

INTERKULTURELLE STUDIEN

Band 4



Berninghausen | Kerstan | Soeprapto-Jansen

SCHLEIER SARONG MINIROCK

Frauen im kulturellen Wandel Indonesiens

2. Auflage

Kellner
Bremen • Boston

Jutta Berninghausen
Birgit Kerstan
Nena Soeprapto-Jansen

SCHLEIER, SARONG, MINIROCK

Frauen im kulturellen Wandel Indonesiens
2. Auflage

Kellner
Bremen • Boston

Herausgegeben von:



Interkulturelle Studien

Zentrums für interkulturelles Management (ZIM)
Institut der Hochschule Bremen

www.zim-bremen.org

Das ZIM (Zentrum für interkulturelles Management) leistet einen Transfer zwischen Theorie und Praxis als Kompetenzzentrum für interkulturelle Kommunikation und Diversity Management im norddeutschen Raum. Führungskräfte erhalten gezielte Unterstützung durch:

- Beratung,
- Training,
- Forschungsvorhaben.

Regionale Kompetenzen sind unter anderem für die folgenden Länder und Regionen vorhanden:

- Arabische Länder,
- China,
- Japan,
- Lateinamerika,
- Südostasien,
- südliches Afrika.

© 2., überarbeitete Auflage 2009, Kellner-Verlag, Bremen • Boston

Kontakt: Kellner-Verlag • St.-Pauli-Deich 3 • 28199 Bremen

Tel. 04 21 - 77 8 66 • Fax 04 21 - 70 40 58

sachbuch@kellnerverlag.de • www.kellner-verlag.de

Lektorat: Mandy Klingbeil

Layout: Manuel Dotzauer

Coverfoto: Dieter Lotze

Covergestaltung: Designbüro Möhlenkamp, Bremen

ISBN 978-3-939928-03-4

Jutta Berninghausen, Birgit Kerstan, Nena Soeprapto-Jansen

Schleier, Sarong, Minirock Frauen im kulturellen Wandel Indonesiens

I. Indonesien verstehen

Einleitung 5

Einheit in der Vielfalt?

Herausforderungen eines Vielvölkerstaats 11

Interview mit Franz von Magnis-Suseno:

Eine Republik, in der sich alle zu Hause fühlen 31

Reformasi – Ein Streifzug durch die neuere politische
Geschichte Indonesiens 38

Interkulturelle Spannungsfelder zwischen Tradition
und Moderne – zum Verständnis der indonesischen Kultur 63

II. Frauenleben auf dem indonesischen Archipel – Splitter eines Kaleidoskops

Die Macht hinter den Kulissen –
Mütter und Töchter im ländlichen Mitteljava 82

Licht und Schatten der Götterinsel: Frauen auf Bali 105

Von Königen und Sklaven. Frauen auf Sumba 138

Identitätssuche im Druckkessel. Frauen auf Lombok 152

Die Kraft des Standhaltens. Frauen in Aceh 168

Interview mit Nurul Akhmal:

Die erste Frauenpartei Indonesiens – gegründet in Aceh 194

III. Kulturmuster im Umbruch

Die weibliche Art des Führens. Frauen im öffentlichen
und politischen Leben 200

Frauenbewegung und Islam – ein ungleiches Paar? 230

Interview with Julia Suryakusuma:

»I am an insider and outsider at the same time.«

Women and Islam in Indonesia 254

Liebe und Ehe im Umbruch 258

Herausforderungen meistern – Frauen im Geschäftsleben	276
»Ich habe dafür gesorgt, dass der Kochtopf nie ganz leer war.« Die Geschichte der Ibu Wiro	289
Gegen den Strom schwimmen – Reflektionen einer kulturellen Kosmopolitin	295
IV. Was uns verbindet	
Die weibliche Suche nach einer neuen Identität. Autorinnengespräch	317
Literaturverzeichnis	330
Fotonachweis	340
Über die Autorinnen	341
Anmerkungen	343

Danksagung

Die Arbeit an diesem Buch war für uns eine Reise durch die letzten zwei Dekaden unserer Auseinandersetzung mit Indonesien, diesem vielschichtigen Land, in dem wir einen großen Teil unseres Lebens verbracht haben und das uns selbst sehr geprägt hat. Die Jahre, in denen das Buch entstand, waren gefüllt mit bewegenden Gesprächen und Begegnungen mit unterschiedlichsten Frauen – Freundinnen, Politikerinnen, Aktivistinnen, Hausangestellten, Wissenschaftlerinnen, Journalistinnen, Künstlerinnen, Arbeiterinnen, Bäuerinnen; Frauen, die wir seit Langem kennen, die wir nach langer Zeit wieder trafen oder die wir im Rahmen der Recherchen erst kennen lernten.

Wir möchten uns bei allen für ihre Bereitschaft bedanken, uns an ihren Lebensgeschichten und Ansichten teilhaben zu lassen. In den nachgezeichneten persönlichen Geschichten haben wir grundsätzlich die Namen verändert. Namentlich zitiert sind nur Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, mit denen wir ein formelles Interview geführt haben.

Hier sind besonders hervorzuheben:

Anak Agung Ayu Mirah, Prinzessin und Geschäftsfrau; Andi Yuliani Paris, Mitglied des nationalen Parlaments für die islamische Partei PAN; Chusnul Mariah, Wissenschaftlerin und früheres Mitglied des nationalen Wahlkomitees; Cok Sawitri, Künstlerin; Edriana Nurdin, Programmdirektorin am Women's Research Institute (WRI) sowie Sita Aripurnami und >information officer< Ning, beide WRI; Endang, Kreisvorsteherin von Delanggu bei Klaten; Frans von Magnis-Suseno, Jesuitenpater und Philosoph; Illiza, Leiter der islamischen Partei PPP in Aceh; Julia Suryakusuma, Journalistin; Kamala Chandrakirana, Vorsitzende der Nationalen Kommission zu Gewalt gegen Frauen; Luh Ketut Suryani, Psychiaterin; Luh Putu Anggraini, Rechtsanwältin; Mari Elka Pangestu, Ministerin für Industrie und Handel, Masruchah, Vorsitzende der Frauenorganisation Koalisi Perempuan Indonesia; Mawardi Ismail, Dekan der Rechtsfakultät an der Syah Kuala-Universität in Aceh; Mayling Oey-Gardiner und Debra Yatim, Frauenaktivistinnen und Beraterin für Frauenangelegenheiten; Musdah Mulia, Vorsitzende der Indonesischen Konferenz für Religion und Frieden; Nursyahbani Katjasungkana, Mitglied des nationalen Parlaments für die islamische Partei PKB; Nurul Akhmal, Mitbegründerin einer Frauenpartei in Aceh, Ratu GKR Hemas, Mitglied des indonesischen Regionalrats DPD

und Ehefrau des Sultans von Yogyakarta; Seniwati, Dorfvorsteherin von Gergunung bei Klaten; Shanti L. Poesposoetjpto, Senior Advisor bei der Ngrumat Bondo Utomo Aktiengesellschaft im Samudera Indonesia Building, Sita van Bemmelen, Wissenschaftlerin; Sri Kusumastuti, Mitglied der NGO Smeru; Suraya Kamaruzzaman, Frauenorganisation in Aceh; Teungku Iwan Fitrah in Aceh; Titik Suntoro und Avi Mahaningtyas, Aktivistinnen für Umwelt und Frauen;

Besonders verbunden sind wir den Frauen in dem mitteljavanischen Dorf nahe Klaten, wo wir Mitte der 80er Jahre im Rahmen unserer Feldforschung ein Jahr gelebt haben, insbesondere Ibu Salam und Ibu Utari, aber auch den vielen Freundinnen, Kolleginnen und Nachbarinnen in Aceh, Java, Bali, Lombok und Sumba, deren Geschichten und Gedanken uns beim Schreiben begleitet haben: Sulikanti, Yuliani, Soeyatni, Paramita, Diah, Eva, Rowena, Ati, Mifta, Monica, Umi, Bibit, Lala, Bibi, Yanti, Komang Mirah, Ade, Ratnawati, Diahndra, Cok, Budi, Yuliati, Ayu, Nung, Iik, Rambu Ana und Dhani und vielen anderen, die ihre Anschauungen und ihr Wissen mit uns geteilt haben.

Herzlichen Dank möchten wir allen sagen, die uns bei der Erstellung dieser Publikation unterstützt haben: Iwan Sawanto für die Transkription von Interviews, Sita Zimpel für die gelungene Übersetzung vom Indonesischen ins Deutsche, Sita van Bemmelen und Christa Limmer für ihre hilfreiche Kommentierung, Mandy Klingbeil für das sorgfältige und kreative Lektorat, Luciana Ferrero und Friedhelm Betke für die kostenlose Überlassung ihrer Fotos. Dank gebührt natürlich auch unseren Familien, die uns die Entstehung dieses Werkes mit aufmunternden Kommentaren und praktischer Hilfe begleitet haben.

Unseren Kindern Charlotte, Karl, Paul, Max, Carla, Jack und Adjna, die in zwei Kulturen aufwachsen oder groß geworden sind, soll dieses Buch gewidmet sein.

I. Indonesien verstehen

Einleitung

»Hello Mister, I love you!« Endlich wieder in Indonesien. Nach all den Jahren machen indonesische Straßenjungen bei der Anrede von Fremden immer noch keine Geschlechterunterschiede. Dabei spielt die Anrede bei den Indonesiern sonst eine große Rolle, zeigt diese doch die soziale Beziehung zwischen dem Sprechendem und dem Angesprochenen an.

Es ist über 20 Jahre her, dass wir begonnen haben, uns für die Lebensbedingungen indonesischer Frauen zu interessieren. 1986 sind wir mit unseren Kindern für eineinhalb Jahre in ein kleines javanisches Dorf inmitten fruchtbarer Reisfelder gezogen, um das Leben dieser Frauen kennen zu lernen. Seitdem hat uns dieses Land nicht wieder losgelassen und wir haben mehr als 50 % unserer Zeit hier verbracht. Nena, die dritte Autorin in unserem Team, wirft den Blick aus einer anderen Perspektive auf die indonesischen Frauen. Als Indonesierin in Deutschland aufgewachsen und studiert, in Indonesien gelebt und gearbeitet, ist sie in beiden Kulturen zu Hause.

Heute, im Jahr 2008, möchten wir wissen, wie sich das Leben inzwischen verändert hat, mit welchen Problemen indonesische Frauen, die in der heutigen Zeit groß werden, zu kämpfen haben, welche Lebensentwürfe dahinter stehen und welche Antworten sie auf die Fragen haben, die Frauen weltweit beschäftigen: wie können die unterschiedlichen Rollenerwartungen aber auch Bedürfnisse der Frau als Mutter, Lebenspartnerin und Berufstätige in der Gesellschaft und in der Familie verwirklicht werden? Wie kann Geschlechtergerechtigkeit hergestellt werden in einer Kultur, die noch zutiefst von hierarchischen und kollektiven Strukturen durchdrungen ist? Wie lassen sich Gleichberechtigung und Religion miteinander vereinbaren?

