

**Martin Slama**

## **Einleitung: Das Seminar „Islam und Macht in Südostasien“ – oder wie aus einer Lehrveranstaltung eine wissenschaftliche Publikation wurde**

Die in dieser ASSA-Sondernummer vorliegenden Beiträge gehen auf ein Seminar zurück, das ich im Wintersemester 2010/11 am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien halten konnte. Es trug den Titel „Islam und Macht in Südostasien“ und stellte sich die Aufgabe, die kultur- und sozialanthropologische Literatur zum Islam in Südostasien – von „Klassikern“ bis zu aktuellen Arbeiten – zu diskutieren. Es war dies das erste Mal, dass ein Seminar zu diesem Thema am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie angeboten wurde und es stieß mit neunzehn Anmeldungen auf ein recht hohes Interesse. Die Studierenden wollten offensichtlich den Islam aus einer etwas „anderen“ Perspektive kennen lernen, nämlich aus jener Südasiens. Angesichts der Tatsache, dass die zentralen sakralen Texte des Islam auf Arabisch verfasst und seine wichtigsten heiligen Stätten auf der arabischen Halbinsel bzw. im Nahen Osten gelegen sind, wird oft vergessen, dass ein verhältnismäßig großer Teil der islamischen *ummah* (Gemeinschaft von Gläubigen) heute in Südostasien lebt. In den Ländern Südasiens stellen MuslimInnen entweder eine bedeutende Minderheit dar (wie in Singapur, Thailand, Burma, Kambodscha, Vietnam und den Philippinen) oder sie bilden die Mehrheitsgesellschaft wie in Malaysia, Brunei und Indonesien; letzteres stellt sogar das Land mit der größten Anzahl an Menschen, die sich zum Islam bekennen, dar. Ich werde im Folgenden die Texte des Seminars kurz besprechen und dann auf den Prozess eingehen, der aus den Seminararbeiten publikationswürdige Artikel entstehen ließ. Diese werde ich im letzten Abschnitt dieser Einleitung ebenfalls kurz vorstellen.

### **Die Texte des Seminars**

Im Fach der Kultur- und Sozialanthropologie wurde durch die herausragenden, aber nicht unumstrittenen Arbeiten von Clifford Geertz südostasiatische Varianten des Islam schon relativ früh zu einem Thema – und es war sicherlich Geertz, den die Studierenden schon vor dem Seminar kannten bzw. wurden sie auch durch dessen Publikationen der 1960er Jahre, die heute als „Klassiker“ gelten, zu einer Teilnahme angeregt. Das Seminar begann jedoch nicht mit Geertz, sondern mit Texten, die die Geschichte des Islam und seine Entwicklungen in Südostasien erörtern. Diese diskutieren die Thesen zur Islamisierung Südasiens, die im 12. Jahrhundert langsam einsetzte (Meuleman 2005), die oft starke Verwobenheit des Islam mit lokalen religiösen Vorstellungen, die Verbreitung von sufistischen Varianten des Islam und den Einfluss des islamischen Reformismus seit Ende des 19. Jahrhunderts, der zu der in der Literatur viel diskutierten Aufspaltung in einen modernistischen und in einen traditionalistischen Flügel des Islam führte (Houben 2003).

Nach diesen einleitenden Texten befasste sich das Seminar mit südostasiatischen Konzeptionen von Macht, mit denen der Islam in der Region interagierte und die gewissermaßen den Kontext für jegliche ideologische Strömung darstellten, die von außerhalb in die Region gelangte. Damit tauchte das Seminar auch in die Wissenschaftsgeschichte der

österreichischen sozialanthropologischen Forschung zu Südostasien ein. Denn als grundlegender Text gilt hier Robert Heine-Gelderns „Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia“, der das erste Mal 1942 publiziert wurde. Heine-Geldern (1942: 15) untersuchte die „religious and philosophical conceptions which underlay and shaped the states of Southeast Asia“ und bezog sich dabei vor allem auf Beispiele vom hindu-buddhistisch geprägten festländischen bzw. vorislamischen insularen Südostasien. Er verwies (ebd. 16) jedoch auch auf die islamisierten Reiche des indonesische Archipels, wo er den von ihm ausgemachten kosmologischen Prinzipien „to some extent“ weiterhin einen Einfluss zuschrieb. Diesen Gedanken griff Benedict Anderson auf, allerdings ohne Heine-Gelderns pionierhaften Artikel zu würdigen. In seinem oft zitierten Essay „The Idea of Power in Javanese Culture“, der 1972 erschien, leitete Anderson von den kosmologischen Prinzipien, die der javanischen Vorstellung von Macht zugrunde liegen, auch eine Ethik derselben ab, analysierte deren komplexe Symbolik und stellte die Frage nach der Möglichkeit von Opposition. In diesem Zusammenhang kommt Anderson auch auf den Islam zu sprechen. Laut Anderson (ebd. 54) seien nämlich die vorislamischen Einsiedler und Weisen, die vom Herrschaftszentrum entfernt lebten und als Folge von schweren Fehlern des Herrschers zu einer oppositionellen Kraft aufsteigen konnten, in der Figur des *kiyai*, des islamischen Lehrers, der mit seinen Schülern am Land beheimatet ist, erhalten geblieben. Der von letzterem vertretene traditionalistische Islam kann zwar den Herrscher im Zentrum gefährden, stellt jedoch nicht das javanische Weltbild an sich in Frage. Erst der modernistische Islam führte nach Anderson (ebd. 59) ein alternatives Konzept ein, das Macht nun nicht mehr im Herrschaftszentrum bzw. im Herrscher selbst, sondern einzig und allein in Gott konzentriert sieht.

