British India, which came into effect in April 1937, and the outbreak of the war in Europe in September 1939. The establishment of the Club lies on the intersection of two lines of tradition. With the foundation of the Club, the demand for abolishing and replacing the British "slave education" was taken up, a demand that formed a golden thread through Burma's independence movements since the end of the 19th century. On the other hand, the Club by familiarising its readers with current international developments, knowledge and literature placed Burma into an international context and took up the demand of the British administrators that the Burmese had to be educated and Burma had to be modernised as a prerequisite to the country's independence.

Thus, it can be expected that the study of the *Nagani* Book Club, its origins, its impact on the making of independent Burma and its role as a symbol of Burma's struggle for independence until today will contribute to a better understanding of Burma's political culture before and after the re-gaining of independence in 1948.

4 The Project's History

The project was implemented in January 2005 with the financial assistance of the German Friedrich-Ebert-Foundation. People inside and outside Myanmar were asked to write book reports on the books published by Nagani. The reviews were intended to be published together with commentaries and additional material in English.

The response was great. Up to today, some 140 reviews on more than 70 Nagani books have been submitted by some 70 contributors. That opens the prospect of getting a satisfactory overview about the publication of the Club as well as an insight into the way Burmese people concerned with the intellectual and literary heritage of the countries are reporting on the publications and interpreting as well as assessing the legacy of the Book Club.

At the Burma Studies Conference in Singapore (July 13-15, 2006) the project together with some first reflections of the role of literature for the development of Burmese society was presented by participants in the project from Myanmar.

South-East Asian Studies at the University of Passau publishes a series of working papers containing the project's results..

Seven volumes of working papers are currently available.

- No. 10:1, An Introduction into the Nagani Book Club*
- No. 10:2, Material on Thein Pe, Biography of Saya Lun and Royal Advisers*
- No. 10:3, Material on Ba Hein, The World of Capitalists*
- No. 10:4, Material on Thein Pe, Student Boycotters (Two Volumes)*
- No. 10:5, Material on Ba Khaing, Political History of Burma*
- No. 10:6, Material on Nu, Gandalarit*
- No.10:100, Papers, Presented at the Burma Studies Conference in Singapore 2006*

They are accessible through the website of the University of Passau: <http://www.iseap.de/content/view/89/>. It is planned to publish one more paper each month.

5 Call for Participants

The project's success depended and still depends on the readiness of people to take interest and participate in it. Some books still need to be reviewed, many book reports have to be translated From Burmese into English and a lot of reports have to be commented upon.

Anybody interested in the subject is invited to participate in the project by

- *writing comments and reviews on the contents of the volumes already published;*
- *contributing essays on Burmese/Myanmar literature as a medium between the international world and Burmese society;*
- *providing material, which sheds more light on the Nagani Book Club, its context and impact on Burmese intellectual and literary life;*
- *offering assistance as translator, commentator, or assistant editor.*

For more information, please contact:

*Dr. Hans-Bernd Zöllner
Universities of Passau and Hamburg
Phone: +49-40-8317961
Email: habezett@t-online.de*

Callabero-Anthony, Maly/Emmers, Ralf und Amitav Acharya
(Hrsg.) (2006): **Non-traditional Security in Asia: Dilemmas in
Securitisation**. London: Ashgate. ISBN 0-7546-4701-3. 257 Seiten.