Die Fragen mögen dieselben sein, die Antworten auf sie unterscheiden sich indessen von Kultur zu Kultur. Doch Kulturen als das Muster der Sinnggebung, in dessen Rahmen Menschen ihre Erfahrungen deuten und ihr Handeln lenken, verändern sich. In Zeiten der Globalisierung schmilzt die Welt scheinbar zusammen. Zunehmend entstehen transkulturelle Räume, in denen verschiedene kulturelle Werte aufeinanderprallen und sich miteinander vermischen. Die bei der Staatsgründung von Soekarno propagierte Staatsphilosophie »Einheit in der Vielfalt« hat das im Westen noch neue Kon-

zept des »Managing Diversity« seit vielen Jahren zur primären Herausforderung der politischen Führer dieses Vielvölkerstaates gemacht. Das gleichberechtigte Miteinander von Religionen und Ethnien war für das Ent- und Bestehen des indonesischen Nationalstaates überlebenswichtig. Gleichzeitig war die indonesische Kultur immer schon dafür bekannt, dass sie sich auch deshalb so gut gegen alle Fremdeinflüsse bewahren konnte, weil sie die neuen Einflüsse und Werte in ihre traditionelle Kultur aufnehmen und assimilieren konnte, ohne diese aufzugeben. »Sowohl als auch« und nicht »entweder oder« schien immer das Geheimrezept der indonesischen Kultur zu sein, wie es noch vor 25 Jahren der indonesische Jesuitenpater Franz von Magnis-Suseno beschrieb.¹ Heute beurteilt auch der Jesuitenpater die Situation nicht mehr so optimistisch und befürchtet, dass der jahrhundertealte kulturelle und religiöse Pluralismus in Indonesien zerbrechen könnte. Amerikanisierte westliche Werte und Lebenseinstellungen überschwemmen den Globus und verändern traditionelle Lebensweisen radikal und unaufhaltsam. Neben der kapitalistischen Kommerzkultur finden durch den weltumspannenden Dialog von Bürgerrechtsbewegungen und internationalen Organisationen auch universelle humanistische Werte – Menschenrechte und Geschlechtergleichberechtigung, um nur die prominentesten zu nennen – Eingang in traditionell hierarchische Gesellschaften. Gleichzeitig erstarkt eine ebenfalls global ausgerichtete fundamentalistische islamische Gegenbewegung, die strenge Sittengesetze gegen die hedonistische Lebensweise des Westens setzen will.

In Indonesien mehren sich die Stimmen, die befürchten, dass die traditionelle indonesische Kultur zwischen diesen beiden global orientierten Strömungen verloren geht. Sita von Bemmelen beschreibt, wie sich das öffentliche Bild der indonesischen Frau über die Jahre gewandelt hat – von einer javanischen *Ibu*² mit *sarong* und *kebaya*, eine Kleiderordnung, die unter Präsident Soekarno für seine Frauen als offizielles Erscheinungsbild propagiert wurde, über den späteren Zusatz eines schräg über die Schulter geworfenen *slendangs*, ein Tuch in dem traditionell die Babys getragen werden, als formelle Bezeugung mütterlicher Sorge für die Gesellschaft und auch durch Ibu Tin, der Ehefrau des über 30 Jahre lang amtierenden Präsident Suharto sowie die erste weibliche Präsidentin Megawati, bis hin zu dem sich heute immer stärker durchsetzenden Trend der moslemischen Tracht mit *jilbab* (Kopftuch), langer Bluse und Hose. Dass alle diese Kleidungsstücke primär durch die javanische Kultur und Religion geprägt sind, zeigt wie sehr diese Insel, auf der immerhin mehr als die Hälfte aller Indonesier leben, seit Jahrzehnten die übrigen Lan-

desteile nicht nur politisch, sondern auch kulturell und ethisch dominiert. Dieser Trend demonstriert zugleich, wie sich das Wertesystem der indonesischen Gesellschaft wandelt.³

Welche Rolle nehmen indonesische Frauen zwischen diesen unterschiedlichen Werten ein, welche Bedürfnisse haben sie? Welche Wege wählen sie und haben sie überhaupt die Freiheit, zwischen unterschiedlichen Wegen und Lebensformen zu wählen? In vielen Interviews mit indonesischen Frauen aus unterschiedlichen Landesteilen, ethnischen Gruppen und Religionen, mit unterschiedlichem ökonomischen Hintergrund, Bildung und Status sind wir solchen Fragen nachgegangen. Antwortmöglichkeiten darauf reflektieren wir im Kontext der aktuellen Literatur und im Lichte unserer eigenen Erfahrung zwischen den Kulturen.

Van Bemmelen und Grijns⁴ zeigen, dass sich bisherige Veröffentlichungen zur Rolle der indonesischen Frau hauptsächlich auf die der ländlichen javanischen Bäuerin konzentrieren, verheiratet mit Kindern. Kaum eine Studie bezieht sich auf Frauen in der sozialen Mittel- oder Oberschicht, auf die Probleme unverheirateter Frauen oder auf Frauen außerhalb Javas. Unser Buch soll eine größere Bandbreite umfassen, das Leben unterschiedlicher indonesischer Frauenleben porträtieren und regional spezifische Facetten unter die Lupe nehmen.

Dabei liefern wir kein soziologisch repräsentatives Abbild der Frauen in Indonesien. Wir legen das Brennglas vielmehr auf die Stellen, wo unterschiedliche Kulturen aufeinander stoßen, wo sie sich aneinander reiben, überlagern und mischen. Wir wollen die Brüche erkunden, die dabei entstehen: Abgrenzungen, Werte-Dichotomien, Mehrdeutigkeiten, Suche nach Nischen, individuellen Ausdrucksformen und Lebensformen. Wir erkunden, wie Frauen mit den gesellschaftlichen Umbrüchen um sie herum umgehen und welche Wege sie als Antwort auf die Veränderung von Werten und Normen finden. Was dabei sichtbar wird, unterscheidet sich von dem in den Medien üblicherweise gezeichneten Bild. Denn wir werfen den Blick bewusst auch hinter die Kulissen, weil hier – und das gilt für Gesellschaftssysteme unterschiedlichster Couleur – die Abweichungen, Verstöße und Ausschweifungen ans Licht kommen, die auf der Hauptbühne nicht erscheinen dürfen. Dass sich Gegenwelten und Subkulturen um so vehementer und vielschichtiger herausbilden, je stärker und breitflächiger die offizielle Normschablone die Oberfläche prägt, lässt sich in vielen repressiven Gesellschaften primär an Kunst und Literatur ablesen. Wenn wir auf der Suche nach der Identität indonesischer Frauen Normverstöße und Ab-

weichungen zu Tage fördern, so geschieht dies nicht mit einem moralisch erhobenen Zeigefinger, sondern mit Empathie für den menschlichen Umgang mit dem Doppelboden normativer Konstrukte und der Einsicht, dass sich Ordnung und Unordnung, Bewegung und Gegenbewegung, Anpassung und Widerstand in von Menschen geschaffenen Regelwerken gegenseitig bedingen und in einem fortwährenden Wechselspiel stehen.

Im Prozess des Betrachtens und Spiegelns blättern wir immer wieder zurück auf die Seiten, die wir bei unseren früheren Aufenthalten in Indonesien 1982 und 1985–1988 geschrieben haben⁵ und vergleichen, was wir gesehen und auch wie wir geschaut haben. Denn in den seitdem verflochtenen Dekaden haben sich nicht nur die betrachtete Realität, sondern auch die Betrachterinnen verändert. Was heute anders ist am Was und am Wie ist dabei genauso interessant wie das, was geblieben ist, denn gerade hier zeigen sich bei Betrachteten und Betrachtern kulturelle Prägungen und Grundhaltungen, die nicht nur auf der Oberfläche liegen, sondern in tieferen Schichten eingegraben sind.

Im ersten Teil dieses Buches werfen wir Schlaglichter auf verschiedene Regionen Indonesiens, in denen unterschiedliche Themen das Leben der Frauen prägen:

Nach 20 Jahren sind wir in unser altes Forschungsdorf in Java zurückgekehrt. Wir hatten den Eindruck, dass sich die Erde seitdem kaum weitergedreht hatte. Am Beispiel von zwei Müttern und ihren Töchtern beschreiben wir die typischen Lebensentwürfe in javanischen bäuerlichen Familien, die klassische Arbeitsteilung, den Handlungsspielraum von Frauen und ihre sprichwörtliche Macht hinter den Kulissen.

Bali, die Insel der Götter, von westlichen Touristen als das Land des Lächelns und der leichten Lebensweise verklärt, hat eine dunkle Schattenseite. Nach dem Gewohnheitsrecht des balinesischen Hinduismus haben die Frauen gerade auf dieser Insel viel weniger Einfluss und Entscheidungsgewalt als in den meisten moslemischen Landesteilen.

Auf der Nachbarinsel Lombok sind die wirtschaftlichen Bedingungen so schlecht, dass viele Frauen als Arbeitsmigrantinnen nach Malaysia und Saudi Arabien gehen. Die Suche nach einem besseren Leben führt sie oft in eine rechtslose Situation und macht sie zu Opfern skrupelloser Ausbeutung, die in vielen Fällen den Charakter von Menschenhandel hat.

In Sumba, der armen Insel Ostindonesiens, herrschen nach wie vor feudale Heerschaftsbeziehungen, in denen Familien durch Geburt und Erbe Leibei-

gene besitzen können. Gleichzeitig gibt es auch hier gebildete emanzipierte Frauen, die für sich Gleichberechtigung in Anspruch nehmen.

Aceh ist durch den verheerenden Tsunami 2004, der fast 200.000 Menschenleben forderte, in den Blickpunkt der ganzen Welt geraten. Eine Region, die dem Islam als »Terrasse Mekkas« seit fast eintausend Jahren besonders verbunden war und in den letzten zwei Dekaden durch einen Bürgerkrieg zerrüttet wurde. Heute ist in Aceh offiziell das Islamrecht eingeführt und die ersten öffentlichen Auspeitschungen für Ehebruch haben stattgefunden. Wie stehen Frauen dieser Provinz zur Unterwerfung unter die *shariah*? Wie verarbeiten sie die traumatischen Erfahrungen der Naturkatastrophe? Wie gehen sie mit den Folgen von Tod und Verwüstung um? Welche Schicksale verbergen sich dahinter?

Der zweite Teil widmet sich den veränderten Kulturmustern im Leben indonesischer Frauen. Es ist ein weltweit zu beobachtendes Phänomen, dass sich kulturelle Veränderungen in patriarchalischen Gesellschaften mit besonderer Deutlichkeit an der Ausgestaltung des weiblichen Handlungsspielraums ermessen lassen, denn hier wird über sozialkulturelle und religiöse Wertesysteme und Verhaltenskodices die Kontrolle über die Frauen und damit über die Reproduktion der Gesellschaft gesichert.

Wie stellt sich die Rolle der indonesischen Frauen in der öffentlichen Sphäre heute dar und was hat sich in den letzten Jahrzehnten verändert? Wie hat sich der nach dem Suharto-Sturz 1998 begonnene Reformprozess auf die Rolle der Frau ausgewirkt? Haben Demokratisierung und Dezentralisierung zu mehr Gleichberechtigung der Geschlechter geführt?

Wie ist die Stellung der Frau in Familie und Gemeinwesen? Sind Frauen, die wenig auf der öffentlichen Bühne agieren, aber dafür oft im Hintergrund die Fäden ziehen, die heimlichen Führungsfiguren, während die Männer nur eine repräsentative Funktion ausüben? Interviews mit Frauen in öffentlichen Ämtern – als Bürgermeisterin, Ministerin, Parlamentarierin – zeigen, wie die Frauen mit ihrer Rolle umgehen, an welchen Vorbildern sie sich orientieren und wie ihr Umfeld auf sie reagiert. Die Gespräche mit Aktivistinnen der indonesischen Frauenbewegung lassen erkennen, wie sich feministische Forderungen heute zunehmend mit den Zielen anderer Sozialbewegungen verbinden.

In der privaten Sphäre beleuchten wir anhand der Lebensläufe von Frauen aus unterschiedlichen sozialen Gruppen und Schichten, inwieweit rationale Erwägungen bei der Wahl des Liebes- oder Ehepartners eine Rolle spielen. Auch wenn im Westen rationale Überlegungen bei einer Partnerwahl

durchaus vorkommen, werden sie als Grund für ein Zusammenleben heute gesellschaftlich eher abgewertet. In Indonesien dagegen sind Liebesheiraten eine noch relativ neue Erscheinung, wenn sie auch zunehmend an Popularität gewinnen. Die verschiedenen Mischformen von Verstandes- und Gefühlsentscheidungen sind ein interessantes Phänomen heutiger Liebesbeziehungen in Indonesien.

Welchen Stellenwert hat die Berufstätigkeit für die Identität indonesischer Frauen? Frauen im Westen sind seit Jahrzehnten dabei, sich gegen viele Widerstände einen gleichwertigen Platz im Berufsleben zu erobern, meist zum Preis einer Doppel- und Dreifachbelastung. Für indonesische Frauen war es immer schon selbstverständlich zum Familieneinkommen beizutragen. Die ökonomische Absicherung galt hier traditionell als profane und unfeine Beschäftigung und wurde daher gerne den Frauen überlassen, während Politik und die Ausübung öffentlicher Ämter für Männer reserviert waren.

Die Globalisierung hat auch in Indonesien die wirtschaftliche Situation verändert. Die Schere zwischen arm und reich ist immer noch nicht kleiner geworden, der stabile Sockel einer Mittelschicht fehlt. Die Verlagerung von Produktionen in Billiglohnländer schafft zwar Arbeitsplätze, doch zu dem Preis, dass die Löhne kaum zum Lebensunterhalt reichen. Frauen sind durch diese Entwicklung besonders benachteiligt und stehen am untersten Ende der Lohnskala. Auch Klein- und Kleinstunternehmerinnen im informellen Sektor müssen ums Überleben kämpfen. Auf der anderen Seite gibt es auch sehr erfolgreiche Geschäftsfrauen, die mit dem für indonesische Frauen sprichwörtlichen wirtschaftlichen Geschick viel mehr als ihre Männer erreichen.

Zwischen zwei Fremdeinflüssen zerrissen – der die individuelle Freiheit idealisierenden westlichen Konsumwelt einerseits und moslemischen Moralvorstellungen nach fundamentalistischem Vorbild andererseits – wie bilden Frauen in diesem Spannungsfeld konkurrierender Wertesysteme ihre Identität heraus? Der große Anpassungsdruck an die moslemische Moral bringt auch großen Widerstand hervor. Frauenaktivistinnen und Nichtregierungsorganisationen kämpfen gegen die Einführung des Islamrechts *shariah* in den Distrikten Indonesiens, wo starre Verhaltensvorschriften gemäß arabisch-islamischer Norm erlassen worden sind, sie kämpfen gegen häusliche und gesellschaftliche Gewalt gegen Frauen, Mädchenbeschneidung, für gerechtere Arbeitsbedingungen, gleichen Lohn und eine stärkere Beteiligung von Frauen im öffentlichen Leben und in der Politik.

Gerade moslemische Frauenorganisationen setzen sich besonders aktiv für die Durchsetzung dieser Ziele ein. Wie passt dies zusammen mit der vielerorts durch den Islam gerechtfertigten Unterordnung der Frau?

Den Abschluss dieses Teils bildet ein Interview mit der indonesischen Autorin dieses Buches, die mit ihrer Familie in Deutschland aufgewachsen ist und sich aus der östlichen und westlichen Lebensweise die Elemente herausgenommen hat, die sie für richtig hielt. Sie hat sich aus dieser kulturellen Mixtur ein Lebenskonzept gestrickt, das sowohl für Deutsche wie für indonesische Verhältnisse außergewöhnlich ist. Wie sieht sie die Vor- und Nachteile beider Lebenswelten für Frauen?

Frauen, in Indonesien wie in Deutschland, sind auf der Suche nach einem erfüllten Leben. Es gibt unterschiedliche Wege und Lösungen für die gleichen Bedürfnisse nach Glück, Liebe, Sicherheit und Wohlstand im Osten wie im Westen. Jeder der hier beschriebenen Wege folgt einer eigenen Logik, abhängig von den ökonomischen, kulturellen, geschichtlichen und individuellen Bedingungen jeder Einzelnen. Natürlich sind diese Wege nicht austauschbar und übertragbar. Den idealen Weg gibt es nicht. Oft jedoch sind wir in unseren kulturellen Systemen in einer Weise gefangen, dass wir nicht in der Lage sind, von außen auf unsere Situation zu schauen und damit den Spielraum für neue Lebensentwürfe zu erweitern. Indem wir anfangen, andere Antworten auf unsere Grundfragen des Lebens kennen zu lernen und zu verstehen, öffnen wir auch für uns selber den Blick, um neue Wege einschlagen zu können.

Einheit in der Vielfalt?

Herausforderungen im Vielvölkerstaat

Zehn Jahre nach Beginn des Demokratisierungsprozesses ist die Einheit Indonesiens auf die Probe gestellt. In den Massenmedien ist immer häufiger vom Auseinanderfallen der Nation die Rede. Aussagen wie »We are on the brink of destruction«, sind an der Tagesordnung. Politische Beobachter und Aktivisten zeigen sich gleichermaßen besorgt darüber, welche Richtung die indonesische Nation einschlägt. Ihre Befürchtungen werden genährt von gewalttätigen Auseinandersetzungen, die sich sowohl in Form von interethnischen Konflikten als auch interreligiösen und regionalen Konflikten äußern. Die zunehmende Radikalisierung des Islam führt zu einer Infragestellung des Prinzips der kulturellen Vielfalt. Besonders ange-

heizt wurde die Debatte 2006 durch das geplante Antipornografiegesetz, dessen Erstentwurf islamische Verhaltensnormen und Bekleidungsregeln zum Maßstab der Rechtsprechung machen wollten.⁶

Das Ironische dabei ist, dass diese antipluralistischen Bewegungen in Richtung einheitlicher religiöser Werte ausgerechnet nach dem Beginn der *Reformasi-Ära*⁷ im Jahre 1998 entstanden sind. Dieser Umstand zeigt den Niedergang nationaler Grundwerte, deren zentrale Staatsphilosophie, die *Pancasila*, auf dem Prinzip *Bhinneka Tunggal Ika*⁸ – Einheit in der Vielfalt – beruht. Das Bestreben, eine Einheit in der Verschiedenheit der gesellschaftlichen Gruppierungen herzustellen, ist genau das, was den indonesischen Staat ausmacht. Doch dies verursachte bereits während der Staatsbildung und auch in den Jahren nach der Unabhängigkeitserklärung einige Aufruhr.

Das Prinzip der »Einheit in der Vielfalt« ist überaus wichtig für ein Land wie Indonesien, in dem mehr als 250 ethnische Gruppen leben. Der Philosophieprofessor und Sozialkritiker Franz von Magnis-Suseno⁹ sagte in einem Interview im Jahre 1995, dass die Formierung der indonesischen Nation nicht auf natürliche, sondern auf historische Weise erfolgte. Er erklärte, dass die Einheit des indonesischen Volkes nicht auf einer *ethnischen*, sondern auf einer *ethischen* Einheit beruhe, genauer gesagt auf dem Wunsch, eins zu sein. Dieser Wunsch entstand aus einer historischen Erfahrung heraus und nicht, weil es natürliche Faktoren wie eine gemeinsame Muttersprache oder eine gemeinsame ethnische Herkunft, Kultur oder Religion gab. Was die zahlreichen Ethnien und Religionen in Indonesien vereinte, war vielmehr die gemeinsame koloniale Vergangenheit und das Bestreben, unabhängig zu werden und gemeinsam in einem Einheitsstaat zu leben. Ähnlich beschreibt es auch Dwi Winarno in seinem 2006 erschienenen Leitfaden für Universitäten mit dem Titel »Ein neues Paradigma, Staatsbürgerkunde als Leitfaden für die universitäre Ausbildung«. Seiner Ansicht nach wurde die Idee einer einheitlichen indonesischen Nation geformt und motiviert durch die Aussicht auf eine nationale Identität nach der Staatsgründung.¹⁰

Die Entstehung der Idee einer einheitlichen Nation

Die bis heute als erste Frauenrechtlerin Indonesiens verehrte Raden Ajeng Kartini, Tochter des Regenten von Jepara, zählt zu den ersten, die die Idee der nationalen Einheit in Indonesien entfachte. In den dokumentierten Briefen an ihre Freundin in Europa aus dem Jahr 1899 erzählt sie von dem Leid ihres Volkes unter der niederländischen Kolonialregierung, welche der lokalen Bevölkerung Bildung verweigerte, weil Bildung deren Unterwürfigkeit beenden würde. Sie sah, dass die Geschichte nicht aufgehoben werden konnte und dass bereits ein Transformationsprozess eingesetzt hatte. Kartini gehört zu den Pionieren für die Herausbildung des indonesischen Nationalstaates.

Anfang des 20. Jahrhunderts setzte sich die »Indische Vereeniging«, eine Bewegung indonesischer Studenten in den Niederlanden, als erste für die Belange der Studenten aus Indonesien ein.¹¹ Die Idee der Unabhängigkeit kristallisierte sich immer stärker unter den indonesischen Studenten in den Niederlanden heraus, so dass sie schließlich eine eigene Organisation, die »Indonesische Vereeniging«, ins Leben riefen, die 1925 in *Perhimpunan Indonesia* (PI) umbenannt wurde. Im Vordergrund der Diskussion stand hierbei die Terminologie »Indonesien« selbst, mit der man der niederländischen Kolonie einen eigenen Namen gab und sich zugleich von Britisch-Indien abzugrenzen suchte. Im Jahre 1927 wurde die Vereinigung einiger Organisationen und Parteien gegründet, die den Namen *PPPKI* (*Permuafakatan Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia* oder *Union of Indonesian Political Parties*) trug. Doch es waren schließlich die Jugendorganisationen, die aktiv zu der Entfaltung des Nationalgedankens beitrugen und im Jahre 1928 auf dem Nationalen Jugendkongress das bis heute gültige Motto der Nation schufen: Indonesien, ein Volk, eine Sprache, eine Nation. Das Wort »Indonesien«, das zunächst als eine leere Hülle betrachtet wurde, wurde endlich zu einem bedeutungsvollen politischen Begriff.

Als eine der Hauptfiguren der nationalistischen Bewegung bemühte sich Soekarno stets, eine Brücke zwischen den Kommunisten und den Islamisten zu schlagen. In seinen eigenen Worten: »Wir suchen gemeinsam einen Konsens über einen philosophischen *Grondslag*, eine Weltanschauung, mit der wir alle uns identifizieren können. Ich sage wieder: Ich stimme dem zu! Yamin stimmt dem zu, Ki Bagus stimmt dem zu, Ki Hajar stimmt dem zu, Sanusi stimmt dem zu, Lien Keen Hian stimmt dem zu, und wir suchen einen bestimmten Modus. (...) Sowohl diejenigen, die sich hier Nationalisten nennen, als auch diejenigen, die sich Islamisten nennen, haben sich bereits darauf geeinigt. (...) Wir müssen einen Staat ›von allen für alle‹ schaffen.«¹²

***Bhinneka Tunggal Ika* und *Pancasila* als Motto der nationalen Einheit**

Die Herausforderung, mit der sich die junge indonesische Nation konfrontiert sah, bestand in der Zusammenführung von 250 verschiedenen Ethnien mit jeweils unterschiedlichen Gebräuchen und Sprachen, Religionen und politischen Strömungen. Das Motto von der Einheit in der Vielfalt stellte eine Einladung an viele gesellschaftliche und ethnische Gruppierungen dar, »ein Volk« unter dem Schirm eines Staates zu werden. Dies ist keineswegs selbstverständlich, denn die Idee eines indonesischen Volkes bestand damals noch nicht.

Die Einheit in der Vielfalt und die fünf Säulen der *Pancasila* wurden schließlich zur Staatsphilosophie Indonesiens. In historischer Hinsicht stellte die *Pancasila* eine Ideologie dar, durch die die Einheit geschützt und garantiert wurde und mit der folglich die Verschiedenheit der Ethnien, Kulturen, Sprachen, Religionen und politischen Strömungen anerkannt und respektiert wurde. Mithilfe der *Pancasila*, so waren die Verfechter der Unabhängigkeit überzeugt, konnten die Rechte der Minoritäten gewahrt werden. Die *Pancasila* sollte gewissermaßen der Leim sein, der die Verschiedenheit der Völker Indonesiens beisammen hielt.

Die *Pancasila*, ein Lehnwort aus dem Sanskrit, besteht aus fünf Prinzipien: Nationalismus, Humanismus, Demokratie durch gemeinschaftliches Problemlösen und Konsens, soziale Gerechtigkeit und Glaube an einen Gott. Als Grundlage für den Staat wurde die *Pancasila* als Präambel in das Grundgesetz von 1945 aufgenommen – mit folgenden Änderungen: Monotheismus, Humanismus, Nationalismus, Demokratie nach den Prinzipien von *Musyawah* und *Mufakat* sowie soziale Gerechtigkeit.

Nationalistische Strömungen sahen die *Pancasila* mit Sicherheit als einen Kompromiss an, mit dem ein Synkretismus und die Vereinigung mehrerer Ideologien erzielt werden sollte. Die Idee der Einheit in der Vielfalt und die einzelnen Säulen der *Pancasila* wurden zur gemeinsamen Plattform mehrerer politischer Ideologien, die zu jener Zeit im Archipel entstanden. Die *Pancasila* bot die Möglichkeit, eine Brücke zwischen den verschiedenen Ideologien unter den Staatsgründern zu schlagen. Die oben genannten fünf Säulen widersprachen keiner der politischen Strömungen, so dass man sich erhoffte, damit die Toleranz gegenüber den verschiedenen politischen und kulturellen Gruppen in Indonesien herzustellen. Auf der anderen Seite sahen die Kommunisten und Islamisten die Möglichkeit, unter dem Schirm der *Pancasila*, eigene Ideologien und Moralvorstellungen einzubringen. In eine moderne Management-Sprache übersetzt war die *Pancasila* die Vision

für das Management der Diversität innerhalb Indonesiens. Was zurzeit des Unabhängigkeitskampfes gewahrt wurde und auch heute noch Bestand haben sollte, ist die Toleranz aller gesellschaftlichen Gruppierungen gegenüber unterschiedlichen Ideologien, kulturellen Werten und religiösen Moralvorstellungen.

Der Widerstand gegen die nationale Einheit war stets präsent

Doch von Anfang an gab es Widerstände gegen den Einheitsstaat, besonders aus den Regionen außerhalb Javas. Dies wird besonders deutlich, wenn man die Chronologie der Ereignisse betrachtet, die zunächst zu der Schaffung eines föderalistischen Staates beitrugen, der später in den Einheitsstaat überging.

Es waren die Niederlande, die die Idee eines Föderalstaates erstmals ins Spiel brachten. Dies geschah aus dem Grund, außerhalb Javas eine regionalspezifische Entwicklung zuzulassen. Die Gründer der Republik waren sich von Anfang an der Diversität des Archipels bewusst. Doch glaubten sie, dass die Insel Java und die außerhalb liegenden Provinzen und Inseln sich durch gegenseitige Unterstützung und Einheit entwickeln könnten. Java war allzu dicht bevölkert und daher auf die umliegenden Inseln angewiesen. Letztere waren ihrerseits auf die Expertise aus Java angewiesen, zumindest nach Ansicht der Verfechter der Unabhängigkeit, denn die guten Bildungsinstitutionen waren alle auf Java angesiedelt.

Eine zentralistische Regierung gab es in Java bereits seit der niederländischen Kolonialzeit. Das Zentrum der Regierung befand sich damals in Batavia, im heutigen Jakarta.

»Es war der Sitz des Generalgouverneurs, der die niederländische Krone repräsentierte, und Sitz der Verwaltung von Handel, Finanzen, Bildung, Religion, und so weiter.«¹³

Seit der Kolonialzeit war auch die Bildung und Administration zentralistisch in Java verortet. Die Elite außerhalb Javas war abhängig von den Bildungsangeboten in Java. Und so wuchs die Idee eines Einheitsstaats mit einer Vielfalt an Kulturen und Sprachen, allerdings mit dem Zentrum auf der Insel Java.

Nicht alle Gruppen im Archipel waren auf einer Linie mit den Nationalisten, wie Bernhard Dahm in seinem Buch beschreibt: »(...) und so setzte sich die indonesische Idee immer weiter fort bis in die entlegenen Inseln, die nicht so sehr dem Einfluss nationalistischer und marxistischer Maxi-

men ausgesetzt waren.«¹⁴ In Aceh beispielsweise war die Idee einer indonesischen Nationalität und der Schaffung einer *Republik Indonesia* (einer indonesischen Republik) nicht das Hauptthema. Im Gegenteil, die *Ulama* oder islamischen Rechtsgelehrten störte die Idee eines säkularen indonesischen Staates. Sie setzten sich für die Religion als Staatsgrundlage ein. In einigen anderen Regionen, wie z.B. Kalimantan sowie im Osten des Landes, entstanden ebenfalls Bewegungen gegen einen nationalen Einheitsstaat, besonders weil dieser von Java aus regiert werden sollte.

Im Jahre 1945 versuchten die Niederländer einige Bewegungen zu mobilisieren, welche der Schaffung einer Republik entgegenstanden und die Autonomie für diverse Regionen, einschließlich Java, forderten. Mit einigen kleinen Ländern wurden am 29. Oktober 1949 die United States of Indonesia (USI) durch einen Vertreter der Republik und 15 Mitglieder der Föderation ins Leben gerufen und eine Verfassung verabschiedet. Die USI sollte aus der Republik sowie einigen kleineren Ländern bestehen, denen von den Niederländern eine gewisse Autonomie zugestanden wurde. Unter dem Schirm der USI gab es einen Senat und einen Rat. Der Senat wurde durch zwei Länder vertreten, während der Rat aus 150 Vertretern bestand, einschließlich 50 aus der Republik. Einige der Regionen, welche ebenfalls der Föderation beitraten, waren unter anderem Süd-Sumatra, Ost-Java, Madura, Zentral-Java, Ost-Indonesien und Ost-Sumatra. Nachdem einige Aufstände durch Soldaten der Republik niedergeschlagen wurden, schlossen sich die kleinen Länder eines nach dem anderen der Republik an. Unter den ersten waren Süd-Sumatra, Ost-Java, Madura und Zentral-Java. Im Jahr 1950 zählten nur noch Ost-Indonesien, Ost-Sumatra und die Republik selbst zu den USI.¹⁵ Die Aufstände der *Republik Maluku Selatan* (RMS), Bestrebungen für die unabhängigen Süd-Molukken, konnten ebenfalls von Soldaten der Republik niedergeschlagen werden. Danach hielt die Föderation nur noch sechs Monate.

Die Idee eines Einheitsstaates machte schließlich das Rennen und am 19. Mai 1950 wurden die USI, zu denen zu dem Zeitpunkt nur noch Ost-Sumatra und Ost-Indonesien gehörten, der neuen Republik Indonesien untergliedert. Der Senat und der Rat der USI sowie die föderalistischen Länder wurden damit aufgelöst.

Der Einheitsstaat Indonesien wurde von 1949 bis 1957 durch ein System der parlamentarischen Demokratie regiert. Die *Pancasila* bildete hierbei weiterhin die grundlegende Staatsphilosophie. Sie gab die Richtlinien und Prinzipien vor, die die übergreifende Vision für alle gesellschaftlichen

Strömungen der damaligen Zeit darstellte. Die stärksten Strömungen bildeten die Nationalisten, die Muslime (*Masyumi* und *Nahdatul Ulama*) sowie die Kommunisten. Die Bewegungen der Sozialisten und Christen waren zu jener Zeit schwach aber stabil. Angesichts der Diversität der vorhandenen politischen Kräfte, der Multiethnizität und den Belangen der Regionen konnte sich seit 1955 das Militär als politischer Stabilisator und Hüter des Einheitsstaates zunehmend etablieren und wurde zu einer wichtigen politischen Kraft im neuen Staat.

Mit den vorhandenen politischen Unterschieden und Schwankungen kam die Diskussion um die parlamentarische Demokratie auf. Es wurde argumentiert, dass diese nicht mit der Schaffung einer nationalen Identität zu vereinbaren sei. Für die Verfechter des Nationalismus, mit Soekarno als Hauptperson, war klar, dass eine parlamentarische Demokratie dem neuen Einheitsstaat nicht dienlich sei. Dieses System nach westlichem Vorbild, in dem unterschiedliche und konfligierende Sichtweisen auf eine höhere Ebene transportiert wurden, war nicht mit den östlichen Konzepten zu vereinbaren. Soekarno priorisierte die Konsensbildung und vermied Konflikte. Eine solche Demokratie entsprach eher der östlichen Kultur. Es wurde befürchtet, dass die Zulassung unterschiedlicher Sichtweisen die Einheit Indonesiens gefährden könnte.

Wenn eine Stimmzählung im Parlament durchgeführt wurde, zeigte das Ergebnis der Zählung die Vielfalt der unterschiedlichen Ansichten der Bürger Indonesiens. In den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit wollte man sich auf Gemeinsamkeiten konzentrieren. Das Konzept der Harmonie und Konfliktvermeidung, das vielleicht für die Interaktion kleiner Gruppen auf der Mikroebene anwendbar ist, wurde von den Nationalisten als Denk- und Verhaltensrichtlinie auf der nationalen Ebene propagiert.

Interessant ist Bernhard Dahms Einschätzung, dass »die öffentliche Beratung (*musyawarah*) Raum für Manipulation schaffte und die Konsensfindung (*mu-fakat*) auf dem Prinzip der Überredung basierte. Mit anderen Worten: sie gaben den Agitatoren und Populisten Spielraum, die politische Situation im Land zu beeinflussen und die Autorität der Parteien zu mindern.«¹⁶

Diese Idee Soekarnos wurde weiterentwickelt mit einem Kabinett nach dem *gotong royong*-Prinzip (gegenseitige Unterstützung) und der Analogie des dreibeinigen Pferdes entsprechend der drei politischen Hauptströmungen: *PKI* (Kommunistische Partei Indonesien), *PNI* (Nationalistische Partei Indonesiens) und Islam. Die Ideen Soekarnos wurden zu jener Zeit von den vorhandenen Regionen und Parteien allerdings nicht allzu gut aufgenom-

men, da sie die Gründe für Soekarnos Demokratie mit *musyawarah* und *mufakat* durchschauten. Nur die Nationalisten und Kommunisten stimmten diesem System der Demokratie zu, denn sie sahen, dass es ihnen die Möglichkeit gab, ihre Flügel weiter auszustrecken.

Am 2. März 1957 löste ein General namens Sumual den Notstand aus, als er in Makassar eine Proklamation vorlas, mit der die zivile Regionalregierung durch eine militärische ersetzt werden sollte. Diese Bewegung wurde *Perjuangan Semesta*, kurz *Permesta* oder umfassender Kampf, genannt. *Permesta* forderte jede Provinz auf, einen eigenen Fünfjahresplan zu entwickeln, und die Regionen, die einen Überschuss erwirtschaftet hatten, sollten 70 % ihrer Einkünfte einbehalten dürfen. Für die nationale Ebene wurde gefordert, dass der Staat gemeinsam von Soekarno und Hatta geführt werden sollte. 70 % des Nationalen Rates (*Dewan Nasional*) sollten mit Repräsentanten aus den Regionen besetzt werden, und der Rat selbst nach und nach in einen Senat transformiert werden.