Auf Basis dieser Literatur zu südostasiatischen Konzeptionen von Macht mit besonderer Berücksichtigung Javas widmete sich das Seminar ausführlich Clifford Geertz' Klassiker „The Religion of Java“ (1960a), indem es sechs Kapitel des Buches diskutierte. Besondere Beachtung fand dabei Geertz' umstrittene These von den drei religiösen Varianten, die mit drei Gruppen der javanischen Gesellschaft der 1950er Jahre korrespondieren: den *abangan*, die den Islam auf heterodoxe Weise in lokale Geisterwelten eingebettet praktizieren, den *priyayi*, die stark von hindu-buddhistischen Konzepten beeinflusste Elite mit aristokratischen Wurzeln, und den *santri*, die orthodoxeren Varianten des Islam folgen, wobei diese Gruppe in einen traditionalistischen und einen modernistischen Flügel aufgespalten ist (siehe oben). Die Geertz'sche Darstellung dieser Spaltung, die besonders in den unterschiedlichen islamischen Bildungsinstitutionen sichtbar wird, wurde im Seminar im Detail erörtert. Darüber hinaus lasen die Studierenden einen bekannten Artikel von Geertz (1960b), der sich speziell der Figur des *kiyai* widmet und diesen als „cultural broker“ zwischen Lokalkultur und Nationalstaat vorstellt.

Nach dieser intensiven Beschäftigung mit Geertz widmete sich das Seminar einem seiner schärfsten Kritiker, nämlich Mark Woodward, der in „Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta“ (1989) argumentierte, dass viele Praktiken und Vorstellungen, die Geertz in „The Religion of Java“ einer lokalen oder hindu-buddhistischen vorislamischen Tradition zuordnete, sehr wohl als Teil des Islam und zwar also sufistische Ausprägungen desselben zu verstehen sind. Ebenfalls stark von Geertz inspiriert ist Andrew Beatty, der im ostjavanischen Banyuwangi forschte und folgende Kritik an Geertz formulierte (1999: 115): „[I]n Geertz's (1960) presentation, one gains the impression that practitioners of the three religious variants inhabit separate worlds and each is consistent in his or her separate identity. However, as we know, much of rural Java is populated by heterogeneous communities, and many individuals in these communities are neither clearly santri nor

abangan but something in between.“ Genau diese Zonen des Kompromisses, der Ambivalenz und Widersprüchlichkeit untersuchte Beatty in seinen „Varieties of Javanese Religion“, aus dem im Seminar zwei Kapitel gelesen wurden, indem er sich auf den „practical Islam“ konzentriert, der ideologische Differenzen in den Hintergrund und damit die soziale Harmonie in der heterogenen Gesellschaft Banyuwangis in den Mittelpunkt stellt.

Die Heterogenität der javanischen Gesellschaft problematisierte auch Merle Ricklefs (2008), der zunächst die ideologische Polarisierung Javas in der späten Kolonialzeit und im Sukarno-Indonesien untersucht, die in den Massakern von 1965/66 mündeten, und dann einen historischen Vergleich mit der gegenwärtigen Post-Suharto-Ära zieht, in der er wieder eine ideologische Polarisierung zu erkennen glaubt. Er kommt jedoch zu keinem Schluss bezüglich der Kräfteverhältnisse der konkurrierenden Strömungen, sondern verweist auf die Komplexität und Unübersichtlichkeit der rezenten Entwicklungen (ebd. 133): „I believe that I could make a case for the increasing strength and influence of an Islam that is puritan, inflexible, anti-feminist, intolerant of other cultures and faiths, rejecting of local culture, opposed to mysticism, hoping to impose its version of Islam from the top down, and assertive or even willing to use violence. I think I could just as easily show that the forces opposed to such versions of Islam are increasing in strength: people and organisations that are liberal in their interpretations, supportive of gender equality, supportive of multiculturalism and welcoming of other faiths, valuing local culture, accepting mysticism, politically disinterested and peaceful in their approach. And between these two extremes I could point out multiple combinations and permutations of them.“