Rezension / Review

ALFRED GERSTL

ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies,
1 (1), 2008

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

Seit Ende des kalten Krieges hat sich der Sicherheitsbegriff im wissenschaftlichen wie politischen Sprachgebrauch grundlegend gewandelt: Wurde "Sicherheit" von den Anfängen der Disziplin Internationale Beziehungen (IB) nach dem Ersten Weltkrieg bis in die frühen 1980er Jahre rein militärisch verstanden, so erweiterte die Friedensforschung vor mittlerweile mehr als zwei Jahrzehnten den Fokus um friedens- und entwicklungspolitische Fragestellungen. Militärische Bedrohungen der nationalen Sicherheit, also gewaltsame Konflikte und Kriege zwischen zwei oder mehr Staaten, spielen in der Forschung nach wie vor eine wesentliche Rolle, doch im letzten Jahrzehnt hat sich die Wissenschaft der Internationalen Beziehungen verstärkt mit sogenannten nicht-traditionellen, also nicht-militärischen, Konflikten auseinandergesetzt. Der Sicherheitsbegriff erfuhr somit sowohl eine konzeptionelle Erweiterung als auch eine analytische Vertiefung, etwa in Form der Konzepte Regime-, wirtschaftliche, gesellschaftliche, Energie-, Umwelt- oder menschliche Sicherheit.

Ein besonders vielversprechender Forschungsansatz stammt von der Copenhagen School. Die prominentesten Vertreter dieses in seiner Vielfältigkeit nicht zu unterschätzenden

konstruktivistischen Konzeptes sind Barry Buzan, Ole Wæver und Jaap de Wilde. Ihr spezielles Interesse gilt der Frage, wie ein Thema im politischen, gesellschaftlichen oder medialen Diskurs von einem politischen Problem in die sicherheitspolitische oder militärische Arena erhoben wird - oder, umgekehrt, diesen Rang verliert (Securitization respektive Desecuritization). Buzan, Wæver und Jaap de Wilde verstehen unter Sicherheit eine existenzielle Bedrohung des Staates, wobei sie fünf Kategorien von Sicherheit postulieren: eine militärische, ökologische, ökonomische, gesellschaftliche und politische. Eine Bedrohung ist für sie dann "sekuritisiert" worden, wenn diese von der Lobby-Gruppe der Allgemeinheit oder einer bestimmten (betroffenen) Gruppe erfolgreich als existenziell gefährlich präsentiert wurde, zu deren Bewältigung es rascher Maßnahmen ausserhalb der angestammten politischen Prozesse bedarf - allerdings, dies ist ein zentraler Punkt, innerhalb der angestammten staatlichen Strukturen, mit der Regierung als dominanter Akteurin.

Die diesem Ansatz nachgesagten theoretischen und empirischen Lücken schließen will der von Mely Callabero-Anthony, Ralf Emmers und Amitav Acharya herausgegebene Sammelband "Non-traditional Security in Asia: Dilemmas in Securitisation". Asien ist als regionaler Schwerpunkt bestens gewählt, ist hier doch das umfassende, traditionelle und nicht-militärische Bedrohungen einschließende Sicherheitskonzept ("comprehensive security") besonders weit verbreitet. Am deutlichsten zeigt dies die auf die Gewährleistung des sozioökonomischen Wachstums und damit der Regime-Legitimität ausgerichtete chinesische Außenpolitik. Zentral ist für sie die Sicherung des Zugangs zu externen Rohstoffen und Energieträgern. Zunehmender Beliebtheit erfreut sich in Asien, wo die zwischenstaatlichen Beziehungen in der Regel mit realistischen Theorienansätzen untersucht werden, auch der Human Security-Zugang. Dieser richtet den Blick auf politische, wirtschaftliche, umweltpolitische und vor allem entwicklungspolitische Bedrohungen der Individuen, ohne Einfluss und Verantwortung des Staates zu leugnen.

Ziel dieses Buches ist nicht nur, nicht-traditionelle sicherheitspolitische Krisen zu untersuchen, sondern zur Theoriebildung des Ansatzes der Copenhagen School beizutragen. Verschiedene theoretische Mängel machen Callabero-Anthony und Emmers in ihrer Einleitung geltend. An erster Stellen nennen sie das Versäumnis, zu untersuchen, aus welchen Gründen überhaupt ein Thema diskursiv zu einer sicherheitspolitischen Bedrohung gemacht wird. Es geht mithin um die politischen Motive und Interessen, welche die unterschiedlichen Partizipanten verfolgen. Weiters sehen sie einen Mangel an empirischer Forschung und kritisieren die Europa-Zentriertheit. Als vierten Schwachpunkt sehen die beiden die fehlende Auseinandersetzung mit den effektiven Folgen der Securitization: Trägt sie dazu bei, dass die "sekuritisierte" nicht-traditionelle sicherheitspolitische Herausforderung politisch besser gelöst wird oder erschwert diese neue Prominenz sogar den Umgang mit diesem Problem?