Der *Permesta*-Aufstand führte schließlich zur Auflösung des parlamentarischen Systems. Ali Sastromidjojo als Vorsitzender des Kabinetts war nicht mehr in der Lage, diesem Aufstand etwas entgegenzusetzen. Er erklärte den Ausnahmezustand. Schließlich ergriff 1957 das Militär die Macht. Zuvor hatte es bereits eine entscheidende Rolle in der Niederschlagung von Aufständen außerhalb Javas gespielt. Nun wuchs die Macht des Militärs weiter und dehnte sich auf die politische Entscheidungsfindung in Java und die nationale Politik aus. Das Militär als Pfeiler des Volkes und Bekämpfer von Aufständen außerhalb Javas wurde die dominanteste politische Kraft in Indonesien. Die Einheit der Vielfalt der Ethnien, Kulturen, Sprachen und politischen Strömungen des Landes wurde letztlich durch das Militär bewacht.

***Bhinneka Tunggal Ika* und *Pancasila* als Mittel der Machthaber**

Die Volksgruppen und lokalen Machthaber in den verschiedenen Regionen Indonesiens nahmen nicht alle widerstandslos die Idee des Einheitsstaates an. Die Regierung in Jakarta musste die vorhandenen Unterschiede stets in eine Balance bringen. Der Slogan *Bhinneka Tunggal Ika* und das Grundprinzip der *Pancasila* wurden oft zur Machtlegitimierung genutzt, um unterschiedliche Ansichten und Meinungen zu unterdrücken. Das Konzept von *Bhinneka Tunggal Ika* in Kombination mit der Staatsphilosophie *Pancasila* wurde schließlich von den jeweiligen Machthabern so interpretiert, wie sie es gerade brauchten.

Der erste Präsident Soekarno verwendete die *Pancasila* als Brücke zur Einheit verschiedener Strömungen und propagierte intensiv die Einheit der Nation. In seiner Amtszeit wachte die Regierung in Jakarta stets darüber, dass die Regionen unter der Zentralregierung auf Java blieben. Im Jahr 1959 mussten sich die politischen Parteien der *Pancasila* verschreiben und die Zahl ihrer Zweigstellen außerhalb Javas begrenzen. Die Annahme von finanzieller Unterstützung aus dem Ausland wurde verboten. Wer sich dem damals widersetzte, gab Soekarno das Recht, die jeweilige Partei aufzulösen. Dies war eines der Beispiele für die Unterdrückung von Unterschieden zu jener Zeit.

Die kommunistische Partei zu Anfang der 60er Jahre verwendete ebenfalls die *Pancasila* als Legitimationsgrundlage für ihre Expansion. Sie bekannten sich zur *Pancasila* und zugleich nutzten sie diese tolerante Philosophie als Schutzschild für die Verbreitung ihrer eigenen Ideologie.

Die »Neue Ordnung« machte die *Pancasila* zur ideologischen Legitimationsgrundlage für die Verteidigung und Ausweitung ihrer Macht. Die *Pancasila* wurde als Mittel benutzt, um der Unterschiede im Land Herr zu werden und sie zu unterdrücken. Die Opposition wurde ausgeschaltet unter dem Vorwand, dass sie gegen die *Pancasila* sei.

Einer der negativen Eindrücke, die im Zusammenhang mit der *Pancasila* entstanden, war, dass ihre Formulierung formalisiert und durch eine vom zweiten Präsidenten Suharto geschaffene Institution streng bewacht wurde. Zu dieser Zeit mussten alle diejenigen, die eine Sprosse auf der Karriereleiter aufsteigen wollten, zuerst eine Unterweisung in die *Pancasila* absolvieren, welche P4¹⁷ genannt wurde. Dies traf besonders auf Staatsbedienstete zu. Jeder Beamte musste an einem P4-Training teilnehmen und wurde entsprechend bewertet. Diejenigen, die unter den besten zehn im Training waren, erfüllten die Voraussetzungen für eine Karriere in der Politik. Viele, die heute über 40 Jahre alt sind, gingen damals durch diesen Prozess der Indoktrination der *Pancasila* in Schule und Universität. Damals wurde die *Pancasila* auf jeder Stufe in Schulen und Hochschulen des Landes gelehrt. Dabei wurden jedoch weniger die philosophischen Werte dieser Ideologie diskutiert als benutzt, um eine kritiklose Akzeptanz des politischen Systems herzustellen. Dieser Umstand ist ein Stigma für die *Pancasila*, denn ironischerweise wurde diese auf Pluralität begründete Philosophie zweckentfremdet, um ein einheitliches Denken zu schaffen sowie einen ungesunden Nationalismus zu fördern. Und obwohl schon seit Beginn der *Reformasi*-Ära im Jahr 1998 abgeschafft, stellen die P4-Kurse noch heute ein Trauma für die indonesische Zivilbevölkerung dar.

Die nationale Stabilität bedeutete auch die Niederschlagung von separatistischen und regionalen Aufständen, die Suharto mit eiserner Hand durchsetzte. Die *Pancasila* wurde Mittel zum Zweck, um zu vereinen und zu vereinheitlichen, um unterschiedliche Ansichten und Meinungen zu unterdrücken. Die *Pancasila* und P4 waren Mittel zur Repression von politischen Ideologien und Verdrängung politischer Gegner von der öffentlichen Bühne. Wie Bambang Setiawan in der Zeitung Kompas schreibt: »Das ideologische *Screening* erstreckte sich auf die politischen Parteien, die Massenorganisationen, bis hin zu privaten Angelegenheiten, und wurde so zum kennzeichnenden Phänomen der Neuen Ordnung, besonders nachdem das Parlament 1978 die P4 verabschiedet hatte. Die *Pancasila* wurde damit jeder Gesellschaftsschicht und -gruppe aufgezwängt.«¹⁸

Andere Wege zur Stärkung der Einheit

Suharto war besonders raffiniert in der Entwicklung einer Strategie zur Stärkung des Nationalismus. Gleichzeitig gelang es ihm, die Abhängigkeit des Volkes von der Regierung zu steigern. Er entwickelte eine Reihe von Strategien, um die »rebellischen« Regionen in Schach zu halten und versuchte, die Unterschiede außerhalb Javas so weit wie möglich zu vereinheitlichen. Unter anderem erreichte er dies über Gelder zur Dorfentwicklung (*Inpres Desa*) und die Gründung zentralgesteuerter hierarchischer Organisationen wie *KORPRI* (*Korps Pegawai Negara Republik*, einen nationalen Beamtenbund) oder *PKK*, (*Peningkatan Kesejahteraan Keluarga*, das Familienwohlfahrtsprogramm), die ihre Arme über den gesamten Archipel ausstreckten.

Die Gelder zur Dorfentwicklung (*Inpres Desa*) waren zentralgesteuerte Zuwendungen aus dem nationalen Haushalt, die jedes Dorf für die Errichtung von Basisinfrastruktur erhielt. Neben dem Ziel, die Dörfer mit Schulen, Gesundheitszentren und anderen Basiseinrichtungen auszustatten, diente das Programm auch dazu, die Regionen an die Zentralregierung zu binden und die Einheit Indonesiens durch das gleichgeschaltete Aufbauprogramm zu zementieren. Jedes Dorf sollte dieselbe institutionelle Struktur, dieselben Verwaltungsregeln und dasselbe Budget besitzen. Auf diese Weise gingen die Unterschiede in den Dorfstrukturen, wie Größe der Dörfer, Befugnisse und Funktionen der Dorfoberhäupter, die Wahlprozesse, aber auch die lokalen Traditionen der Entscheidungsfindung in den Regionalverwaltungen, die Prozesse des Personalmanagements und die Quellen zur Generierung von öffentlichem Einkommen auf Gemeindeebene verlo-

ren. Was blieb war eine einheitliche Struktur nach javanischem Muster, die vollständig vom Budget der Zentralregierung abhängig war.

Die finanzielle Abhängigkeit wurde zu einer politischen. Voraussetzung für den Erhalt der Gelder war die gute Beziehung zur nächst höheren Verwaltungsebene: vom Dorfvorsteher zum *Camat* (Sub-Distriktvorsteher), von diesem zum *Bupati* (Regenten), vom *Bupati* zum Gouverneur und so weiter, so dass die gesamte Regierungsstruktur vom Dorf bis zur Zentralregierung der nächst höheren Ebene hierarchisch unterworfen war. Mit dem Ausschalten einer freien Meinungsbildung und ohne eigene Einnahmen verloren die Dörfer ihren individuellen Handlungsspielraum und konnten sich den Anweisungen von oben nicht mehr widersetzen. Die Vielfalt sozialer Organisationen und Wirtschaftsformen in den Regionen wurde durch die zentral gesteuerte Gleichschaltung aller öffentlichen Institutionen ebenfalls ausgeblutet.

Die Führungsstruktur des Beamtenbundes *KORPRI* war identisch mit der Führungsstruktur der Bürokratie. Eine wichtige Aktivität von *KORPRI* für seine Mitglieder war das Lobbying. Wer eine gute Lobby besaß, kletterte die Karriereleiter hinauf. Zugleich dienten die Aktivitäten von *KORPRI* dazu, die Kultur und den Verhaltenskodex eines »guten Beamten« aus Java als Modell für die Kollegen aus anderen Regionen herauszustellen. Auf diese Weise entstand die *Basa Basi*-Kultur (Austausch von Höflichkeitsfloskeln) und die javanische Art, Vorgesetzten so gegenüberzutreten, setzte sich als Standard für ganz Indonesien durch. So kam es, dass Beamte in Regionen außerhalb Javas verstanden, wie sie ihre Vorgesetzten und hochgestellte Persönlichkeiten aus Java am besten bei Laune halten konnten. Der Ausdruck »*asal Bapak senang*« oder »solange es nur dem Herrn gefällt« wurde zum zentralen Motto der Regierungskultur. Die meisten empfanden dies nicht als nachteilig, denn auf diese Weise konnten sie bei ihren Vorgesetzten Lobby machen und ihren Aufstieg auf der Karriereleiter positiv beeinflussen. *KORPRI* vereinheitlichte auch die politische Ausrichtung der Mitglieder. Sie wählten quasi automatisch die von Suharto ins Leben gerufene *GOLKAR*-Partei¹⁹. Taten sie dies nicht, waren ihre Arbeit und ihre weitere Karriere gefährdet.

Das Familienwohlfahrtsprogramm *PKK* stellte das Äquivalent zu *KORPRI* für die Ehefrauen der Staatsbeamten dar. Die *PKK* war Teil der Struktur auf der Dorf-, Kreis- und Provinzebene bis hin zur Zentralregierung und wurde von Frauen und für Frauen organisiert und geleitet. Die Führungsstruktur richtete sich nach der Position des Ehemannes, so dass die Frau

eines Staatsbeamten automatisch die entsprechende Funktion in der *PKK* innehatte, unabhängig von ihrer persönlichen Motivation und Qualifikation. Das Prinzip der Ehefrauenpflichtvereinigungen hatten sich die Javaner von den Japanern abgeschaut, die während ihrer Besatzung Indonesiens im Zweiten Weltkrieg ähnliche Strukturen eingeführt hatten. Die Unterordnungskultur durch die *KORPRI*-Struktur wurde durch die Frauenorganisation *PKK* noch verstärkt. Mit dem Fokus auf die Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter wirkte *PKK* darauf hin, dass Frauen sich voll und ganz der Familie und der Gemeinschaft widmen sollten, natürlich immer stark in Richtung der *GOLKAR*-Partei. Auf der einen Seite stellte die *PKK* ein Mittel für Frauen im Dorf dar, um zu lernen, sich selbst zu organisieren und soziale Aktivitäten auszuüben, auf der anderen Seite sollte die *PKK* auch die Macht der *GOLKAR*-Partei stabilisieren.

Suharto herrschte 32 Jahre lang mit eiserner Hand und einer gewissen Raffinesse, um die Einheit der Nation über das Militär, den Machtapparat *GOLKAR* und *KORPRI* bzw. *PKK* sowie einige andere Methoden zu gewährleisten. Mit dem Ergebnis, dass es keine nennenswerten politischen oder sozialen Aufstände in den Regionen und auf Java gab. Soziale Aufstände wurden in der Regel durch die Verwaltungsstruktur verhindert, gewaltsame Aufstände durch das Militär niedergeschlagen. Wenn es einen Konflikt zwischen den Regionen, den Religionen oder gesellschaftlichen Gruppen gab, so gelangten diese kaum an die Oberfläche.