Dieser Artikel von Ricklefs stellte den Auftakt dar zu einer eingehenderen Beschäftigung mit den vielfältigen rezenten Strömungen im südostasiatischen Islam. Dafür wurde im Seminar ein Text von Martin van Bruinessen (2007) gelesen, der den Aufstieg von sufistischen Vereinigungen zuungunsten von javanischen mystischen Strömungen (*kebatinan*) im Suharto-Indonesien analysiert. Dem Artikel von van Bruinessen wurde jener von Howard Federspiel (2002) gegenübergestellt, der neuere Entwicklungen des modernistischen Flügels diskutiert, also jener Variante des Islam, die sufistische Praktiken in der Regel strikt ablehnt. Ein weiterer Text widmete sich einer speziellen Entwicklung im indonesischen Islam, nämlich des zunehmenden Einflusses von islamischen Gelehrten arabischer Abstammung, die sich auch als direkte Nachfahren des Propheten Mohammed sehen und nicht zuletzt aufgrund ihrer noblen Genealogien eine große AnhängerInnenschaft unter Indonesiens MuslimInnen finden (Alatas 2010). Diese Gelehrte sind Teil der arabischen Diaspora in Indonesien, deren Vorfahren in der Kolonialzeit aus dem Hadhramaut, der heute Teil der Republik Jemen ist, in das damalige Niederländisch Indien migrierten. Nach der Abdankung des kommunistischen Regimes im Südjemen im Jahr 1990 konnte die Hadhramis in Indonesien wieder verstärkt Verbindungen in den Hadhramaut aufnehmen, indem sie zum Beispiel junge Männer zur religiösen Ausbildung in den Jemen entsendeten, was auch zu einem Wiedererstarren ihrer religiösen Autorität führte bzw. zu ihrer Neupositionierung im islamischen Feld Indonesiens beitrug. Eine Diskussion der neuesten Entwicklungen im südostasiatischen Islam wäre daher unvollständig, ohne den Fokus auf die wachsenden und sich transformierenden islamischen Bildungsinstitutionen zu werfen, die teilweise mit dem Nahen Osten vernetzt sind. Ein Text von Robert Hefner (2009), der ebenfalls im Seminar debattiert wurde, hat genau diesen Fokus, indem er die Entwicklungen in Indonesien, Malaysia, Süd-Thailand, Kambodscha und den Philippinen vergleichend erörtert.

Wie in anderen Teilen der islamischen Welt stellten auch in Südostasien die Ereignisse des 11. September 2001 eine neue Herausforderung für die islamischen Gemeinschaften dar, was

im Seminar anhand dreier Texte diskutiert wurde. In Indonesien, das ebenfalls von Bombenanschlägen heimgesucht wurde, von denen die verheerendsten im Oktober 2002 in Bali über 200 Menschenleben kosteten, stellt der Intellektuelle und frühere Rektor der Staatlich-islamischen Universität Jakarta, Azyumardi Azra, eine der gewichtigsten Stimmen im Hinblick auf die Analyse radikaler Strömungen im indonesischen Islam dar. In seinem Artikel gibt Azra (2003) einen Überblick über die radikalen Gruppen bzw. zeigt die „politico-religious roots of radicalism and terrorism“ in Indonesien auf, um mit Empfehlungen, wie mit diesen am besten umzugehen sei, zu schließen. Diese Sicht der Entwicklungen von innerhalb Indonesiens wird komplementiert durch einen Blick von außen, nämlich von jenem des oben bereits erwähnten Robert Hefner, einem der tiefsten Kenner des Islam in Indonesien. Hefner (2001, 2002) stellt in zwei Artikeln der nach 9/11 mitunter einseitig auf die Radikalen ausgerichteten Aufmerksamkeit jene Kräfte gegenüber, die er „Civil Islam“ nennt und die bereits gegen das autoritäre Suharto-Regime auftraten bzw. sich nach 9/11 gegen islamische Fundamentalismen stellten.

Ein weiterer Themenblock des Seminars diskutierte die gegenwärtigen engen Verflechtungen von Islam und Wirtschaft in Südostasien, einen „market Islam“, wie Daromir Rudnyckij (2009) ihn bezeichnet, der nicht nur aus verschiedenen Formen der Kommerzialisierung islamischer Praxis, sondern auch aus Varianten der Gottesanbetung besteht, die Arbeit als islamische Pflicht definiert und Spiritualität als Raum für Eingriffe des Managements nutzt. Es geht hier insbesondere um das Einschärfen einer Ethik individueller Rechenschaft, die den Normen der Transparenz, Produktivität, und Rationalisierung zum Erzielen von Profit verpflichtet ist, um am globalen Markt zu bestehen. Rudnyckij begreift dieses Zusammenspiel von neoliberalen und religiösen Werten als „spirituelle Ökonomie“, die er in der Implementierung eines Trainings für Angestellte des staatlichen Stahlunternehmens *Krakatau Steel* in Indonesien verwirklicht sieht. Dieses Training wurde aufgrund seines Erfolgs auf weitere staatsnahe Betriebe und dann sogar auf ganze Ministerien ausgeweitet. Eine andere Spielart der Verbindung von Islam und Markt untersucht James Hoesterey (2008), der in seinem Artikel den Aufstieg und Fall von Indonesiens populärstem Fernsehprediger verfolgt und seine mit Konstruktionen von islamischer Autorität verwobenen Vermarktungsstrategien analysiert. In die prosperierende Szene islamischer PredigerInnen führte die Studierenden auch der Artikel von Mona Abaza (2004), der auf Frauengebetsgruppen (*majelis taklim*) in Jakarta fokussiert, die von weiblichen Predigerinnen arabischer Abstammung geleitet werden. Sie zeigt dabei (ähnlich wie Alatas 2010), wie sich bestimmte indonesische Familien arabisch-hadhramitischer Abstammung in der Elite Jakartas etablieren konnten und wie heute nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen dieser Familien AnhängerInnen gewinnen bzw. daraus Kapital schlagen können.

Dieser Artikel von Abaza leitete zugleich in die nächste Doppelstunde über, die speziell dem Thema „Gender und Islam“ gewidmet war. In dieser wurden drei Artikel diskutiert, beginnend mit Suzanne Brenners (1996) Analyse von jungen, urbanen indonesischen Frauen, die als Teil der neuen Mittelklasse in den 1980er und 90er Jahren den Islam für sich entdeckten und ihr religiöses Bewusstsein unter anderem durch das Tragen eines Kopftuchs zum Ausdruck brachten. Sie stellten sich damit oft gegen ihre Eltern, die dies nicht für notwendig erachteten bzw. das Kopftuch einer fremden, sprich: arabischen, Kultur zuschrieben. Brenner zeigt auch, wie die Religiosität der jungen Frauen Teil ihrer modernen Subjektivität ist, die sich bewusst vom Weltbild der Elterngeneration, das von javanischen Konzepten geprägt ist, distanziert. Der Text von Rachel Rinaldo (2008) untersucht einerseits, wie dieses neue religiöse Bewusstsein im Post-Suharto-Indonesien von islamischen Feministinnen eingesetzt wird, um Gender-Themen in die Öffentlichkeit zu tragen, und

andererseits, welche Gender-Politik die weiblichen Mitglieder einer konservativen islamischen Partei verfolgen. Hierbei betont Rinaldo, dass beiden Gruppen ein Verständnis von Religiosität als öffentliche Angelegenheit gemein ist und dass sie damit die öffentlichen Rollen von Frauen betonen. Während also die Religiosität von muslimischen Frauen in Indonesien zunehmend öffentlich sichtbar wird, führte der Artikel von Tom Boellstorff (2005) die Studierenden in eine weit weniger öffentliche Sphäre Indonesiens. Boellstorff analysiert das ambivalente Verhältnis von homosexuellen Muslimen zu ihrer Religion und inwiefern es für sie vereinbar bzw. nicht vereinbar ist, muslimisch und gay zu sein.

Die letzte Einheit des Seminars fokussierte auf die Verflechtungen zwischen Islam und Jugendkultur in Indonesien. Nancy Smith-Hefner (2005) macht in ihrem Artikel eine „New Muslim Romance“ aus, die von einer islamischen Studierendenorganisation propagiert wird. Um dem Dilemma von vorehelichen, dem Islam nach ihrer Interpretation nicht entsprechenden Beziehungen zu entkommen, schlagen diese Studierenden eine möglichst frühe Heirat vor, nach der die Ehepartner eine ähnlich romantische Beziehung eingehen könnten, wie das indonesische Jugendliche meist schon vorher tun (*pacaran*). Smith-Hefner weist hier auf den Versuch hin, islamische Moralvorstellungen mit dem modernen Ideal der romantischen Liebe, das auch in der indonesischen Jugendkultur eine zentrale Stellung einnimmt, zu verbinden. Die Sexualität von jungen Musliminnen steht im Mittelpunkt des Textes von Lyn Parker (2009), der auf Forschungen unter den matrilinearen Minang in West-Sumatra beruht. Sie untersuchte dabei den „curriculum of the body“ von verschiedenen Schultypen und wie islamische und lokale Vorstellungen den Handlungsspielraum der jungen Frauen beeinflussen, wobei sie zu folgender Schlussfolgerung kommt (ebd. 90): „Minangkabau teenage girls have a highly developed sense of their own sexuality, but, far from experiencing a sexual revolution as a result of globalization, most have developed a sexual awareness that is weighed down with cultural and religious burdens.“ Die Hybridität von Jugendkulturen in Südostasien analysiert Pam Nilan (2006) in ihrem Artikel, der die Reflexivität von jungen MuslimInnen im Umgang mit den Produkten der globalen Popkultur sichtbar macht. Nilans indonesische GesprächspartnerInnen betonen die selektiven Synthesen zwischen globalen Einflüssen und islamischen bzw. lokalen Traditionen, die sie einer westlichen kulturellen Hegemonie vorziehen. Als Beispiel für eine solche Synthese analysiert Nilan das für weibliche Teenager produzierte Magazin *Muslimah*, das von seiner Form her an globale Produkte anschließt, aber mit seinen distinkten Inhalten eine indonesisch-islamische Jugendkultur artikuliert.

## **Vom Seminar zur Publikation**

Die hier kurz vorgestellten Seminartexte wurden von den Studierenden referiert und dann in der Gruppe diskutiert, wobei ein/e DiskutantIn mit seinen/ihren Kommentaren zum Text bzw. zum Referat die Debatte ins Rollen brachte. Jede/r SeminarteilnehmerIn referierte zumindest einen Text und nahm zumindest einmal die Rolle des/der DiskutantIn ein. Nach zirka einem Drittel des abgehaltenen Seminars mussten die Studierenden einen Brainstorming-Text abgeben, in dem sie erste Ideen für die Seminararbeit ausformulierten. Die Studierenden waren also gewissermaßen dazu gezwungen, sich möglichst bald mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass das Verfassen einer Seminararbeit das vorrangige Ziel eines Seminars ist. Um dieses zu erreichen, ist es daher von Vorteil, möglichst früh auf Themensuche zu gehen. Als Lehrveranstaltungsleiter ermöglichten mir die Brainstorming-Texte wiederum den Studierenden ein kurzes Feedback bezüglich einer realistischen Durchführbarkeit ihres Vorhabens zu geben sowie Literatur zu den einzelnen Themen zu

empfehlen. Darüber hinaus konnten die Seminararbeitsthemen der Studierenden ab diesem Zeitpunkt in die Diskussionen im Seminar mit einfließen. Dies unterstützte die Studierenden dabei, die besprochene Literatur auf ihr eigenes Interessensgebiet anzuwenden – eine Fertigkeit, die essentiell für das Verfassen einer Seminararbeit bzw. von wissenschaftlichen Texten allgemein ist. Bezüglich der Themenwahl bemühte ich mich, den Studierenden eine möglichst große Freiheit zu gewähren. D.h. ihre Arbeiten mussten nicht auf das Seminarthema im engeren Sinn beschränkt bleiben, sondern es konnte der Islam in Südostasien vergleichend mit anderen Regionen oder mit anderen großen oder auch kleineren religiösen Traditionen in Beziehung gesetzt werden. Ebenfalls bestand die Möglichkeit, den Islam in südostasiatischen Diasporen und MigrantInnengemeinschaften zu untersuchen oder ihn in den Kontext globaler Entwicklungen, wie etwa der sich verstärkenden Islamophobie nach 9/11, zu stellen.

Gleich zu Beginn des Seminars machte ich den Studierenden das Angebot, im Falle von sehr guten Seminararbeiten eine Publikation zu organisieren. In der Tat waren dann die abgegebenen Arbeiten durchwegs von hoher Qualität und ich lud sieben KollegInnen dazu ein, ihre Texte meinem detaillierten Feedback gemäß zu überarbeiten. Fünf Kolleginnen nahmen mein Angebot an. Was folgte, war eine sich über mehrere Monate streckende intensive Überarbeitungsphase, in der die Texte zwischen mir und den Autorinnen mehrere Male hin- und hergingen, um sie auf ein Niveau zu heben, das einer kritischen internationalen LeserInnenschaft standhalten kann. Angesichts der Tatsache, dass diese ASSA-Sondernummer ihre erste Publikationserfahrung darstellt, dieser Prozess für sie also vollkommen neu war, bewiesen die Autorinnen ein hohes Maß an Geduld und Einsatz, was schließlich zur erfolgreichen Publikation ihrer Artikel führte, die ich im Folgenden kurz vorstellen möchte.

## **Die Beiträge**

Dayana Parvanova untersucht in ihrem Beitrag das Entstehen und die Entfaltung eines auf islamisch-feministischen Idealen beruhenden Aktivismus in Indonesien. Sie geht dabei auf die Wurzeln dieser Bewegung ein, die in die Frauenverbände der großen islamischen Organisationen, der Nahdlatul Ulama und der Muhammadiyah, der Kolonialzeit zurückreichen, sowie auf lokale Gender-Ideologien, die ebenso wie konservative islamische Auffassungen den Kontext zur feministischen Bewegung in Indonesien darstellen. Im Detail diskutiert sie die Phase, beginnend in den späten 1970er Jahren, als sich Frauenaktivistinnen vermehrt dem Islam zuwandten bzw. mit religiösen Argumenten versuchten, ihre Vorstellungen von Gender-Gerechtigkeit nicht nur innerhalb der islamischen Gemeinschaften, sondern auch in der indonesischen Gesellschaft allgemein durchzusetzen. Sie arbeitet in der Folge die Charakteristika des islamischen Feminismus in Indonesien heraus, untersucht seine ideologischen Komponenten, seine Strategien und Positionierungen und stellt seine Pionierinnen und Leitfiguren vor. Der Beitrag geht besonders auf den öffentlichen Aktivismus der muslimischen Feministinnen ein, insbesondere auf ihr Engagement und ihre Hilfestellung in rechtlichen Fragen und auf ihre Programme zur Reformierung des Erziehungswesens nach Gender-sensitiven Prinzipien sowohl auf der lokalen als auch auf der nationalen Ebene. Parvanova diskutiert die bemerkenswerten Errungenschaften der islamisch-feministischen Aktivistinnen in Indonesien, um zugleich auf die mannigfachen Herausforderungen zu verweisen, denen sie heute nichtsdestotrotz gegenüberstehen.

Gender ist auch ein wichtiger Aspekt in Mara Simperlers Artikel, der die Folgen der Einführung der Sharia in der indonesischen Provinz Aceh vor dem Hintergrund des indonesischen Staatsmottos „Einheit in der Vielfalt“ untersucht. Simperler geht hierbei auf die Geschichte Acehs ein, die sowohl in der Kolonialzeit – Aceh wurde erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch einen blutigen Krieg in das koloniale Niederländisch Indien integriert – als auch nach der Unabhängigkeit Indonesiens – als separatistischen Bestrebungen und brutale Kampagnen des indonesischen Militärs die Situation in Aceh bestimmten – einen besonderen Verlauf nahm. Der Beitrag macht die Implementierung der Sharia in Aceh als Strategie der Zentralregierung sichtbar, die darauf abzielte, den Verbleib Acehs bei Indonesien möglichst attraktiv zu machen, indem der Provinz eine besondere islamische Identität zugestanden wurde. Dieser Sonderstatus Acehs ließ sich auch mit dem Motto „Einheit in der Vielfalt“ rechtfertigen, d.h. die Zentralregierung setzte hier auf Vielfalt, um die nationale Einheit erhalten zu können. Ein genauerer Blick auf die Einführung der Sharia in Aceh bringt jedoch weitere Dimensionen dieser Strategie ans Tageslicht. Simperler zeigt nämlich, wie Frauen und ärmere Bevölkerungsgruppen viel stärker von dieser Gesetzgebung betroffen sind als Männer und die Mittel- bzw. Oberschicht. Und sie weist auch darauf hin, wie die durch die Sharia geförderten Überwachungsmechanismen den sozialen Zusammenhalt in den lokalen Gemeinschaften untergraben können. Die Autorin kommt daher zur Schlussfolgerung, dass die Einführung der Sharia die separatistischen Tendenzen in Aceh geschwächt und damit die nationale Einheit gestärkt haben mag, aber zugleich die Gesellschaft Acehs durch Überwachung und Diskriminierung vor neue Herausforderungen der internen Spaltung stellte.

Strategische Bezugnahmen auf den Islam und religiöse Identitätspolitik sind die zentralen Themen des Artikels von Melissa Johnston, die anhand der politischen Figur Mari Alkatiris die (inter)nationalen Dynamiken des unabhängigen Osttimor analysiert. Ausgehend von Alkatiris Rücktritt als Premierminister im Jahr 2006 untersucht Johnston, die Alkatiri in Dili ausführlich interviewen konnte, seine Biographie mit besonderem Augenmerk auf seine Zugehörigkeit zur Hadhrami-Diaspora. Diese ist nicht nur dafür verantwortlich, dass Alkatiri heute zur kleinen islamischen Minderheit Osttimors zählt, sondern bestimmte auch den ökonomischen Hintergrund seiner Familie und seine schulische Ausbildung in der portugiesischen Kolonie. Dass Alkatiri ein Muslim ist, wurde in seiner Zeit als Premierminister des unabhängigen Osttimor problematisiert. Johnston untersucht die Berichte von australischen Medien, die Alkatiri in die Nähe des islamischen Fundamentalismus rückten, sowie deren polemischen Hinweise drauf, dass ein Muslim ein Land mit einer mehrheitlich katholischen Bevölkerung regiert, und zeigt die australischen Interessen auf, die zu dieser Berichterstattung führten. In einem zweiten Schritt analysiert sie, wie die arabisch-islamische Identität Alkatiris in Osttimor selbst zu einem Thema wurde. Dies war in dieser Form nur möglich, argumentiert Johnston, weil der indonesische Nationalismus, der sehr stark auf religiöse Identitäten begründet ist, während der Besatzungszeit den osttimoresischen Nationalismus stark beeinflusste. So wurde aus einer von linken Ideologien beeinflussten Unabhängigkeitsbewegung ein Nationalismus, der sich stark auf die katholische Kirche stützte, was Alkatiri schließlich zum Verhängnis wurde. Johnston zeigt in ihrem Beitrag nachdrücklich, wie nationalistische Dynamiken und (inter)nationale Identitätspolitiken in eine Diaspora-Biographie eingreifen können.

Der zweite Beitrag der Sondernummer, der auf empirischen Forschungen beruht, ist jener von Lisa Lenz. Sie interviewte Mitglieder der „Vereinigung indonesischer StudentInnen in Österreich“ (PPI Austria) im Hinblick auf ihre islamische Glaubenspraxis. Ihre Interviews weisen daraufhin, dass Diasporaorganisationen wie die PPI Austria nicht nur die sozialen Netzwerke der Studierenden stärken, sondern auch für ihre islamische Praxis von Bedeutung

sind. Aus den Interviews ging auch hervor, dass die Studierenden ihre Eltern in Indonesien als islamische Autoritäten wahrnehmen und dass sie die religiöse Erziehung in den Schulen prägte. Mangels religiöser Autoritäten in Österreich sind die Studierenden über das Internet mit Eltern und islamischen Gelehrten in Indonesien häufig in Kontakt. Sie verwenden das Internet aber auch, um religiöse Informationen von Quellen zu erhalten, zu denen keine persönlichen Beziehungen bestehen, und um religiöse Fragen online zu diskutieren. Während die Studierenden davon berichten, dass sie den Islam in Österreich nicht in dem Maße praktizieren wie in Indonesien bzw. dass dies für sie aufgrund der Konventionen der nicht-islamischen Mehrheitsgesellschaft schlicht nicht möglich ist, betonen sie ihre islamisch-indonesische Identität. Die Diskurse der Studierenden reflektieren diesbezüglich das vom indonesischen Nationalstaat und von den großen indonesischen islamischen Organisationen, wie der Nahdlatul Ulama und der Muhammadiyah, verbreitete Bild eines moderaten und toleranten Islam, der es für sie leichter mache, in einem mehrheitlich nicht-islamischen Land zu leben. Lenz betont die Bedeutung von sozialen Netzwerken für die Studierenden sowohl online (z.B. mittels Facebook) als auch offline (im Rahmen von Diasporaorganisationen), zeigt aber genau so auf, dass deren Vermögen, die offline Beziehungen in Indonesien zu ersetzen und damit das Heimweh zu mildern, begrenzt ist.

Mit dem Beitrag von Caroline Pucher bleiben wir schließlich in Europa, wechseln aber von Österreich in die Niederlande, wo aufgrund der kolonialen Vergangenheit bei weitem mehr indonesische MuslimInnen leben als in Österreich. Pucher geht in ihrem Beitrag dem Phänomen nach, dass in der zunehmend islamophoben Politik des Landes, die vor allem von Geert Wilders' „Partij voor de Vrijheid“ betrieben wird, nie auf indonesische MuslimInnen Bezug genommen wird, sondern fast ausschließlich MuslimInnen türkischer und marokkanischer Herkunft Ziel der rechtspopulistischen Angriffe werden. Sie zeigt, dass ein Hinweis auf das Faktum, dass in den Niederlanden heute viel mehr marokkanische und türkische als indonesische MuslimInnen leben, schlicht zu kurz greifen würde, indem sie die gegenwärtigen mit den kolonialen Diskursen vergleicht. Hierfür analysiert Pucher die koloniale Vergangenheit der Niederlande, die bereits von Islamophobie und blutigen Kriegen gegen die islamische Bevölkerung gekennzeichnet war. Dass Wilders den Islam in seinen Polemiken oft ethnisiert, indem er ihn mit der marokkanischen und türkischen Bevölkerung der Niederlande assoziiert, lenkt nun genau von diesen dunklen Seiten der Kolonialvergangenheit ab. Des Weiteren macht Pucher sichtbar, dass Wilders rechtspopulistischer Diskurs der Gegenwart teilweise dieselben Topoi – muslimische Kleidung, insbesondere von Frauen zum Beispiel – verwendet wie der Kolonialdiskurs und ebenfalls zwischen „radikalen“ und „moderaten“ MuslimInnen unterscheidet. Während in der Kolonialzeit die Haddschis und arabische MuslimInnen als „radikal“ definiert wurden, so sind es heute die marokkanischen und türkischen MuslimInnen. Und während damals die Mehrzahl der „einheimischen“ MuslimInnen als „moderat“ bezeichnet wurden, so gibt es diese Kategorie der „Moderaten“ heute auch, in die etwa die indonesischen MuslimInnen der Niederlande aufgrund ihrer Absenz in den islamophoben Diskursen fallen. Puchers Beitrag legt eindrucksvoll dar, wie Islamophobie und die Verdrängung der kolonialen Vergangenheit heute in den Niederlanden Hand in Hand gehen.

Diese kurze Vorstellung der Beiträge lässt erkennen, dass die Studierenden sich von der im Seminar diskutierten Literatur inspirieren ließen und zugleich die Themenfindung ihren Interessen gemäß autonom gestalteten. Sie wendeten die besprochenen Texte auf kreative Art und Weise an und erschlossen neue Literatur, die für die Themen ihrer Arbeiten wichtig waren, oder sie unternahmen sogar empirische Forschungen (was für Seminararbeiten eher ungewöhnlich ist). So sichtete Dayana Parvanova die reichhaltige Literatur zu Islam und

Gender in Indonesien, um die Rolle des islamischen Feminismus herauszuarbeiten, verband Mara Simperler in ihrer Analyse die speziellen Entwicklungen rund um die Einführung der Sharia in Aceh mit einem zentralen Bestandteil der Ideologie des indonesischen Nationalstaates, konvertierte Melissa Johnston mit der Elite des unabhängigen Osttimor, um deren Identitätspolitik zu studieren, erkundete Lisa Lenz die islamische – offline und online – Praxis indonesischer Studierender in Österreich und setzte sich Caroline Pucher kritisch mit dem islamophoben Rechtspopulismus in den Niederlanden auseinander, um dessen koloniale Wurzeln frei zu legen. Es liegen nun also Texte vor, die weit über den Standard selbst von sehr guten Seminararbeiten hinausgehen und die es zweifelsohne verdienen, als eigenständige wissenschaftliche Artikel publiziert zu werden.

Als Herausgeber dieser ASSA-Sondernummer möchte ich mich bei allen Studierenden, die am Seminar „Islam und Macht in Südostasien“ im Wintersemester 2010/11 teilnahmen, herzlichst bedanken. Die anregenden Diskussionen während des Seminars nahmen bereits die guten Seminararbeiten vorweg bzw. bereiteten den Weg vor, der zu dieser Publikation führen sollte. Des Weiteren gilt mein Dank dem ASSA-Redaktionsteam, insbesondere Patricia Zuckerhut, für die gute und unkomplizierte Zusammenarbeit. Schließlich möchte ich mich ganz besonders bei den fünf Autorinnen bedanken und ihnen zu dieser Publikation gratulieren.

## **Literatur**

- Abaza, Mona. 2004. Markets of Faith. Jakartan Da'wa and Islamic Gentrification. In: *Archipel* 67, pp. 173-202.
- Alatas, Ismail Fajrie. 2010. A New Resurgence? The Ba'alawi and Islamic Revival in Post-Soeharto Indonesia. Conference paper. National University of Singapore.
- Anderson, Benedict. 1972. The Idea of Power in Javanese Culture. In: Holt, Claire (ed.). *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca/New York. pp. 1-69.
- Azra, Azyumardi. 2003. Bali and Southeast Asian Islam. Debunking the Myths. In: Ramakrishna, Kumar and See Seng Tan (eds.). *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*. Singapore. pp.39-57.
- Beatty, Andrew. 1999. *Varieties of Javanese Religion. An anthropological account*. Cambridge.
- Boellstorff, Tom. 2005. Between Religion and Desire. Being Muslim and *Gay* in Indonesia. In: *American Anthropologist* 107 (4), pp. 575-585.
- Brenner, Suzanne. 1996. Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and 'the veil'. In: *American Ethnologist* 23 (4), pp. 673-697.
- Bruinessen, Martin van. 2007. Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats. Mysticism and Politics in Indonesia's New Order. In: Bruinessen, Martin van and Julia Day Howell (eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London. pp. 92-112.
- Federspiel, Howard. 2002. Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination. In: *The Muslim World* 92, pp. 371-386.
- Geertz, Clifford. 1960a. *The Religion of Java*. Chicago.
- Geertz, Clifford. 1960b. The Javanese Kijaji. The Changing Role of a Cultural Broker. In: *Comparative Studies in Society and History* 2(2), pp. 228-249.
- Heine-Geldern, Robert. 1942. Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia. In: *The Far Eastern Quarterly* 2 (1), pp. 15-30.
- Houben, Vincent. 2003. Southeast Asia and Islam. In: *Annals of the American Academy of*

- Political and Social Science 588, pp. 149-170.
- Hefner, Robert. 2009. Introduction: The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia. In: Hefner, Robert (ed.). *Making Modern Muslims. The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. Honolulu. pp. 1-54.
- Hefner, Robert. 2002. "Global Violence and Indonesian Muslim Politics". In: *American Anthropologist* 104 (3), pp. 754-765.
- Hefner, Robert. 2001. Public Islam and the Problem of Democratization. In: *Sociology of Religion* 62 (4), pp. 491-514.
- Hoesterey, James. 2008. Marketing Morality: The Rise, Fall and Rebranding of AA Gym. In: Fealy, Greg and Sally White (eds.). *Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore. pp. 95-114.
- Meuleman, Johan. 2005. The History of Islam in Southeast Asia: Some Questions and Debates. In: Nathan, K.S. and Mohammad Hashim Kamali (eds.). *Islam in Southeast Asia. Political, Social and Strategic Challenges for the 21<sup>st</sup> Century*. Singapore. pp. 22-44.
- Nilan, Pam. 2006. The reflexive youth culture of devout Muslim youth in Indonesia. In: Nilan, Pam and Carles Feixa (eds.). *Global Youth? Hybrid identities, plural worlds*. London. pp. 91-110.
- Parker, Lyn. 2009. Religion, class and schooled sexuality among Minangkabau teenage girls. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 165 (1), pp. 62-94.
- Ricklefs, Merle. 2008. Religion, Politics and Social Dynamics in Java: Historical and Contemporary Rhymes. In: Fealy, Greg and Sally White (eds.) *Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore. pp. 115-136.
- Rinaldo, Rachel. 2008. Pious Islam and Women's Activism in Indonesia. Working Paper 291, Women and International Development. Center for Gender in Global Context. Michigan State University.
- Rudnykyj, Daromir. 2009. Market Islam in Indonesia. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (1), pp. 183-201.
- Smith-Hefner, Nancy. 2005. New Muslim Romance: Changing Patterns of Courtship and Marriage Among Educated Javanese Youth. In: *Journal of Southeast Asian Studies* 36 (3), pp. 441-459.
- Woodward, Mark. 1989. *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson/Arizona.