Ausgehend von dieser Kritik skizzieren Callabero-Anthony und Emmers knapp ihr Forschungsprogramm, das als Raster sämtlichen Beiträgen dieses Buches zugrunde liegt. Warum, wie und für welches Zielpublikum ein Risiko in den Rang einer sicherheitspolitischen Bedrohung erhoben wird oder zu einem politischen herabgestuft wird, bildet ihre Ausgangsfrage. Besonderes Augenmerk gilt auch ihnen dem diskursiven Prozess der Securitization oder Desecuritization: Welche staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteure sind beteiligt? Gibt es einen Konsens über Art und Umfang der Bedrohung? Auf welchen sicherheitspolitischen Konzepten basieren die Urteile der verschiedenen Beteiligten? Ganz im Sinne der Copenhagen School konzentrieren sie sich dabei ebenfalls auf den speech act, die Art und Weise, wie die Schlüsselpersonen die sicherheitspolitische Sprache verwenden, um ihre Anliegen durchzusetzen. Um die Folgen einer "Sekuritisierungsdebatte" abzuschätzen, schlagen sie erstens vor, das politische Ausmaß der Securitization zu untersuchen (Gradmesser sind z.B. finanzielle Mittel, neue Gesetze oder Institutionen). Zweitens wollen sie untersuchen, inwiefern die Securitization oder Desecuritization zur Lösung beiträgt.

Als letzten Punkt zählen Callabero-Anthony und Emmers verschiedene Rahmenbedingungen auf, die die "Sekuritisierung" oder "Entsekuritisierung" beeinflussen. Neben internationalen Normen und dem spezifischen Einfluss der verschiedenen Akteure nennen sie hier auch das nationale politische System. Ein wesentlicher Unterschied besteht, wie Amitav Acharya in seiner abschließenden Analyse "Securitization in Asia: Functional and Normative Implications" aufzeigt, zwischen demokratischen und autoritären Staaten. Angesichts des zumindest eingeschränkten öffentlichen Diskurses fällt es einem nicht-demokratischen Regime naturgemäß viel leichter, ein Thema zu "sekuritisieren", z.B. politische Autonomiebewegungen als terroristische Bedrohung darzustellen. Dieser Umstand, so gibt Acharya zu bedenken, wirft erhebliche normative Probleme für Anhänger der Idee auf, dass die Versicherheitspolitisierung eines Problems ein Schritt zu dessen Lösung ist.

Intellektuell und analytisch sehr wertvoll ist die Einbeziehung der innenpolitischen Dimension durch die HerausgeberInnen. Sie widerspiegelt die häufig, etwa von (neo)liberalen ForscherInnen geäußerte Kritik am (Neo-)Realismus, wonach dieser konzeptuelle Schwierigkeiten hat, die Zusammenarbeit von Staaten zu erklären - und ganz besonders von Kooperationen zwischen staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren. Indes: Ihr modifiziertes Konzept der Copenhagen School ist zwar realitätsnah, aufgrund seiner Komplexität gleichzeitig aber auch schwer operationalisierbar, bzw. droht es, in seiner analytischen Aussagekraft banal zu werden.