Die Demokratisierung wird von der Desintegration der Nation begleitet

Nach dem Sturz Suhartos im Jahre 1998 begann der Demokratisierungsprozess in Indonesien, der im allgemeinen *Reformasi* genannt wird. Es war recht erstaunlich, dass mit Beginn dieser Ära die religiösen und ethnischen Konflikte im Land offen zu Tage traten: in Kalimantan zwischen der angestammten Bevölkerung, den *Dayak*, und den Migranten aus Madura, in Zentral-Sulawesi und den Molukken zwischen Christen und Muslimen, um nur einige Beispiele zu nennen. Auch der Terrorismus begann zu erstarken. Bomben explodierten auf Parkplätzen, in Geschäftsvierteln und in einigen Einkaufszentren, Diskotheken und Restaurants. Das Militär, das zuvor die eiserne Herrschaft Suhartos ermöglicht hatte, schien sich nun nicht mehr in der Niederschlagung politischer Aufruhr einmischen zu wollen. Oder ließ das Militär absichtlich das Entflammen dieser Unruhen zu, um das Land instabil wirken zu lassen und die Bevölkerung schließlich die Stärke der Neuen Ordnung zurücksehen zu lassen? Viele Stimmen meinen, dass mi-

litärische Figuren möglicherweise diese Konflikte provozierten und auch hinter den mysteriösen Morden in Ost-Java, den brennenden Kirchen in Lombok im Jahr 2000 und hinter dem Konflikt in Pesu zu vermuten sind. In Sampit und Ambon kam es sogar zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen dem Militär und der Polizei.

Mit der Wirtschaftskrise 1997/98, die bis heute noch nicht völlig überwunden ist, verschlimmerte sich die Armut im Land, und die Kriminalitätsrate stieg an. Die gewaltsamen Konflikte wanderten von einem Ort zum anderen. Stimmt es, dass die alten Machthaber die Unruhen provozierten? Diese Frage taucht bis heute immer wieder latent in den Massenmedien sowie in vielen Bevölkerungsschichten auf. Ironischerweise wird nun von vielen die unter Suharto herrschende Stabilität herbeigesehnt, am stärksten natürlich von denen, die am meisten von seinem Regime profitierten.

Angesichts der verschiedenen Unruhen und horizontalen Konflikte in einigen Regionen und der verstärkten Rolle des Islam zeigen sich Experten und Medien gleichermaßen besorgt: »Das Nationalgefühl wird schwächer.«²⁰ »Befasst Euch mit der Kultur-Katastrophe, Indonesien muss wieder aufgerichtet werden.«²¹ »In der Transformation der Nation muss die Einheit gewahrt bleiben.«²² »Findet die Gestalt Indonesiens wieder, die Vielfalt muss zum gemeinsamen Bezugspunkt werden.«²³ »Die Gefahr der Desintegration steht uns bereits vor Augen. Wir müssen diese Nation retten.«²⁴



Befruchtet ausgerechnet die politische Freiheit den fundamentalen Islam?

Interessanterweise scheinen die politische Freiheit und der Demokratisierungsprozess in Indonesien ausgerechnet den Boden für eine soziale Transformation in Richtung des fundamentalistischen Islams bereitet zu haben. Das Volk wird nicht mehr von einem *dalang*, dem Puppenspieler hinter der Leinwand, geführt, wie es in der Neuen Ordnung oft der Fall gewesen war. Der Islam, der bereits zu einer öffentlichen Bewegung in der Gesellschaft geworden ist, wird sowohl unter Volksvertretern als auch in der Region, von Intellektuellen als auch von einfachen Menschen gleichermaßen akzeptiert. Scheinbar hat ein kultureller Wandel in der indonesischen Gesellschaft stattgefunden, doch offenbar leider nicht in Richtung freier Meinungsäußerung und Toleranz gegenüber anderen Gruppen und politischen Gesinnungen, sondern in Richtung eines Ausschließlichkeitsanspruches islamischer Werte und Normen.

Die Radikalisierung des Islam gedeiht in Indonesien immer besser.²⁵ Es gibt immer mehr radikale Gruppen, die Selbstjustiz ausüben. Dies beginnt mit Übergriffen auf Restaurants und Pubs, die als allzu westlich angesehen werden, setzt sich fort mit Bomben in Kirchen und sogar der Gefangennahme des Leiters der Schule I'tikaf Ngaji Lelaku in Malang, Ost-Java, der das Gebet in arabischer und auch in indonesischer Sprache verbreitete. Die Zerstörung der Gebetsräume und Häuser der Anhänger der Ahmadiyah-Sekte, die im Juni 2008 als nicht islamkonform verboten wurde und die Morddrohung gegenüber dem Koordinator des liberalen Islam Ulil Abshar Abdalla, dessen Ansichten als islamgefährdend interpretiert werden, sind eklatante Beispiele für eine Radikalisierung des Islam in Indonesien. In Java wurden zahlreiche Kirchen auf Druck islamischer Gruppierungen mit der Begründung geschlossen, dass sie keine Erlaubnis besäßen und von der Nachbarschaft nicht akzeptiert würden. Die Einschüchterung von Aktivisten, die sich gegen das Antipornografiegesetz stellten, Angriffe auf Angehörige nicht-islamischer Glaubensgemeinschaften, Bombenanschläge, die als »Heiliger Krieg« deklariert werden, machen Indonesien zu einem unsicheren Land.

Die Freiheit der Religion und die Freiheit, zu tun und sich zu kleiden, wie man möchte, sind erheblich eingeschränkt worden. Diese Einschränkung der Freiheit wird sowohl auf dem politischen Wege durch die Parlamentsfraktionen unterstützt, die sich für das Antipornografiegesetz einsetzten, wie durch die fundamentale islamische Gemeinschaft selbst, die anarchisch Selbstjustiz ausübt. Dies sind offensichtliche Beispiele dafür, wie eine

Gruppierung die absolute Wahrheit für sich beansprucht und versucht, die Vielfalt gemäß ihrer Sichtweisen zu vereinheitlichen.

Die größte Befürchtung liegt im Absolutheitsanspruch des Islam. Immanuel Kant sagte: »Wenn in einer pluralistischen Gesellschaft verschiedene Gruppierungen die absolute Wahrheit in der Religion, Moral oder Kultur für sich beanspruchen, dann entstehen Konflikte.« Der Versuch, alle moralischen Werte zu vereinheitlichen, wird zu einer Zersplitterung der pluralistischen modernen Gesellschaft entlang der Kategorien Religion, Moral und Kultur führen. Genau dieser Konflikt ist derzeit im Gange.

Beunruhigend ist auch die Entwicklung in der islamischen Gemeinschaft selbst. Wenn jemand zu einem strenggläubigen Moslem wird und sich in arabische Tracht kleidet, ist dies mit Stolz verbunden. Dies begann bereits in den 80er Jahren, steigerte sich in den letzten zehn Jahren und hat nun seinen Höhepunkt erreicht. Wer im Büro nicht betet oder im *Ramadhan* nicht fastet, wird von den Arbeitskollegen kritisiert. Der Vorsitzende der muslimischen Organisation *Muhammadiyah*, Prof. Dr. H. Achmad Syafii Ma'arif, prangerte diese Tendenz der Islamisierung an. Er nannte dieses Phänomen »Rowdytum (*Premanisme*) im Gewand der Religion«. Viele Prominente bemühen sich, im Fernsehen den Eindruck zu vermitteln, dass sie sehr religiös leben, und wenn der Fastenmonat beginnt, dominieren sie geradezu das Programm. »Komödianten werden auf dem Bildschirm gewissermaßen zu saisonalen Religionsgelehrten.«²⁶ Den Islam zu verstehen, ihn wirklich zu leben und all seine Handlungen nach seinen Lehren auszurichten, genügt nicht mehr. Islamische Rituale für alle sichtbar zu praktizieren und die muslimische Tracht zu tragen, wird immer wichtiger. Eine islamische Ausbildung gab es früher nur bis zur Stufe von Grundschule und *Madrasah* – heute auffallenderweise bis zur Hochschule.

Dies wäre noch kein nationales Problem, wenn es keine radikale Bewegung gäbe, die ihre Auffassung mit Gewalt durchzusetzen versucht. Diese wächst immer weiter, weil der Sicherheitsapparat ihr nicht die Zähne zeigt und nichts tut, um die gewalttätigen religiösen Gruppen aufzuhalten. Selbst das Staatsoberhaupt scheint nicht genug Macht zu besitzen, um diese Strömungen einzudämmen. Dadurch entstand schließlich mehr Raum für die islamische Agenda in Indonesien, die inzwischen unter Intellektuellen, Journalisten, Arbeitskollegen, in den Regionalverwaltungen, unter Nachbarn und Geschäftsleuten spürbar ist. Soziale Sanktionen bis hin zum »Sweeping«²⁷ und anarchische Gewaltaktionen könnten durch das Ende 2008 verabschiedete Antipornografiegesetz legitimiert werden. Die allge-

meine Tendenz der Islamisierung führt dazu, dass in Indonesien zwangsläufig nur noch ein Wertesystem gilt, und zwar das islamische. Bedeutet das, dass der Slogan der Einheit in der Vielfalt in Zukunft in »verschiedene Ethnien auf der Basis des Islam« geändert werden sollte ...?

Die *shariah* in regionalen Verordnungen

Eine wichtige Neuerung der *Reformasi* in der Post-Suharto-Ära war die Dezentralisierung, die den Provinzen und Distrikten eine größere Selbstverwaltung zugestand. Diese an sich positive Entwicklung hat aber auch zur Folge, dass durch die zunehmende Radikalisierung des Islam immer mehr Regionen sowie die Provinz Aceh das islamische Recht, die *shariah*, einführen. Dieser Umstand zerrüttet das Einheitsgefühl des indonesischen Volkes. In vielen Gegenden gilt dank regionaler Verordnungen die *shariah*, oder es wurden zumindest einige Elemente der *shariah* in die jeweilige Gesetzgebung aufgenommen. Auch die Kontroverse im Zusammenhang mit dem Entwurf des Antipornografiegesetzes wird von vielen Seiten als Ausdruck politischer Machtbestrebungen islamischer Gruppen gewertet.²⁸

Die *shariah* enthält Verhaltensvorschriften für verschiedene Aspekte des Lebens und beruht auf dem Koran, islamisch-arabischen Traditionen und den Lehren des Propheten Mohammed. Seit der Dezentralisierungsära haben bereits 37 Stadt- und Distriktverwaltungen die *shariah* eingeführt oder ihre Verordnungen entsprechend angepasst.²⁹ In einigen Fällen geschieht die Durchsetzung dieser Vorschriften mittlerweile durch einen zivilen Wachdienst oder die Polizei, in Aceh gibt es sogar eine *Shariah*-Polizei.

In Cianjur, Tasikmalaya und Tangerang in der Provinz West-Java ist die *shariah* bereits in den lokalen Verordnungen verankert. Einige andere Distrikte bereiten derzeit ebenfalls entsprechende Verordnungen vor, aber haben schon die Empfehlung gegeben, dass weibliche Beamte im Büro die muslimische Tracht tragen sollen. In Cianjur wird derzeit diskutiert, eine Verordnung zu erlassen, die den Schleierzwang für Frauen im öffentlichen Bereich vorsieht. Grundschüler können nicht in die Mittelschule aufsteigen, wenn sie nicht ein Zertifikat vorweisen können, das ihnen die Fähigkeit bescheinigt, den Koran zu lesen und arabisch schreiben zu können. Beamte in Süd-Sulawesi müssen ebenfalls den Koran lesen und arabisch schreiben können. In dieser Provinz plädieren islamische Gruppierungen dafür, dass Grundschülerinnen lange Röcke tragen sollen, die ihre Beine bis zum Fußgelenk bedecken. Auf Ehebruch und Alkoholkonsum stehen schwere Strafen.

Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass das *Shariah*-Recht besonders gravierende Auswirkungen auf die Frauen hat. Frauen werden wesentlich schneller und härter für Verstöße gegen die *shariah* bestraft als Männer. Dies wird auch von Brockhoff in einem Artikel von Watch Indonesia aus dem September 2006 beschrieben, in dem er die Auspeitschung eines verheirateten Mannes und einer jungen Witwe beschreibt, denen außereheliche Beziehungen vorgeworfen werden.

In Cianjur müssen Frauen die muslimische Tracht tragen. Die Gesellschaft wird durch entsprechende Hinweisschilder auf der Straße mit der Aufschrift »Ein Kopftuch oder *jilbab* zu tragen ist das Zeichen einer zivilisierten Frau« dazu ermahnt.³⁰ In Tangerang werden Frauen, die nach 19 Uhr noch außerhalb des Hauses anzutreffen sind, als kommerzielle Sexarbeiterinnen angesehen und können von der Polizei verhaftet werden. Ein trauriger Fall, der sich in diesem Zusammenhang ereignete, ist die Festnahme einer schwangeren Frau, die auf dem Rückweg von ihrer Arbeitsstelle verhaftet wurde. Sie wurde insgesamt vier Tage von der Polizei festgehalten und musste schließlich eine Strafe von ca. 25 Euro zahlen. Die Regionalverwaltung von Depok bereitet derzeit eine Verordnung über kommerzielle Sexarbeiterinnen, Alkoholkonsum und moralische Verhaltensweisen vor.

Der radikalisierte Islam erhält Unterstützung durch Regierung und Parlament

Obwohl die radikalen Kräfte immer stärker werden, haben die Regierung und der Sicherheitsapparat lange nichts unternommen, um diese Bewegung aufzuhalten. Die Zentralregierung sollte sowohl die Einhaltung des Säkularitätsprinzips als auch die Wahrung der Menschenrechte sicherstellen. Doch es gibt nur wenige Politiker, die die Problematik der *Shariah*-Verordnungen thematisieren, vielleicht, weil sie befürchten, als anti-islamisch oder gar als Ungläubige angesehen zu werden. Die Dezentralisierungsgesetze von 2001 schreiben Religion als einen der fünf Bereiche fest, die nicht dezentralisiert werden können, da sie die nationale Integrität betreffen. Regionalregierungen dürfen demnach keine Regularien zu religiösen Fragen erlassen. Trotzdem hat das Innenministerium, das die Gesetzeskonformität aller lokalen und regionalen Verordnungen prüfen muss, bisher noch gegen keine der von den Provinz- und Distriktregierungen verabschiedeten *Shariah*-Verordnungen Einspruch erhoben. Erst der Ende August 2008 eingesetzte Oberste Verfassungsrichter Moh. Mahfud M.D., der in Abdurrahman Wahid's Kabinett Verteidigungsminister war, bewerte-

te die *Shariah*-Verordnungen als nicht verfassungskonform. Vor einer Versammlung hoher Militärs erklärte er, dass die *Shariah*-Verordnungen »das in der Staatsphilosophie verankerte Prinzip der sozialen Gerechtigkeit verletzen, da sie Minderheiten diskriminieren. (...) Sie bedrohen territorial und ideologisch unsere nationale Identität.«³¹ Die Regionalkammer (*Dewan Perwakilan Daerah*) und die nationale Rechtskommission erklärten unmittelbar nach dieser Verlautbarung, dass eine Einrichtung zur Überprüfung der *Shariah*-Verordnungen geschaffen werden soll.

Viele islamisch orientierte Parteien sähen es sicher gern, wenn die Prioritäten des fundamentalen Islam formalisiert werden. Wenn man die Geschichte betrachtet, so gibt es diese Agenda der islamischen Strömungen in Indonesien tatsächlich schon seit der Staatsgründung, als die Forderung nach Ergänzung der *Pancasila* um die berühmten sieben Worte aufkam, nämlich dass die *shariah* für die gesamte muslimische Bevölkerung im Land gelten sollte. Damals scheiterte die Forderung, doch dann flammten diese Ressentiments wieder auf und fanden in den geplanten Antipornografiegesetzen ihren Ausdruck. Das Machtspiel von vor 60 Jahren begann erneut. Die Unterstützer dieser Bewegung sind erstarkt, denn wer auch immer sich gegen das neue Gesetz stellt, wird als Gegner des Islam stigmatisiert.

Das Anti-Pornografiegesetz wurde am 31.10.08 vom Parlament verabschiedet. Zwei Parteien, die *PDI-P* und die *PDS*³² drückten ihren Protest vor der Abstimmung durch ein walk out aus. Abgeordnete islamischer Parteien bejubelten die Verabschiedung des Gesetzes mit Rufen wie »Allah ist groß«. Trotz vielstimmiger Proteste wurde das Gesetz am 26.11.08 vom Präsidenten unterschrieben und damit rechtskräftig. Obwohl in der Zielsetzung des Gesetzes Schutz und Bewahrung kultureller und künstlerischer Werte und religiöser Rituale erwähnt sind³³, ist nicht definiert, wo die als Pornografie deklarierte Nacktheit und Ausstellung sexueller Aktivitäten beginnt. Sind nackte Schultern pornografisch oder auch schon der Hals und die Wade? Ist ein Kuss ein pornografischer Akt? Angesichts dieser Unschärfen des Gesetzes sind Meinungsmache und Selbstjustiz der Bevölkerung vorprogrammiert, denn laut Gesetz ist diese verpflichtet, aktiv gegen pornografische Aktivitäten vorzugehen.³⁴ Ein Entscheid des zentral-javanischen Provinzparlaments im Januar 2009 führte bereits zur Überklebung eines Kinoplakats, weil der Gesichtsausdruck des darauf abgebildeten Paares als pornografisch eingestuft wurde. Diese Entscheidung ist wahrscheinlich nur ein Vorgeschmack auf die von Menschenrechts- und Frauenaktivisten erwartete Uferlosigkeit der Gesetzesauslegung.³⁵ Die Provinzen Bali, Ost-Nusatenggara, Manado und Papua haben offiziell gegen das

Gesetz protestiert und angekündigt, beim Verfassungsgericht Einspruch zu erheben. Obwohl sie ihren Befürchtungen, das Gesetz könne zur Diskriminierung ihrer kulturellen Praktiken führen, deutlich Ausdruck verliehen hatten, fand die sonst übliche Konsultation der Regionen vor der Abstimmung im Parlament nicht statt.

Nicht nur die Frauenaktivistinnen, auch die großen moderaten islamischen Parteien *Muhammadiyah* und *NU* mit ihrem prominenten Kopf und ehemaligem Präsidenten Abdurrahman Wahid und seiner Frau und Tochterstellen sich gegen die islamistisch geprägten Gesetzesentwürfe. Die einen, weil sie um die Gleichberechtigung fürchten, die anderen, weil sie die Einheit der Nation in Gefahr sehen.³⁶

Eine Nichtanerkennung des Pluralismus wäre tatsächlich gleichbedeutend mit der Nichtanerkennung der Grundpfeiler des indonesischen Staates, der *Pancasila* und dem Prinzip der Einheit in der Vielfalt. Dies ist in der Tat eine Ironie der Geschichte. Die verschiedenen *Shariah*-Verordnungen, die heute forciert werden, tragen zur politischen Zersplitterung bei und schüren den Konflikt zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen. Sie unterminieren die Philosophie des indonesischen Staates und die Einheit des Volkes.

Sicherlich gibt es auch reaktionäre Kräfte, die die Befürchtungen um die Einheit des indonesischen Volkes gewissermaßen als Trittbrettfahrer anheizen. Sie waren es, die in der Suharto-Ära die Zügel des Staates in der Hand hielten, als die uneingeschränkte Macht herrschte, das Militär stark war und die Opposition kompromisslos niedergeschlagen wurde. Eine Diktatur wie damals behinderte zwar den demokratischen Prozess, doch für die Investoren stellte das autoritäre Regime einen Stabilitätsfaktor dar. Viele konnten während der Suharto-Ära enorme Reichtümer anhäufen. Sie sind es, die heute ihr Ende beweinen. Vielleicht nutzen sie gegenwärtig ihren Einfluss, um das derzeit herrschende Gefühl der Desintegration des indonesischen Volkes zu schüren und die Situation noch weiter eskalieren zu lassen.

Ist die Verpflichtung Indonesiens auf das Prinzip der Vielfalt tatsächlich ins Wanken gekommen? Wir werden in den nächsten Jahren sehen, ob Äußerungen in den Massenmedien wie »We are now on the brink of destruction« lediglich polemisch sind oder eine begründete Warnung darstellen.

Es stellt sich auch die Frage, inwieweit die Islamisierung Indonesiens durch das Aufleben des Islams weltweit beeinflusst wurde. In welchem Maße ist sie als Auflehnung gegen die politische Hegemonie und Werte des Westens zu sehen? Das selbstbewusste Auftreten des amerikanischen

Militärs als Weltpolizei und Bewahrer des Friedens bewirkt, dass selbst der moderate Islam zusehends orthodoxer wird. Die Bilder von Müttern und Kindern, die beim Angriff Israels auf die Hisbollah im Süden des Libanon im August 2006 umkamen, schüren den Hass auf den Westen. Die Fotos zeigen, dass die Menschenrechte und Leben derjenigen, die sich nichts zu schulden haben kommen lassen, ebenso mit den Füßen getreten werden wie die derjenigen, die in islamistisch und terroristisch motivierten Anschlägen den Tod finden. Derzeit steht der Islam an vorderster Front auf dem Schlachtfeld zwischen der westlichen und der östlichen Kultur. Der Konflikt zwischen Ost und West entflammt in einem Konflikt zwischen dem Islam und dem Christentum, in dem es darum geht, die ideologische Weltherrschaft zu sichern. Die Zersplitterung in zwei Religionen und Kulturkreise wird immer gravierender.

In Indonesien appellieren Vertreter eines moderaten und intellektuellen Islam an die islamische Gemeinschaft, sich nicht einer religiösen Dichotomie zu verschreiben, wie sie in Huntingtons »Kampf der Kulturen« skizziert wird. Stattdessen plädieren sie dafür, die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Religionen herauszustreichen. Viele liberal-islamische Gruppierungen fordern dazu auf, statt die Unterschiede in der Religionsausübung zu betonen, sich auf die innere Verbindung zu einem Gott – *Tuhan yang Maha Esa* – zu konzentrieren, die zumindest den Hauptreligionen Christentum, Islam und Judentum gemein ist. Dies bedeutet, dass die religiösen Prinzipien im gesellschaftlichen Zusammenleben beherzigt und umgesetzt werden sollen, statt den Glauben primär durch die Kleidung und die Verrichtung von Ritualen zur Schau zu tragen. Ein Artikel von Julia Suryakusuma in der Jakarta Post mit dem ironischen Titel »What really makes a chicken *halal*?«³⁷ beschreibt, wie viele Mitglieder der islamischen Gemeinde auf religiöse Rituale fixiert sind, während Spiritualität und die Kernbotschaften der Religion in den Hintergrund treten.³⁸

Wenn Indonesien unter Wahrung der Pluralität ein Volk und eine Nation bleiben möchte, muss die religiöse und politische Toleranz bewahrt und genährt werden. Dazu bedarf es der Einführung einer neuen Staatsbürgerkunde in Schulen, Hochschulen und staatlichen Institutionen. Die Gründer der Nation räumten dem Prinzip der Pluralität einen hohen Stellenwert ein und gaben damit jeder Volksgruppe und jedem Bürger einen Platz im Staat. Heute ist ein klares Bekenntnis der Landesführung zu diesem Prinzip gefragt. Pluralistische Strömungen setzen sich dafür ein, die fundamentalistischen Kräfte im Land einzudämmen und dem Extremismus Einhalt zu gebieten.

Obwohl die Mehrheit der Indonesier formal dem Islam angehört, ist die Bandbreite der Religionsausübung immer noch groß. Diejenigen, die den Islam orthodox auslegen und mit lauter Stimme als einzig wahre Religion proklamieren, stellen nicht die Mehrheit im Lande dar. Die meisten Indonesier und Indonesierinnen sind gegen einen Gottesstaat. Sie wollen selbst entscheiden können, ob sie nach den islamischen Gesetzen leben wollen oder nicht. Dennoch beugen sie sich immer öfter dem moralischen Druck der öffentlichen Meinung. Sie scheinen mehr als alles andere zu fürchten, als gottlos und unmoralisch zu gelten, wenn sie sich aktiv gegen die *Shariah*-Verordnungen einsetzen. Dass ein moralischer Zwang mindestens ebenso einengen kann wie politischer Zwang, wird dabei oft übersehen.

Mehr denn je ist es nun an der Zeit, dass die tatsächliche Mehrheit ihre Stimme erhebt und dem Prinzip der Einheit in der Vielfalt als Grundlage des Zusammenlebens auf dem indonesischen Archipel Geltung verschafft. *Bhinneka Tunggal Ika*, Einheit in der Vielfalt, war lange Zeit zu einem Instrument der Unterdrückung und Kontrolle verkommen. Heute könnte es wieder Symbol der Toleranz und persönlichen Vielfalt werden im Sinne eines politischen *Diversity Management*, das kulturelle und religiöse Vielfalt als Potential und Ressource für die Entwicklung des Landes zu nutzen weiß.

Interview mit Franz von Magnis-Suseno: Eine Republik, in der sich alle zu Hause fühlen

Der Jesuitenpater Franz von Magnis-Suseno ist vor 50 Jahren nach Indonesien gekommen, ist Direktor des Post-Graduiertenprogramms der Driyarkara-Hochschule für Philosophie in Jakarta und hat schon 1977 die indonesische Staatsbürgerschaft angenommen. Er ist einer der führenden Philosophen Indonesiens, bekannt für seine Ausführungen zur javanischen Ethik und Moral und Fragen der Religion. Seine Stellungnahmen zur aktuellen Situation Indonesiens finden sich regelmäßig in den indonesischen Medien. Unser erstes Interview haben wir mit ihm 1982 geführt, als wir an unserem Buch »Die Töchter Kartinis« arbeiteten. Seine Bücher »Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral (1981)« und »Neue Schwingen für Garuda (1989)« öffneten uns damals eine Tür zum Verständnis der indonesischen Gesellschaft. Das folgende Interview mit Franz von Magnis-Suseno führte Birgit am 29. Mai 2007 in Jakarta.

Herr von Magnis-Suseno, wie beurteilen sie das Konzept einer pluralistischen Gesellschaft, die in dem Motto »Einheit in der Vielfalt« bei der Gründung der Indonesischen Republik zusammengefasst wurde? Ist das ein Konzept, das der Kultur auf dem Archipel hier gerecht wird oder ist es eher ein oktroyiertes Konzept der Väter dieser Republik?

Man müsste sich fragen, was die Alternative wäre. In kultureller Hinsicht wäre die Alternative ein wesentlich javanisch geleiteter Einheitsstaat, wie wir das in gewisser Hinsicht vor allem unter Suharto hatten, und in religiöser Hinsicht wäre das ein salafistisch³⁹ islamischer Staat. Ich glaube, dass beide Möglichkeiten keine positive Zukunftsperspektive für Indonesien haben. Sie haben ja in der indonesischen Geschichte zwei Ereignisse, in denen ganz bewusst Stellung dazu genommen wurde. Das Erste war der so genannte »Schwur der Jugend« 1928,⁴⁰ wo man bewusst das Malayische und nicht das Javanische als indonesische Einheitssprache bestimmt hat. Hätte man damals das Javanische genommen, es war ja schließlich die Sprache von 40 % aller Indonesier, wäre Indonesien vermutlich überhaupt nicht zustande gekommen. Das war eine ganz große kulturelle Investition, dass man damals das Malayische gewählt hat.

Das zweite sind die Grundwerte der Pancasila⁴¹, deren eigentlicher Kern die Bereitschaft der Muslime war zu akzeptieren, dass Indonesien ein Staat aller Indonesier ist, ohne den Islam zu bevorzugen. Was eine beeindruckende Einstellung ist, wenn man überlegt, dass über 80 % aller Indonesier Muslime sind. Wenn Sie die Verfassung von 1945 lesen, da können sie nicht herausfinden, welche Religion dieses Land hat. In Wirklichkeit besteht Indonesien aus zahlreichen ethnischen Gruppen und nur dadurch, dass alle sich irgendwie in dieser Republik zuhause fühlen, hat sie sich überhaupt erhalten können.

Wie würden Sie die seit Beginn des Demokratisierungsprozesses (reformasi) begonnene Islamisierung sehen, die sich in vielen Lebensbereichen abzeichnet?

Dazu darf ich vielleicht ein bisschen geschichtlich ausholen. Die javanische Adelsschicht, die priyayis, wie auch die einfache Landbevölkerung, waren beide abangan, das heißt, der Islam hat ihnen emotional nicht viel gegeben. Sie waren stärker in der javanischen Kultur, und die priyayi wahrscheinlich auch in der hinduistischen Kultur verwurzelt. Beiden Gruppen gab das Wayang-Schattenspiel mehr als die Lehren der ersten rechtgeleiteten Kalifen nach dem Propheten Mohammed. Davon grenzten sich die strenger dem Islam verpflichteten santris ab, besser würde man

sagen, die traditionalistischen und dann auch die modernistischen Muslime. Die Modernisten, Anhänger der Muhammadiyah, wohnten in den Städten. Sie waren beeinflusst durch die Islamische Erneuerung in Ägypten im 19. Jahrhundert und daher auch etwas wahabistisch⁴² (fundamentalistisch) eingestellt. Die Traditionalisten sind in der Organisation Nahdlatul Ulama (NU) vertreten. Diese wurde gegründet, weil den islamischen Gelehrten, den kyiais, die ständigen Ermahnungen und die Kritik der Muhammadiyah auf die Nerven gingen, die ihnen sagten: »Euer Islam ist nicht sauber«.

Beide Gruppen leben bewusstseinsmäßig aus dem Islam und partizipieren daher auch nur in geringem Maße an der klassischen javanischen Kultur, den Tänzen, der Gamelan-Musik und auch dem Schattenspiel.

Dann passierte etwas ganz Entscheidendes in Richtung Islamisierung unter Suharto in den 70er Jahren. Suharto hat den politischen Islam unterdrückt, und, genau wie die Holländer früher, den Islam religiös gefördert. Suharto hat das vielleicht auch getan, weil er dachte, dadurch den Kommunismus bekämpfen zu können, das war ja seine Obsession. Die Folge war, dass der Islam in den 70er Jahren nicht nur salonfähig wurde, sondern Standard. Noch in den 60er Jahren hat ein Staatsbeamter, der gebetet und gefastet hat, sich immer als ein wenig rückständig empfunden. Das hat in den 70er Jahren aufgehört, da haben alle Büros ihre Musholla bekommen, es wurden überall Moscheen gebaut, auch in den Abangan-Dörfern. Überall wurde darauf gedrängt, dass Muslime aller Art am Freitag in die Moscheen gehen, fasten und beten.

Das ist eine Sache, die schon unter Suharto stattfand. Doch die Tatsache, dass die Menschen den Islam aktiver praktizierten, bedeutet noch nicht so viel. Wenn Sie die Wahlen von 1999 und von 2004 nehmen, dann ist das Auffälligste daran, dass die islamisch orientierten Parteien weniger Stimmen bekommen haben als im Jahre 1955 und das, obwohl in der Zwischenzeit diese interne Islamisierung stattgefunden hat, also mit anderen Worten, die Menschen wählen genau so wenig islamische Parteien wie die abangans früher.

Der jilbab, also die Kopfbedeckung der Frauen, hat zwar stark zugenommen, aber ich glaube in Jakarta und erst recht auf dem Land, auch abhängig von den Gegenden, sind das nicht mehr als 50 %, die ihn tragen. Ich würde sagen, dass einerseits diese früheren abangans sich heute mehr als Muslime fühlen und sich beleidigt und verletzt fühlen, wenn man den Islam angreift. Andererseits sind die wesentlichen Einstellungen, z.B. was Toleranz angeht, immer noch da.

Und dann kommen wir zum Sturz von Suharto. Die Frage ist nun, haben danach die Extremisten zugenommen oder sind sie aus ihren Löchern gekommen? Ich würde sagen, dass sie zunächst einmal aus ihren Löchern gekommen sind. Indonesien hatte immer ganz harte Extremisten, das waren in den 50er Jahren die Darul Islam-Aufstände. Die dauerten immerhin zwölf Jahre, bis die Republik sie niedergeschlagen hatte. In den 70er Jahren gab es auch einen beachtlichen fundamentalistischen Einfluss von Malaysia auf Indonesien, Abu Bakar Basyir⁴³ z.B. war ja lange in Malaysia gewesen. Der Einfluss der Fundamentalisten kam immer von Malaysia. Und jetzt, seit 1998, ist auf einmal die Demokratie eingeleitet mit wirklicher Meinungsfreiheit, da sind die dann an den Tag gekommen, und das sehr lautstark. Zunächst hat das den Eindruck gemacht, dass der Islam hier ganz stark zunahm, aber diese Hardliner-Gruppen, die sich dann gebildet haben, die haben dann später nicht mehr wirklich zugenommen. Ausnahme ist vielleicht die PKS, Partai Keadilan Sejahtera, die eine hochinteressante Partei ist. Sie sehen sich selbst als salafistisch an, eine fundamentalistische Bewegung, eng verwandt mit dem Wahabismus und sind beeinflusst vor allem durch die Muslim-Bruderschaft in Ägypten. Sie sind strikt gegen Gewalt und haben noch nie einen Stein bei irgendwelchen Demonstrationen geworfen. Das sind moderne Puristen, die zurück wollen zum reinen Islam. Meiner Meinung nach sind das nicht im Prinzip Terroristen, ich mache einen großen Unterschied zwischen Fundamentalisten und Terroristen.

Jetzt: wie stark nimmt der Islam hier zu? Ich habe den Eindruck, dass eine Islamisierung in der Tat ständig fortschreitet. Da spielen ja nicht nur innenpolitische Faktoren eine Rolle. Auch Indonesien kann sich nicht völlig freihalten von der Intensivierung des Islams, die etwas zu tun hat mit Palästina, Irak und solchen Dingen, da ist einfach ein Druck von außen da. Nur ist die Frage, wo das hingeht? Ich glaube, es wird, wenn Indonesien wirtschaftlich einigermaßen auf einen grünen Zweig kommt, nicht zu einem islamischen Extremismus kommen. Es wird sich auf einem erheblich intensiveren islamischen Niveau einpendeln, auf dem aber im Wesentlichen immer noch Religionsfreiheit und Pluralismus gewahrt sein werden.

Warum glaube ich das? Die Traditionalisten, also die NU-Anhänger, wählen unter keinen Umständen einen Modernisten. Das ist völlig ausgeschlossen. Das bedeutet, dass die PKS und die Salafisten, selbst wenn sie weiter zunehmen, wahrscheinlich nicht über die modernistische Gruppe hinaus kommen. Sie werden also bei so 22 – 24 % im Lande stecken bleiben. So wie ich das sehe, ist die NU total immun gegen die PKS. Im Gegen-