Die Vorzüge, aber auch Schwächen machen die neuen Fallstudien deutlich. Sie reichen von Untersuchungen, wie sich NGOs erfolglos dagegen einsetzten, dass aus MigrantInnen aus Bangladesh aufgrund der Securitization in Südasien "enemy aliens" wurden (Priyankar

Upadhyaya), wie Malaysia, Singapur und das International Maritime Bureau die Piraterie in Südostasien zu “(de)sekuritisieren” versuchten (JN Mak), wie Krankheiten und Seuchen in Asien dank “Sekuritisierung” in den Status von sicherheitspolitischen Herausforderungen erhoben und damit effizienter bekämpft werden könnten (Beiträge von Peter Chalk und Ilavenil Ramiah) oder welche regionalen sicherheitspolitischen Effekte der von China forcierte Ausbau der Wasserkraft im Mekong-Delta zeitigt (Evelyn Goh).

Dass NGOs in Staaten mit mangelnder politischer Autorität und unzureichender administrativer Infrastruktur eine wesentliche Rolle bei der Unterstützung der Bevölkerung spielen (können), ist kein neuer Befund. Aufschlussreich ist hingegen, wie Bob Hadiwinata in seinem Beitrag “Poverty and the Role of NGOs in Protecting Human Security in Indonesia” darlegt, wie der diskursive Rückgriff auf das Human Security-Konzept entwicklungs- oder umweltpolitische NGOs in legitime sicherheitspolitische Akteure verwandeln kann. Hadiwinata streicht jedoch den spezifischen indonesischen Kontext heraus, in dem NGOs, die basisdemokratische Bewegungen initiieren und in ihren speech acts das Versagen des Staates bei der Armutsbekämpfung anprangern, vom Regime wie Teilen der Bevölkerung mitunter der Destabilisierung bezichtigt werden. Sein Fazit: Zwar gelang es zwei ausgewählten NGOs, das Problem der Armut zu thematisieren, ja sogar zu politisieren - zu einer sicherheitspolitischen Bedrohung ist Armut in Indonesien jedoch noch nicht geworden.

Wie wesentlich für den Erfolg des “Sekuritisierungsdiskurses” die Wahl des richtigen Zielpublikums ist, illustriert JN Mak in “Securitizing Piracy in Southeast Asia: Malaysia, the International Maritime Bureau and Singapore”. Zur Jahrtausendwende scheiterte der Versuch des International Maritime Bureaus (IMB), gegenüber der Regierung in Kuala Lumpur die Piraterie in der Strasse von Malakka als eine existentielle Bedrohung darzustellen, die nur durch eine Internationalisierung - und somit eine De-facto-Unterminierung der Souveränität Malaysias - gelöst werden könnte. Dies nicht zuletzt deshalb, weil es diese Interessensorganisation der Schifffahrt verabsäumte, die Perspektive der besonders betroffenen lokalen Fischer einzubeziehen, die zusätzlichen politischen Druck hätten ausüben können. So war es der Regierung möglich, die Pläne der IMB zurückzuweisen und Piraterie nach wie vor als einen kriminellen Akt zu behandeln, dem nicht mit sicherheitspolitischen, sondern mit einer Kombination aus polizeilichen Maßnahmen und sozioökonomischen Entwicklungsrezepten beizukommen sei.

Wie Mak zeigt, ist der internationale Kontext ganz wesentlich: Der Terroranschlag auf das World Trade Centre erleichterte es vielen Regierungen ihrer Bevölkerung oder anderen Staaten gegenüber, eigentlich rein kriminelle Gefahren als terroristische zu präsentieren, denen nur mit außerordentlichen Maßnahmen begegnet werden könne: Erst als Singapur nach 9/11 die Piraterie mit dem Terrorismusproblem verknüpfte, baute dies ausreichend internationalen

Druck auf Kuala Lumpur (und Jakarta) auf, um Hand zu einer Art Internationalisierung light (gemeinsame Patrouillen von Singapur, Malaysia und Indonesien) zu bieten. Der Autor belegt mit diesem letztlich geringen politischen Effekt, dass weder das IMB noch Singapur das Zielpublikum - die malayischen Eliten - vom Charakter der Piraterie als existenzieller Bedrohung zu überzeugen vermochten, da dieses eine andere Risikobewertung sowie eigene nationale (und vermutlich auch persönliche) Interessen hatte. In Maks Worten: "Threats are therefore constructed not only by securitizing actors, but interpreted and reconstructed by the target audience."

Mit dieser Aussage illustriert Mak einen Vorzug des (modifizierten) Ansatzes der Copenhagen School: die fundamentale Bedeutung, welche der Wahrnehmung und Bewertung einer Bedrohung durch die EntscheidungsträgerInnen wie deren politischen Zielsetzungen zukommt. Doch er macht damit zugleich auf eine große Schwäche aufmerksam: Weder durch eine Analyse von Reden und Handlungen, noch durch Interviews oder teilnehmende Beobachtung lassen sich die wahren Interessen, Interpretationen und Werthaltungen von Individuen oder Gruppen völlig erschließen. Der Forscher oder die Forscherin kommt nicht umhin, die Aussagen, Einschätzungen und Handlungen der verschiedenen Akteure zu interpretieren oder zu dekonstruieren.

CALL FOR PAPERS

(In) Equalities in South-East Asia
Dritte Wiener Südostasien-Konferenz,
13./14. Juni 2008

SEAS - Die Gesellschaft für Südostasienwissenschaften in Wien freut sich, gemeinsam mit ihrem Kooperationspartner, dem Institut für Geographie und Regionalforschung die Südostasienwissenschaftenkonferenz auf der Universität Wien am 13. und 14. Juni 2008 anzukündigen. Die Konferenz soll die Vernetzung österreichischer und ausländischer SüdostasienwissenschaftlerInnen fördern und das existierende inhaltliche Angebot zum südostasiatischen Regionalgebiet in Wien erweitern.

Etablierte und NachwuchsforscherInnen aus allen Wissenschaftsdisziplinen sind eingeladen, Abstracts zu dem Konferenzschwerpunkt „(In)Equalities in South-East Asia“ einzureichen. Darüber hinaus wird wie schon im letzten Jahr ein thematisch offenes Panel insbesondere DiplomandInnen und DoktorandInnen die Möglichkeit bieten, Beiträge zu präsentieren, die nicht in die inhaltlich eingegrenzten Themenbereiche fallen.

Panel 1: Ungleichheiten innerhalb der südostasiatischen Nationen

Panel 2: Ungleichheiten zwischen den südostasiatischen Nationen

Panel 3: Offenes Panel

Südostasien gilt in ethnischer, linguistischer, religiöser und topografischer Hinsicht als eine der vielfältigsten Subregionen der Welt. Auch aus wirtschaftlicher und politischer Sicht überwiegen scheinbar die Unterschiede. Weitreichende Unterschiede und Ungleichheiten existieren jedoch nicht nur zwischen den südostasiatischen Nationen, sondern auch innerhalb der jeweiligen Gesellschaften: seien es Frauen, die aufgrund von überlieferten Werten und Traditionen an ihrer vollen Entfaltung gehindert werden, seien es ArbeitsmigrantInnen aus den benachteiligten ländlichen Provinzen, die in den urbanen Zentren nach neuen Lebenschancen suchen, seien es ethnische Minderheiten, denen die autonome Regelung ihrer Angelegenheiten verweigert wird.

Ziel dieser eineinhalbtägigen interdisziplinären Konferenz ist es, nicht nur die bestehenden sozialen, wirtschaftlichen, ethnischen, kulturellen oder religiösen Unterschiede und Ungleichheiten in Südostasien zu thematisieren, sondern auch nach Möglichkeiten zu fragen, wie diese überwunden werden können. Und zwar ohne, dass die Angleichung zu einem Verlust der Vielfalt führt.

Beginn der Konferenz

9:00 Uhr am Institut für Geographie und Regionalforschung Universitätsstraße 7 - NIG, 5 Stock 1010 Wien. Anmeldung und Registrierung erfolgen ab 8:30 am selben Tag. Die Teilnahme ist gratis.

Einreichen der Abstracts

Abstracts sind bis 1. April (max. zwei Seiten) inkl. eines Lebenslaufs an publics@seas.at zu senden. Bitte rechnen Sie mit einer Redezeit von 20 Minuten sowie mit einer zehnminütigen Diskussion Ihres Vortrags. Es werden Beiträge auf Englisch und Deutsch akzeptiert. Die Zusage erfolgt bis zum 30. April. Wir bitten Sie um die Zusendung Ihres Papers (ca. 10.000 Zeichen) bis zum 31. Mai. Es besteht die Möglichkeit den Beitrag als Artikel in ASEAS (Österreichische Zeitschrift für Südostasienforschung) zu veröffentlichen.

Für aktuelle Informationen und weitere Details siehe www.seas.at

Bei Fragen wenden Sie sich an Frau Sabine Putzgruber unter publics@seas.at

Wir danken unserem Kooperationspartner für die Unterstützung.



CALL FOR PAPERS

(In) Equalities in South-East Asia
Third Viennese Conference on South-East Asia,
June 13-14, 2008

SEAS - The Society for South-East Asian Studies in Vienna is glad to announce together with its co-operation partner, the Department of Geography and Regional Research of the University of Vienna, the third Viennese Conference on South-East Asia. The conference will take place from 13th to 14th June 2008 in Vienna.

The conference's aim is to support interdisciplinary study, research and networking activities between Austrian and non-Austrian scientists focusing on South-East Asia.

Senior and junior researchers from all disciplinary backgrounds are invited to submit abstracts on the conference's topic "(In-)Equalities in South-East Asia". Moreover, an open panel will again, as last year offer graduate and postgraduate students of different disciplines the opportunity to present their papers.

Panel 1: (In) Equalities within South-East Asian Nations

Panel 2: (In) Equalities among South-East Asian Nations

Panel 3: Open Panel

South-East Asia represents one of the most ethnically, linguistically, religiously, and topographically diverse regions of the world. Also from an economic or political perspective differences prevail. Far-reaching differences and inequalities not only exist between South-East Asian nations, but also within particular societies: Be it women that are hindered by extant values and traditions in their own development, be it migrant labourers from disadvantaged rural provinces that are searching for new chances in urban centres, or be it ethnic minorities whose autonomy is denied.

The aim of the interdisciplinary conference is not only to address and discuss existing social, economic, ethnic, cultural, or religious differences and inequalities in South-East Asia, but also to ask for possibilities to overcome these differences without the loss of diversity.

Venue and Time

University of Vienna, Department of Geography and Regional Research, Universitätsstraße 7 - NiG, 5th floor, 1010 Vienna, Austria.

13th June 9:00 am - 6 pm (Registration starts at 8:30 am)

14th June 9:00 am - 1 pm

Participation at the conference is open to the public and free of charge.

Abstracts

Abstracts should be submitted until 1st April 2008 (maximum two pages) including an updated CV to publics@seas.at. The presentation should not extend 20 minutes and leave another 10 minutes space for discussions in the plenum. Presentations can be held in German and in English. Confirmations for proposals will be decided and announced by the SEAS Team until latest 30th April. After confirmation, we would like to ask you kindly to send your conference paper (approximately 10.000 signs) until 31st of May 2008 that it can be included in the conference reader.

Additionally lecturers of the conference will be offered the possibility to publish their papers in the Austrian Journal of South-East Asian Studies (ASEAS).

Further details and latest information on the Society of South-East Asian Studies and the Austrian Journal of South-East Asian Studies can be found on our homepage, www.seas.at.

For questions and further information on the conference, please contact Ms. Sabine Putzgruber via publics@seas.at.

We thank our co-operation partner:

