



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Islam auf Bali aus der Perspektive der Anthropologie des Islams

verfasst von / submitted by

Elif Adam, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

Doz. Mag. Dr. Martin Slama

In dieser Arbeit wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit auf die gleichzeitige Verwendung männlicher und weiblicher Sprachformen verzichtet. Sämtliche Personenbezeichnungen gelten gleichwohl für alle Geschlechter.

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	1
1.1 Entwicklung und Formulierung des Forschungsvorhabens	1
1.2 Erläuterung des Vorgehens	2
2 Anthropologie des Islams	4
2.1 Anthropologie der Religionen	5
2.1.1 KSA-Forschung zu monotheistischen Gesellschaften	8
2.1.2 <i>Great</i> und <i>little tradition</i>	9
2.2 Islam als Forschungsobjekt	12
2.3 Islamische Anthropologie oder Anthropologie des Islams?	17
2.4 Der Diskurs	21
3 Indonesien	45
3.2 Historischer Rückblick	45
3.2.1 Präkolonialzeit	46
3.2.2 Kolonialzeiten	47
3.2.3 Unabhängigkeit (1945-1965)	50
3.2.4 New Order Ära (1965-1998)	52
3.2.5 Reformära	56
3.3 Kategorisierung verschiedener Lebensvorstellungen im indonesischen Kontext	59
3.3.1 Die Adat	60
3.3.2 <i>Agama</i> und <i>Kepercayaan</i>	64
3.4 Der Islam in Indonesien in den anthropologischen Forschungen	66
4 Bali	71
4.1 Bevölkerung und Religion	71
4.2 Bali zwischen Modernität und Tradition	72
4.2.1 Re-Definition balinesischer Identität: <i>Ajeg Bali</i>	72
4.2.2 Mobilisierung der Re-Definition der balinesischen Identität: <i>Pecalang</i>	76
5 Islam auf Bali	78
5.1 Ein Rückblick auf die islamisch-balinesische Geschichte	78
5.1.1 Präkolonialzeit	78
5.1.2 Kolonialzeit	82
5.1.3 Die Unabhängigkeit (1945-1965)	85
5.1.4 New Order-Ära (1965-1998)	85
5.1.5 Reformära	88
5.1.6 Nach den Terroranschlägen	91

5.2 „Balisierung“ des Islam: <i>Wali Pitu</i> – die 7 Heiligen	94
5.3 Exemplarische Darstellung des Lebens und der Herausforderungen der Muslime auf Bali.....	96
6 Schlussfolgerungen.....	104
6.1 Dynamiken der Situation der Muslime auf Bali.....	104
6.2 Perspektiven der Anthropologie des Islams.....	109
7 Bibliographie.....	119
8 Anhang.....	129
8.1 Zusammenfassung / Abstract.....	129

1 Einleitung

Die kurze Einleitung widmet sich der Skizzierung der Entwicklung und Formulierung des Forschungsvorhabens und dem Aufbau der Masterarbeit.

1.1 Entwicklung und Formulierung des Forschungsvorhabens

Mein Forschungsinteresse an Muslimen hat mich mein ganzes Bachelor- und Masterstudium begleitet. Ich habe an diversen Lehrveranstaltungen zum Islam, zu Muslimen und Regionen mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung teilgenommen. Die besuchten Lehrveranstaltungen hatten oftmals einen relativ induktiven Zugang zum Feld gehabt, die nicht in vertiefende theoretische Diskurse eingebettet waren. Erst gegen Ende meines Studiums bin ich zufälligerweise auf den Diskurs der Anthropologie des Islams gestoßen. Somit beschloss ich, mich im Rahmen meiner Masterarbeit mit diesem Diskurs auseinanderzusezen und das mangelnde Wissen nachzuholen.

Mein regionales Interesse an Bali geht zurück auf meinen Feldforschungsaufenthalt während meines Masterstudiums. Lediglich mit den inhaltlichen Inputs der Vorbereitungsseminare gewappnet, begab ich mich in die Feldforschung. Es war die Tatsache, dass sich die Muslime auf Bali in einem mehrheitlich muslimischen Land in der Minderheitenposition befinden und meine Beobachtungen und informellen Gespräche mit Bewohnern der Insel, die meine Neugier auf das Leben der muslimischen Bevölkerung Balis erweckten. Die Aufarbeitung des historisch-dynamischen Miteinanders der beiden Religionsgemeinschaften veranlasste mich zu einer vertiefenden Auseinandersetzung, der ich mit meiner Masterarbeit regional nachgegangen bin.

Die ressourcetechnischen Umstände ermöglichten mir keine Feldforschung für meine Masterarbeit. Aus diesem Grund setzte ich einen Schwerpunkt auf die theoretischen Diskurse. Dies führte zu einer fruchtbaren Kombination meines theoretischen und regionalen Interesses: Die Erforschung des Islams auf Bali aus der Perspektive der Anthropologie des Islams.

Folglich beschäftigt sich meine Arbeit mit der *Anwendbarkeit der Perspektiven der Anthropologie des Islams auf die islamischen Gemeinschaften auf der mehrheitlich hinduistischen Insel Bali*.

Die Auseinandersetzung mit dem Islam bringt mich zu Beginn meines Forschungsvorhabens zu einer besonders wichtigen Frage, der ich im ersten Teil meiner Masterarbeit vertiefend nachgehe: *Welche Zugänge gibt es zum Islam als ein anthropologisches Forschungsobjekt und wie charakterisieren sie sich?*

In der Anwendung der theoretischen Diskurse auf Bali entwickelt sich die Frage, *wie politische, wirtschaftliche und soziale Umstände die Situation und das Leben der Muslime auf Bali maßgeblich beeinflusst haben?*

Mit der Auseinandersetzung der Insel Bali ergibt sich zusätzlich die Thematik der „Hinduisierung“ Balis, die die Wahrnehmung, Situation und Rechte der Muslime auf Bali maßgeblich mitgeformt hat und noch immer als Legitimationsfaktor herangezogen wird. Aus diesem Grund setze ich mich auch mit der Frage auseinander, *warum und wie in den unterschiedlichen Ären ein „hinduistisches Bali“ konstruiert wurde?*

Das Forschungsvorhaben und die -fragen setzen eine intensive Auseinandersetzung mit dem theoretischen Diskurs der Anthropologie des Islams und der Regionalliteratur zu Indonesien-Bali voraus.

Im nachfolgenden Kapitel skizziere ich mein Forschungsvorgehen zur Beantwortung der Forschungsfragen näher.

1.2 Erläuterung des Vorgehens

Das Thema „Islam auf Bali aus der Perspektive der Anthropologie des Islams hat zwei Schwerpunkte. Ein längeres Kapitel widmet sich den theoretischen Diskursen und die weiteren drei Kapitel meinem regionalen Schwerpunkt.

Die Auseinandersetzung mit dem theoretischen Diskurs der Anthropologie des Islams folgt im Kapitel zwei. Der überblickhaften Skizzierung der Anthropologie der Religionen, in der ich zum einen auf die anthropologischen Forschungen der Religionen und zum anderen auf das

Konzept der *great* und *little tradition* eingehen, folgt die Darstellung des Islams als anthropologisches Forschungsobjekt. Das folgende Subkapitel behandelt in groben Zügen die Vorstellung der islamischen Anthropologie, um diese vom ähnlich klingenden Diskurs der Anthropologie des Islams abzugrenzen. Der Kern des zweiten Kapitels ist das Subkapitel 2.4., in dem sich chronologisch die tiefgreifenden Darstellungen des Diskurses der Anthropologie des Islams befinden. Der Diskurs erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, da dies den Rahmen meiner Masterarbeit durchaus sprengen würde. Trotzdem ist eine tiefgreifende Ausführung ausgewählter Wissenschaftler notwendig gewesen, um den Diskurs verständlich auszulegen und seine Vielschichtigkeit aufzeigen zu können.

Mit dem dritten Kapitel beginnen meine Ausarbeitungen zu meinem regionalen Schwerpunkt. Da eine regionale Kontextualisierung unverzichtbar ist, da Bali sich in einem großräumigen Nationalstaat befindet, wird hier die politische, wirtschaftliche und teils soziale Geschichte des heutigen Nationalstaates Indonesien vorgestellt. Dieser Kontextualisierung folgen die Erläuterungen der zwei indonesischen Konzepte, die der *adat* und der *agama*, dessen Kenntnisse für meine Forschungsfrage relevant sind. Das dritte Kapitel endet mit einem Abriss des Islams in Indonesien in den vorhandenen anthropologischen Forschungen und Werken.

Der regionalen Einleitung folgt im Kapitel vier die Einführung in die Provinz Bali. Nach der Vorstellung der Bevölkerung und der vorhandenen Religionen bzw. Religionsgemeinschaften vertiefe ich mich in zwei balinesische Phänomene: Das *ajeg bali* und das *pecalang*. Die Vorstellung dieser zwei Phänomene ist aus dem Grund entscheidend, da diese neuzeitliche gesellschaftliche Markierungsmechanismen auf Bali sind, die die Zugehörigkeit, das Leben und die rechtlich-politische Situation der Muslime maßgeblich beeinflussen.

Im Kapitel fünf *Islam auf Bali* wird zu Beginn ein tiefgreifender Rückblick auf die islamisch-balinesische Geschichte präsentiert. Diesem folgt die Erörterung der lokal-islamischen Tradition, die sich um die letzte Jahrtausendwende entwickelt hat: die *Wali Pitu*. Zuletzt stelle ich exemplarisch das Leben und die Herausforderung der Muslime auf Bali dar, in der ich auf vorhandene anthropologische Feldforschungen zurückgreife.

Schließlich besteht das sechste Kapitel *Schlussfolgerungen* aus der Verlinkung meiner theoretischen und regionalen Schwerpunkte und der Beantwortung der Forschungsfragen.

2 Anthropologie des Islams

Die Anthropologie des Islams versteht sich als eine Subdisziplin der Anthropologie der Religionen in der Kultur- und Sozialanthropologie, die sich sukzessiv über die letzten Jahrzehnte herauskristallisiert hat. Dieser Teilbereich widmet sich der Erforschung des Islams, der sich mit ihm entfalteten sozialen Strukturen und Institutionen und den methodischen und epistemologischen Zugänge in der Kultur- und Sozialanthropologie.

Als Teilbereich ist sie stark beeinflusst und mitgeformt worden von den Diskursen der Anthropologie der Religionen. Um der Nachvollziehbarkeit willen werde ich zu Beginn kurz und knapp auf die Anthropologie der Religionen eingehen, einige wenige Ansätze skizzieren und anschließend die Involvierung der monotheistischen Religionen in der kultur- und sozialanthropologischen Forschung beleuchten. Die Erforschung monotheistischer Gesellschaften in den Sozialwissenschaften ist insbesondere von der konzeptionellen Dichotomisierung der *great* und *little tradition* geprägt worden, weshalb ich nachfolgend diese Theorie und die anthropologischen Reviews dazu präsentiere. Dieses Subkapitel ist als Basis für das Verständnis der umfassenden Auseinandersetzung mit dem Diskurs der Anthropologie des Islams angedacht.

Diesem folgt ein historischer Abriss der Etablierung des Islams als Forschungsobjekt. Darin skizziere ich die Brücke von den ersten Narrativen über die Muslime und den Islam, die ersten wissenschaftlichen Werke bis zu den aktuellen Forschungszugängen. Das Ziel des Kapitels ist es, die paradigmatischen Entwicklungen im Wissenschaftszweig zu beleuchten, um die Kontextualisierung der Anthropologen und ihrer Werke zu ermöglichen.

In den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelten sich mit den Ansätzen der „Islamization of knowledge“¹ Definitionsversuche der Islamischen Anthropologie. Warum die Islamische Anthropologie trotz sprachlicher Ähnlichkeit nicht mit der Anthropologie des Islams gleichgesetzt werden kann und inwieweit sie sich in ihren methodischen,

¹ Mit der Konzeptualisierung der „Islamization of knowledge“ sind die Versuche aus unterschiedlichsten Disziplinen zu verstehen, eine Kompatibilität der islamischen Wissenschaften mit den aktuellen Wissenschaften zu schaffen. Die Formulierung „Islamization of knowledge“ geht zurück auf Naquib al- Attas‘ Werk *Islam and secularism* (1993) (vgl. Dzilo 2012: 247).

erkenntnistheoretischen und ontologischen Forschungszugängen unterscheiden, werde ich im Kapitel 2.3. veranschaulichen.

Das letzte Kapitel im theoretischen Teil meiner Masterarbeit ist dem Diskurs der Anthropologie des Islams gewidmet. Darin stelle ich eine große Anzahl von Ansätzen und ihre eventuellen Diskrepanzen ausführlich vor. Die theoretischen Zugänge in diesem Kapitel sind die Basis und der Ausgangspunkt der Analyse der Muslime und des Islams auf Bali, dessen Entwicklungen ich in den Kapiteln 3, 4 und 5 umfassend darstelle.

2.1 Anthropologie der Religionen

Im Zuge des 19. Jahrhunderts rückten Religionen immer mehr in den Forschungsbereich der Wissenschaftler und somit auch der Kultur- und Sozialanthropologen. Die westlichen Wissenschaftler entwickelten zu dieser Zeit die Unterteilung der Religionen in sogenannte „Weltreligionen“ und „andere Religionen“. Die anthropologische Tradition der Religionsforschung stellt einen ausgedehnten Diskurs dar, deren Kenntnis für das profunde Verständnis der Entwicklungen und Umstände voraussetzend ist, weshalb auch für meine Forschung ein kurzer theoretischer Einblick unumgänglich ist (vgl. Bowie 2000: 22f; vgl. Lambek 2002: 1).

Lambek spricht von bipolaren Kategorisierungen, auf die in der Tradition der Anthropologie der Religionen zur Erklärung fundamentaler menschlicher Unterschiede zurückgegriffen wurde: „West versus rest, history versus myth, science versus religion, modern versus traditional, civilized versus primitive, and so on.“ (Lambek 2002: 13) Die Manifestierungen dieser Dualitäten sind so tief verwurzelt, dass das Entkommen aus diesen sich auch für Wissenschaftler als besonders schwierig erweist: „It is extraordinarily difficult to escape from the pervasive strength of such dualisms [...] with which these dualisms have been explored, mediated, and partially transcended.“ (Lambek 2002: 13)

Das Konzept der Kategorie „Religion“ hat sich in der Wissenschaft eurozentristisch formiert. Ihren Ursprung hat der westliche Religionsbegriff in der römischen Vorstellung der Religion: Eine Tradition, die auf den Praktiken der Vorfahren basiert und von Generation zu Generation vermittelt wurde. Demgemäß existierten mit unterschiedlichen Gemeinschaften auch unterschiedliche Traditionen, die jedoch nicht in ihrem Wahrheitsgehalt beurteilt wurden. Mit

der starken Fixierung auf das Christentum und der offenbarten absoluten Wahrheit kam es zu der konzeptuellen Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“ sowie „Religion“ und „Aberglaube“ sowie „Orthodoxie“ und „Häresie“. Zusätzlich zum christlich-theologischen Konzept und Verständnis einer Religion wurde die Religionswissenschaft von der europäischen Aufklärung beeinflusst, die die Moderne einleitete. Allein aus dem Maßstab der Definition der sogenannten „Weltreligion“ können wir eine Orientierung am Christentum erkennen. Daraus resultierte unter den Wissenschaftlern eine Dualteilung der Religionen auf der Welt: Die „advanced“ bzw. „höherwertigen“ Religionen und die diesen oppositionellen, „primitiven“, „animistischen“ bzw. „niederwertigen“ Religionen. Ein allumfassender Unterscheidungskatalog ist zwar hierfür nicht gegeben, aber im Grunde schrieb man die Praxis der „niederwertigen“ Religionen den „wilden“ Menschen zu, die eine „ursprüngliche“ Form der Weltreligionen darstellen würden. Die Spitze der „Höherwertigkeit“ stellten die drei semitischen Religionen Judentum, Christentum und der Islam dar. Je stärker eine Religion in Glauben und Artikulationsformen einer semitischen Religion ähnelt, desto „höherwertiger“ wurde diese eingestuft. Ein dominierender evolutionistischer Zugang zu den Religionen ist identifizierbar (vgl. Bowie 2000: 22f; vgl. Picard 2011: 1-3; Picard 2017: 3-6).

Die erste moderne anthropologische Definition der Religion stammt von E.B. Tylor, der in seinem Buch „Religion in Primitive Culture“ im Jahre 1871 postulierte, dass die Basis aller Religionen der Glaube an spirituelle Wesen sei, in dem sich Gesellschaften an unterschiedlichen Entwicklungsstadien des Glaubens befinden. Hierbei definiert er den Animismus als die unterste Stufe dieses evolutionistischen Zugangs (vgl. Bielo 2015: 6).

Der zweite Zugang zur Anthropologie der Religionen stammt von James George Frazer im Jahre 1890, der weiterhin am evolutionistischen Zugang festhält. Er schreibt dem Glauben nicht nur eine esoterische und spirituelle Dimension zu, sondern auch eine sozial-ordnungsstiftende. Die Religion sei das Vehikel des menschlichen Lebens. Zusätzlich beschreibt er in seinem „The Golden Bough: A Study in Magic and Religion“ drei Stationen des menschlichen religiösen Entwicklungsprozesses, die die Gesellschaften linear durchlaufen: Magie, Religion und Wissenschaft (vgl. Bielo 2015: 6f).

Bedeutsam für die vorliegende Forschung sind die kritischen Erkenntnisse des zeitgenössischen amerikanischen Anthropologen Benson Salers. Er prangert das Voraussetzen der „Religion“ als eine universale Kategorie an. In seinem Werk „Conceptualizing Religion“

postuliert er wie folgt: „Religion is a Western folk category that contemporary Western scholars have appropriated“ (Saler 2000: IX). Die Kategorie der „Religion“ sei aber schon vor der Etablierung der Wissenschaften unter der westlichen Bevölkerung vorhanden gewesen, die dann als eine objektive Kategorie in die Etablierung der Religionswissenschaften eingeflossen sei. Die Universalisierungsversuche in der Wissenschaft seien gescheitert, da ein Konsens nicht erreicht werden konnte. Saler erkennt den Nutzen der westlichen Kategorie lediglich als einen analytischen Ausgangspunkt für kulturvergleichende Studien an (vgl. Saler 2000: IXf).

Die Ausführung Salers ist für Picard nicht ausreichend, da eine vordefinierte Kategorie der „Religion“ nicht nur unter den westlichen Anthropologen auffindbar sei, sondern auch in den nicht-westlichen Gesellschaften. Es sei für die Anthropologen eine komplexe Herausforderung, wenn sie im Feld eine Deutung der „Religion“ vorfinden. Laut Picard können die vorhandenen Definitionen entweder „substanzielle“ oder „funktionale“ Interpretationen sein. Jedoch befände sich dieser Diskurse außerhalb des anthropologischen Forschungsinteresses. Die Kategorie „Religion“ stellt für ihn weder ein „deskriptives“ noch ein „analytisches“, sondern ein „präskriptives“ und „normatives“ Werkzeug dar (vgl. Picard 2017: 1-3). Er pointiert den Forschungsbereich der Anthropologen wie folgt:

„Accordingly, we are not concerned here with establishing how this category operates for the people who appropriate it and what they do with it. In this respect, for us the relevant question is no longer ‘What is religion?’ but ‘What does and does not count as religion in a given context’ and, above all, ‘Who gets to make this decision and why?’“
(Picard 2017: 2)

In seinen Ausführungen bringt Picard einen weiteren essentiellen Einflussfaktor zum zeitgenössischen Verständnis der „Religion“ vor: Die Begegnung mit nichtchristlichen Religionen im Zuge der kolonialen Herrschaftszeuge. Der Einfluss der christlichen Apologetik, der westlichen Moderne und dem europäischen Kolonialismus entziehe somit dem Konzept der „Religion“ ihre transkulturelle und –historische Bedeutung. Folglich plädiert er dafür, dass die „Religion“ nicht als konzeptionelles Instrument wahrgenommen werden soll, sondern als ein eigenes Analyseobjekt. Die Essentialisierung und Universalisierung der „Religion“ solle durch einen historisierenden und dekonstruierenden Zugang ersetzt werden (vgl. Picard 2017: 6).

Die Dichotomisierung der Religionen in den Religions- und Sozialwissenschaften hatte im Fach Kultur- und Sozialanthropologie weitläufige Folgen gehabt. Das anschließende Kapitel erörtert die Erforschung monotheistischer Gesellschaften im Fach Kultur- und Sozialanthropologie.

2.1.1 KSA-Forschung zu monotheistischen Gesellschaften

Wie im vorangegangenen Kapitel erläutert, kam es relativ früh in der Entwicklungszeit der Anthropologie der Religionen zur Klassifizierung der Religionen in eigendefinierte Kategorien. An der vorhandenen Fachliteratur wird ersichtlich, dass monotheistische Traditionen in kultur- und sozialanthropologischen Forschungen noch bis vor Kurzem kaum auffindbar waren.

Viele Anthropologen setzten sich hauptsächlich mit stammesgesellschaftlichen und lokalisierbaren religiösen Traditionen auseinander. Dieser langanhaltende anthropologische Fokus ist nicht verwunderlich, da der Mitbegründer der Religionsethnologie James George Frazer noch im Jahre 1908 in seiner Antrittsvorlesung zur Professur der Sozialanthropologie die Anthropologie als einen Teilbereich der Soziologie definierte, welche sich mit den „primitiven“ Gesellschaften auseinandersetze (vgl. Hefner 1998: 83, vgl. Radcliffe-Brown 1952: 2).

Trotz der anschließenden Entwicklungen in der Anthropologie wirkten die Paradigmen der klassischen Ethnologie noch lang in die Erkenntnisse der Anthropologie hinein. Diese Einschränkung der anthropologischen Forschungen zeigt sich exemplarisch am umfangreichen „Reader in Comparative Religion“ von Lessa und Voigt aus dem Jahre 1979, in der nur wenige Kapitel zu „Weltreligionen“ auffindbar sind. Die auffindbaren Kapitel beziehen sich mehrheitlich auf „synkretisierte“ und „dörfliche“ Traditionen dieser Religionen (vgl. Hefner 1998: 83).

Diese bewusste Distanz der Anthropologen hat laut Bowen zwei Gründe. Zum einen bestehen die monotheistischen Religionen nicht aus reinen Oraltraditionen, die in einer spezifischen Lokalgesellschaft von Generation zu Generation weitergegeben werden, sondern aus Schrifttraditionen, die kein Spezifikum einer bestimmten Lokalgesellschaft darstellen und global verbreitet sind. Zum anderen seien ihre Rituale nicht auf Lokalgesellschaften eingrenzbar. Diese Ähnlichkeiten und Gleichheiten der Texte und Rituale von regional unterschiedlichen Gesellschaften standen im Widerspruch zum Kulturrelativismus im Sinne

von Franz Boas, dessen Ansatz vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nordamerikanische Anthropologen inspirierte. „These rituals and texts encode a sameness, a conformity, a remove from cultural specificity and social structure“, so Bowen (1993b: 185). Die Konzeption der Kultur- und Sozialanthropologie als Fach der Beforschung der Partikularität von kulturellen und lokal-gesellschaftlichen Gegebenheiten wirkte auch in den nächsten Jahrzehnten nach. Monotheistische Traditionen waren hierbei wahrscheinlich nicht „exotisch“ genug, um als Forschungsgegenstände betrachtet zu werden (vgl. Bowen 1993b: 185, vgl. Silverman 2005: 264).

Die wissenschaftliche Dualteilung in *great* und *little tradition* bestärkte die Restriktion der Anthropologen auf bestimmte religiöse Traditionen. So wurde die Erforschung der skripturalistischen urbanen *great tradition* den Orientalisten zugeschrieben und so die Einschränkung eigener Forschungen auf orale *little tradition* legitimiert. Die Anthropologen begrenzten sich nur auf einzelne lokale Volkselemente der *great tradition* (vgl. Bowen 1993b: 185).

Wie diese Zweiteilung der Traditionen entstanden ist, was genau darunter zu verstehen ist, welche analytischen Konsequenzen diese hatten und inwieweit sie von Anthropologen auf welche Art und Weise kritisiert wurden, lege ich im nachfolgenden Kapitel dar.

2.1.2 *Great* und *little tradition*

In der Forschung der Religionen stützten sich viele Sozialwissenschaftler auf die separierten Analyseeinheiten *great* und *little tradition*. In der kultur- und sozialanthropologischen Forschung der muslimischen Gesellschaften hat dies teils weitlaufende Folgen gehabt. Infolgedessen ist eine vertiefende Auseinandersetzung mit diesem Konzept, seiner Resonanz und Einwände unausweichlich.

Robert Redfields Werke „The Social Organization of Tradition“ (1955) und „Peasant Society and Culture“ (1956) sind ausschlaggebend für das Verständnis von *great* und *little tradition*. In seiner Forschung führt er die Bauerngesellschaft als eine nicht autonome Gesellschaftsgruppe an, die nur aufgrund der kontinuierlichen Interaktion mit den Gesellschaftszentren bestehen könne. Er bezeichnet die Bauerngesellschaft als „half-society“ und „half-culture“. Diese „half-society“ könne man mit der Dichotomisierung in *great* und *little tradition* analysieren (vgl.

Redfield 1955: 13f). Diese Dichotomisierung liege, laut Redfield, auch im Religionsverständnis vor. Es gäbe Differenzen im Religionsverständnis zwischen einem Spezialisten und einem Laien (vgl. Redfield 1956: 16). Diese Differenz bewirke eine Stratifizierung in der Gesellschaft, die nicht unabhängig voneinander bestehe. „Great and little tradition can be thought of as two currents of thought and action, distinguishable, yet ever flowing into and out of each other“ (Redfield 1956: 72)

Die entscheidende Frage in der Forschung sei laut Redfield, auf welche Art und Weise diese beiden Traditionen miteinander verbunden sind. Eine reziproke Beziehung stellt McKim Marriott mit ihren Konzepten der „universalization“ und „parochialization“ vor. Unter ersteren sei die Universalisierung lokal-traditioneller Elemente in die *great tradition* zu verstehen. „Parochialization“ sei der Prozess, in der Elemente der *great tradition* angeeignet, geformt und in die lokale Tradition integriert werden (vgl. Redfield 1956: 94-96; vgl. Marriott 1955: 211f).

Die *great tradition* wurde auch als „textual traditions“, „orthodoxy“, „philosophical religions“, „high traditions“ und „universal traditions“ bezeichnet. Unter *little tradition* wurden dieser Norm abweichende Formen verstanden, die unzählige lokale Traditionen und Praktiken umfassen. Sie wurden auch mit den Begriffen „local tradition“, „low tradition“, „syncretic“, „heterodox“ und „popular religion“ bezeichnet (vgl. Redfield 1956: 70).

Bezogen auf muslimische Gesellschaften stellt die Orthodoxie der religiösen Zentren die *great tradition* dar, die hauptsächlich in den Städten bzw. Eliten der Gesellschaft verbreitet ist und sich an der religiösen Schrift orientiert. Im Gegensatz dazu bildet die *little tradition* von dieser Orthodoxie abweichende Religionspraktiken dar, die eher in dörflichen Regionen verbreitet sind. Die Religionsverständnisse und –praktiken sind lokal geprägt und beinhalten traditionelle Elemente.

Noch im Jahr 1955 setzte sich Von Grunebaum mit dem Verhältnis zwischen *great and little tradition* in islamisch geprägten Gesellschaften auseinander. Dabei identifiziert er sechs divergierende Muster, die die Beziehung der islamisch-globalen und lokalen Traditionen erklären. Sobald globale Muster als fortschrittlich akzeptiert werden, entsteht ein Autoritätsverhältnis, welches sich in drei unterschiedlichen Formen auswirken kann: *great tradition* denunziert *little tradition* als Unwissen und Unkenntnis, toleriert die *little tradition*

oder strebt die Integration der *little tradition* an. Wenn jedoch nur die in der *Sunna*² überlieferten Praktiken als *great tradition* akzeptiert werden, können jegliche *little tradition* bekämpft werden. Des Weiteren könnte die Koexistenz der *canon law/great tradition* und *customary law/little tradition* als gleichwertig angesehen werden. Als viertes Muster erwähnt Von Grunebaum die Entstehung unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften. Eine weitere Möglichkeit sei, dass *little tradition*-Elemente zwar nicht bekämpft, aber von Seiten der universalen *great tradition* sanktioniert werden. Als letztes bestehe die Möglichkeit, dass die universale Tradition als die theoretische Norm betrachtet wird, wobei die lokalen Traditionen weiterhin die gelebte Praxis darstellen (vgl. Grunebaum 1955: 278-280).

Einer der wichtigsten Gegner dieser Konzeptualisierung ist Abdul Hamid El-Zein, der diese als „infertile“ und „fruitless“ bezeichnet. Er kritisiert den damit einhergehenden Anspruch des „wahren Islams“ der urbanen Elitegesellschaft, die die Trägerin der *great tradition* ist. Laut El-Zein gibt es „den Islam“ nicht, sondern multiple lokale „Islame“, die ausnahmslos gleichberechtigte Idealtypen sind. Die Bestimmung der Kultur- und Sozialanthropologie sei es nicht, religiöse Formen nach ihrem Wahrheitsgehalt zu beurteilen, sondern diese zu analysieren. Zusätzlich verurteilt El-Zein, dass von einer Unterscheidung zwischen einem Volksislam, dem falschen Islam, und einem elitären Islam, dem richtigen Islam, ausgegangen wird (vgl. El-Zein 1977: 246-52).

Auch Dale Eickelman kritisiert die Herangehensweise jener Wissenschaftler, deren Analyse nur aus einer bloßen Gegenüber- bzw. Nebeneinanderstellung der *great* und *little tradition* besteht. Er plädiert für die Untersuchung der komplexen Wechselbeziehung dieser Traditionen (vgl. Eickelman 1982: 2).

Talal Asad spricht Anthropologen die Entscheidungsmacht ab, zwischen dem „wahren“ und dem „falschen“ Islam zu unterscheiden. Aber genau dies würden sie mit dieser bewertenden Dichotomisierung vollziehen (vgl. Asad 1986:6).

Für Richard Antoun verkörpert die Dichotomisierung nicht unbedingt eine totale „infertile“ Prämissen. Als problematisch in den kultur- und sozialanthropologischen Forschungen erachtet er die angenommene Überlegenheit der *great tradition*. Zusätzlich hält Antoun fest, dass weder *great* noch *little tradition* homogene Einheiten sind, sondern multiple

² Die *Sunna* ist die zweite islamische Quelle, die sich aus verschriftlichten Aussagen und Handlungen zusammensetzt, die dem Propheten Muhammad zugeschrieben werden.

Artikulationsformen der Traditionen, die in ein- und derselben Gesellschaft verfügbar sind (vgl. Antoun 1989: 39-43).

Die Dualteilung der Traditionen im Islam führte laut John Bowen zu einem weiteren Fehlritt. Der regionale Fokus auf den Mittleren Osten in der klassischen Anthropologie führte dazu, dass lokal-kulturelle Elemente aus dieser Region als Kernelemente des Islam universalisiert und als Maßstab zum Rest der muslimischen Welt priorisiert wurden. Bowen hält auch fest, dass dieser Fokus auf das lokale Charakteristikum dazu führte, dass sich Wissenschaftler auf Diskrepanzen der Muslime konzentrierten und gemeinsame Elemente vernachlässigten (vgl. Bowen 1993a: 185; vgl. Bowen 1993b: 4-6).

Jens Kreinath erkennt, dass vor allem in den ersten anthropologischen Forschungen muslimischer Gesellschaften diese Polarisation in *great* und *little tradition* angewendet wurde. Der universell konstruierte Islam, die *great tradition*, wurde bei der Erforschung der Muslime in spezifischen lokalen und kulturellen Traditionen und ihrer individuellen Glaubensformierungen als Maßstab hingehalten (vgl. Kreinath 2012: 6).

Bevor wir uns jedoch vertiefender mit dem Diskurs der Anthropologie des Islams auseinandersetzen, ist eine Erörterung des Islams als anthropologisches Forschungsobjekt notwendig.

2.2 Islam als Forschungsobjekt

Zu Beginn ist anzumerken, dass schon sehr früh Beschreibungen und Berichte über muslimische Gesellschaften existierten. Für mittelalterliche Reisende, Pilger, Kreuzritter und Händler waren die Gepflogenheiten der Muslime interessant und erzählenswert. Insbesondere die Reiseberichte aus dem 18. und 19. Jahrhundert wurden für die Sozialwissenschaftler richtungsweisend. Somit flossen in die Wissenschaft Informationen und Ideen ein, die oft spekulativer Natur waren. Sie beruhten weder auf empirischem Datenmaterial, noch waren diese Belege im Nachhinein überprüfbar. Noch im Jahr 1970 greift die Anthologie „Peoples and Cultures of the Middle East: An Anthropological Reader“ vermehrt auf Reiseberichte zurück, als auf ethnologisches Datenmaterial (vgl. Ahmed 2012: 280; vgl. Sweet 1970; vgl. Varisco 2005: 326).

Die vorhandenen Narrative formten unterschiedlichste Vorstellungen über den Islam, die Muslime und die Menschen im Mittleren Osten im Allgemeinen, die dem Eigenen oppositionell positioniert wurden. Die Kenntnis dieses herkömmlichen Blickes auf „den Islam“ ist für die Greifbarkeit und das Verständnis der Entwicklung der verschiedenen Ansätze in der Anthropologie des Islams förderlich (vgl. Varisco 2005: 326).

Metcalf behauptet, dass Europäer und Amerikaner im Allgemeinen im Verständnis des Islams und im Umgang mit ihm auf einem Auge blind seien. Es würde eine unbegründete Deutung postuliert werden, in der der Islam eine rückschrittliche, unterdrückende und anarchistische Bedrohung darstelle (vgl. Metcalf 1997: 138).

Dieser Gedanke erscheint uns nicht weit hergeholt, wenn wir sowohl in den früheren Reiseberichten als auch in den ersten anthropologischen Forschungen erkennen, dass der Islam als Teil des „Orients“, im Gegensatz zum Christentum im „Okzident“, identifiziert wurde. Dieser Gegenüberstellung begegnen wir auch in der Konstruktion des *Oriental despotism*, dessen Ursprung bis in die Antike zurückführbar ist. Diese wurde später u.a. von Marx und Weber wiederaufgegriffen und aufgearbeitet. Als neuzeitlicher Repräsentant ist Karl August Wittfogel zu nennen, der in seinem Werk „Oriental despotism“ (1957) auf diese Dichotomisierung zurückgriff. Mit der Charakterisierung der asiatischen Gesellschaften als monozentrisch und der europäischen als polyzentrisch erklärte er die Entwicklung eigentypischer Regierungsformen. Die alte asiatisch-despotische Regierungsform hätte sich in die neue kommunistisch-despotische Staatsform transformiert. Dieses Konzept hat die europäische Wahrnehmung und Darstellung der asiatischen Regierungen maßgeblich beeinflusst (vgl. Minuti 2012).

In der Kultur- und Sozialanthropologie wurde der Islam als Forschungsthema erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts interessant. Obschon zu dieser Zeit einschlägige Werke mit „Anthropologie“ betitelt veröffentlicht wurden, so waren diese den Geschichtswissenschaftlern und Orientalisten, u.a. Annemarie Schimmel (1955) und Gustave von Grunebaum (1961), zuzuschreiben. Im Fach Anthropologie gehören Evans-Pritchard (1949) und Eric Wolf (1951) zu den ersten, die sich mit dem Islam anthropologisch befasst haben, dessen Werke aus aktueller anthropologischer Sicht kritisch zu bewerten sind. So schrieb Eric Wolf über den Islam und ihren Ursprung, aber hatte weder eine Feldforschung in einem islamischen Kontext durchgeführt, noch kannte er islamisch-religiöse Schriften. Noch

im Jahre 1970 bezog sich die Anthropologin Barbara Aswad auf die Quellen der Orientalismusforschung. Einen anderen Zugang hatte Clifford Geertz, der im Jahr 1960 mit „Religion of Java“ eines der detailliertesten anthropologischen Werke zu islamischen Traditionen auf Indonesien geschrieben hatte, in dem seine Erkenntnisse auf langjährigen Feldforschungen vor Ort beruhten. Noch heute zählt Geertz' Werk zur Basisliteratur aller Anthropologen, die in dieser Region forschen (vgl. Varisco 2005: 326f).

Mit dem Zurückgreifen der Anthropologen auf Werke über den Islam in der Orientalismusforschung sind zahlreiche orientalistische Paradigmen in die Anthropologie eingeflossen. Die Problematik der Übernahme orientalistischer Erkenntnisse in die Anthropologie zeigt sich sowohl in der erkenntnistheoretischen als auch in der methodischen Differenz beider Disziplinen. Orientalisten waren nicht an lebenden Muslimen interessiert, sondern schöpften ihre Erkenntnisse aus den dem Islam zugeschriebenen Texten, wobei sich der Zugang in der Anthropologie auf die Datenerhebung unter lebenden Informaten stützt. Zusätzlich ist die Mehrheit der orientalistischen Werke im Zuge der kolonialen Expansion entstanden, weshalb der kritische und kontextualisierende Umgang mit diesen voraussetzend ist (vgl. Marranci 2008: 33).

Auch Edward Said³ betonte den Einfluss des politischen Kolonialismus auf die Wissenschaft, indem er die Wissensproduktion mit Machtverhältnissen koppelt. Somit seien Informationen und Kenntnisse über den Islam und den Mittleren Osten in der Zeit der imperialistischen Interessen europäischer Staaten entstanden. Das produzierte Wissen hätte die Invasion und Unterwerfungen legitimiert:

„Taking the late eighteen century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient—dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.“ (Said 2003: 3)

Der Mittlere Osten und die Beforschung der islamischen Religion wurden auf wissenschaftlicher Ebene den Orientalisten und Religions- und Geschichtswissenschaftlern überlassen. Zum einen waren die Anthropologen der arabischen Sprache nicht mächtig und konnten sich nicht mit den Schriften auseinandersetzen, zum anderen identifizierten Anthropologen Schriftkulturen als sogenannte *great tradition*, welche sie nicht als

³ Erstmals veröffentlicht im Jahr 1978.

anthropologischen Forschungsgegenstand verstanden hatten. Dies hatte u.a. zur Folge, dass lokalspezifische Ausprägungen als „normabweichend“ stigmatisiert wurden. Unter „lokal“ herrschte die Vorstellung, dass diese eine dörfliche oder mangelhafte Umsetzungsform der unverfälschten Hochkultur sei, welche ich im Kapitel 2.1.2 näher ausgeführt habe (vgl. Varisco 2006: 327, vgl. Eickelman 1982: 2).

In den 1950er, 60er und 70er Jahren wurden muslimische Gesellschaften für Anthropologen zunehmend interessanter und es entstanden zahlreiche Ethnographien über nordafrikanische muslimische Zivilisationen. Es waren mehrheitlich Studien, die sich mit Sufis, der islamischen Mystik und den Marabuten beschäftigten. Dazu gehören prominente Anthropologen wie Evans-Pritchard, Ernest Gellner, Clifford Geertz, Vincent Crapanzano, Dale Eickelman, Ioan M. Lewis und auch Michael Gilsenan (vgl. Varisco 2005: 16f). Es kristallisierte sich heraus, dass zur Forschung gezielt lokalspezifische Phänomene des Islams im Mittleren Osten und Nordafrika als Forschungsschwerpunkte herangezogen wurden (vgl. Kreinath 2012: 6).

In den 1950er Jahren wurde der Fokus teils ungleichmäßig stark auf politische und wirtschaftliche Charakteristiken gesetzt. Vor allem bei britischen Sozialanthropologen erklärt sich dies mit den dominierenden funktionalistischen und strukturfunktionalistischen Paradigmen. Die früheren konventionellen Paradigmen betonten bestimmte gesellschaftliche Analyseeinheiten, allen voran die der Siedlungs- und Stammesgesellschaften. Mit diesem Fokus wurden weitere Einflussfaktoren und Analyseelemente übersehen, wie z.B. der Einfluss des Islams auf afrikanische Gesellschaften (vgl. Kreinath 2012:6f, Gilsenan 1982:21).

Ende der 1960er Jahre zeichnete sich das Fach Anthropologie durch den Anstieg des Strukturalismus und der symbolischen Anthropologie aus, die das Verständnis kultureller Systeme entscheidend bestimmt haben. Religiöse Symbole drangen vermehrt in den Forschungsfokus ein. Methodologisch rückten hierfür individuelle Informanten in das Forschungsinteresse. Somit erkannten Anthropologen im politischen Entkolonialisierungsprozess den Einfluss religiöser und sozialer Bewegungen, die sich gegen die vorhandenen Kolonialregierungen richteten. In der muslimischen Welt wurden sogenannte „ritual resistance“ und religiöse Wiederbelebungen zu Mitteln politischen Protests. Marranci betont im Umgang mit kulturalistischen und symbolischen Forschungsansätzen der 1960er und 1970er Jahre die soziale und historische

Kontextualisierung der Werke der Wissenschaftler, da sich diese auf die Forschungserkenntnisse eingewirkt haben (vgl. Kreinath 2012: 7; vgl. Marranci 2008: 9).

Die Entkolonialisierung ging mit der Entstehung postkolonialer Kritik einher, die die bisherigen theoretischen und methodologischen Rahmenbedingungen und die Wissensproduktion grundlegend infrage gestellt hat. In den Forschungen der postkolonialen Kritik wurde der Fokus auf plurale islamische Traditionen gleichmäßig und -wertig gesetzt. Die Aussagen der Informaten wurden für die Forschungserkenntnisse vermehrt gewichtet (vgl. Kreinath 2012: 7).

Ab den 1970er Jahren entwickelten sich drei wesentliche Veränderungen in den Forschungsansätzen der islamisch geprägten Gesellschaften. Feministische Themen wie Gender, Sexualität und muslimische Frauen wurden zu neuen anthropologischen Forschungsschwerpunkten. Oftmals wurden diese von Wissenschaftlern getragen, die sich selbst als Muslima bezeichneten. Als Zweites wurde begonnen, islamische Rituale in Lokalgesellschaften beachtlich detailliert zu kontextualisieren. Namhafte Forschungen in Südostasien wurden u.a. von John R. Bowen, Robert Hefner und Mark Woodward durchgeführt, die uns umfangreiche und detailreiche Ethnographien hinterlassen haben. Als Drittes rückte nach der iranisch-islamischen Revolution der „politisierte Islam“ als globales Phänomen in den Forschungsbereich einiger Anthropologen (vgl. Varisco 2005: 17f).

Die Globalisierung beschleunigte sich mit dem technischen Fortschritt, der die Welt in vielerlei Hinsicht verwandelte. Aufgrund der Migrationsbewegungen ließen sich immer mehr Menschen muslimischen Glaubens in Europa nieder. Ihre islamischen Praktiken in multikulturellen Gesellschaften und die Entstehung transnationaler Netzwerke gehören zu den neueren Themen der Anthropologie des Islams (vgl. Kreinath 2012: 8).

Seit Anfang des 21. Jahrhunderts widmen sich verstärkt Ethnographien der globalen Dimension der populären Kultur in islamischen Gesellschaften. Eickelman und Anderson haben dies wie folgt zu Wort gebracht:

“By looking at the intricate multiplicity of horizontal relationships, especially among the rapidly increasing numbers of beneficiaries of mass education, new message, and new communication media, one discovers alternative ways of thinking about Islam, acting on Islamic principles, and creating sense of community and public space.”
(Eickelman und Anderson 1999: 16)

Laut Gabriele Marranci sind anthropologische Studien, die nicht global angesetzt sind und die lokal vielseitige Interaktionen ignorieren, aktuell undenkbar (vgl. Marranci 2008: 5).

Zusammenfassend ist ein langer Weg feststellbar, bis sich Anthropologen in der Anthropologie des Islams von klassischen Regionen und Themen ablösen konnten. Themenspezifische Transformationen wurden vor allem im Zuge des Postkolonialismus eingeleitet bzw. gefördert. Die Verschiebung des regionalen Interesses von bestimmten Regionen auf mehrheitlich nicht-muslimische Regionen in Nordamerika und Europa oder gar von beschränkten Lokalgesellschaften auf die globale Ebene erfolgte erst am Ende des letzten Jahrtausends und verstärkt im neuen Jahrtausend.

2.3 Islamische Anthropologie oder Anthropologie des Islams?

Zeitgleich mit der Etablierung der Anthropologie des Islams hat sich ein weiterer Zugang heraustraktallisiert, der unter Islamischer Anthropologie bekannt ist. Zu den wichtigsten Autoren zählen vor allem Ilyas Ba-Yunus und Farid Ahmad (1985), Akbar S. Ahmed (1986 und 1988) und Merryl Wyn Davies (1988). Zuerst werde ich in diesem Kapitel die Zugänge der letzteren beiden und anschließend die Kritik aus dem Fach Anthropologie darstellen.

In seinem Artikel „Toward Islamic Anthropology: Definition, dogma and directions“ aus dem Jahre 1988 skizziert Akbar S. Ahmed den historischen Abriss der Erforschung muslimischer Gesellschaften in der Kultur- und Sozialanthropologie. Anschließend befasst er sich mit dem Verständnis, der Methodik und der Validität der Islamischen Anthropologie.

Ahmed datiert im Fach der westlichen Kultur- und Sozialanthropologie den Beginn des Forschungsinteresses am Islam um die Jahrhundertwende 19./20. Diese sei jedoch nicht unbeeinflusst von westlich-politischen Machtansprüchen gewesen. So haben sich in afrikanischen, asiatischen und ozeanischen Gesellschaften die ethnologischen Erkundungen am kolonialen Interesse orientiert. Ein offensichtliches Beispiel seien die 150 Wissenschaftler, die vom Kolonialherrn Bonaparte in Ägypten eingesetzt wurden. Zeitgleich seien eurozentristische Diskurse entstanden, die den Orientalismus geformt haben. Auch diese seien als Mittel des kolonialen Machtanspruchs bedacht. Zugleich betont er, dass die Erforschung muslimischer Gesellschaften noch vor den westlichen Anthropologen nicht unüblich gewesen und somit keine westliche Erfindung sei. Muslimische Soziologen bzw.

Anthropologen, wie al-Biruni, Ibn Battuta oder auch al-Mas'udi hätten schon vor Jahrhunderten muslimische Gesellschaften erforscht und gesellschaftliche Theorien entwickelt (vgl. Ahmed 2012: 282-286).

Hinzu kritisiert Ahmed das Fehlen einer differenzierten und kritischen Auseinandersetzung mit der Biographie der Anthropologen. Dabei sei die Ermittlung des Verhältnisses der Forscher selbst zum Forschungsfeld voraussetzend, um ein authentisches und unverzerrtes Abbild der erforschten Gruppe erlangen zu können. Verschriftlichte Deskriptionen müsse man kritisch lesen, da ihre Werke über soziale Gruppen subjektive Widerspiegelungen des Autors mit immanenten Verzerrungen seien: „Description does more than describe, it also explains“ (Ahmed 2012: 285). Jedes anthropologische Werk sei zugleich ein autobiographisches Werk. Diese Tatsache diskreditiere ihre Werke nicht *per se*, jedoch können unreflektierte Übernahmen analytisch erfasster Konzeptionen die späteren Forschungen fehlleiten und eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit dem Feld verhindern. Genau diese Fehlleitungen erkennt er auch in den anthropologischen Forschungen muslimischer Gesellschaften und dem Islam (vgl. Ahmed 2012: 283-285).

Die Islamische Anthropologie definiert Ahmed folgendermaßen:

„We may define Islamic anthropology loosely as the study of Muslim groups by scholars drawing on the ideal universalistic principles of Islam – humanity, knowledge, tolerance – relating micro village tribal studies in particular to the larger historical and ideological frames of Islam. Islam is here understood not as theology, but sociology. The definition thus does not preclude non-Muslims.“ (Ahmed 2012: 286)

In dieser Beschreibung kristallisiert sich seine Präferenz der Heranziehung des Kollektivs in der Erforschung muslimischer Gesellschaften bzw. Akteure heraus. Denn der muslimische Akteur sei ein Teil einer islamisch kreierten sozialen Gesellschaft und diese soziale Gruppe bilde den anthropologischen Forschungsgegenstand. Im individualistisch aufgebauten Westen bilde das Individuum das Forschungsinteresse. „Islam teaches us to deal with the major concern of human beings which is to relate to our environment“ und „Islam [...] is a social religion“, die die Organisationsstruktur der Gesellschaft und das Verhalten der Individuen präjudiziert (Ahmed 2012: 287).

Seine Gedankengänge finalisiert Ahmed mit einer klaren Absage des Bestehens einer Islamischen Anthropologie. Es gäbe keine Islamische Anthropologie, sondern nur eine gute

und eine schlechte Anthropologie, die man nach der Stichhaltigkeit der Feldforschung und der anthropologischen Analysequalität bemessen könne.

Merryl Wyn Davies widmet sich in ihrem Werk „Knowing one another“ aus dem Jahre 1988 der Definition der Islamischen Anthropologie. Die Konzeptualisierung einer Islamischen Anthropologie sieht sie als eine Ergänzung der damaligen Bewegung der „islamization of knowledge“, deren Erkenntnisfähigkeit auf vermeintlich unsterbliche islamischen Prinzipien fuße. Die Islamische Anthropologie sei für die Muslime ein Mittel der Selbsterkenntnis (vgl. Wyn Davies 1988: ix).

In der Einführung ihres Buches kritisiert sie die Auswirkungen der westlichen Anthropologie, dem sie Mitverantwortung an hegemonialen Macht- und Autoritätskonstruktionen zuschreibt, die wiederum auch die Anthropologie selbst geprägt hätten. Anthropologie sei die Wissenschaft der Menschheit, die die Wahrnehmung der Natur des menschlichen Geschlechts mit universal wissenschaftlichen Regelungen untermauere und beeinflusse. Das westliche Kino sei eines der bedeutsamsten und weitreichendsten Mittel der Konstruktion rassistischer Gesinnungen gewesen. Populäre Filme wie der „Tarzan“ in den 1960er Jahren und auch „Star Trek“ würden auf anthropologischen Informationsmaterialien beruhen. Mitunter sei mit dem Kino auch eine Populärkultur vermittelt worden, die in der modernen Welt weitreichende Folgen habe. Die Existenz der kulturellen Diversität wurde in der westlichen Anthropologie rational erörtert und auch, dass mit dieser Diversität mit Respekt umzugehen ist. Dieser Respekt bedinge aber nicht die Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit der Diskrepanzen. Im Gegenteil, der respektvolle und unverständliche Umgang mit der Diversität führe zur Konstruktion der „Andersartigkeit“ bzw. „Fremdheit“, die allzeitlich eine Vereinbarkeit und Kompatibilität mit der Populärkultur verhindere. Für Wyn Davis sind die Nutzung der Begriffe „other“, „small-scale“, „non-literate“ und „peasant“ in praktischer Hinsicht lediglich nur eine modernere Umschreibung des fachlich umstrittenen Begriffs „primitiv“ (vgl. Wyn Davies 1988: 30).

Diese „Andersartigkeit“ des Forschungsobjekts sei eine Selbstbestimmung der westlichen Anthropologie. Die Anthropologen seien so sehr auf die Erforschung der „otherness‘ of ‚other‘ people“ (Wyn Davies 1988: 6) fixiert, dass sie die Erkenntnisse über sich selbst während des Forschungsprozesses vollständig ignorieren. Damit sei die Anthropologie auch die Wissenschaft der Erkenntnis der eigenen Kultur und Gesellschaft. Wären sich Anthropologen

dieser Erkenntnis bewusst, so hätten anthropologische Erfahrungen die Basis der gegenseitigen Lernprozesse gründen können. Somit seien Anthropologen nicht nur stillstehende Objekte der Beobachtung und Wahrnehmung, sondern kritikfähige Subjekte im Fach der Anthropologie. Diese Wechselseitigkeit sei aber nur dann realisierbar, wenn sich die Anthropologie seinen Forschungsgruppen im Dialog offen widme.

Die Islamische Anthropologie definiert Wyn Davies folgendermaßen: „[Islamic Anthropology is] the study of mankind in society from the premises and according to the conceptual orientations of Islam“ (Wyn Davies 1988: 82) Dementsprechend müsse die Islamische Anthropologie ihre eigenen Terminologien entwickeln, die an die aktuellen Bedürfnisse und Anforderungen angepasst sind und die gesellschaftlichen Strukturen zu verstehen helfen.

Dale F. Eickelman kann aus anthropologischer Sicht nichts Neues in Wyn Davies Vorstellungen erkennen und vergleicht diese mit anderen anthropologischen Zugängen. Innovativ seien nur der Bezug zum Qur'an und ihrem Appell für muslimische Wissenschaftler, die Anthropologie für das Verständnis der aktuellen Anliegen heranzuziehen. Eickelman kritisiert an Wyn Davies, dass sie sich nur auf Malinowski bezieht und die vorhandenen kritischen Betrachtungszugänge vernachlässigt (vgl. Eickelman 1990: 240f).

Richard Tapper⁴ macht darauf aufmerksam, dass die Bewegung der Islamischen Anthropologie nicht die geforderte Aufmerksamkeit im Fach Anthropologie und anderen Wissenschaften bekommen habe, sondern eher die Masse der nichtakademischen Muslime angesprochen habe. Mit seinem Artikel strebt er eine Diskussion der Anwendbarkeit und Verwertbarkeit dieser Diskurse im Fach Anthropologie an. Er analysiert die Islamischen Anthropologen und erfasst eine Übereinstimmung aller vier Wissenschaftlern in der Basis ihres Erkenntniszugangs: „They are, in other words, Islamic approaches to the study of anthropological texts, rather than anthropological approaches to the study of Islamic texts.“ (Tapper 2012: 295)

Tapper kritisiert Ahmed und Wyn Davies Selektion der anthropologischen Werke, auf denen ihre Kritik beruht. Wie Eickelman verweist auch er auf die reflektierende Anthropologie, die inzwischen auch theoretische Zugänge zu den anthropologischen Selbsterfahrungen biete.

⁴ Erstmals veröffentlicht im Jahr 1995.

Desweiteren zweifelt er an, dass die Vertreter der islamischen Anthropologie vertretend für ihre „co-nationals“ und „co-religionists“ sprechen. Außerdem vergleicht er ihre Vorgangsweise mit der der Orientalisten: Beide stützten die Unverträglichkeit der Diskrepanzen zwischen dem konstruierten christlichen Westen und dem muslimischen Osten auf eigene „Exotisierungen“. Wyn Davis und weitere würden die Differenzen so stark zuspitzen, dass eine Erforschung der Muslime nur noch von Muslimen selbst getätigten werden könne. Dabei würden historische Einflüsse aus dem Mittelalter und das gemeinsame Fundament einer semitisch-monotheistischen Religion sichtbar machen, dass sie nicht sehr unterschiedlich seien, sondern in vielerlei Hinsicht sogar geteilte Werte besitzen. Gegenseitige Missverständnisse seien erst viel später aufgrund von politischen Machtkämpfen, Kreuzzügen und der wirtschaftlich-politischen Dominanz des Westens entstanden (vgl. Tapper 2012: 297).

Tapper beschreibt letztendlich die islamische Anthropologie als einen weiteren „Ismus“. Dies bedeutet nicht, dass Anthropologen die islamische Anthropologie unberücksichtigt lassen sollen. Anthropologen sollen sich mit allen „Ismen“ kritisch auseinandersetzen und ausdiskutieren. Zum Schluss bringt er die Frage auf, ob überhaupt eine ideologiefreie kritische Anthropologie existieren könne (vgl. Tapper 2012: 302f).

Gabriele Marranci erkennt diesem Diskurs nicht die Möglichkeit der Erforschung der Muslime und des Islams ab. Diese dürfe man aber nicht in der Tradition anthropologischer Erkenntnistheorien und Erkenntnismethoden betrachten, da sie eine theologisch begründete Perspektive einnehmen würden. Diese Perspektive sei theologisch determiniert und biete nur einen vorbestimmten Analyserahmen an (vgl. Marranci 2008: 47f).

2.4 Der Diskurs

In diesem Kapitel wird der Diskurs der Anthropologie des Islams erläutert. Es ist eine chronologische Darstellung, die das Verständnis der komplexen Entwicklungen erleichtern soll.

Sehr zeitnah an Robert Redfields *great* und *little tradition* forschte der österreichische Orientalist Gustav Edmund von Grunebaum, der in seinen späteren Jahren in den USA wirkte.

In seinem Buch „Unity and Variety in Muslim Civilization“ versuchte er zu erörtern, wie die Einheit der „civilization of Islam“ trotz der unterschiedlichen lokalen Sitten zu verstehen ist:

„Civilization of Islam, however conforms to this tentative typology, having grown from the original core of the message of the Arabic Prophet through amalgamation of certain cultural tradition to which it became exposed through the political successes of the Prophet’s Arab adherent.“ (von Grunebaum 1955: 269)

Das Brauchtum und die Gewohnheit legitimiere die soziale Stratifizierung und Segmentierung, die die Zugehörigkeit zur Tradition bestimmen würde. Daraus zu schließen, dass die sozialen Oberschichten die universellen Normen fördern, wäre irrtümlich. Ohne die politischen Strukturen und Schicksale der universalen Tradition zu gefährden, sei es die Oberschicht selbst, die die lokalen Bräuche beibehalte und perpetuiere (vgl. von Grunebaum 1955: 269f).

Wie lokale Normen das globale Verständnis beeinflusst haben, verdeutlicht von Grunebaum mit dem Vorzeigbeispiel der Methode der *Idschmā*⁵. Durch *Idschmā*, dem Konsens der islamischen Rechtsgelehrten, seien lokale Elemente in die globale orthodoxe Norm mitaufgenommen worden. Lokale *Idschmā* würden zwar ebenfalls akzeptiert werden, aber nur in Einklang mit *Idschmā* aus progressiver erachteten Orten. Zu diesen Orten zählen allen voran Mekka und Medina. Hieraus ergibt sich in der muslimischen Welt hinsichtlich der religiösen Interpretationen eine Autoritätshierarchie (vgl. von Grunebaum 1955: 281).

Nach 13 Jahren wird eines der berühmtesten und einflussreichsten anthropologischen Werke über den Islam verfasst. Nachdem Clifford Geertz in Marokko und in Indonesien über Muslime geforscht hat, skizziert er im Jahre 1968 die Ergebnisse seiner vergleichenden Studie in „Islam Observed“. Hierbei kritisiert er die dominierende Überbewertung des klassifikatorischen Denkens:

„All the social sciences suffer from the notion that to have named something is to have understood it, but nowhere is this more true than in the comparative study of religion. [...] In itself, naming things is of course a useful and necessary occupation, especially if the things named exist. But it is hardly much more than a prelude to analytic thought.“
(Geertz 1968: 23)

Hingegen rät er an, die Klassifikationen durch detaillierte Deskriptionen und die Annahmen mit Analysen zu ersetzen. Das Ziel einer systematischen Forschung an der Religion bestehne nicht nur aus Beschreibungen von Anschauungen, Praktiken und Institutionen, sondern auch

⁵ Unter *Idschmā* ist der Konsens der islamischen Rechtsgelehrten zu verstehen. Es handelt sich hierbei um eine Quelle der islamischen Jurisprudenz.

aus der Ermittlung, wie und auf welche Art und Weise bestimmte Ideen, Praktiken und Institutionen bestehen bleiben, wanldeln oder scheitern. Für die Ausarbeitung dieses Ziels erachtet er es für wichtig, die religiösen Einstellungen der Menschen, ihre Erfahrungen und die sozialen Systeme voneinander separiert zu betrachten (vgl. Geertz 1968:2).

Clifford Geertz versuchte die Dichotomisierung der Traditionen in *great* und *little* zu umgehen. Den spezifisch-anthropologischen Forschungsbereich beschreibt er wie folgt: „inclined to turn toward the concrete, the particular, the microscopic. We are the miniaturists of the social sciences, painting on Lilliputian canvases with what we take to be delicate strokes.“ (Geertz 1968: 4) Er führte den komparativen Zugang in die Anthropologie des Islams ein, indem er seine Feldforschungen an zwei unterschiedlichen Regionen miteinander verknüpfte und verglich.

Aus seinen zwei Feldforschungen schlussfolgert Geertz, dass die Islamisierung ein zweiseitiger Prozess sei. Zum einen beobachte er die Bestrebungen der Implementierung universaler theoriebasierter und grundsätzlich unveränderbarer Systeme des Glaubens und der Rituale in die Lokalgesellschaft. Zum anderen beinhaltet die Islamisierung auch die lokalen Bestrebungen, den Lebensentwurf im Einklang mit der Offenbarung und den Handlungsweisen des Propheten Muhammed zu gestalten. Diesen zweiseitigen Prozess bezeichnet er als *religious crisis*: Es gehe darum, wie neue Elemente in der islamischen Gesellschaft angepasst werden (vgl. Geertz 1968: 14f, 21)

Infolgedessen variieren in differierenden historischen Erfahrungen das religiöse Verständnis und die Praxis voneinander. Die Religionen seien im Kollektiven entstanden, sozial übermittelt und ihre Bedeutungen kulturell objektiviert. Ausgehend von seinem Ansatz definiert er die Religion als eine soziale Institution, welche kollektiv entstanden sei, den Verehrungsakt als eine soziale Aktivität, welche sozial übermittelt werde und den Glauben als eine soziale Antriebskraft. Die sozioreligiöse Praxis sei jedoch der Spiegel des religiösen Verständnisses und stelle somit eine direkte Verbindung zum Religionsverständnis dar (vgl. Geertz 1968: 14-18).

Seine Theorie stützt Clifford Geertz mit seinen Forschungsergebnissen in Marokko und Indonesien. Beide Länder sind hauptsächlich islamisch geprägt. Trotz der Gleichheit ihrer Religionszugehörigkeit weisen beide Länder jedoch divergierende Lebensrealitäten auf. Diese Ungleichheit in der Gleichheit erläutert Geertz mit gesellschaftlichen Eigenschaften. Als der

Islam nach Marokko kam, wurde die Bevölkerung zwar ein Teil der islamischen Zivilisation, aber ihre Mentalität blieb gleich. Ihre divergierenden Mentalitäten bzw. Kulturen seien der Grund, weshalb der Islam in Marokko und Indonesien jeweils unterschiedlich ausgelebt wird (vgl. Geertz 1968: 9-11). Mit der Aussage „Religion may be a stone thrown into the world; but it must be a palpable stone and someone must throw it“ (Geertz 1968: 3) veranschaulicht er seinen Ansatz: Jede Gesellschaft besitzt eine eigentypische Symbolik und soziale Institution, die das Resultat der Aufnahme und Integration einer neuen Tradition, wie in diesem Fall des Islams, charakterisiere.

Der Historiker und Islamwissenschaftler Marshall G. S. Hodgson ist zwar selbst kein Kultur- und Sozialanthropologe, aber sein dreibändiges Werk „The Venture of Islam“ gehört zu den wichtigsten wissenschaftlichen Werken zu den islamischen Gesellschaften und ihren Beziehungen mit benachbarten Gesellschaften. Im ersten Band beschreibt er im Vorwort sein Verständnis der kulturellen Tradition. Islamische Lebensweisen stellen für Hodgson eine kulturelle Tradition dar: „Islam and its associated lifeways form a cultural tradition, or a complex of cultural traditions; and a cultural tradition by its nature grows and changes.“ (Hodgson 1974: 79)

Kulturelle Traditionen im Sinne Hodgson sind immer ein Entwicklungs- und Entstehungsprozess und repräsentieren keine bloße Übernahme von Verhaltensmustern. In der Generationsübertragung misse sich das Überleben von Traditionen an den aktuellen Lebensbedingungen und –notwendigkeiten und passe sich diesen an. Dementsprechend können Traditionen im Generationenwechsel bestärkt, geschwächt, modifiziert oder auch gänzlich aufgehoben werden. Die Transformation der kulturellen Traditionen beziehe sich nicht nur auf Praktiken, sondern auch auf die modifizierten Bedeutungsinhalte gleichbleibender Praktiken (vgl. Hodgson 1974: 79).

Die Entstehung und Fortsetzung von kulturellen Traditionen in vormodernen Gesellschaften teilt Hodgson in drei Dimensionen. Eine Tradition entstehe immer mit einem *creative moment*. Das Wesen des *creative moment* könne ganz unterschiedlich sein. Es könne sich hierbei um eine Erfindung handeln, einen charismatischen Führer oder auch eine göttliche Offenbarung, die von der Gesellschaft erwidert wird. Damit sich aus diesem *creative moment* eine Tradition formt, bedürfe es einer kollektiven Hingabe und Verpflichtung zu diesem. Dies zeige sich in der Öffentlichkeit in ihrer Institutionalisierung, die sich mittels eines kollektiven Bewusstseins

und der gemeinschaftlichen Praxis loyaler Rituale weiterhin aufrechterhält. Es entstehe eine Interaktion zwischen der Tradition und ihren Anhängern. In dieser Dialektik entwickle sich die Tradition weiter (vgl. Hodgson 1974: 80-82).

Eine Tradition besteht laut Marshall G. S. Hodgson nicht nur ausschließlich aus einer linearen Entwicklung, sondern es divergiert und bilden sich mehrere Sub-Traditionen heraus:

„But not only does a developing interaction arise out of an initial point of creativity; that interaction, that dialogue, itself is made up of a sequence of creative actions and of commitments stemming from them – secondary actions, secondary commitments, up to a point, but genuine actions, encounters and discoveries, all the same.“ (Hodgson 1974: 82)

Als Beispiel hierfür nennt Hodgson das Schiitentum und das Sunnitentum: Beide sind Sub-Traditionen der islamischen Tradition, die sich nach einer offenbarungslosen *creative action* gebildet haben und aktuell eigenständige dialogischen Settings besitzen (vgl. Hodgson 1974: 83).

Hodgson lehnt einen bewertenden Vergleich variierender islamischer Traditionen ab. Da für ihn eine islamische Tradition in einem spezifischen Kontext mit Beziehungsverhältnis zu anderen bestehenden kulturellen Traditionen entstehe, sei sie auch als Teil dieser Verkettung mit anderen muslimischen und nicht-muslimischen kulturellen Traditionen zu betrachten. Der Autor greift die gegenseitige Abhängigkeit der kulturellen Traditionen auf: Eine eigenständig unbeeinflusste kulturelle Tradition gäbe es nicht (vgl. Hodgson 1974: 86).

Einige wenige Jahre nach Hodgsons Werk wird eines der populärsten Werke zur Anthropologie des Islams geschrieben, in dem zum ersten Mal ein analytischer und paradigmatischer Definitionsversuch der Anthropologie des Islams geboten wurde. Abdul Hamid el-Zein hält relativ zu Beginn seines Artikels „*Beyond Ideology and theology*“ fest, dass der Islam aus theologischer und anthropologischer Perspektive definitiv unterschiedlich zu erklären ist, da beide Zugänge in ihrem differierenden Verständnis zum Menschen an sich, Gott in der Welt und auch in der Analyse unterschiedliche Methoden besitzen (Vgl. El-Zein 1977: 227).

Er stellt fünf verschiedene anthropologische Zugänge zu muslimischen Gesellschaften fest. Bei Clifford Geertz prangert El-Zein an, dass er zwar die variablen historischen und partikularen Religionspraktiken identifiziere, aber zeitgleich auf die Existenz einer *Islamic consciousness* und *Islamic reform* bestehe und alle religiösen Ausformungen als eine Einheit betrachte und somit den Islam essentialisiere (vgl. El-Zein 1977: 231). Diese Einheit sei eine Konsequenz

seiner voreingenommenen Vorstellung der vereinheitlichten menschlichen Existenz, deren Lebenswelt hauptsächlich durch symbolische Bedeutungen und kulturell geformt sei:

„His work on Islam emphasizes the primacy of common sense, religion, and science. Although they vary according to the content of particular cultural expressions, the forms themselves and their interrelationship remain fixed and universal. The dynamics of these forms and the expression of the content yield the dimension of existence called history; and the continuity of meaning in time and space leads to the formation of historical traditions of meaning.“ (El-Zein 1977: 232)

Als Zweites stellt El-Zein den psychologischen Zugang Crapanzanos vor. Für Crapanzano ist die Kultur und Religion im Sinne Freuds der Ausdruck des Unterbewussten. In der einzigen universellen Wahrheit befindet sich der Mensch in einer unlösbar Situation, in der Begierden und Wünsche weder unterdrückt noch befriedigt werden können. Mit kulturell und religiös vermittelndem Wissen werde der universelle Instinkt und der beschriebene Konflikt der Psyche unterdrückt bzw. kontrolliert. Eine spezifische religiöse Tradition sei eine Akkumulation historischer Erfahrungen. Folglich seien variable Ausdrucksformen des Islams keine Konsequenz unterschiedlicher kultureller Realitäten, sondern historisch geprägter Ideologien, die die einzige universale Wahrheit verdecken würden (vgl. El-Zein 1977: 232f).

Der dritte anthropologische Zugang, den El-Zein vorgestellt, ist der von Bujra. Bujra erklärt, wie sich in Südarabien die soziale Klasse *Sadah* gesellschaftlich legitimiert und die *Sadah* mit den lokalen Heiratsregeln der *Kafa'ah*⁶ geschützt wird. Die *Sadah* sei die höchste soziale Klasse in der Gesellschaft, die sich durch ihre Abstammung vom Propheten Muhammad und ihr religiöses Wissen auszeichne. Somit würde sie die Autorität besitzen, religiöse Symbole zu deuten und diese unter den Menschen geltend zu machen. Die religiöse Autoritätsmacht korreliere in einer religiös orientierten Gesellschaft auch mit politischer Autoritätsmacht, sozialem Prestige und wirtschaftlicher Überlegenheit, die mithilfe der *Kafa'ah*-Heiratspraxis akkumuliert werde. Ausgehend von dieser Praxis beschreibt El-Zein Bujras Verständnis vom Islam folgendermaßen: „a set of ideas created by an elite and accepted by the masses, which enables its producers to enforce and manipulate social, economic, and political hierarchies.“ (El-Zein 1977: 236) Somit beschränke Bujra den Islam auf eine instrumentalisierende

⁶ Die *Kafa'ah* ist das lokale Prinzip, das dazu dienen soll, dass nur innerhalb der Sozialklassen geheiratet wird und somit die bestehenden Sozialklassen bewahrt werden. Da die Kinder die soziale Gruppenidentität des Vaters erben, heiraten in der Praxis nur Frauen Männer einer höheren Sozialklasse.

Ideologie, in der religiöse Symbole zur Durchsetzung politischer und wirtschaftlicher Macht diene (vgl. El-Zein 1977: 234-236).

Als vierten anthropologischen Zugang stellt El-Zein Michael Gilsenan vor. Gilsenan charakterisiere Heilige im Sinne Webers als charismatische Führer, die die eigenständige Macht hätten, in sozialen Krisen religiöse Bedeutungen zu formen und die Anhängerschaft zu diesen zu verpflichten. Die Quelle der Macht bestehe in der Spontaneität und verblasse, sobald diese selbstverständlich und entpersönlicht wird. Somit werde die geschichtliche Bedeutung des sozialen Lebens durch religiöse Bedeutungen bestimmt, die von charismatischen Führern festgelegt werden. Die charismatischen Führer und die Religion an sich hätten somit die Funktion, soziopolitische Bedürfnisse zu befriedigen und soziale Strukturen zu legitimieren und zu stabilisieren. Parallel zu Geertz spreche auch Gilsenan dem kulturellen Ausdruck einer Religion eine signifikante Relevanz zu (vgl. El-Zein 1977: 236-238).

El-Zein stellt einen ausschlaggebenden Unterschied sowie eine Gemeinsamkeit der Zugänge Bujras und Gilsenans dar. Er ermittelt bei Bujra ein Islamverständnis, welches die soziale Realität entwerfe. Laut Gilsenan definiere und ordne der Islam lediglich nur die soziale Realität. El-Zein kritisiert bei beiden, dass sie soziale Transformationen als eine lineare Einbahnstraße betrachten. Der Islam bilde nur ein temporäres Hindernis, um durch eine entwickelte und rationale Gesellschaftsform ersetzt zu werden (vgl. El-Zein 1977: 238).

Als letztes stellt El-Zein den Zugang Eickelmans vor, der die Geschichtszugänge der vorherigen zwei Anthropologen stark kritisiere. Eickelman werfe den beiden oben erwähnten Akademikern vor, dass sie von traditionellen beständigen Gesellschaften ausgehen, die sich erst durch den westlichen Einfluss verändern konnten. Dies impliziere die Existenz statischer Gesellschaftszustände. Dabei wären jedoch die Gesellschaften im kontinuierlichen Veränderungsprozess, da jede Gesellschaft sich in immanenter Dialektik befinde, die die Basis der Gesellschaftstransformation bilde. Um nicht in diesen methodischen Fehler zu fallen, müssen Sozialwissenschaftler Gesellschaften sowohl aus synchroner als auch aus diachroner Sicht untersuchen.

„A diacronic view of society over time preserves a sense of the uniqueness and particularity of its characteristics; a synchronic study uncovers the interrelationships among its elements that hold at one point in time but which, by virtue of a necessary incongruity between the symbolic and the social, inevitably lead to change.“ (El-Zein 1977: 239)

El-Zein erkennt eine essentielle Ähnlichkeit zwischen den theologischen und den klassisch-anthropologischen Wissenschaftler. Beiden wirft er vor, dass sie den Islam mit Annahmen und vorgefertigten Prämissen erforschen, die jedoch konsequenterweise das Verständnis des Islams einschränken und mitformen würden. In der Anthropologie identifiziert er bei Geertz die Erfahrung, bei Crapanzano die Psyche, bei Bujra und Gillesen die Struktur und Funktionen der sozialen Beziehungen und bei Eickelman die Geschichtsvorstellung, die die vordefinierten universalen Realitäten darstellen und aus dieser Perspektive den Islam betrachten (vgl. El-Zein 1977: 248f.).

Abdul Hamid El-Zein diskutiert in diesem Artikel nicht nur die diversen erkenntnismethodischen Zugänge zum Islam und die allgemeine Definition des Islams in der Anthropologie, sondern auch die Legitimierung von alternativen theologischen Entwicklungen in Lokalgesellschaften. Das Ursprungsprinzip der Volkstheologie und auch der kanonischen Theologie sei seiner Meinung nach ident: Die Natur und der Qur'an spiegeln die Wahrheit Gottes. Die Differenz beider Theologien sei, dass die kanonische Theologie nach der Fixierung der Zeit in allen Lokalgesellschaften und die Volkstheologie nach der Fixierung der Lokalität allzeitlich strebe (vgl. El-Zein 1977: 241). Er ersetzt „Islam“ mit „local islams“ und legitimiert jegliche Ausprägungen des Islams als gleichwertig, auch wenn diese in der Praxis, in der institutionellen Ausprägung oder Schrift unterschiedlich akzentuiert sind. Man könne nicht behaupten, das Eine sei objektiver, reflektierter oder systematischer als das Andere. Somit sei überhaupt die postulierte Dichotomie der *great* und *little* tradition, im Speziellen der Islam der Eliten und der Volksislam, „infertile and fruitless“ (El-Zein 1977: 252). Da der Islam weder statisch noch autonom, noch absolut oder universell ist, löst er sich als analytische Forschungskategorie auf: „Islam‘ as an analytical category dissolves as well“ (El-Zein 1977: 252).

Vier Jahre später folgt Ernest Gellners Werk „Muslim Society“. Dass sich sein anthropologischer Zugang von El-Zein stark unterscheidet, erkennt man im ersten Absatz seines Buches:

„Islam is the blueprint of a social order. It holds that a set of rules exists, eternal, divinely ordained, and interdependent of the will of men, which defines the proper ordering of society. This model is available in writing: it is equally and symmetrically available to all literate men, and to all those willing to heed literate men. These rulers are to be implemented throughout social life.“ (Gellner 1981: 1)

Dieses „blueprint of a social order“ kreiere beruhend auf einer abgeschlossenen und endgültigen göttlichen Offenbarung eigene „empire“ und „civilization“ (vgl. Gellner 1981: 2). Für Gellners Zugang ist die Dichotomie *great* und *folk tradition* ausschlaggebend, da er die Religionen unter dieser Prämisse analysiert. Er behauptet, dass *great tradition* mit zeitlichen Wandlungen und durch Modernisierungsprozesse zu *folk tradition* werden. Islam sei im Gegensatz zu den anderen zwei Offenbarungsreligionen, Judentum und Christentum, modernisierbar und könne sowohl als *great* als auch *folk tradition* existieren. Islam sei der „Modernität“ am Nahestehendsten, da er gleichzeitig mit ein- und denselben Symbolbedeutungen modernisieren, purifizieren (*purification*) und traditionelle lokale Identitäten neu bekräftigen könne.

In der Einleitung gibt Gellner die Theorien wieder, auf die er sich in seiner Analyse stützt. Die Theorien David Humes, Max Webers und Ibn Khalduns bestimmen den Rahmen seines anthropologischen Forschungszugangs und –verständnisses und somit seine Erkenntnisse entscheidend (vgl. Gellner 1981: 21).

1982 folgt Dale F. Eickelmans Werk „The Study of Islam in Local Context“, in der er sich auf vorhandene anthropologische Werke zu muslimischen Gesellschaften kritisch bezieht und neue Herangehensweisen und Entwicklungen darlegt. Zu Beginn seines Artikels formuliert Eickelmann, dass der Ersatz „des Islams“ durch „Islam“¹, um die Mannigfaltigkeit der islamischen Ausdrucksweisen zu betonen, eine Reaktion auf die ahistorisch essentialisierten Versuche der Orientalisten und der muslimischen Fundamentalisten sei. Laut Eickelman wäre die Hauptherausforderung die Analyse und Erforschung der praktischen Umsetzung universeller islamischer Prinzipien in unterschiedlichen sozialen und historischen Kontexten (vgl. Eickelman 1982: 1f).

Die Lokalität als anthropologisches Forschungsobjekt sei um einiges komplexer als die vorhandene Dichotomie *great* und *little tradition*. Im Hogdons Werk sieht Eickelman einen großen Fortschritt, als dieser nicht nur die Dynamiken und Transformationen der *high culture* aufzeigt, sondern auch jene in der *peasant or even non-lettered peoples* wahrnimmt und aufzeigt. Trotz dessen sei die Herangehensweise Hogdsons unzureichend, da in seinem Werk die detaillierte Darstellung des Letzteren viel zu kurz komme. Besonders hervorheben tut Eickelman Clifford Geertz, weil er seine kulturwissenschaftlichen Studien von jenen der *classic styles of Islam* in Indonesien und Marokko unterschieden habe. Er fügt hinzu, dass Geertz sein

berühmtes Werk nicht *Islam in Java* benannt hat, sondern *The Religion of Java*. Somit habe Geertz sein Feldforschungsgebiet von nationalen und religiösen Grenzziehungen befreit und die Einschränkung und den Bezug seiner Forschung auf die Region Java hervorgehoben (vgl. Eickelman 1982: 2f).

Als produktivsten Forschungszugang schlägt Eickelman die Heranziehung des *middle ground* vor, um religiöse Traditionen erfassen zu können. Die Erforschung des *middle ground* ermögliche uns zu verstehen, wie universelle Elemente der Religion übermittelt werden und wie diese Übermittlungen sich auf die „universalen“ Elemente der Religion auswirken: „Exploration of this middle ground also facilitates an understanding of how the universalistic elements of Islam are practically communicated and of how modes of communication affects religious ‚universals‘.“ (Eickelman 1982: 11)

In den neuen anthropologischen Zugängen ist laut Eickelman die alte Debatte wieder entfacht, welche Inhalte in einer spezifischen Lokalgesellschaft die islamisch religiöse Norm verkörpern: „The crucial issue is to elicit the implicit and explicit criteria as to why one interpretation of Islam is considered more normative than others at particular times and places, thus integrally relating ideologies to both their carriers and context.“ (Eickelman 1982: 12)

Als grundlegend für die weiteren Forschungen erachtet Eickelman die technologischen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen weltweit, die die religiösen Stile, Strömungen und ihre Ausdrucksformen geformt hätten. Überhaupt vermisst Eickelman in den Forschungen den Bezug auf die Wandlungen der religiösen Praxen und Glaubensinhalte. Denn Übernahmen bestimmter Religionsvorstellungen in eine andere Sozialklasse, ein anderes Umfeld u.ä. gingen immer mit Wandlungen einher. Um genau diese Transformationen zu erfassen, sei die Wahrnehmung und Anerkennung der internen Differenzierungen der Glaubensvorstellungen und –praktiken in ein- und derselben Lokalgesellschaft essentiell. Als Anthropologen, die die *elite* und *popular interpretations* des Islams verknüpfen und die soziale Klasse und den Status einbezogen haben, erwähnt er unter anderem Ali Merad und seine Forschung in Algerien (1967) und Clive Kessler und sein Werk „Islam and Politics in a Malay State“ (1978) (vgl. Eickelman 1982: 6-11).

Im gleichen Jahr wird eines der bedeutendsten Werke zur Anthropologie des Islam geschrieben. Michael Gilsenans „Recognizing Islam“ beeinflusst die zukünftige Betrachtung und Erforschung muslimischer Gesellschaften.

In seiner Forschung demonstriert er die Diskrepanz zwischen dem sichtbaren gesellschaftlich-religiösen Leben und dem wirklichen Verständnis des Glaubens. Die religiöse Stratifizierung der Gesellschaft hing mit Politik und Macht zusammen. Dass muslimische Autoritätspersonen zeitgleich mit Staatsordnungen gestürzt werden, bestätige dies. Um die Bedeutung des Islams für Muslime zu untersuchen, bedarf es in der modernen Welt nicht nur der Analyse der Politik, sondern auch des Kontexts der „*struggle for energy supplies, superpower rivalry, and dependency*“ (Gilsenan 1990: 14). In Abhängigkeit dieser Faktoren können zeitlich mehrere islamische Traditionen bestehen, die sich als Reaktion gegen interne und externe Opposition bilden. Das Bestehen vielfältiger islamischer Traditionen, die sogar oppositionell sein können, sei für Gilsenan allgemein ein Charakteristikum von Traditionen. Ferner sei den Traditionen das Charakteristikum zugesprochen worden, dass diese unveränderlich seien. Dabei seien die Traditionen nicht essentiell, statisch und unveränderlich, sondern äußerst variabel und kontextabhängig. Die Abgrenzung zu weiteren Bewegungen und Gruppen basiere auf der Betonung ihrer speziellen Interpretation. Diese Heterogenität und Vielfältigkeit des Islams sei jedoch in seiner Wahrnehmung und Betrachtung aufgrund der Voreingenommenheit der westlichen Politik und der Medien verlorengegangen und ein Bild des Islams als „*single, unitary, and all-determining object, a „thing“ out there with a will of its own.*“ (Gilsenan 1990: 18f) vorherrschend. Die ehemals herrschenden Denkweisen in der Kultur- und Sozialanthropologie, den Politikwissenschaften, der Geschichte und Orientalistik seien durch zwei Mängel bestimmt worden: Zum einen die starke Betonung des funktionalistischen Wechselverhältnisses der Einheiten Dorf und Volkstamm und zum anderen das Ableiten der Erkenntnisse allein aus deren Eliteklassen (vgl. Gilsenan 1990: 21). Mit dieser Deutung bricht er nicht nur mit der Auffassung einer abgeschlossenen und determinierten Einheit, sondern auch mit der Idee des monolithischen Islams.

Er beschäftigt sich auch mit der Fragestellung, wie Islam erforschbar sei. Er charakterisiert den Islam wie folgt: „*as a word that identifies varying relations of practice, representations, symbol, concept, and world view within the same society and between different societies*“ (Gilsenan 1990: 19). Aus diesem Standpunkt heraus ermittelt er in seiner Feldforschung diametrale Verständnisse des Islams in ein- und derselben Gesellschaft. Die *Syarif* besitzen eine angesehene Position, die sich symbolisch durch ihre Kleidungsform auszeichnet. Ihre gesellschaftliche Stellung ist angeboren und sie sind nicht nur zuständig für religiöse Rituale,

sondern spenden auch in Namen Gottes Segen und Gnade. Die junge Bevölkerung leugnet jedoch solch ein Islamverständnis, welches eine Vermittlerrolle gutheißt. Dennoch trägt sie die vorhandene soziale Realität mit und erweist den *Syarif* die erforderliche Ehre. Damit plädiert er für das Verständnis der unterschiedlichen Artikulationsformen und Konzeptionen des Islams unter den jeweiligen differierenden ökonomischen, politischen und sozistrukturellen Bedingungen. Ein Schluss von der sozialen Praxis auf das religiöse System sei fehlleitend, da zwei Bedeutungssysteme parallel bestehen können. Somit stellt sich Gilsenan zweifellos gegen die Existenz eines „muslim mind“, „Islamic Civilization“ or „arab mind“ (vgl. Gilsenan 1982: 11-19).

Eine der wichtigsten Persönlichkeiten im wissenschaftlichen Diskurs der Anthropologie des Islams ist Talal Asad. In seinem Artikel „The idea of an anthropology of Islam“, der erstmals im Jahre 1986 erschien, befasst er sich mit den für ihn unzureichenden anthropologischen Definitionen des „Islams“, anschließend intensiv mit Ernest Gellner und seinen „Muslim Societies“ und in seiner Kritik am Letzteren entwickelt er den Begriff der „diskursiven Tradition“. Sein Artikel verkörpert nach 8 Jahren auch die erste kritische Rezension zu El-Zein und seinem analytischen Zugang.

Die im anthropologischen Diskurs entstandenen unterschiedlichen Definitionsarten des Islams subsumiert Asad in drei Kategorien: 1. Ein untersuchbares theoretisches Objekt „Islam“ gäbe es nicht, 2. Der „Islam“ sei eine Kumulation von verschiedenen *items*, die von Informanten als „islamisch“ betrachtet werden und 3. Der Islam sei eine historisch entstandene distinktive Totalität (vgl. Asad 1986: 94).

Um sein Konzept der diskursiven Tradition zu verstehen, ist sein Verständnis von Tradition erforderlich. Die Tradition sei dynamisch und flexibel. In ihrer Produktion beziehe sie sich auf die Vergangenheit (*past*), Zukunft (*future*) und Gegenwart (*present*). Den Praktizierenden einer jeweiligen Tradition werde ein historisch institutionalisiertes Wissen der ordnungsgemäßen Praxis übermittelt (*past*). Sie haben eine Vorstellung über die Wertung dieser Praxis in der Zukunft, d.h. Befürwortung, Modifizierung oder Ablehnung (*future*). Ausgehend von diesen *past*, *future*-Vorstellungen und den aktuellen Lebensumständen (*present*) forme sich die adäquate Praxis in der Gegenwart. Hiermit erkennen wir, dass Talal Asad kein konstantes Verständnis der Tradition in Form der Konservierung besitzt, die immer

reproduziert wird, sondern ein dynamisches und veränderliches. Diese kontinuierliche Suche nach der sozialen Kohärenz bildet die diskursive Tradition (vgl. Asad 1986: 104).

Islamisch seien all jene Praktiken, die in der jeweiligen islamischen Diskurstradition in der Gesellschaft als islamisch proklamiert sind. Dieses Wissen könne sowohl von religiösen Autoritätspersonen wie z.B. Gelehrten (*'alim*), Oberhäuptern von islamischen Sufiorden (*shayk*) oder auch von ungebildeten Eltern weitergegeben werden. Die Herausarbeitung, welche Inhalte und Praktiken in die diskursive Tradition einfließen und wer diese bestimmt, sei laut Asad eine anthropologische Forschungsfrage (vgl. Asad 1986: 105f).

Diese diskursive Tradition könne nicht aus willkürlichen Elementen bestehen, sondern müsse sich in ihrer Rezeption auf die islamischen Quellen beziehen:

„If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition.“
(Asad 1986: 104)

Aus dieser Aussage sind zwei essentielle Ausgangspunkte Asads zur Anthropologie des Islams eruierbar. Zum einen lehnt er eine anthropologische Forschung im Sinne Ernest Gellners ab, die sich in ihren Forschungen und Analysen rein auf die Beobachtung gestützt habe, zum anderen betont er die Bedeutung der emischen Perspektive: „An account of indigenous discourses is, however, totally missing in Gellner's narrative. Gellner's Islamic actors do not speak, they do not think, they behave“ (Asad 1986: 99).

Ein analytisches Forschungsobjekt bilde laut Asad zusätzlich zum äußeren Verhalten auch die schriftlichen religiösen Texte und die historischen, soziopolitischen und sozioökonomischen Bedingungen, unter welchen der schriftliche Text interpretiert und gelebt werde. Das Letztere beeinflusse das Verständnis und folglich die Praxis der religiösen Texte ausschlaggebend und bilde in dieser bestimmten Region und Zeit die legitimierte Orthodoxie. Eine Orthodoxie stelle infolgedessen auch immer eine gewisse *relationship of power* dar (vgl. Asad 1986: 99-105).

In seiner Darlegung schließt er die Existenz vielfältiger diskursiver Traditionen nicht aus. Jeder eigene soziale Kontext besitze die eigenen Bedingungen und Umstände, in denen sich eine spezifische diskursive Tradition herausbilde. Asad schließt aus, dass eine universell akzeptierte Tradition existiert. Somit kritisiert auch er einen essentialistischen und nominalistischen Grundsatz in der Anthropologie des Islams.

Ebenso sieht Asad die vielfältigen Traditionen nicht als identisch und vergleichbar miteinander. Auch wenn sich Stammesgesellschaften und urbane Gesellschaften namentlich ein- und derselben Religion zugehörig betrachten, so seien beide Traditionen nicht nur in ihren Schriften, sondern auch in ihren Annahmen über die Natur der sozialen Wirklichkeit, der Grundbedürfnisse und ihrer kulturellen Bedeutungen divergierend, sogar inkompatibel (vgl. Asad 1986: 2).

Talal Asad schätzt zwar Eickelmans Artikel „The Study of Islam in Local Contexts“ im Allgemeinen, jedoch kritisiert er in der Erforschung muslimischer Gesellschaften seinen analytischen Lösungsvorschlag des „middle ground“. In der Anthropologie bedarfe es nicht nur der Bestimmung der Analyseeinheit, sondern auch der Formulierung der adäquaten theoretischen Konzepte (vgl. Asad 1986: 14).

Zwei Jahre nach Asads „The Idea of an Anthropology of Islam“ widerspricht Akbar S. Ahmed in seinem „Toward Islamic anthropology“ El-Zein. Es würden nicht mehreren „Islame“ zugleich existieren: „There is only one Islam, and there can be only one Islam, but there are many Muslim societies. We must then not look for numerous ‘Islams’ but we must attempt to place the multitude of Muslim societies within the framework of one universal Islam“ (Ahmed 2012: 288)

Den anthropologischen Forschungsrahmen in der Erforschung der Gesellschaften sieht Ahmed in der *district*-Ebene. Diese besteht zwischen der Makroebene der mächtigen Dynastien oder Wirtschaftsmächte und der Mikroebene der anthropologischen Dörfer. Im muslimischen *district* seien die drei Schlüsselkräfte die zentrale Regierung, die traditionellen und die religiösen Führungspersönlichkeiten (vgl. Ahmed 2012: 288).

William R. Roff stellt diesen Gedanken Ahmeds infrage. Er widmet seinen Artikel „Islamic Movement: One or many?“⁷ der Frage, ob der Islam in muslimischen Gesellschaften soziale Beziehungen erzeugt. Zunächst zeigt er allgemein Mängel in den anthropologischen Forschungszugängen auf. Er kritisiert den semiologischen Zugang in der Anthropologie. Er plädiert dafür, dass offensichtlich beobachtbare Zustände als solche wahrzunehmen und zu analysieren sind (vgl. Roff 2007: 120). Diesen einen interpretativen Sinn zuzuschreiben und nur mit den Interpretationen Erkenntnisse herauszuarbeiten, sei fehlleitend: „It is [...] of

⁷ Erstmals veröffentlicht im Jahr 1987.

primary importance to take seriously and in its own terms what Muslims, acting as Muslims, say, and not suppose that what they say ,really' signifies something else.“ (Roff 2007: 119)

Um dies realisieren zu können, sei es wichtig zu wissen, von welchen Einflüssen das gesellschaftliche Handeln der Muslime geprägt ist. Das soziale Leben sei vor allem von unveränderlichen Vorschreibungen und Geboten bestimmt, die sich im Qur'an und in den Prophetenüberlieferungen befinden. Diese Gebote werden jedoch zu einer bestimmten Zeit von Individuen und Kollektiven interpretiert bzw. angewandt. Somit existieren laut Roff die angeblich universalen Gebote nicht außerhalb einer bestimmten sozialen Realität. Die fortwährende Auseinandersetzung einer Lokalgesellschaft mit universalisierten islamischen Lehren sei der muslimische Diskurs, der in fast allen muslimischen Gesellschaften wiedererkennbar sei und ein gemeinsames Prinzip verkörpere. Infolgedessen sei eine intensive und detailreiche Auseinandersetzung mit den materiellen, kulturellen u.a. Bedingungen unumgänglich, um eine wissenschaftlich vertretbare Forschung der muslimischen Gesellschaften zu erzielen. Ohne die Einbeziehung der islamischen Prinzipien wird das Verständnis der gesellschaftlichen Praxis und umgekehrt nicht möglich (vgl. Roff 2007: 118).

Von diesem Ausgangspunkt heraus, stellt sich Roff (2007) die Frage, ob „Islamic Movements: One or Many?“ sind. Er bejaht beides zugleich. Dass es vielfältige islamische Bewegungen gibt, sei selbstevident und nicht abzustreiten. Die Konzeption einer Einheit sei jedoch das Resultat einer interpretativen Wahrnehmung. Roff distanziert sich teils von den Zugängen der Anthropologen El-Zein und Eickelman. So sehr unterschiedliche muslimische Lebensrealitäten und *islams* auch nebeneinander bestehen, so sei laut ihm ein gemeinsam geteiltes Repertoire an Prinzipien nicht abstreitbar. Infolgedessen sollten zusätzlich zum Verständnis islamischer Gebote auch die daraus hervorgehenden unterschiedlichen gesellschaftlichen Prozesse verglichen werden. Mit dieser komparativen Herangehensweise könne man Verzweigungen und Auswirkungen erforschen. Roff selbst zeigt dies mit dem Vergleich der Nejd-Bewegung in Saudi-Arabien, Padri-Bewegung in Java, der Fara'idi- Bewegung in Bangladesch und dem fulanischem Djihad auf. So sehr unterschiedlich und vermeintlich unabhängig diese vier Strömungen in Erscheinung getreten sind, so seien sie sich doch nach näherer Betrachtung in ihrer Entstehung ähnlich. Festgesetzte vereinheitlichende Begrifflichkeiten, wie in diesem Fall der „Wahhabismus“, sind keine deskriptiven Unterstützungen in der Erklärung der

gesellschaftlichen Realität (vgl. Roff 2007: 127). In der Analyse kann die apriorische Fixierung auf solche Begriffe sogar einschränkend sein. Der Vergleich der vier muslimischen Bewegungen an unterschiedlichen Orten zeigt beispielsweise, dass der „Wahhabismus“ und der Einfluss dieser Strömung nur in der Beschreibung der Padri-Bewegung namentlich herangezogen wurde. Auch wenn „Wahhabismus“ in den anderen drei Bewegungen nicht erwähnt wird, seien doch Parallelitäten in den Artikulationsformen der islamischen Gebote identifizierbar. In diesem Sinne beschreibt Roff den Forschungsbereich der Sozialwissenschaften folgendermaßen: „If there is not an ‚Islamic world‘, perhaps at times not even a ‚Muslim world‘, there is an evident world of Muslims, to whom Muslim discourse speaks.“ (Roff 2007: 132)

Richard T. Antoun war ein amerikanischer Anthropologe mit Forschungsschwerpunkt auf dem Mittlerem Osten und die muslimischen Gesellschaften. In seinem Buch „Muslim Preacher in the Modern World“ fasst er die Forschungsergebnisse seiner Feldstudie in Jordanien zusammen und beleuchtet diese aus einer vergleichenden Perspektive.

In seiner Forschung befasst er sich mit der Funktion und Wirkung der Freitagsprediger in der Gesellschaft, die er im Sinne Geertz als *cultural brokers* identifiziert. Hierfür erörtert er eine Deutung von Tradition. Zur Beforschung einer Tradition und ihrer sozialen Organisation, die er bevorzugt *accommodation of tradition* nennt, suggeriert er fünf Perspektiven, um diese adäquat zu erfassen. Die Auseinandersetzung mit dem Glauben und den verschriftlichten Texten dazu bilden für ihn die erste Perspektive und damit den Startpunkt der Forschung. Texte sind meistens massenhaft vorhanden, weshalb die zweite Perspektive die Wahl, Selektion und Betonung der Textausschnitte der *cultural brokers*, in seinem Fall die Freitagsprediger, sei. Die dritte Perspektive sei das menschliche Erkenntnissystem. Als Viertes sei die Kenntnis der Sozialstruktur essentiell und als Fünftes die Sichtweise des Volkes. Für die Erforschung dieser Prozesse sei die individuelle Erfahrung der Informanten besonders wichtig. Unter individueller Erfahrung sei mehr als nur der Bezug auf das Individuum als analytische Kategorie zu verstehen (vgl. Antoun 1989: 5-8).

Im gleichen Jahr schrieb Abu-Lughod mit ihrem Werk „Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World“ im Jahre 1989 eines der detailreichsten Reviews der vorhandenen anthropologischen Studien der arabischen Welt bzw. des Mittleren Ostens. Ihre aufschlussreichen Beobachtungen können auch auf die Anthropologie des Islams erweitert

werden. Für eine Theoretisierung der arabischen und damit eines Teils der islamischen Welt seien drei Themenbereiche zentral gewesen: Segmentationen, Harem und der Islam. Dabei, kritisiert sie, wurden die muslimischen Gesellschaften in der Analyse gewichtig auf die Segmentationstheorien beschränkt, die jedoch nicht global zutreffend seien:

„even if one grants that some agricultural societies in the Arab Middle East are tribal, and that therefore the analytical issues are relevant to understanding more than the approximately 1% of the Middle Eastern population who are pastoral nomads or transhumans, the ratio of anthropologists, articles, and books to population remains staggering.“ (Abu Lughod 1989: 284)

Sie verurteilt im anthropologischen Diskurs den Drang zur Essentialisierung der arabischen Kultur (vgl. Abu-Lughod 1989: 301).

Im nächsten Jahrzehnt definiert Tapper die Anthropologie des Islams wie folgt:

„The anthropology of Islam studies how Muslims (individuals, groups, societies, nations) present/construct themselves as Muslims (as a major constituent of their identity), for example, through markers of various kinds: diet (proscription of pork and alcohol), myth and genealogy (holy descent), reverence for the prophet (mevluds in Turkey), conflict (Shi'a/Sunni), and discursive traditions.“ (Tapper 2012⁸: 192)

Dafür sei es vor allem nötig, die Kulturen der Gläubigen zu übersetzen (translating) und zu humanisieren (humanizing) und den inhaltlichen Produktionsprozess der islamischen Schriften und ihrer Artikulation zu analysieren.

Ronald A. Lukens-Bull (1999) skizziert in seinem Text „Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam“ die bedeutendsten Ansichten, Herangehensweisen und Definitionsversuche und stellt basierend hierauf mögliche theoretische Zugänge vor.

Der Anthropologe Lukens-Bulls bezieht sich auf Edward Saids Konzept des manifesten und latenten Orientalismus, das Said folgendermaßen definiert hat:

„The distinction I am making is really between an almost unconscious (and certainly an untouchable) positivity, which I shall call *latent* Orientalism, and the various stated views about Oriental society, languages, literatures, history, sociology, and so forth, which I shall call *manifest* Orientalism.“ (Said 2003⁹: 206, Hervorhebungen im Original).

Lukens-Bulls hebt neben dem offensichtlich manifesten Orientalismus einiger früherer Anthropologen, wie z.B. Westermarck, Gibb und Lane, die Bedeutung und den Einfluss des

⁸ „Islamic Anthropology“ and the „Anthropology of Islam“ erstmals erschienen im Jahr 1995.

⁹ „Orientalism“ erstmals erschienen im Jahr 1978.

versteckten latenten Orientalismus hervor. Said ehrt Clifford Geertz und sein Werk, da Geertz mit dem Orientalismus breche (vgl. Said 2003: 326). Lukens-Bulls widerspricht Said und wirft Geertz den latenten Orientalismus vor, welcher in den Darstellungen der Volkstraditionen in Java durchsickere, in denen der Einfluss des Islams verkannt werde. Der latente Orientalismus, der in die anthropologische Tradition eingeflossen sei, sei in der zeitgenössischen Anthropologie immer noch implizit vorhanden (vgl. Lukens-Bull 1999: 3).

Trotz des latenten Orientalismus achtet Lukens-Bull den Forschungszugang Clifford Geertz, der als einer der ersten die Dichotomisierung *great* und *little tradition* umging. Geertz habe aufgrund des Mangels an Wissen islamischer Texte analytische Fehler gemacht (vgl. Lukens-Bull 1999: 10).

Einer der einflussreichsten Anthropologen sei Ernest Gellner mit seinem soziologischen Zugang zum Islam, der die späteren Studien erheblich beeinflusst habe. Lukens-Bull kritisiert an Gellners Zugang, dass sich sein Modell auf die Interaktion der arabischen Urbanen und Stammesgesellschaften im Mittleren Osten und in Nordafrika stütze. Somit sei der Einfluss des Islams auf nicht-arabische Regionen vollkommen ignoriert und ein Islam des Mittleren Ostens und Nordafrikas universalisiert und zum Maßstab erhoben worden (vgl. Lukens-Bull 1999:9).

Auch Lukens-Bull unterstreicht den Unterschied der theologischen und anthropologischen Zugänge zum Islam fundamental, auch wenn beide Zugänge sich ähnlichen kulturellen Ausdrucksformen widmen. Die theologische Fragestellung orientiere sich an der ontologischen Bedeutung der Forschungsgegenstände. Die anthropologische Definition des Islams orientiere sich an der Definition des Islams der Muslime selbst: „Anthropological definition of Islam begins at the same point that a Muslim definition of Islam does.“ (Lukens-Bull 1999: 17) Die zentrale Aufgabe der Anthropologie sei die Erforschung der diversen Artikulationsformen der Glaubensinhalte und der Vergleich der diversen Konzepte miteinander (vgl. Lukens-Bull 1999: 17).

Lukens-Bull bezieht sich in seinem Gedankengang auch auf das Konzept der diskursiven Tradition, die in den letzten zwei Jahrzehnten ausgeführt wurde. In den zeitgenössischen Konzeptionen der diskursiven Tradition entdeckt er prinzipiell die Paradigmen Redfields wieder. Damit sei der diskursive Ansatz an sich nicht etwas ganz Neues. Neu im Diskurs sei die Einführung der Aspekte der Personen, die die Forschung von übermäßiger funktionalistischer

Orientierung befreie. Für Letzteres sei die diskursive Tradition hilfreich, aber in der Umsetzung müsse die Forschung ebenso achtsam durchgeführt werden (vgl. Lukens-Bull 1999: 13).

Ein halbes Jahrzehnt später möchte Daniel Varisco in seinem Werk aus dem Jahr 2005 keine neuen erkenntnistheoretischen oder methodischen Vorschläge zur Untersuchung muslimischer Gesellschaften bzw. dem Islam anbieten. Er greift kritisch auf bisherige Werke, die der Anthropologie zugeschrieben werden, zurück. Mit seiner retrospektiven Übersicht und gestützt auf die vorhandenen Ansätze und Konzepte möchte er zu einem besseren fachlichen Verständnis muslimischer Gesellschaften und dem Islam in der Anthropologie verhelfen.

Er geht auf die frühere moderne Religionssoziologie ein. Dabei identifiziert er erkenntnistheoretischen Konstrukte und methodologische Probleme, die die späteren soziologischen und anthropologischen Forschungen maßgeblich beeinflusst und verzerrt haben sollen. Weber und Durkheim seien zwei prominente Beispiele hierfür. Deshalb lehnt Varisco auch eine Abgrenzung zwischen der klassischen Religionssoziologie und der klassischen Religionsanthropologie ab. Deutlich sichtbar sei dies in Ernest Gellners „Muslim Society“, in der Gellner seine Forschung auf soziologische Konzepte aufbaut (vgl. Varisco 2005: 11).

Daniel Varisco kritisiert Betitelungen anthropologischer Werke mit Namen wie z.B. „Islam Observed“, „Discovering Islam“ und „Muslim Society“. Diese seien bedeutungslose und pauschalisierende Versuche aus einer Diversität eine Einheit zu kreieren, die zu keinem analytischen Zweck dienen (vgl. Varisco 2005: 53).

Er vertritt die Position, dass nicht nur durch die Medien, sondern auch durch die Wissenschaft eine verzerrte Vorstellung des Islams konstruiert worden sei. In seinem Titel „Islam Obscured“ bezieht er sich auf dieses Phänomen. Die westlichen Analysen seien beschattet von Verhältnissen der religiös-ideologischen Konkurrenz, der politischen und wirtschaftlichen Feindschaft und dem europäischen Imperialismus entstanden. Der damalige ethnozentristische und rassistische Einfluss in die Wissenschaft sei so tief eingedrungen, dass er noch heute vermeintlich objektive Studien verzerre (vgl. Varisco 2005: 323, 335f).

Zu Beginn seines Buches schreibt Daniel Varisco: „I have no interest in telling you what Islam is, what it really must be, or even what it should be“ (Varisco 2005: 1). Mit diesen Worten befindet sich Daniel Varisco in der Tradition El-Zeins und vertritt den Zugang, dass die

Bewertung und Beurteilung der Wahrhaftigkeit der islamischen Religion kein anthropologischer Anspruch ist (vgl. Varisco 2005: 2). Sein Buch beendet er mit der folgenden Eingrenzung des anthropologischen Aufgabenbereichs: „The anthropologist observes Muslims in order to represent their representations; only Muslims can observe Islam.“ (Varisco 2005: 162)

Als Mittel hierfür betont Varisco den essentiellen Charakter der Feldstudie und der teilnehmenden Beobachtung. Hierbei müssen die Aussagen und Erklärungen der Informanten zu ihren Handlungsweisen auch als solche aufgenommen werden. Es wäre falsch, diesen Aussagen eine unbewusste Bedeutung zuzuschreiben, oder sie mit einem Soll-Zustand zu vergleichen. Deshalb dürfen Ethnographien auch nicht als Mittel zur Essentialisierung angewendet werden. Nachfolgenden Anthropologen müsste es auch bewusst sein, dass jede Ethnographie und Beschreibung nicht nur eine objektive Beschreibung ist, sondern gleichzeitig eine Interpretation. Darüber hinaus werde sie auch von Lesenden selbst interpretiert (vgl. Varisco 2005: 140-143).

Varisco kommt zu dem Schluss, dass es weder eine charakteristische Anthropologie des Islams geben kann, die sich erkenntnistheoretisch und methodologisch von der Erforschung nicht-muslimischer Gesellschaften unterscheidet, noch eine speziell anthropologische Definition des Islams. Für das Verständnis des menschlichen Wesens angewendete anthropologische Definitionen und Paradigmen könne man auf alle Menschengruppen gleichmäßig anwenden (vgl. Varisco 2005: 161f).

Gabriele Marranci bemängelt in seinem Buch „Anthropology of Islam“ aus dem Jahr 2008 das Fehlen anthropologischer Artikel und Lehrbücher zur Erforschung muslimischer Gesellschaften. Die wenigen Vorhandenen seien außerhalb der Subdisziplin noch relativ unbekannt. Ausschließlich Clifford Geertz Werke habe es geschafft, von einem breiten Publikum gelesen zu werden. Umso wichtiger sei es aufzuzeigen, inwieweit sich die Studienerkenntnisse Geertz auf die Anthropologie des Islams ausgewirkt haben. In seiner Herangehensweise gäbe es zwei wichtige Reformen. Er schränke sich in der Forschung nicht auf isolierte Gemeinschaften in einer bestimmten Zeit und Region ein, sondern führe die Methode des komparativen Ansatzes zur Erforschung muslimischer Gesellschaften ein. Zum Zweiten hätte er mit der klassischen Zweiteilung *great* und *little tradition* gebrochen und diese neu definiert. Marranci erwähnt die Kritik El-Zeins an Geertz, dessen große Verfehlung die

Essentialisierung des Islams sei, obwohl Geertz die kulturellen, sozialen und historischen Verschiedenheiten in seine Forschung hineinbezogen habe. Des Weiteren bemängelt Marranci bei Geertz, dass er, anstatt der Muslime, den Islam zum Protagonisten des anthropologischen Diskurses gemacht habe. Genau dies sei für die Forschung irreführend, denn der Fokus auf das Objekt „Islam“ verhindere es, die relevanten Prozesse wie z.B. der individuellen und kollektiven Identitätsformation der Muslime zu übersehen (vgl. Marranci 2008: 36).

Heftige Kritik wird von Marranci an Ernest Gellner geäußert. In der Anthropologie des Islams sei es wichtig sich mit ihm auseinanderzusetzen, aber nicht mit seinen erkenntnistheoretischen Zugängen, sondern mit seinem Einfluss auf andere britische Forschungen über Muslime. In seinen Forschungen über nordafrikanische Muslime stütze er sich auf die Segmentationstheorie und das Konzept der *great* und *little tradition*, wodurch seine Erkenntnisse dementsprechend beschnitten seien. Ferner zeige sich mit seinem unveränderlichen und essentialisierten Islamverständnis sein eurozentristischer Ansatz. Unabhängig von der gesellschaftlichen Ausprägung sei für Gellner der Islam für Muslime verhaltensbestimmend. Der Islam als ein allerklärendes Objekt sei nicht hilfreich für das differenzierte Verständnis der Muslime (vgl. Marranci 2008: 37f).

Marranci schätzt zwar Talal Asad für die allererste Kritik an El-Zeins Ansatz, kritisiert aber seine theologischen Paradigmen in der Anthropologie des Islams (vgl. Marraci 2007: 42). Noch bei Lukens-Bull stellt Marranci die Frage, ob nicht nach wie vor Muslime und Islam in der Anthropologie „exotisiert“ werden. Trotz seiner qualitätsreichen Reviews zu den Werken der Anthropologie des Islams erwähnt Lukens-Bulls in seinem Artikel im Jahr 1999 kein einziges anthropologische Werk zu Muslimen in Europa und den USA. Mit der regionalen Einschränkung in der anthropologischen Erforschung der Muslime hätte auch er nicht brechen können. Damit gehöre er zu denjenigen, die diese dem Fach Soziologie zuschreiben (vgl. Marranci 2008: 44).

Der eigene Beitrag Marrancis zur Anthropologie des Islams ist hauptsächlich methodischer Natur. Die Grundlage seines Zugangs ist, dass Muslime menschliche Wesen mit Emotionen und Gefühlen sind. Wie schon erwähnt, richtet er den Fokus der Forschung auf wichtige Identitätsprozesse der Muslime. Das Verständnis solcher Prozesse offenbare das Verständnis der Dynamiken des muslimischen Lebens. Diese Dynamiken bezeichnet er als „feeling to be

muslim“, die mithilfe von Veranstaltungen (events) und Umgebung (environment) ausgedrückt, gebildet und neugebildet werden. Diese bildeten das Zentrum der zeitgenössischen Anthropologie des Islams. Für die Erforschung der heutigen Muslime sei die teilnehmende Beobachtung das Hauptinstrument. Eine erfolgreiche teilnehmende Beobachtung zeichne sich durch die emotionale Empathie der Forscher gegenüber den Untersuchten aus.

Inzwischen, so Marranci, wäre die Grenze zwischen anthropologischer und soziologischer Forschung muslimischer Gesellschaften verwischt. Überhaupt empfindet er die zwanghafte Festlegung auf eine bestimmte Disziplin überflüssig. Wichtig und ausschlaggebend sei die Anwendung der Methodik (vgl. Marranci 2008: 8).

Jens Kreinath definiert die Anthropologie des Islams in seiner Einleitung zum Reader „The Anthropology of Islam Reader“ folgendermaßen: „The anthropology of Islam [...] aims to examine the ways in which religious, ethical and theological teachings are instituted and work within the social world“ (Kreinath 2012: 1). Dabei sei der lokale Kontext essentiell, da: „anthropologists of Islam learn **what** it means to be Muslim and **how** to participate in practice of being Muslim in a certain place and time.“ (Kreinath 2012: 9, meine Hervorhebungen)

Zu Beginn widmet sich Kreinath der Klärung der Abgrenzung der Zugänge zum Islam in der Anthropologie von jenen anderer in der Sozialwissenschaft. Hierzu identifiziert er die qualitative Feldforschung als methodisches Werkzeug, welches die Anthropologie des Islams auszeichnet. Anhand des Fokus auf Individuen, ihr Leben und ihre Alltagshandlungen könne erfasst werden, inwieweit religiöse, ethische und kulturelle Werte von Individuen übernommen, angepasst und verkörpert werden. Anthropologen zeigen die Handlungen der Informanten auf und wie sie sich in Anbetracht verschiedener Einflüsse, wie z.B. sozialer, wirtschaftlicher, moralischer oder religiöser entscheiden. Die Feldforschung biete somit die Möglichkeit, multiple Lebenswelten zu erfassen, womit Anthropologen universelle, essentialistische und abstrakte Konzepte infrage stellen können (vgl. Kreinath 2012: 1-3).

Auch John R. Bowen sieht in seinem „A new Anthropology of Islam“ (2012) in der Anthropologie des Islams eine Herangehensweise, mithilfe derer alltägliche Praxen und Interpretationen untersucht werden können. Der Islam setze sich hierbei aus einer Menge an interpretativen und praktischen Quellen zusammen. Bowen benennt seinen Zugang *a new anthropology of Islam*, um sich womöglich von den vorausgehenden Erkenntnissen und

methodologischen Herangehensweisen der Anthropologie des Islams klar abzugrenzen, welchen er wie gefolgt zusammenfasst:

„Those new ways start by taking seriously the idea that Islam is best seen as a set of interpretive resources and practices. From Islam’s resources of texts, ideas, and methods comes the sense that all Muslims participate in a long-term and worldwide tradition. From Islam’s practices of worshipping, judging, and struggling comes the capacity to adapt, challenge, and diversify. So far, so good, but specific to what I am calling a ‚new anthropology of Islam‘ is the insistence that the analyses begins with individual’s efforts to grapple with those resources and shape those practices in meaningful ways.“ (Bowen 2012: 3)

Bowens Zugang sind zwei geistliche Entwicklungen in den 1990er Jahren im Fach Anthropologie vorausgegangen: Die Erkenntnis der politischen Dimension religiöser Interpretationen und Praktiken und die historische Dimension der regionalen Bewegungen und Verhaltenspraktiken (vgl. Bowen 2012: 3,7).

Religiöse Handlungen werden sowohl durch innere als auch durch äußere Faktoren geprägt. Deshalb schlägt Bowen zwei analytische Strategien vor. Zum einen müssen Anthropologen die innere individuelle Dimension ergründen, *focusing inward*, die sich vor allem aus den persönlichen Absichten, dem Verständnis und den Gefühlen jedes einzelnen Individuums zusammensetzt. Weiters sei das Verständnis der sozialen Dimension der religiösen Praxen erforderlich, *opening outward*. Diesen äußeren Faktoren ordnet er soziale Bewegungen, politische Druckmechanismen und neue Telekommunikationsformen zu, d.h. sowohl die Meso- als auch die Makro-Ebene der Gesellschaft. Diese analytische Vorgangsweise konfrontiere Forscher vor allem mit zwei Spannungsverhältnissen: Zum einen dem Verhältnis zwischen der kulturell lokalen Spezifität und der universell geteilten islamischen Tradition und zum anderen des individuell kreativ geformten Islamverständnisses und der religiösen Autoritätspersonen in den jeweiligen Lokalgesellschaften. Diese Spannungen sind für Bowen an sich nicht neu, denn er hatte diese schon vor fast 20 Jahren erwähnt gehabt (vgl. Bowen 1993b: 7; vgl. Bowen 2012: 7).

Bowen kritisiert an Asad, dass er in der anthropologischen Erforschung seinen Fokus nicht auf kulturelle Ausprägungen gesetzt habe, sondern auf religiöse Autoritätspersonen. Diese jedoch haben laut Bowen die Legitimitätsmacht, abweichende Traditionen zu diskreditieren und zu unterdrücken (vgl. Bowen 2012: 7).

Abschließend ist es wichtig festzuhalten, dass der Islam erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Anthropologie als Forschungsobjekt interessant wurde, nachdem westlich konstruierte „Weltreligionen“ sukzessive in den Forschungsbereich hineinflossen. Fast alle vorliegenden Werke sind ab Ende der 1960er Jahre datiert. Die etwa in den letzten 50 Jahren entstandenen Werke zum Diskurs der Anthropologie des Islams unterscheiden sich sowohl in ihren erkenntnistheoretischen und methodologischen Ansätzen und in ihren Definitionsversuchen der Antropologie des Islams als auch in ihrer Grenzziehung zu anderen Wissenschaftsdisziplinen. Schon Clifford Geertz konnte mit der Dichotomisierung *great* und *little tradition* brechen und führte einen komparativen Ansatz ein. Hodgson beschäftigte sich mit der Transformation kultureller Traditionen. El-Zein ersetzte „Islam“ durch „Islame“, um die Existenz diverser islamischer Traditionen zu betonen. Eickelman betonte die Integration universeller islamischer Prinzipien in einem soziohistorischen Kontext, welcher sich durch die technologischen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten kennzeichnet. Zu den politischen und wirtschaftlichen Umständen fügte Gilman die soziostrukturrellen Verhältnisse hinzu. Er wies darauf hin, dass in einer Gesellschaft vielfältige Traditionen bestehen können, die kontextabhängig und variabel seien. Asad führte das Konzept der diskursiven Traditionen ein. Sein Ansatz kennzeichnet die Einbeziehung der islamischen Texte und vor allem die Autoritätsmacht religiöser Akteure. Neben Geertz legte auch Roff auf den Vergleich wert. Es gäbe universelle islamische Prinzipien, die in unterschiedlichen sozialen Realitäten lokalspezifisch ausgelebt werden. Zwar betonte Lukens-Bull auch den komparativen Ansatz, jedoch ohne von islamischen Prinzipien auszugehen. Die zentrale Aufgabe der Anthropologie sei die Erforschung der diversen Artikulationsformen der Glaubensinhalte und der Vergleich dieser. Varisco führt die Verzerrung des Islams bzw. der Muslime in den „westlichen“ Wissenschaften an. Überhaupt gäbe es laut Varisco keine Spezifika der Anthropologie des Islams, da die Paradigmen und Konzepte zum Verständnis der Gesellschaften alle gleich sind. Marranci kritisierte in anthropologischen Forschungen den Fokus auf das Objekt „Islam“, da hierbei relevante Prozesse übersehen werden können. Kreinath widmete sich dem methodischen Aspekt. Bowen pointierte unter anderem auf zwei Spannungsverhältnisse: Jenes zwischen der universell geteilten islamischen Tradition und der kulturell lokalen Spezifität und jenes zwischen dem Islamverständnis der lokalen religiösen Autoritätspersonen und dem der individuell geformten.

3 Indonesien

Eines der wichtigsten Länder in der Region Südostasien ist Indonesien. Die heutige Nation Indonesien erstreckt sich über eine Fläche von 1 910 931 km²¹⁰ mit über 260 991 000¹¹ Einwohnern, die auf etwa 17 500¹² Inseln verstreut leben und mehr als 700¹³ verschiedene Sprachen sprechen. Indonesien ist ein religiös und ethnisch pluralistisches Land.

Ein historischer Abriss der soziokulturellen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen soll uns zu einem besseren Verständnis der Pluralität des heutigen Indonesiens und im Speziellen Balis verhelfen.

3.2 Historischer Rückblick

Um die soziokulturellen und politischen Entwicklungen auf Bali verstehen zu können, ist es wichtig, sich mit der Entwicklung der ganzen Region des heutigen Indonesien auseinanderzusetzen. Adrian Vickers hat dies wie folgt zu Wort gebracht:

“Texts, like archives and ethnographic fieldwork, cannot form a total description of how Bali was historically constituted, they can only ever offer partial perceptions. Texts do enable scholars to ask different questions about how people see themselves and others. In this case they make it possible to ask what cultural practices were available in political and economic relations between kingdoms and islands and how cultural forms and elements of identity could be used in different interests. Contextualizing Balinese cultural practices within the Indonesian-Malaysian region extends the field of research, so that events of Balinese history have to be seen in terms of patterns of regional history and social interaction.” (Vickers 1987: 58)

Aus diesem Grund skizziere ich in diesem Unterkapitel die soziokulturellen, ökonomischen und politischen Entwicklungen des heutigen Indonesien in fünf unterteilten politischen Zeitperioden. Für meine Forschungsfrage ist die Unterteilung der Subkapitel nach politischen Perioden am passendsten, da diese maßgeblich die untersuchten Aspekte mitgeformt haben. Der Fokus meiner Arbeit liegt im Speziellen auf dem Islam auf Bali und auf Religion im weitesten Sinn. Dementsprechend wurden die historischen Ereignisse selektiert.

¹⁰ Vgl. UNdata – A world information. Verfügbar unter: <http://data.un.org/en/iso/id.html> [Zugriff am 03.06.2018]

¹¹ Ebd.

¹² Meuleman 2006: 47.

¹³ Ebd.

Auf die Präkolonialzeit werde ich nur kurz eingehen. Wichtiger für die aktuelle Gesellschaft sind die Einflüsse der Kolonialzeit. Die politischen Regierungsären Sukarnos, Suhartos und die der Reformära sind gekennzeichnet durch gewichtige und vielschichtige Umwälzungen, weshalb eine umfassendere Darstellung dieser Regierungszeiten vonnöten ist.

3.2.1 Präkolonialzeit

In der Präkolonialzeit existierte kein einheitliches Land in der Region des heutigen Indonesien. Die heutigen indonesischen Regionen hatten mit ihren unzähligen Küsten schon vorzeitig transinsulare und -maritime Beziehungen. Vorangetrieben wurden diese vor allem durch maritime Handelsbeziehungen und Neuansiedlungen. Die materiellen, kulturellen und spirituellen Interaktionen beeinflussten die lokalen Konzepte. Die historischen Aufzeichnungen zeigen auf, dass der Islam in seinem ersten Jahrhundert Sumatra erreicht hatte. Laut Meuleman wurde der Islam einige Jahrhunderte später zu einem einflussreichen Bestimmungsfaktor in der Lokalgesellschaft (vgl. Meuleman 2006: 47f).

Der Kosmopolitismus wurde in der Präkolonialzeit mit den aktiven Handelstätigkeiten eingeleitet. Die wirtschaftlichen Interaktionen brachten diverse Kulturen und Religionen zusammen. So kam es unweigerlich zum kulturellen und religiösen Austausch. Diese wurden an beständige lokale Praktiken und Glaubensvorstellungen adaptiert. Die aus diesem Prozess der Hybridität hervorgerufene Ethnizität wird von Hefner als „permeable ethnicity“ (Hefner 2001: 13) charakterisiert, die von anderen Wissenschaftlern auch mit Begriffen wie „synkretistisch“ oder „atypisch“ betitelt wurden. Letztere sind jedoch aus aktueller anthropologischer Sicht strittige Begriffe (vgl. Hauser-Schäublin/Harnish 2014: 6; Hefner 2001: 13).

Der Kosmopolitismus wirkte sich auf die Konzeptionen der Religion aus und führte zum Aufleben religiöser Ideen. Die Gelehrten und muslimischen Studenten verstärkten ab dem 16. Jahrhundert ihre interregionalen Beziehungen zu anderweitigen Zentren und Gelehrten, darunter ganz besonders zur Mekka und Medina auf der arabischen Halbinsel. Diese Verbindungen standen am Beginn der Verbreitung der schriftorientierten islamischen Religion dar. Die Hinwendung zur strengen Schrifttradition trat auch als Gegenkraft zu dominierenden sufistischen Strömungen auf (vgl. Azra 2003: 43).

3.2.2 Kolonialzeiten

Teile von Sumatra gehörten im 16. Jahrhundert dem Sultanat vom Malakka. Malakka war ein großes Königreich auf der Malaiischen Halbinsel mit der Stadt Malakka, welche der Handelsknotenpunkt des Asienhandels war. Nachdem die Portugiesen im indischen Handelsmarkt vom Reichtum des Asienhandels erfuhren, betratn sie unter Sequeira das erste Mal im Jahr 1509 die Malaiische Halbinsel. Als der Sultan seine Ermordung befahl, flüchtete er mit seiner Mannschaft. Um den Asienhandel kontrollieren zu können, eroberten die Portugiesen Molukka im Jahr 1511. Die nächsten Expeditionen der portugiesischen Kolonialmacht verliefen ostwärts. Auf den Molukken ließen sie sich u.a. in Ternate, Tidore, Solor und Ambon nieder. Mitte des 16. Jahrhunderts ließ das Handelsinteresse der Portugiesen an den Molukken und Südostasien nach. Dennoch kam es immer wieder im Laufe des 16. Jahrhunderts zu portugiesischen Offensiven. Bis zuletzt konnten sie den Asienhandel nicht kontrollieren. Die nachhaltigen Folgen der portugiesischen Kolonialintervention in Südostasien waren zweierlei: Die Störung und Umorganisation des Asienhandels und die Christianisierung von Teilen Ostindiens (vgl. Ricklefs 2001: 26-30).

Als das erste niederländische Expeditionsschiff im Jahr 1595 nach Indonesien aufbrach, war sie besser bewaffnet. Mithilfe der Veröffentlichung des Buchs „Itinerario naer Oost ofte Portugaels Indien“, dt. etwa „die Route nach Osten oder Portugiesisch-Indien“, konnte die niederländische Kompanie von den Erfahrungen der Portugiesen profitieren und sich auf die Herausforderungen besser vorbereiten. Es brach die Zeit der unkontrollierten Wettbewerbe unterschiedlichster Unternehmen an, die sich im Jahre 1602 zur VOC, *Vereinigte Niederländische Ostindien-Kompanie*, zusammenschlossen. Durch Landerwerb und Kriegsführung eroberten sie mit Anfang des 17. Jahrhunderts etappenweise indonesische Inseln. Im Lauf des Jahrhunderts wurden die wichtigsten Häfen Indonesiens übernommen (vgl. Ricklefs 2001: 30, 84).

Die europäische Kolonialmacht versuchte die Kolonie von der restlichen Welt abzuschotten. Dies betraf auch die Pilgerfahrt nach Mekka, die manchen Muslimen verwehrt wurde. Mit dieser Strategie sollte präventiv der internationale Einfluss verhindert werden, der zur Stärkung und Aufständen hätte führen können. Die internationalen Handelsnetzwerke jedoch ließen keine Abschottungen zu (vgl. Meuleman 2006: 49).

Die transregionalen Beziehungen der Muslime zu anderweitigen muslimischen Zentren weltweit verstärkten sich Ende des 19. Jahrhunderts mit der Zunahme von Studienaufenthalten und religiösen Pilgerfahrten nach Mekka, die mit längeren Aufenthalten vor Ort verbunden waren. Die Pilgerfahrten und weitere internationale Bewegungen wurden dank der technologischen Innovationen, wie die der Erfindung des Dampfschiffs, erleichtert. All diese Aufenthalte waren verbunden mit Übernahme und Transfer von religiösen Interpretationsweisen, Denkweisen und Auffassungen aus der Arabischen Halbinsel, die dann von Zurückgewanderten gepredigt, gelehrt und verbreitet wurden. Die Remigranten waren in der Gesellschaft respektierte Persönlichkeiten, die mit dem Titel *Haji* wertgeschätzt wurden. Auch Kairo war mit der Universität al-Azhar ein favorisierter Studienort für junge Studenten aus Indonesien gewesen. Es war nur eine Frage der Zeit, als zu Beginn des 20. Jahrhunderts die islamische Modernisierungswelle aus dieser Region auch die Archipele erreichte und in der Etablierung modernistischer Strömungen, wie z.B. die der Muhammadiya im Jahre 1912, resultierte (vgl. Azra 2005: 8f.).

Nicht überall wurden die Einflüsse der Remigranten respektvoll und konfliktfrei angenommen. Denn die Kluft zwischen diesen und den etablierten religiösen Lehrenden, den sogenannten *kyai*, und den Führungspersönlichkeiten der sufistischen Orden, den sogenannten *tarekat*, wurde immer größer und es ergaben sich immer mehr Spannungen und Konflikte zwischen ihnen. Vor allem die javanische Mystik und die vielschichtigen diversen religiösen Vorstellungen wurden herausgefordert (vgl. Picard 2011: 9).

Michael Laffan stellt in seiner Forschung fest, dass transregionale Beziehungen sowohl zum Transport neuer religiöser Ideen gedient als auch nationalistischen Vorstellungen zu einem Aufschwung verholfen haben. Sowohl die Netzwerke zum Nahen Osten, aber auch nach Europa haben grundlegend zur sukzessiven Ausweitung der Idee der nationalen Einheit geführt (vgl. Laffan 2003 in Meuleman 2006: 50, vgl. Meuleman 2006: 50).

Signifikante Aspekte der Kolonialzeit sind ethnische Differenzierungen, Fragmentierungen und Konstruktionen, die von niederländischen Imperialisten gravierend beeinflusst wurden:

„Aspects of contemporary social and political life have been shaped in the mold of the colonial politics of the late nineteenth century. For instance, the language of race, or the dichotomy between indigenous and foreign and related preoccupation with integration and assimilation have persisted in the nation-states under study“ (Mandal 2011: 299)

Sie führten ein ethnisch hierarchisches System ein, mit dem südostasiatische Kreolosierungsprozesse eingedämmt wurden. In der Hierarchie wurden Arabischstämmige zwischen den Europäern und Indigenen platziert. Die kolonialen Wissenschaftler und Kolonialbeamte sahen jedoch in Arabischstämmigen „Fremde“, die als potenzielle Gefahr betrachtet wurden: Aus dem Islam könnte ein gemeinsames Nationalbewusstsein entstehen, das die Indigenen gegen die Kolonialisten aufwiegen könnte. Aus diesem Grund übernahmen die Kolonialherren vorgeblich die Rolle, die indigene Gesellschaft vor „fremden“ und „destruktiven“ Einflüssen, wie denen des Islams, zu beschützen und ihre traditionellen Identitäten zu bestärken (vgl. Mandal 2011: 298).

Die niederländische Kolonialherrschaft wandte bewusst die *divide et impera*, „teile und herrsche“, Strategie an, um ein gemeinsames Nationalbewusstsein zu verhindern. Neben der ethnischen Hierarchisierung zeigt sich dies auch in der Legislative. Der Einfluss der islamischen Jurisprudenz wurde vermindert, aber zugleich jener des Gewohnheitsrechts, *adat law*, gefördert und in die koloniale Administration integriert (vgl. Meuleman 2006: 50).

Zum Ende der niederländischen Kolonialzeit formierte sich eine neue soziale Klasse in Indonesien. Diese waren jungen Menschen, die in den gesellschaftlichen Strukturen der kolonialen Gesellschaft aufwuchsen, westliche Bildung genossen und die globalen Transformationen miterlebten: Die Herausbildung neuer Literaturgenres, die Verbreitung der Zeitung, die Etablierung neuer Bildungssysteme, die ansteigende Mobilitätskapazität, die neuen Arbeitsmöglichkeiten, die neuen Bekleidungsarten usw. In dieser sozialen Klasse flammtten auf lokaler Ebene die Ideen des Nationalismus auf. Es waren u.a. diese lokalen Intellektuellen gewesen, die auf lokaler Ebene die ersten Nationalismusgedanken formuliert, kommuniziert und verbreitet haben. Die Entstehung und Verbreitung der nationalistischen Ideen und Bewegungen ist daher nicht aus einem Zentrum zu verstehen, sondern quer durch Niederländisch-Indien. Auf die verstärkten nationalistischen Strömungen und kommunistischen Revolten im ganzen Land reagierte die Kolonialregierung in den 1920er Jahren mit der Politik der „Traditionalisierung“ der indigenen Gesellschaft (vgl. Schulte Nordholt 2011: 398f; vgl. Schulte Nordholt 2000: 102f).

Die niederländische Kolonialmacht verfolgte eine repressive Politik gegenüber Muslimen, um eine mögliche Vereinigung rechtzeitig zu verhindern. Es war die japanische Kolonialherrschaft, die der niederländischen Kolonialherrschaft zwischen den Jahren 1942 und 1945 folgte, die

die Interessen bestimmter Muslime unterstützte. Ebenso war es die japanische Besatzungsmacht, die in Indonesien die erste staatlich-religiöse Institution namens *Shumubu*, Büro für religiöse Angelegenheiten, und *Masyumi*, muslimischer Beratungsrat, gründete (vgl. Hefner 2013: 19f).

3.2.3 Unabhängigkeit (1945-1965)

Am 17. August 1945 wurde die Unabhängigkeit ausgerufen. In den ersten vier Jahren war die frisch ausgerufene Nation mit militärischen Auseinandersetzungen mit der alten niederländischen Kolonialmacht beschäftigt, da diese noch immer Regionen beanspruchte. Erst im Jahre 1949 kapitulierten die Niederländer und die *Republik Indonesia Serikat*, föderalistische Republik der Vereinten Staaten Indonesiens, wurde gegründet und im folgenden Jahr zur vereinheitlichten Republik, der *Republik Indonesia*, erklärt. Taufik Abdullah unterteilt die Regierung Sukarnos in drei unterschiedliche Zeitabschnitte. Das Indonesien der ersten Phase ist durch die erzielte Unabhängigkeit und Souveränität charakterisiert. Jenes der zweiten Phase zeichne sich durch eine Entwicklung in Richtung demokratischer Werte, Pressfreiheit, neuer rechtmäßiger Verfassungsbildung, Ausbreitung des Bildungssystems, Ausbleiben von religiösen Konflikten usw. aus. In der Endphase der Regierung Sukarnos entflammt hingegen Machtkämpfe. M.C. Ricklefs teilt die Regierungszeit Sukarnos in zwei Zeitspannen. Die Regierung zwischen 1950 und 1959 charakterisiert er als ein demokratisches Experiment. Die Regierung von 1959 bis 1965 bezeichnet er als die gelenkte Demokratie, in der die Freiheiten der ersten Periode wieder eingeschränkt wurden (vgl. Abdullah 2009: 251-259 in Schulte Nordholt 2011: 396; vgl. Meuleman 2006: 52f; vgl. Ricklefs 2001: 289-341).

Der neue Staat hatte nicht genügend Zeit gehabt, um sich vollständig neu zu formen und zu konstituieren. Es sind kolonialistische Elemente in die neugeborene Nation eingeflossen und die niederländischen Kolonialbeamten wurden lediglich durch indigene Beamte ersetzt. Somit stand Indonesien nun vor vielen offenen Debatten. Eine dieser Debatten betraf die ideologische Grundlage des frischen Staates. Anschließend standen die Befürworter der Implementierung der islamischen Religion in die Staatsverfassung den Befürwortern des überkonfessionellen Nationalismus gegenüber. Schlussendlich konnte Sukarno mit der Idee der *Pancasila* einen Kompromiss finden. Bis heute stellt die *Pancasila*, die Fünf Säulen, die Staatsideologie Indonesiens dar. Sie besteht aus Menschlichkeit, demokratischer Volksvertretung, nationaler Einheit, sozialer Gerechtigkeit und dem Glauben an einen

höchsten Gott, „Ketuhanan Yang Maha Esa“. Die *Pancasila* ist der Ausdruck des indonesischen Säkularismus, in dem ein gerechtes Verhältnis zwischen allen Religionsgemeinschaften dominieren soll. Bis zuletzt versuchte jedoch die Opposition vergeblich eine islamische Gesetzgebung unter dem Namen der „Jakarta Charta“ zu implementieren (vgl. Hefner 2013: 20f; vgl. Schulte Nordholt 2011: 399; vgl. Slama 2009: 244f).

In der 1945er Verfassung findet sich der Artikel 29 für die Religionsfreiheit wieder: „The state shall guarantee freedom for every citizen to embrace any religion or belief and to practice religious duties in conformity with that religion of belief“ (Hefner 2013: 21). Jedoch wurde diese dem Prinzip der *Ketuhanan*, des Eingottglaubens, untergeordnet (vgl. Hefner 2013: 21).

Am 3. Januar 1946 wurde das Ministerium für Religion etabliert. Laut Suryana wurde das Ministerium von Personen besetzt, die vorher einen islamischen Staat etablieren wollten. Als diese Option eines islamischen Staates verfiel, strebten sie in Indonesien nach mehr islamischem Einfluss. Das Ministerium für Religion war für *agama* Islam zuständig, wobei das Ministerium für Bildung und Kultur für die sogenannten javanischen *abangan* zuständig war. Im Jahr 1954 wurde in den staatlichen Schulen der Religionsunterricht zum Pflichtunterricht. Die pro-*agama* Entwicklung des Staates erreichte mit dem präsidentiellen Dekret im Jahr 1965 einen Höhepunkt, die dann vier Jahre später als Grundlage für das Blasphemie-Gesetz gedient hat (vgl. Hefner 2013: 22; vgl. Picard 1999: 13; vgl. Picard 2011: 14; Suryana 2017: 81).

Auf linguistischer Ebene zeichnet sich der Nationalismus in der Verdrängung der niederländischen Sprache ab. In den 1950er Jahren dominierte sie noch in intellektuellen Kreisen. Bahasa Indonesia, die in der anfänglichen Regierungszeit noch von einer Minderheit gesprochen wurde, verbreitete sich mit der Schulausbildung, den neu entwickelten Massenmedien und dem Theater und drang rasch in die indonesische Gesellschaft ein (vgl. Schulte Nordholt 2011: 389f).

Mit einem starken Selbstbewusstsein und Optimismus wurde in die Zukunft geschaut. Nationalismus und nationale Identität wurden zu dieser Zeit mit Modernität assoziiert, die für das Neue und Fortschrittliche stand. Den Diskursen jener Zeit ging es auch um die Beantwortung der Frage, was die indonesische Kultur ausmache und wo sie verwurzelt bzw. lokalisierbar sei: In der Vergangenheit oder in der modernen Zukunft. Die indonesisch-nationalistische Identität wurde als ein neues Kulturprojekt entworfen, das nicht fertig war und noch kreiert werden musste (vgl. Schulte Nordholt 2011: 388-390).

Auf dem Weg zur Modernität stand auch die Frage offen, welches Konzept der Moderne angenommen werden soll. Durch neue Medien gelangen international differierende Modernitätskonzepte nach Indonesien. Das indonesische Volk stand zu dieser Zeit vor allem drei Modernitätsvorstellungen gegenüber: Der kapitalistischen Modernität aus dem Westen Europas und den USA, dem sozialistischen Konzept aus China und den religiös-islamisch inspirierten Vorstellungen aus Ägypten. Der Austausch mit ausländischen Mächten und Institutionen wurde intensiviert und Beziehungen aufgebaut. Dem ersten Besuch im Jahre 1954 in China folgten Besuche in weitere sozialistische Länder. Synchron und unabhängig hiervon wurden Verbindungen zur muslimischen Welt, wie z.B. Ägypten und Pakistan, und von Seiten balinesischer Intellektueller nach Indien aufgebaut und gestärkt (vgl. Schulte Nordholt 2011: 390).

Der Staat Indonesien wurde immer schwächer, mit ihm auch das Konzept der „national citizenship“ sowie ihre Bedeutung für die indonesische Bevölkerung. Als Sukarno die Demokratie immer mehr in Gefahr sah und dieser entrinnen wollte, kehrte er zur Verfassung aus dem Jahr 1945 zurück (vgl. Schulte Nordholt 2011: 398).

Die Euphorie der Revolution und der Optimismus verschwanden Ende der 1950er Jahre sukzessive. Institutionelle Schwächen, politische Instabilität, Korruption und wirtschaftliche Krisen sind die wichtigsten Gründe hierfür. Hinzu kamen ideologische Auseinandersetzungen, sodass unterschiedliche politische Fraktionen keinen gemeinsamen Nenner mehr finden konnten. Im Gefecht der ideologischen Machtkämpfe verlor Indonesien mit der Zeit die Toleranz gegenüber Andersgesinnten (vgl. Schulte Nordholt 2011: 394f).

3.2.4 New Order Ära (1965-1998)

Dem ideologischen Machtkampf folgte die militärische Intervention und die blutige Machtübernahme Suhartos, die den Beginn der New Order Ära auszeichnet. Die geschwächte Nation wurde unter die Kontrolle eines zentralisierten Staates gebracht. So wurden regionale Gouverneure und Ämter zentralistisch aus Jakarta aus bestimmt und eingesetzt (vgl. Connor und Vickers 2003: 155; vgl. Couteau 2003: 51).

Die Folgen haben insbesondere kommunistische Strömungen getragen. Auf politischer Ebene wurde die Kommunistische Partei im Jahr 1966 für illegal erklärt. Auf gesellschaftlicher Ebene

wurde ein Konsens geschaffen, dass Kommunisten nicht nur eine Gefahr für den Staat, sondern auch für die religiös-konservative Bevölkerung Indonesiens darstellten. Auf diskursiver Ebene wurde Kommunismus mit Atheismus gleichgesetzt. Die Konsequenzen des Feindbilds des atheistischen Kommunismus trugen vor allem *adat*- und *kepercayaan*-Gemeinschaften. Sie wurden als anfällig für kommunistische Indoktrinierungen und Infiltrationen erachtet und dementsprechend beobachtet, kontrolliert und unterdrückt. Der Anti-Atheismus, somit auch der Anti-Kommunismus und unmittelbar Anti-*keparcayaan*, erreichte einen Höhepunkt, als das präsidentielle Blasphemie-Dekret im Jahr 1969 in ein Gesetz umgewandelt wurde. Diese Gesetzgebung bestimmt jegliche Diffamierung der anerkannten *agama* als Bedrohung der nationalen Sicherheit und verbietet zugleich jegliche Religionsprägungen, die von staatlich anerkannten *agama* abweichen. Somit wurde Druck nicht nur auf anerkannte *keparcayaan*, sondern auch auf jegliche weitere religiöse Strömungen ausgeübt. Die vollwertige Staatsangehörigkeit und die Bürgerrechte konnten die Bürger nur mittels Konvertierung erreichen (vgl. Hidayah 2012: 128, vgl. Picard 2011: 14).

Die New Order-Ära zeichnet sich durch soziale, kulturelle und religiöse Transformationen aus. Diese wurden durch Veränderungen in der Kommunikation, im Transport und in der Bildung eingeleitet. Technologische Entwicklungen in der Kommunikation formten eine neue Ära der sozialen Netzwerke und der Informationsvermittlung, die immer transnationaler wurde. Vor allem durch die rasant ansteigende Anzahl von Massenmedien wie Büchern, Audiotapes, Internet, CDs, Videos und Übersetzungen wurde dies vorangetrieben (vgl. Woodward 2011: 284f).

Die Entwicklung in der höheren Bildung in den ersten Jahrzehnten in der Neuen Ordnung beeinflusste die indonesische Bevölkerung. Die etablierten staatlichen und privaten religiösen Hochschulen haben einen wesentlichen Teil zur Reislamisierung bzw. *Santrifizierung* der Studenten selbst und ihrer Elterngeneration beigetragen. Die staatlichen Hochschulen haben auch der sozial schwächeren Bevölkerungsgruppe den Zugang zu Bildung ermöglicht. Dies bewirkte ein Wachstum der Mittelklasse Indonesiens und führte zu einer neuen kulturellen und religiösen Basis: Der Modernisierung der muslimischen Gesellschaft (vgl. Woodward 2011: 285f; Azra 2003: 41f).

Die frühen 1970er Jahre waren gekennzeichnet durch Überlegungen zur Säkularisierung in Kreisen junger muslimischer Intellektueller. Darunter ist unter anderem Nurcholish Madjid zu

nennen, der mit seinem Slogan „Islam Yes, Partai Islam No!“ für eine islamfreie Politik warb. Die Säkularisierung ist hierbei als Modernisierung und Rationalisierung zu verstehen und nicht als ein ideologischer Säkularismus, der nicht islamkonform wäre (vgl. Slama 2009: 246f).

In den 1980er Jahren folgte die islamische Wende der New Order-Regierung. Dies zeigt sich an unzähligen staatlichen Umstrukturierungen und Beschlüssen. Die *madrasah* wurden im Jahr 1989 mit den säkularen Bildungseinrichtungen gleichgestellt. Als auch die islamischen *pesantren* in das nationale Bildungscurriculum integriert wurden und zu Zentren sozialer Entwicklung und Empowerment heranwuchsen, verloren sie ihr rückständiges Profil und drangen von dörflichen in urbane Regionen vor. Diese bildungspolitische Entwicklung verhalf ärmeren Teilen der Bevölkerung zum sozialen Aufstieg (vgl. Azra 2003: 42; vgl. Ramstedt 2012: 326f).

Aus sozioreligiöser Perspektive ist die New Order-Ära laut Woodward in zwei Perioden teilbar: Die 60er und 70er Jahre und die Zeit danach. War die Zeit in den 60er und 70er Jahren noch stark geprägt vom verfeindeten Beziehungsverhältnis zwischen den Traditionalisten, den Anhängern der Nahdlatul Ulama und den Reformisten, den Anhängern der Muhammadiya, so kamen sie allmählich als zwei Traditionen einer gemeinsamen kulturell-religiösen Gemeinschaft zusammen. Zurückzuführen sei dies auf das Entgegenkommen beider Organisationen. Die Muhammadiyah habe ab den 1980er Jahren immer mehr lokal-indonesische Elemente in ihr Glaubensverständnis integriert und ihre Reformgedanken abgemildert. Die Nahdlatul Ulama brachte immer mehr urbane islamische Intellektuelle hervor. Somit sei nicht nur in Gelehrtenkreisen, sogenannten *santris*, die Trennung zwischen den Traditionalisten und Reformisten aufgehoben, sondern auch die Polarisation zwischen Religion und Kultur (vgl. Woodward 2011: 286f, vgl. Zuhri 2013: 3).

Auch für die Praxis des *ziarah* wurde ab den 1980er Jahren die Basis in der New Order-Regierung festgelegt. Die Straßen zu den Gräbern der *Wali* wurden ausgebaut, gepflastert und die Grabstätten restauriert. Eine offizielle religiöse Stellungnahme zur *ziarah* Praxis blieb zu dieser Zeit jedoch aus. Trotz seines persönlichen traditionell-religiösen Zugangs, begab sich Suharto nicht in Polemiken mit der Muhammadiya. Im Gegenteil, er verhalf im Jahre 1990 der reformistisch-islamischen Strömung mit der Gründung des Bunds islamischer Intellektueller ICMI, *Ikatan Cendekian Muslim Indonesia*, zu einem erheblichen Einfluss in der Öffentlichkeit. Hefner stellt die Ambitionen Suhartos wie folgt dar:

„ICMI was a Soeharto-sponsored association designed to mobilise Muslim support at a time when segments of the Indonesian military were challenging the president. The president also hoped to use ICMI to take the wind out of the sails of the fledgling pro-democracy movement by dividing it along religious lines“ (Hefner 2000: 125)

Diese Entwicklungen stellten einen Bruch dar, da der Staat bis dato alle staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften im öffentlichen Raum gleichmäßig repräsentierte. Der Islam wurde zwar mit diesen Neuregelungen von der Suharto-Regierung unterstützt, aber zeitgleich auch eingeschränkt. Davon waren die nichterkannten Islamvorstellungen und die *abangan* betroffen, die graduell verdrängt wurden (vgl. Hefner 1999: 49, vgl. Hefner 2000: 140-160, vgl. Houben 2003: 164; vgl. Picard 1999: 16; vgl. Ramstedt 2012: 326, vgl. Slama 2014: 114f).

Es war der spätere Präsident Abdurrahman Wahid, der Ende der 1980er Jahre den Begriff „*Pribumisasi Islam*“, wörtlich übersetzt „Vereinheimischung des Islams“, geprägt hat. Er vertrat die Einstellung, dass der Islam erst mit der „Vereinheimischung“ lokalisiert und den Bedürfnissen der Bewohner angepasst werden muss, damit er für die Masse verständlich und zugänglich wird. In seinem Verständnis wehrte er jegliche Arabisierung der indonesischen Gesellschaft ab, da die Übernahme der Kultur des Nahen Ostens die Kultur Indonesiens zerstören würde. *Pribumisasi* stellt an sich keine neue Bewegung dar, da schon in der Kolonialzeit öffentliche Debatten zu dieser Thematik geführt wurden (vgl. Slama 2008: 6f)

Zugleich wurde der kulturelle Pluralismus betont und gefördert. Am Profil einer einheitlichen Nation, in der diverse Traditionen im Sinne der „unity in diversity“ miteinander friedlich koexistieren können, wurde festgehalten. Die wirtschaftliche Zwangsintegration aller Regionen in die Nation übte jedoch schweren Druck auf Indigene aus und ist als Folge der kolonialen Zivilisierungsmission zu betrachten. Von der staatlichen Umsiedlungspolitik waren mehr als 5 Millionen Menschen betroffen. Auch internationale Geldgeber wie die Weltbank unterstützten Transmigrationen. In den Zielregionen entwickelten sich Konflikte und Spannungen zwischen Immigranten und der lokalen Bevölkerung. Die schlummernden Konflikte brachen dann mit dem Ende der Regierung Suhartos in gewaltvollen Auseinandersetzungen aus, die teils in ethnischen Säuberungen resultierten (vgl. Henley / Davidson 2008: 828; vgl. Meuleman 2006: 60f)).

In den letzten zwei Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts ist ein signifikanter Einfluss der islamischen Religion auf die Bevölkerung ersichtlich: In der Kreation neuer islamischer Lebensstile, der Praktizierung der religiösen Vorschriften, der Formierung neuer muslimischer

Gruppierungen, dem Bau von Moscheen mit neuen Architekturstilen, dem Anstieg der Anzahl jährlicher Pilgerfahrten, dem Ansammeln religiöser Spenden und sozialer Pflichtabgaben etc. Mit dem Gesetz 2/1989 wurde die Subvention islamischer Privatschulen gewährleistet, wobei Hindu-Schulen auf Java aufgrund von fehlenden Finanzmitteln schließen mussten. Das Gesetz 7/1989 wertet die traditionellen islamischen Gerichte auf, die seitdem dem nationalen Zivilgericht gleichgestellt sind. Das seit dem Jahr 1982 bestehende Kopftuchverbot wurde 1991 abgeschafft. In den 1990er Jahren folgten neue islamische Institutionen: Islamische Bänke, islamische Versicherungen und Kreditanstalten etc. wurden etabliert (vgl. Azra 2003: 40f, vgl. Ramstedt 2012: 326f).

Ramstedt verdeutlicht, dass der islamische Einfluss in der Öffentlichkeit Hand in Hand mit der Diskriminierung religiöser Minderheiten vorangeschritten ist. Die Diskriminierung wurde teilweise vom regierungsnahen indonesischen Gelehrtenrat, dem *Majelis Ulama Indonesia*, unterstützt. Die relativ friedliche Koexistenz der diversen Religionsgemeinschaften wurde somit gestört (vgl. Ramstedt 2012: 327).

Die New Order-Ära endete mit dem Sturz Suhartos im Mai 1998.

3.2.5 Reformära

Die im Jahr 1997 angebrochene Reformära ist gekennzeichnet durch rapide Veränderungen. Diese sind ersichtlich an der Anzahl der zur Wahl antretenden Parteien, die von drei auf achtundvierzig anstiegen, und der Anzahl der NGOs, die sich in der Zeit zwischen 1996 und 2000 versiebenfachten. Die Anlaufzeit der *Reformasi* ist markiert durch paradoxe Entwicklungen. Politische Freiheiten, liberalisierende Reformen der Pressefreiheit, zivilgesellschaftliche Interessengesellschaften, Gewerkschaften, die Dezentralisierung der Macht und die Wahlen mit einer sehr hohen Wahlbeteiligung wurden begleitet von ethnischen Gewaltexzessen, dem Fortbestehen des New Order-Militärs, dem Versagen juristischer Institutionen, von Korruptionen und Geschäftsinteressen, die nun in der Politik mitwirkten (vgl. Hefner 2013: 23; vgl. Henley / Davidson 2008: 831-835).

Nach der langjährigen autoritär-zentralistischen Regierung Suhartos kam es nicht nur zu einem Regierungswechsel, sondern auch zu einer flächendeckenden politischen Umstrukturierung Indonesiens: Die Verlagerung der Autorität und Macht von der Nationalebene auf die Provinz- und Bezirksebene. Mit der dezentralisierten Regionalpolitik

bekamen kleinere Provinzen und Regierungsbezirke vielfältige politische Kompetenzen und eine gewisse Autonomieregelung. Diese regional-politische Selbstbestimmung und Autonomie führte zu einem Aufleben der Regionalkultur und folglich zu neuen politischen, sozialen und kulturellen Diskursen. Kulturelle Traditionen, sogenannte *adat*, wurden in dieser Zeit wieder wichtiger und kulturelle Konzeptionen prägten Vorstellungen der Regionalpolitik und folglich auch die der politischen Bürgerschaft. Regionale Gesetze wurden den nationalstaatlichen Gesetzen übergeordnet. Sie ist auch als verspätete Reaktion gegen die oppressive Regierung Suhartos und die Ablehnung der Modernität zu begreifen. Binnen einer sehr kurzen Zeit wandelte sich einer der zentralsten Staaten weltweit in einen der Dezentralisiertesten. Oft wird dieser Dezentralisierungsprozess in Indonesien mit der Demokratisierung gleichgesetzt. Jedoch zieht eine Dezentralisierung nicht unbedingt eine Demokratisierung nach sich. Unter bestimmten Bedingungen kann diese Regierungsform sogar in eine revidierte Form der autoritären Herrschaft münden (vgl. Hauser-Schäublin 2014: 4; vgl. Henley / Davidson 2008: 831-4; vgl. Nordhord Schulte 2007: 1; vgl. Rieger 2014: 197; vgl. Woodward 2011: 283).

Entronnen aus der repressiven und unterdrückenden Politik kamen nun beständige Ressentiments der religiösen und ethnischen Gruppierungen zum Vorschein, die in bestimmten Regionen zu umfangreichen Gewaltexzessen geführt haben. Somit zerbrach die Fassade der harmonischen Koexistenz der Pluralität. Die zusammenhaltende Staatsideologie *Pancasila* verlor ihre hegemoniale Autorität. Dieser Raum der vielfältigen, konkurrierenden religiösen und ethnischen Möglichkeiten und die Inkompetenz der Zivilgesellschaft, eine starke politische Alternative zu bilden, griff das Konzept einer gemeinsamen Nationalzugehörigkeit entscheidend an. Ein Schuljunge skizziert die Zentralproblematik mit seiner folgenden Frage treffend: „Mana Indonesia, oom?“ (in Schulte Nordholt 2008:18), übersetzt etwa „Wo ist Indonesien?“. Die Zeiten einer schwachen Nation, die ihren Aufgaben nicht mehr nachkommt und ihren Bürgern keine Gerechtigkeit mehr zusichern kann, gefährdete die nationale Integrität. Die Frage der nationalen Identität konnte nicht beantwortet werden und andere Identitätsmarker wurden zur Identitätskonstruktion und gesellschaftlichen Markierungen wichtiger, darunter die religiöse, ethnische, lokale und soziale Klasse. Die konstruierten Differenzen rufen in Kombination mit Egoismus, Wettbewerbsfähigkeit und Gier teils zerstörerische Zustände hervor (vgl. Connor und Vickers 2013: 165; vgl. Houben 2003: 165; Picard 2011: 17; vgl. Schulte Nordholt 2008: 2; 18f).

Mit der Deklaration der Menschenrechtserklärung, dem Gesetz Nr. 39/1999¹⁴, verlieh Indonesien allen Bürgern und Bürgern die Freiheit, ihre selbstbestimmte Religion zu praktizieren. Der Präsident Abdurrahman Wahid bekräftigte nochmals die Freiheit jeglicher Religionen, indem er verkündete, dass die staatliche Anerkennung der *agama* inzwischen überflüssig ist. Jedoch wurde bis heute die Liste der *agama* nicht widerrufen und Anhängern der *kepercayaan* waren staatsbürgerlichen Dokumente zur Verehelichung, zur Geburt und zu Todesfällen vorenthalten. Dies wurde erst im Jahr 2006 mit der Erneuerung des Staatsangehörigkeitsgesetzes¹⁵ ermöglicht. Ein weiterer großer Schritt für die Gleichberechtigung der *kepercayaan*-Gläubigen wurde am 7.11.2017 getan¹⁶. Das Verfassungsgericht urteilte, dass auf Personalausweisen auch die *kepercayaan* als Religion angemerkt werden dürfe, da man sonst gegen die gesetzliche Gleichbehandlung verstöße (vgl. Picard 2011: 17; vgl. Hidayah 2012: 128).

Mit Abdurrahman Wahid wurde im Jahr 1999 ein früherer Präsident der Nahdatul Ulama Präsident des Staates Indonesiens. Dies wirkte sich auch auf das praktische Leben der Muslime aus. Umstrittene religiöse Elemente und Praktiken der Traditionalisten wurden als islamkonform legitimiert. Stark hiervon betroffen ist die Institutionalisierung der *ziarah*-Praxis. Dies zeigte sich vor allem in der Etablierung der staatlichen *Wisata Religi*. *Wisata Religi* ist eine relativ neue Form des religiösen Tourismus, in der Stätte der *Wali Songo* auf Java und der *Wali Pitu* auf Bali besucht werden. Diese Entwicklung verstärkte sich, als das Religionsministerium ein touristisches Handbuch veröffentlichte, in der die *ziarah* theologisch als islamkonform legitimiert wurde. Trotz seiner Führungsfunktion in einer der zwei größten islamischen Organisationen hat er keinerlei Ambitionen gezeigt, islamische Gebote in staatliche Regelungen einzubauen. Er zeigte die Vereinbarkeit des Islams mit der Staatsideologie, bot somit dem indonesischen Säkularismus ein islamisch-theologisches Fundament und bestärkte die *Pancasila* (vgl. Slama 2009: 247; vgl. Slama 2014: 115f).

¹⁴Vgl. Republic of Indonesia – Legislation Number 39 of 1999 concerning human rights. Verfügbar unter: <http://ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/55808/105633/F1716745068/IDN55808%20Eng.pdf> [Zugriff am 04.06.2018]

¹⁵ Vgl. Decree of the Rep. of Indonesia – Number 12 Year 2006 – On citizenship of the Rep. of Indonesia. Verfügbar unter: <http://www.refworld.org/pdfid/4538aae64.pdf> [Zugriff am 04.06.2018]

¹⁶ Sapiie, Marguerite Afta. 2017. Constitutional Court rules indigenous faith 'acknowledged' by state, in *The Jakarta Post*. Verfügbar unter: <http://www.thejakartapost.com/news/2017/11/07/constitutional-court-rules-indigenous-faiths-acknowledged-by-state.html> [Zugriff am 14.08.2018]

Trotzdem verbreiteten sich unter der muslimischen Bevölkerung antiliberale und antipluralistische Tendenzen. Ihren Gipfel erreichten diese im Juli 2005, als vonseiten der *Majelis Ulama Indonesia*, dem Rat der Religionsgelehrten, unzählige Fatwas gegen die zivil-demokratischen Muslime erlassen wurden. Immer mehr wurde die Inkongruenz zwischen dem Islam und den Werten des Säkularismus, Liberalismus und Pluralismus propagiert. Somit gehört auch der politische Islam zu den Bewegungen, die nach dem Fall der Regierung Suhartos wieder auflebten. Sie sind untereinander viel zu gespalten gewesen, um eine starke Bewegung bilden zu können. Ihr Wettkampf beschränkte sich jedoch nicht nur auf den Wettkampf um politische Macht, sondern auch um die Autoritätsmacht der Interpretation des Islams (vgl. Houben 2003: 164, Azra 2003: 43-50; vgl. Hefner 2013: 23f).

Einen Wendepunkt stellen die Terroranschläge 9/11 in New York dar. Es wurde befürchtet, dass sich radikale Tendenzen auch unter den Muslimen in Südostasien verbreitet haben. Mit den Anschlägen auf Bali in den Jahren 2002 und 2005 fühlte man sich in der Auffassung bestätigt. Allerdings dämpften die raschen Ermittlungen der Täter die befürchteten gewaltvollen Vorahnungen ein. Zusätzlich ist die balinesisch-kulturelle Krisenlösungsstrategie als ein weiterer Faktor zu nennen, der einen Gewaltausbruch verhindern konnte (vgl. Azra 2003: 46; vgl. Connor / Vickers 2013: 165).

Der Vorstoß Abdurrahman Wahids seit den 1980er Jahren wurde in der Jahrtausendwende von der jüngeren Generation mit dem Begriff *Islam Pribumi*, übersetzt „Islam der Einheimischen“, weitergetragen. *Pribumi Islam* kritisiert jegliche essentialisierte, statische und monolithische Verständnisse des Islams und propagiert einen historisch und lokal kontextualisierten Zugang (vgl. Slama 2008: 8f):

„Der Islam der Einheimischen hingegen [...] bietet die Möglichkeit einer Vielfalt von Interpretationen im religiösen Leben in den unterschiedlichen Regionen. Damit wird der Islam nicht mehr als einheitlich, sondern als vielfältig gesehen. Es ist Schluss mit der Auffassung, der Islam des Nahen Ostens sei der reine und einzige wahre Islam.“ (Rahmet et. Al. 2003: 9 in Slama 2008: 8, Übersetzung durch Slama).

3.3 Kategorisierung verschiedener Lebensvorstellungen im indonesischen Kontext

In diesem Kapitel stelle ich den Diskurs der Begriffe *agama*, *adat* und *kepercayaan* dar. Der inhaltliche Rahmen erstreckt sich von der Bedeutung dieser Konzepte, ihrer Modifikationen bis zu ihren staatlichen Stellungen.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit religiösen Lebensvorstellungen in Indonesien, ohne diese staatlich zu kontextualisieren, wäre mangelhaft. Die Begründung hierfür liegt an der staatlichen Kompetenz, die Religionen bzw. Glaubensvorstellungen bestimmt zu definieren und zu regulieren. Die nachfolgende historische Skizze soll das Verständnis ermöglichen.

Vor der New Order-Ära dominierten die Konzepte der *agama* und *adat*. Später wurde eine dreifache Kategorisierung religiöser Vorstellungen eingeführt: *agama*, *adat* und *kepercayaan*. Im Verständnis könnten sich alle drei Begriffe gegenseitig bekräftigen, aber gleichzeitig auch Opponenten darstellen. Im zeitgenössischen Indonesien besteht zwischen der *agama* und *adat* ein reziprokes Definitionsverhältnis, das sich mit der gegenseitigen Interaktion kontinuierlich neu definiert: „That being so, and since they mutually define each other, neither *adat* nor *agama* have had constant and independent meaning, as these categories appear to have evolved jointly.“ (Picard 2011: 6) Zusätzlich ist die Beziehung der *adat* und der *agama* auf jeder Insel unterschiedlich verlagert. Diese Tatsachen indizieren die Komplexität in der Erforschung bestimmter Lokalgesellschaften bezüglich *agama*, *adat* und *kepercayaan* (vgl. Hauser-Schäublin / Harnish 2014: 14; vgl. Hidayah 2012: 126; vgl. Picard 2011: 6).

3.3.1 Die Adat

„Adat“ ist ein Lehnwort aus dem Arabischen, das mit „Tradition“ übersetzt werden kann. Jedoch stellt dieses im indonesischen Kontext eine variable Bedeutung dar, die sich mit der Zeit und den Umständen gewandelt hat. Spyer beschreibt die *adat* aus zwei Perspektiven. Zum einen: „a gloss for allegedly immutable cultural forms that are held to distinguish one collectivity, such as a village or ethnic group, from another“ (1996: 28), dessen Vorstellung nicht nur in der Kolonialherrschaft vorherrschte, sondern aufgrund der Verstrickung der Kolonialherrschaft mit anthropologischen Forschungsinteressen in die anthropologischen Studien unhinterfragt vorgedrungen ist. Zum anderen ist *adat* das Produkt der symbolischen und institutionellen Konfrontation des europäischen, lokal-ethnischen und islamischen Rechts. Die *adat* sei im speziellen historischen Kontext der niederländischen

Hegemonialinteressen, der kolonialen Herrsche-und-Teile-Strategie, der Einwirkung ausländischer Religionen und der bestehenden politischen Allianzen ethnischer und religiöser Bevölkerungsgruppen in der Malaiischen Region konzipiert worden (vgl. Spyer 1996: 28).

Als politisch-rechtliche Implementierung in das Staatssystem ist die *adat* auf die Kolonialzeit zurückführbar. Vorerst hatte die niederländische Kolonialmacht im Laufe des 19. Jahrhunderts ein pluralistisches Gesetzessystem aufgebaut, in dem die ethnische Zugehörigkeit die entsprechende Gesetzesgrundlage bestimmte. Damit wurden zum Beispiel Europäer der niederländischen Gesetzgebung untergeordnet, die Araber, die Chinesen und die Indigenen ihrem eigenen. 1882 etablierten sich auf Java und Madura religiös-islamische Gerichtswesen nach ihren eigenen Vorstellungen. Mit den 1920er Jahren änderte sich der politische Diskurs und das islamische Rechtssystem wurde mit der Einführung des „customary law“ bzw. „*adat* law“ verdrängt. Mit der Etablierung der insgesamt 19 verschiedenen *adatrecht*, wurden die *adat* Regeln zum ersten Mal rechtsverbindlich. Die 19 verschiedenen Rechtssysteme, *law circle*, gehörten zum indonesischen *law tribe*, der wiederum zur austronesischen *law family* gehört. Roff hält fest, dass sich diese Taxonomie an Van Vollenhovens Konstruktionen anlehnt. An der Entwicklung der *adatrecht* haben neben Kolonialbeamten und Juristen auch Anthropologen mitgewirkt. Die gemeinsame Intention war, eine systematisierte Administration aufzubauen, Gesetze für die lokale Bevölkerung zu erlassen und lokale Kulturen zu studieren. Das *adatrecht* besaß somit eine deskriptive als auch eine präskriptive Eigenschaft. Sie diente somit zur Staatskontrolle und zum Staatsschutz zugleich (vgl. Bowen 2003: 46-51, Henley / Davidson 2008: 836; vgl. Hidayah 2012: 133; vgl. Roff 1985: 13).

Mit der Einführung und Förderung des pluralistischen *adat law* verfolgte die Kolonialregierung politische und wirtschaftliche Interessen. Da die *adat* sich auf die indigenen Hierarchien und Traditionen der Vergangenheit stützt und Innovationen ablehnt, diente sie somit in der späteren Kolonialzeit als ideologische Waffe gegen jegliche neue anti-koloniale, politische Strömungen. Sie zielte auf Stärkung und Beibehaltung politischer Differenzen der indonesischen Bevölkerungsgruppen, um vereinheitlichende Islamisierungs-, Nationalismus- und Kommunismusideologien zu obstruieren. Vor allem eine vereinheitlichte islamische Revolte gegen die Kolonialherrschaft sollte präventiv verhindert werden. Wirtschaftlich sollten die Lokalgesellschaften zusätzlich vor externen Mächten, wie Kapitalisten und

Bürokraten, aber auch vor Indigenen selbst beschützt werden (vgl. Bowen 1993: 50; vgl. Henley / Davidson 2008: 837; vgl. Schulte Nordholt 2008: 5f).

Die *Islamic law* stand für die religiöse interethnische und das *adat law* für die lokal ethnische Loyalität. Dieser Diskurs um *adat* zielte auf die Schwächung des Islams als interethnisch gemeinschaftliche Basis ab. Die niederländische Konstruktion führte die Polarisierung der *adat* und der *agama* ein, die in der Polarisierung der *adat* und des *Islam* resultierte. Eine weitere Konsequenz dieser Politik war die gesellschaftliche Grenzziehung nach ethnischer Zugehörigkeit statt nach religiöser Zugehörigkeit (vgl. Hidayah 2012: 130-132; vgl. Picard 2011: 6).

Mit der Implementierung der *adat* übergab die Kolonialmacht den regionalen traditionellen Führungspersönlichkeiten eine gewisse rechtliche und politische Kompetenz, die den vorgelegten Rahmen der Kolonialregierung nicht überschreiten durften, und verlieh somit der Fremdherrschaft einen einheimischen Anschein (vgl. Henley / Davidson 2008: 836).

Nach der Unabhängigkeit wurde die *adat* vom vorherrschenden Nationalismus überschattet und das Gewohnheitsrecht wurde der zentralisierten Jurisprudenz untergeordnet. Die *adat* wandelte sich vom Schutzmechanismus zum Kontrollmechanismus. Die neue Regierung propagierte die *adat* als ein Charakteristikum einer Provinz und nicht einer ethnischen Gruppe. Damit wurden Diskussionen der ethnischen, religiösen und Gruppendifferenzen unterdrückt, sodass die *adat* und ihre Gemeinschaften marginalisiert wurden. Sie wurden eher in der Funktion der kulturellen Identitätszugehörigkeit aufgewertet (vgl. Bowen 2003: 52).

Schließlich erlebte die *adat* ein Wiederaufleben in der Zeit der ersten zwei Präsidenten, Bacharuddin Jusuf Habibie und Abdurrahman Wahid, der Reformasi-Ära. Mit den Gesetzen 22/1999 und 25/1999 wurden regionale Autonomiegesetze verabschiedet, die die Bedeutung lokaler *adat* betonten. In der Reformasi-Ära wurde die *adat* zum dreifachen Mittel: Als moralische Alternative zur korrupten vorangegangenen Regierung, als Entschädigung der vorherigen Ungerechtigkeiten und als Mittel zur Erlangung vorteilhafter Positionen im Machtvakuum der Post-Suharto-Zeit. Somit hat die *adat* teils zur Realisierung persönlicher Ambitionen gedient. Dies wurde mit dem Anschein erzielt, die Lokalgesellschaften vor externen Bedrohungen zu beschützen. Die externen Bedrohungen stellen nicht nur internationale Einflüsse dar, sondern auch überregionale, zu denen der Staat selbst gehört.

Als letztes stellte die *adat* in der unsicheren und instabilen Zeit ein sicheres Ufer dar, aus dem Konsens und Gerechtigkeit geschöpft werden konnte. Die neue *adat* greift in ihrer Funktion auf den vorkolonialen Schutzmechanismus zurück. Zusätzlich ist die neue *adat* aber auch gekennzeichnet durch ihre Mobilisierungsmacht (vgl. Henley / Davidson 2008: 831-837; vgl. Schulte Nordholt 2008: 6)

Das Wiederaufblühen der *adat* in der Reformasi ging auch mit der Entwicklung zur lokalen Aristokratie, die der *raja* und *sultan*, einher. Immer mehr Personen besannen sich auf die Geschichte zurück, versuchten ihre früheren Positionen zu etablieren und setzten sich nach der repressiven Suharto-Regierung für das romantisierte nostalgische System der „good old days“ ein, in der die Menschen vorgeblich unter der lokalen Herrschaft in Frieden gelebt haben. Somit wurde die Autorität und Macht der lokalen Elite gestärkt. Dabei stellt diese Autoritätskompetenz der Aristokraten ein Produkt der Kolonialregierung dar, da die niederländischen Imperialisten damit eine indirekte Autorität mit einem bekannten traditionellen Anschein etablierten. Das war auch der Grund, weshalb in der Endphase der Kolonialregierung und der Unabhängigkeit Missvertrauen gegenüber der lokalen Elite dominierte und sie als Verbündete der Kolonien bekämpft und in ihrem Einfluss und ihrer Macht eingeschränkt wurde (vgl. Henley / Davidson 2012: 838; vgl. Schulte Nordholt 2008: 6f).

Das Verstärken der *adat*-Gemeinschaften resultiert auf Bali jedoch in vielschichtigen Problemen. Alte politische Hierarchien wurden wieder gefestigt, obwohl der Appell nach Gleichberechtigung ein essentielles Mittel der Unabhängigkeitsbewegung dargestellt hatte. Mit der Verankerung der Eliteklasse wurden auch wirtschaftliche Ungleichheiten unterstützt. Auch ältere Rollenbilder und damit Genderungleichheiten drangen wieder in den Lebensalltag ein (vgl. Henley / Davidson 2012: 839).

Das Konzept der *adat* umfasst ein kritisches Beziehungsverhältnis zwischen der Ethnizität, Territorialität und Genealogie. Allein die Geburt in die jeweilige Ethnizität legitimierte bestimmte lokale Rechte, die anderen verwehrt bleiben. Mit der Behauptung der „Indigenisierung“ wurden normative Bestimmungen zur Regelung der Landbewirtschaftung, der Zugang zum Land und zu Ressourcen legitimiert. Somit verfolgt die *adat* eine Politik des Ausschließens, in der Migranten zu Außenstehenden und nicht-zugehörigen Bevölkerungsgruppen deklariert wurden. Diese Differenzierungsmarkierungen formiert noch

in der Post-Reform-Ära die politischen Diskurse und ihre Repräsentationspolitiken (vgl. Bowen 2003: 63; vgl. Henley / Davidson 2008: 839f; vgl. Schulte Nordholt 2008: 6).

3.3.2 *Agama* und *Kepercayaan*

Die staatliche Politik der *adat* und deren Demarkierung zur *agama* stellt einen Kontrollapparat dar. Aber auch das Konzept der *agama* ist im indonesischen Kontext ein Produkt des Staates und deren Religionspolitik. Hidayah beschreibt die *agama* wie folgt: „*agama* as especially entailed in Indonesia’s system of government constitutes and is constituted by the Indonesian religious reality“ (Hidayah 2002: 123). Somit ist es der Staat, der definiert und festlegt, welche Religion „echt“ und eine „*agama*“ ist (vgl. Hidayah 2012: 122-130; vgl. Picard 1999: xi).

Agama ist ein Lehnbegriiff aus dem Sanskrit, welcher differierende Bedeutungsinhalte besitzt, die mit der Zeit variierten. Der Begriff *agama* wird auch von vielen Indonesiern vereinfacht als „Religion“ verstanden. Dabei hat *agama* eine viel konkretere Bedeutung, die Picard folgendermaßen erklärt:

„Agama is the peculiar combination in Sanskrit guise of a Christian view of what counts as a world religion with an Islamic understanding of what defines a proper religion: divine revelation recorded by a prophet in a holy book, a system of law for the community believers, congregational worship, and a belief in the One and Only God.“
(Picard 2011: 3)

Das Religionsministerium *Kementerian Agama* führte im Jahr 1952 die erste Definition von *agama* ein, die auch staatlich anerkannt werden sollte. Hierfür muss eine *agama* drei Charakteristiken aufweisen: Die Existenz des Prophetentums, des heiligen Buches und der Internationalität. Der Monotheismus wird hier nicht erwähnt, da dieser mit der Staatsideologie *Pancasila* schon vorausgesetzt wird. Sieben Jahre später hat das Parlament vom Religionsministerium eine offizielle staatliche Definition der *agama* verlangt. Das Committee kategorisierte nur jene Religionen als *agama*, die einen Eingottglauben, religiöse Vorschriften für die Gläubigen, einen heiligen Text und einen Propheten haben. Alle anderen religiösen Vorstellungen wurden nicht als *agama* anerkannt und verblieben im Diskurs als sogenannte „tribal beliefs“ bzw. „superstitions“. Dieses eingeschränkte Verständnis der *agama* wurde unabhängig vom kulturellen und historischen Kontext konstituiert und führte nicht nur zu unzähligen Konflikten mit lokalen Religionsgemeinschaften, sondern auch zu nicht-anerkannten Strömungen innerhalb der anerkannten *agama*. Um jedoch andere

religiöse Lebensvorstellungen und –auffassungen weiterhin beobachten und kontrollieren zu können, die nicht die Bedingungen der *agama* erfüllen, wurde die PAKEM, *Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat*, gegründet. In der staatlichen Definition aus dem Jahr 1952 ist das Unterscheidungsmerkmal der *kepercayaan* und der *agama* erkennbar: Die Verknüpfung der religiösen Vorstellungen bestimmter Volksstämme, die teils als „backward“ charakterisiert werden. Zur weiteren Kontrolle dieser wurde sogar im Jahr 1961 eine ausgebreitete Bevollmächtigung der Polizei übergeben, sodass diese bei ausgehender Bedrohung der indonesischen Bevölkerung Präventions- und Repressionsmaßnahmen treffen kann. Zwischen 1965 und 1969 wurden vermehrt *aliran kepercayaan* mit der kommunistischen Bedrohung beschuldigt. Der Druck auf nicht-*agama* Glaubensvorstellungen wurde im Jahr 1969 mit dem Gesetz UU No. 5 erhöht. Seit 1973 ist für sie das Ministerium für Bildung und Kultur zuständig. Im Jahr 1978 führte das Ministerium fünf Religionen an, die als einzige *agama* anerkannt wurden: Den Islam, den Protestantismus, den Katholizismus, den Hinduismus und den Buddhismus. 2000 wurde die Liste um den Konfuzianismus ergänzt (vgl. Hidayah 2012: 125-8; vgl. Hefner 2013: 22; vgl. Picard 2014: 14).

Zur Beschreibung dieser Entwicklung stellt Cedderoth den Begriff „*agamaization*“ auf. Ausgehend von seiner Feldforschung an religiösen Strömungen in Lombok, wie z.B. die der Wetu Telu, skizziert er den Prozess, wie mit dem sogenannten staatlichen *agamaization*-Prozess nicht-*agama* Religionsanhänger offiziell den anerkannten monotheistischen Religionen untergeordnet und somit vorgeblich „religionisiert“ wurden. Dies impliziert, dass sie vorher nicht „religiös“ waren und erst mit der Annahme einer *agama* „religiös“ wurden (vgl. Cedderoth 1996). Anthony Reid hatte dieses Phänomen einige Jahre vorher schon beschrieben gehabt: „the new scriptual ideas came to be seen as ‚religion‘ (agama) and the old patterns as ‚customs‘ (adat).“ (Reid 1993: 164)

Ohne eine Zugehörigkeit zu den offiziell anerkannten Religionen besaß die Bevölkerung keine staatsbürgerlichen Rechte. *Agama* war ein wichtiger Index der Staatsbürgerschaft, deren Diskurs sich durch ihre Ausschlusspolitik undemokratisch kennzeichnet. Da die Religionslosigkeit nicht berechtigt war, waren nicht-*agama* Gemeinschaften gezwungen, sich offiziell zu einem der *agama* zu bekennen. Erst mit der Neuregelung im Jahr 2006 konnten sich *kepercayaan*-Gemeinschaften schlussendlich staatsbürgerliche Dokumente wie

Heiratsurkunden, Geburtsurkunden und Sterbeurkungen erhalten (vgl. Hidayah 2012: 124-128).

Da Bali das Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit gilt, ist auch die Auseinandersetzung mit der mehrheitlichen Religion auf Bali, dem Hinduismus, relevant. Nach der staatlichen Konstruktion der *agama* systemisierte Sri Reshi Anandakusuma die balinesisch-hinduistische Lehre in einer monotheistischen Überzeugung, welche 1958 vom Staat als *agama* genehmigt wurde. Der Systematisierung des Glaubens folgte die Institutionalisierung mit der Gründung der *Parisada Dharma Hindu Bali*, dem Rat der hinduistischen Religion auf Bali, welcher sich im Jahr 1964 namentlich von der Region Bali losgelöst und in *Parisada Hindu Dharma* umbenannt wurde. Um den Bezug zu allen Hinduisten im Nationalstaat herzustellen und sich von der ethnischen Zugehörigkeit loszulösen, wurde sie nach 22 Jahren zur *Parisada Hindu Dharma Indonesia* (vgl. Bakker 1997: 18f; vgl. Picard 1999: 14).

Bevor ich jedoch noch umfassender auf Bali eingehe, widmet sich das folgende Kapitel der anthropologischen Darstellung des Islams in Indonesien.

3.4 Der Islam in Indonesien in den anthropologischen Forschungen

Bevor sich die vorliegende Arbeit der Region Bali und dem Islam vor Ort widmet, folgt ein kurzer Überblick über den anthropologisch erforschten Islam in Südostasien und Indonesien. Eine detaillierte Ausarbeitung der Großregion würde den Rahmen der Masterarbeit sprengen, weshalb hier lediglich ein exemplarischer Überblick vermittelt werden soll.

Der Beginn der anthropologischen Erforschung des Islams auf Indonesien ist auf das Vordringen der britischen und niederländischen Kolonialherrschaften in die Archipele zurückzuführen. Die kolonialen Wissenschaftler unterschieden jedoch zwischen den Muslimen in Indonesien und dem Mittleren Osten und erkannten „den Islam der Araber“ als fremden Einfluss auf die indigene Bevölkerung. William Marsdens Forschung im Jahr 1783 und Thomas Stamford Raffles Forschung im Jahr 1817 illustrieren dies deutlich. Marsden charakterisierte die Araber als strenger in ihrer religiösen Praxis als die Malaien und in Stamford Raffles Geschichtsbeschreibung herrschten orientalistische Konzeptionen des Islams vor, wie die der natürlichen Gewaltbereitschaft des Islams. Im späten 19. Jahrhundert wurde die selbstkreierte Gesinnung gegen pan-islamische Bewegungen angewendet: Die Araber

wurden als ausländische Unruhestifter beschuldigt. Noch im 19. und 20. Jahrhundert gelangten diese Vorstellungen in die Wissenschaft hinein und wurden weiterentwickelt (vgl. Mandal 2011: 307).

In der Mitte des 20. Jahrhunderts gab es wenige Wissenschaftler, die die Expansion des schriftorientierten Islams in Südostasien identifizieren konnten. Harry J. Benda (1958), Clifford Geertz (1960) und Federspiel (1970) sind Pioniere. Ihnen folgten wichtige Forscher wie Roff (1985), Hefner (1987), Woodward (1989), Bowen (1993b), Pranowo (1994), Ricklefs (1998), Beatty (1999) u.a. Sie bezogen sich auf den sogenannten Prozess der *santrinisation* bzw. Islamisierung (vgl. Azra 2003: 40).

Clifford Geertz Werke gehören mit ihren detailreichen Deskriptionen zu einigen der wichtigsten in der anthropologischen Forschung des Islams in Indonesien. Geertz beeinflusste mit seinen Forschungsergebnissen, darunter vor allem mit *The Religion of Java* aus dem Jahre 1960, die nachfolgenden Forschungsansätze zum Islam auf Java bzw. Indonesien, da seine Erkenntnisse und die Kategorisierung der javanischen Gesellschaft in Analysekategorien übernommen wurden (vgl. Hefner 1987: 534). Für mein Forschungsvorhaben ist er auch deshalb besonders relevant, da er in seinem „*The Religion of Java*“ ein spezifisches Verständnis vom „Islam“ vermittelt. Aus seinen Forschungsbeobachtungen und theoretischen Konzeptionen schlussfolgert er, dass drei unterschiedliche religiöse Traditionen auf Java vorhanden sind. Er klassifiziert die *santri* als diejenigen, die das islamisch-kanonische Recht streng befolgen, das er als „Orthodoxie“ bezeichnet. Diese Form sei vor allem in urbanen Orten verbreitet. Die meistverbreitete *abangan*-Kultur sei eher unter der dörflich-bäuerlichen Bevölkerung anzutreffen, deren Anhängerschaft aus hinduistischen, muslimischen und lokal-animistischen Elementen eine eigene Volkstradition geformt habe. Die dritte Strömung stelle die *priyayi* dar, die stark auf der hierarchischen hindu-javanischen Tradition basiere und in seiner Zeit die traditionell bürokratische Aristokratie darstelle (Geertz 1960: 121). Hierbei sind zweierlei Tatsachen festzuhalten: Zum einen die Zuordnung religiöser Traditionenformen zu bestimmten Sozialklassen und zum anderen, dass er die *abangan*-Kultur als eine der islamischen Norm abweichende Kultur definiert. In seinen späteren Werken konnotiert er diese Differenzen positiv mit „an effect of inventive syncretism“ (Geertz 1988: 22). In Anbetracht dessen, dass Clifford Geertz die Religionen als kulturelle Systeme bestimmt, führt er Kulturen wie gefolgt aus: „systems in balance, on social homeostasis, and on timeless“

“pictures” (Geertz 1973: 143). Somit interpretiert er bestimmte Phänomene, die er als „normabweichend“ wahrnimmt, als „synkretisch“.

Roff kritisiert in anthropologischen Werken die Konstruktion unvereinbarer Dichotomisierung des Islams und der *adat* bzw. der „syncretically mystical“ und „scripturally orthodox“ Formen des Islams. Roff zeigt auf, dass in der Gesellschaft eine klare Grenzziehung bzw. Gegenüberstellung des Islams und der *adat* nicht haltbar sei, da ihre Beziehungen historisch variiert seien (vgl. Roff 1985: 8).

Zur Beziehung zwischen dem verschriftlichten Islam und den volkstümlichen Praxen in südostasiatischen Gesellschaften nimmt auch Mark R. Woodward in seinen Forschungen Stellung. Er kritisiert die relativ essentialisierten und voneinander unabhängigen Vorstellungen vom „Islam“ und „Animismus“, die er bei Clifford Geertz und seiner *slametan*-Beschreibung wiederfindet. Im Gegensatz zu ihm identifiziert Woodward in diesem zentraljavanischen Ritual ein lokalisiertes islamisches Ritual, in dem Elemente der islamischen Mystik wiederzufinden sind. Er erklärt dies mit der Unterscheidung zwischen dem lokalen und dem *received Islam*. *Received Islam* sei der Teil des universalen Islams, der sich u.a. unter Einbezug der islamischen Texte konzeptualisiere und der in jeweiligen spezifischen Lokalitäten wiederzufinden sei. Der lokale Islam verkörpere Praxen und Schriften, die ausschließlich in diesem lokalen Kontext präsent und bekannt seien. Diese seien Produkte der Interaktion des „received islams“ mit der lokalen Kultur, die auch miteinander interagieren könnten (vgl. Woodward 1988: 54-65).

Auch Hefner kritisiert Geertz Zugang. Er versucht aufzuzeigen, dass die Zuschreibung einer speziellen religiösen Traditionsform einer Sozialklasse nicht haltbar sei, da Überschneidungen eine derartige Verallgemeinerung nicht zulassen würden (vgl. Hefner 1987: 534).

Azra gehört ebenfalls zu den Kritikern der Konstruktion der oppositionellen Konzepte der *abangan* und *santri*. Er prangert hierbei namentlich Clifford Geertz an, der ebenfalls unhinterfragt die „Mythen des *abangan*“ übernahm und sich in seinen Theoretisierungen darauf stützt. Azra und Roff sehen darin eine Ignoranz der Wissenschaftler, den Einfluss der textualisierten islamischen Religion auf die indonesische Bevölkerung zu erkennen. Mit der Ignoranz sei historisch, politisch, soziologisch und kulturell ein eigener südostasiatischer Islam geschaffen, welcher marginalisiert zum Islam im Mittleren Osten bestehet (vgl. Azra 2003: 39f, vgl. Roff 1985: 7-34).

Ferner kritisiert Azra auch die dominierende Auffassung, dass der Radikalismus ein ausländischer Import sei und erst Ende des letzten Jahrhunderts, vor allem mit den Terroranschlägen 9/11, 2002 und 2005 in der Region fußgefasst hätte. Bei näherer Recherche sei die Existenz radikaler Strömungen in den letzten zwei Jahrhunderten identifizierbar, wie z.B. die der Padri-Bewegung. Damit verkörpere der Radikalismus keinen arabischen Import, sondern einen Teil der indonesischen Geschichte. Dieser Aspekt würde jedoch auch in den internationalen Medien übersehen werden. Der Islam in Indonesien werde als Gegenstück zum Islam im Mittleren Osten und anderswo in der islamischen Welt präsentiert: Ein moderater Islam ohne Konflikte mit der Demokratie, der Moderne und den Menschenrechten. So beschreiben Medien wie Newsweek und Time den Islam in Indonesien als „Islam with a smiling face“. Diese Dichotomisierung sei inzwischen keine reine Fremdbeschreibung mehr. Zeitgenössische lokale Bewegungen, wie die der *Islam Pribumi*, demonstrieren die inkongruente Gegenüberstellung islamischer Traditionen des arabischen Raums mit der islamischen Tradition in Indonesien (vgl. Azra 2003: 46f; vgl. Slama 2008).

Hefner jedoch hält fest, dass sich seit den 1980er und 1990er Jahren mit dem Wiederaufleben islamischer Ideen vermehrt indonesische Muslime als Muslime bekennen. Weiterhin führt er aus: „Once home to one of the Muslim world’s largest communities of heterodox and/or secular Muslims [...], studies show that Indonesia today is marked by some of the highest levels of religious observance among Muslims“ (Hefner 2003: 19). So erkannte Pedersen in ihrer späteren Feldforschung auf Bali im Jahre 2010, dass bei weitem viel mehr Frauen das muslimische Kopftuch tragen. Schon fast 20 Jahre davor hatte Metcalf die Bekleidung, darunter auch das Kopftuch, als ein neueres Unterscheidungsmerkmal sozialer Gruppen identifiziert gehabt (vgl. Hefner 2003: 19; vgl. Metcalf 1997: 144; vgl. Pedersen 2014: 188).

Aus der Literaturrecherche wird ersichtlich, dass der Islam erst mit der Kolonialisierung zum Interessensfokus wurde. Die Zeit der Kolonialisierung ist jedoch verbunden mit hegemonialen Verhältnissen und politischen Expansionsambitionen der Kolonialmächte und kann nicht unabhängig von diesen gelesen werden. Die kritische Auseinandersetzung damit hat zwar viel später stattgefunden, aber dennoch können die vorausgegangenen Einstellungen teils noch immer aktuelle Vorstellungen beeinflussen. Ein weiterer Aspekt ist die Essentialisierung des Islams an Vorstellungen des Nahen Ostens mancher Anthropologen, welche sie daran hinderte, innerislamische Traditionen in den lokalen Praktiken zu erkennen. Überhaupt wurde

der Einfluss des textualisierten islamischen Religion auf die indonesische Bevölkerung in wissenschaftlichen Studien nicht erkannt bzw. ignoriert.

4 Bali

Nach der intensiven Auseinandersetzung mit Indonesien wird in diesem Kapitel die Insel Bali herausgearbeitet. Nach einem kurzen Überblick über die Bevölkerung und die Religionsgemeinschaften stelle ich *bali ajeg* und *pecalang* vor.

4.1 Bevölkerung und Religion

Die Bevölkerung auf Bali ist stetig am Wachsen. Die Wachstumsrate zwischen 2005 und 2010 betrug jährlich 2,83%¹⁷. Erreichte die Bevölkerungszahl im Jahre 2000 noch etwa 3 151 162¹⁸ und im Jahr 2010 3 890 757¹⁹, stieg sie 2014 auf etwa 4 104 900²⁰. Der Anstieg ist hauptsächlich auf die Migration zurückzuführen.

Eine überdurchschnittlich hohe Wachstumsrate ist vor allem in der südlichen Region vorhanden. So ist in Badung die Bevölkerung zwischen 2005 und 2010 um etwa 7,18% und in Kota Denpasar um 6,77%²¹ gewachsen. Daraus lässt sich schließen, dass vor allem urbane Regionen auf Bali als Migrationsziele gewählt werden. Da die größte Anzahl der Arbeitsmigranten aus Java kommt, steigt auch die Anzahl der muslimischen Bevölkerung im Süden der Insel. Als eine weitere Ursache der Migration ist der Druck auf Minderheiten religiöser Gemeinschaften in anderen Regionen Indonesiens zu nennen. Vorhandene Spannungen brachten Menschen mit diversen Religionszugehörigkeiten nach Bali (vgl. Ramstedt 2012: 327).

Auch Clifford Geertz identifiziert Anfang der 1990er Jahre diesen regional markanten Zustrom. Er hält fest, dass damals der prozentuale Anteil der Muslime auf Bali im nordischen Buleleng 8% betrug, wobei der Durchschnitt der Insel noch bei 4,8% lag. Ergänzend beschreibt er die muslimische Bevölkerung im Norden Balis als „composed of older, culturally Balinese,

¹⁷ Population city. *Bali Population*. Verfügbar unter: <http://population.city/indonesia/adm/bali/> [Zugriff am 06.10.2017]

¹⁸ Budan Pusat Statistik. Verfügbar unter: <https://www.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/1267> [Zugriff am 06.10.2017]

¹⁹ Ebd. [Zugriff am 06.10.2017]

²⁰ The Bali Today. *Bali Demographics*. Verfügbar unter <https://www.thebalitoday.com/bali/demographics/> [Zugriff am 06.10.2017]

²¹ City Population. 2017. *Bali*. Verfügbar unter: <https://www.citypopulation.de/php/indonesia-admin.php?adm1id=51> [Zugriff am 06.10.2017]

families" im Gegensatz zu den Muslimen im Süden, die "more recent influx of Javanese/all-Indonesian officials, professionals, traders, and migrants in Denpasar" sind (Geertz 1993: 178). Die Berufswahl der Zugewanderten präsentiert die Studie von Cukier und Wall aus dem Jahr 1994: 85% der Verkäufer in Sanur und 73% in Kuta waren Zugezogene (vgl. Geertz 1993: 178, vgl. Hitchcock und Darma Putra 2005: 66).

Im Jahr 2010 betrug die Anzahl der hinduistischen Balinesen mit 2,7 Millionen ca. 87% der Gesamtbevölkerung. Die muslimischen Balinesen stellen mit 324 000 Einwohnern ca. 13,4% der Gesamtbevölkerung dar. Dabei betrug der prozentuale Anteil der muslimischen Bevölkerung auf Bali im Jahr 2000 noch 9,7% und ein Jahrzehnt davor sogar weniger als 6 %. Der Rest besteht aus kleineren Gemeinden, hauptsächlich des christlichen und des buddhistischen Glaubens (vgl. Badan Pusat Statistik Provinsi Bali 2010: 120; vgl. Pedersen 2014: 167).

Aus den Statistiken ist zu entnehmen, dass der Anstieg der Muslime auf Bali in den letzten Jahrzehnten markant ist. Kleine muslimische Bevölkerungsgruppen lebten aber schon viel länger auf der Insel und gehören der indigenen Bevölkerung Balis an. Bevor mein anschließendes Großkapitel die Muslime auf Bali behandelt, werde ich fortsetzend auf das Phänomen Bali zwischen Modernität und Tradition eingehen, indem ich die Re-Definition der balinesischen Identität und die Mobilisierung dieser präsentiere. Die Ausarbeitung dieses Phänomens ist in dieser Hinsicht für meine Forschungsfrage insofern wichtig, da sich diese auf die Muslime auf Bali einschneidend ausgewirkt hat.

4.2 Bali zwischen Modernität und Tradition

Dieses Subkapitel ist der Konzeptualisierung der balinesischen Identität in der Post New Order-Ära und ihrer Mobilisierung gewidmet.

4.2.1 Re-Definition balinesischer Identität: *Ajeg Bali*

Vor allem nach dem Scheitern des New Order ist unter der balinesisch-hinduistischen Bevölkerung ein starkes Rückbesinnen auf die kolonial kodifizierte und essentialisierte balinesische Identität, die sich aus der Fusion der Konzepte der *adat* und *agama* zusammensetzt, feststellbar. Picard spricht in der Kolonialzeit, vor allem am Ende dieser Ära,

von einer „Hinduisierung“ der balinesischen Insel. Diese Hinduisierung ist bewusst von der Kolonialmacht unterstützt und gefördert worden, um der Islamisierung und den nationalistischen Bewegungen entgegenzuwirken. Im Gegensatz zu anderen Regionen betrieb die niederländische Herrschaft auf Bali keine christliche Missionierung. Sie etablierte hinduistische Schulen und setzte koloniale Lehrkräfte ein, um die hinduistische Identität zu fördern. Dies zielte auf den Schutz der Identität der hinduistisch-balinesischen Gemeinschaft gegen die konstruierten „Anderen“ ab, zu denen die Muslime und die internationale Tourismusindustrie gehören. Die letzten beiden wurden als Gefahr „der balinesischen Kultur“ erachtet (vgl. Guermonprez in Hauser-Schäublin 2004: 30; vgl. Rieger 2014: 202; vgl. Picard 1999: 21ff).

Interessant ist hierbei aber die zwiespältige Beziehung zwischen dem Tourismus und der lokalen Kultur und *adat*. So sehr das Erste als Gefahr für das Letzte empfunden wurde, hätte es dieses doch ausschlaggebend mitgestaltet:

„The more the island’s economy was sliding away from Balinese control, the more the Balinese themselves protested that tourism should be ‘cultural’. The more ‘cultural tourism’ was being used as a catchword to hide deceptive practices, the more ‘culture’ itself became of importance to the people as a marker of their identity“ (Couteau 2003: 53)

Dieser Diskurs der ideologischen Kulturalisierung des Tourismus, bzw. des Kulturtourismus, wurde von regionalpolitischen Akteuren mitgetragen. Der balinesische Gouverneur der Jahre zwischen 1978 und 1988, Ida Bagus Mantra sah den Tourismus als Mittel zur Bekräftigung der balinesischen Kultur. Mit dieser Gesinnung begrüßten die Balinesen selbst die Investoren, die Verträge für hunderte von Hektar unterschrieben haben. Diese wurden sogar mit lokalen Tanzaufführungen und Opfergaben begleitet. Um marktfähig zu bleiben und die lokalen Produkte besser kommerzialisieren zu können, griff die Bevölkerung zunehmend auf ein historisches Konzept Balis, welches sie selbst aus früheren Reiseberichten und anthropologischen Werken entnommen hat, zurück. In diesen verschriftlichten Skizzierungen wurde das hinduistische Bali idealisiert, das nun die Balinesen selbst übernahmen. Diese „Traditionalisierung“ ist vor allem ab den 1980er Jahren zu erkennen. Die Politisierung des Kulturbegriffs manifestiert sich aber erst mit dem Garuda Wisnu Kencana (GWK)-Projekt. Der GWK ist eine umstrittene überdimensionale Statue Wisnus. Obwohl es sich um den Bau einer hinduistischen Gottheit handelt, wurde dieser nicht im Sinne der Hinduisten durchgeführt, sondern um Touristen anzuziehen. Von hinduistischen Balinesen wurde der Bau sogar stark

kritisiert, da die Statue mit ihrer überdimensionalen Größe das spirituelle Gleichgewicht der Insel zerstören könnte (vgl. Couteau 2003: 47-54).

Der Begriff *ajeg Bali*, übersetzt etwa „starkes“, „stabiles“ Bali bzw. „stay strong for Bali“, kam das erste Mal bei der offiziellen Eröffnung von Bali TV im Mai 2002 zum Vorschein, als der damalige Gouverneur Beratha das Publikum aufrief, die balinesische *adat* und Kultur *ajeg* zu praktizieren. Popularisiert wurde der Begriff dann ein Jahr später im August 2003 beim Jubiläum des 55-jährigen Bestehens der *Bali Post*. Der Leiter der konservativen Bali Group Satria Naradha veranstaltete hierfür eine Konferenz namens *Menuju strategi ajeg Bali*, „Towards a strategy of a resilient Bali“. Reuter bezeichnet die *Ajeg* als eine stärkere Version der traditionellen Vorstellung der *kebalian* bzw. „Balineseness“ (vgl. Rieger 2014: 203; vgl. Lewis / Lewis 2009: 151; vgl. Reuter 2009: 867; vgl. Schulte Nordholt 2007: 387).

Auf der Konferenz wurden drei Herausforderungen der balinesischen Insel angesprochen und nach Lösungen gesucht. Zum einen beschäftigten sich die Teilnehmer mit den schlechten Einflüssen der westlichen Touristen, die die balinesische Kultur und ihre Werte mit Hedonismus, Drogen und willkürlichem Geschlechtsverkehr zerstörten. Die zweite Herausforderung stellten die Großinvestoren aus Jakarta dar, dessen unkontrollierten touristischen Anlagen sich immer weiter ausbreiteten und umfassende Zerstörungen in der Umgebung und im Land bewirkten. Als letztes wurde der Zufluss von muslimischen Arbeitsmigranten aus anderen indonesischen Regionen, darunter vor allem aus Ostjava und Lombok, diskutiert. Vor allem seit der Etablierung der ICMI wurden die Neumigranten und ihre Religion als Gefahr für den balinesischen Hinduismus empfunden. Die hinduistischen Balinesen fühlten sich sukzessiv im eigenen Land verdrängt (vgl. Rieger 2014: 203; vgl. Schulte Nordholt 2007: 387).

Reuter führt die Entstehung und den Aufschwung der *Ajeg Bali* detaillierter an, die er in sieben Faktoren zusammenfasst: Die Touristifizierung der lokalen Kultur über die letzten fünf Jahrzehnte hinweg, die kumulative wirtschaftliche Abhängigkeit vom Weltmarkt, der massive Einfluss der rapid ansteigenden wirtschaftlichen Entwicklung auf die Umgebung, die politische Dezentralisierung mit der Reformasi, die gefühlte Bedrohung und Unsicherheit seit den terroristischen Bombenanschlägen auf Bali im Oktober 2002 von Seiten der *Jema'ah Islamiyya*, die Befürchtung einer Islamisierung des indonesischen Staates und zuletzt der

massive Zustrom muslimischer Arbeitsmigranten seit den 1980er Jahren (vgl. Reuter 2009: 864-867).

Die Bewegung *ajeg Bali* zieht als Differenzierungsmarker die Religion heran, deren Zugehörigkeit entscheidet, wer als „wahrer Balinese“ und wer als „nicht-Balinese“ gilt. Sie strebte den Schutz der vollständig hinduisierten balinesischen Kultur an. Die Hindusierung wurde begleitet von der Homogenisierung der balinesisch-hinduistischen Gesellschaft. Mit der Überdeckung der bestehenden Konflikte inmitten der Gesellschaft, der Klassenunterschiede, des Kastensystems, der Religion und der Ethnizität konnte ein starker homogener Block gegen die vermeintlich fremden Bedrohungen gebildet werden. Mit der Synonymität von Bali und Hindu wurden jegliche balinesische Muslime, unabhängig von ihren Vorfahren, mit dem *othering*-Prozess „verfremdet“ und mit allen Migranten gemeinsam zu zweitrangigen Bürgern Balis erklärt, die von Diskriminierungsmechanismen gleich betroffen sind. Mit dieser Essentialisierung wurden nicht nur religiösen Minderheiten die Zugehörigkeit zur balinesischen Identität abgesprochen, sondern auch Vertrünn von differierenden Traditionen innerhalb der hinduistischen Bevölkerung (vgl. Rieger 2014: 203-205; vgl. Schulte Nordholt 2008: 11f)

Der Einfluss des Gründers Sadria Naradha ist überaus weitreichend, da er mit seinen Massenmedien die öffentlichen Debatten einschlägig leiten und die öffentliche Meinungsbildung beeinflussen konnte. Diese gingen so weit, dass er Forderungen zum Bürgerschaftsprinzip gestellt hat. Provinz-, Bezirks- und Kommunalregierungen auf Bali sollten nur Gesetze verordnen können, die die Kultur (*budaya*), Umgebung (*lingkungan*) und die Menschen (*masyarakat*) schützen. Zeitgleich charakterisiert er auch die balinesische Kultur: 1. Sie sei gekennzeichnet durch den Hinduismus, 2. Die Umwelt ist ein Teil der balinesischen Tradition und ist mit dem Verkauf von nicht-Balinesen verloren gegangen und 3. Die balinesische Identität basiert auf Religion (*agama*), Tradition (*adat*) und Kultur (*budaya*). Bis heute ist es für hinduistische Balinesen schwierig zu akzeptieren, dass es unter den Balinesen auch Muslime und Christen gibt (vgl. Rieger 2014: 204; Bakker 1997: 19).

Um den Diskurs zu bekräftigen, führte Satria Naradha im Jahr 2005 *ajeg Bali* Auszeichnungen ein. Mit den jährlichen Auszeichnungen der *ajeg*-LehrerIn, der *ajeg*-SchülerIn, des *ajeg*-Gebets, der *ajeg*-Leistung usw. drang der Wettkampf sogar in die staatlichen Curricula und das Bildungssystem ein (vgl. Nordholt Schulte 2007: 412).

Die Bewegung *Ajeg Bali* wird jedoch nicht von der Basis getragen. Sie ist als eine Bewegung der Eliteklasse zu charakterisieren, die die lokalen Gemeinschaften wenig beeinflussen konnte. Unterstützung für die Bewegung wurde anderweitig gesucht, z.B. indem Unterschriften von bedeutsamen Politikern, wie die von Megawati Soekarnoputri und Yudhoyono, gesammelt und diese auf dem neuen Bali TV-Gebäude eingraviert wurden (vgl. Lewis / Lewis 2009: 152-155).

So sehr auch die Diskursführung auf ihre regionale Partikularität pocht, so kam es in weiteren Regionen des Archipels zu ähnlichen Entwicklungen. Bei allen ist die Vereinheitlichung der regional-lokalen Identität wie folgt charakterisiert: „by a mixture of old colonial concepts phrased in post-New Order bureaucratic language.“ (vgl. Schulte Nordholt 2008: 12)

4.2.2 Mobilisierung der Re-Definition der balinesischen Identität: *Pecalang*

Die Entstehung der *pecalang* ist primär auf drei Ursachen zurückzuführen. Die Vernachlässigung und Unterdrückung der *adat* in der New Order-Ära ist ein essentieller Faktor, um das Rückbesinnen der Lokalbevölkerung auf die *adat* nachvollziehen zu können. Zum anderen bestand nun mit der Dezentralisierung eingehender Regionalisierung die Möglichkeit, politisch und rechtlich auf *adat* zurückzugreifen und diese zu etablieren. Als sich Indonesien nach der New Order-Ära in einem sehr instabilen und schwachen Zustand mit steigender Kriminalität befand, stieg die Sehnsucht nach Sicherheit und Frieden. So wurde die *adat* zur Kraft der Wiederherstellung des Friedens und der Ordnung. Diese musste geschützt werden. Zu dieser Funktion wurden die ehemaligen Wächter der Hindugemeinschaft ernannt, die bei bestimmten Ritualen eingesetzt wurden. Nun wurden diese Beschützer von Tempelanlagen mit der Einführung der Perda 3/01 als ganzheitlicher Sicherheitsapparat genehmigt und stellten die *pecalang* dar (vgl. Hauser- Schäublin / Harnish 2014: 17; vgl. Henley / Davidson 2008: 834f, 842).

Die Kriminalität wurde mit Immigranten und die *adat* mit dem balinesischen Widerstand assoziiert. Die *pecalang*, eine Art zivile Polizei, waren für die „Sicherheit“ zuständig. Zusätzlich wurden den vermeintlichen Nicht-Balinesen zusätzliche Gebühren und Lasten auferlegt. All diese Entwicklungen bestärkten die Spannungen zwischen den ethnischen Gruppen und das Konfliktpotenzial stieg an (vgl. Henley / Davidson 2008: 842).

Die folgende Aussage des stellvertretenden Bürgermeisters über Migranten in Denpasar im Jahr 2002 erfasst die vorherrschenden Gefühle: „Most of the people are jobless, they create a problem. They are criminals. There are problems with housing and traffic jams are getting worse. These peoples produce a lot of waste; they make slums“ (South China Morning Post 03.04.2002 in Nordholt Schulte 2007: 404). „Gede“, ein führender Funktionär der *pecalang*, äußerte: „We can control the border points for outsiders who come. Then it would be easy to detect terrorists. It would be better if there were no Muslims – the only people in Bali were Hindu Balinese and foreign tourists“ (Gede in Lewis / Lewis 2009: 214). Die Konsequenzen dieser Gesinnung zeigen sich in der Gesellschaft, u.a. in Gewaltanwendungen gegenüber der muslimischen Bevölkerung Balis. Noch vor den Bombenanschlägen wurden muslimische Straßenhändler angegriffen. Nach den Anschlägen waren vor allem muslimische Jugendliche Angriffsziele. Es kam zu mehreren Gang-Auseinandersetzungen (vgl. Lewis / Lewis 2009: 213f).

Muslimische Mitbürger wurden zu Zielen von Gewalt und durchliefen einen *Othering*-Prozess, obwohl sie eine jahrhundertlange Geschichte auf der Insel Bali vorweisen. Der folgende Großkapitel skizziert den historischen Abriss der Muslime auf Bali und geht anschließend näher auf die aktuelle Situation ein.

5 Islam auf Bali

Mit mehr als 324 000 Einwohnern stellen die Muslime auf Bali mehr als 10% der Gesamtbevölkerung. Heutzutage sind an der Nordküste Balis, in Denpasar, Karangasem und im Westen Jembrana nennenswerte muslimische Gemeinden auffindbar. Ihre Abstammung führen diese auf unterschiedliche Gebiete zurück. Es befinden sich darunter Nachfahren der balinesisch-hinduistischen Bevölkerung, der Ende des 19. Jahrhunderts zugewanderten arabischen Hadramis und Teilnehmer der Migrationsströme des 20. und 21. Jahrhunderts aus Madura, Südsulawesi (Bugis), Lombok (Sasak) und ganz besonders aus Java. Mit den wirtschaftlich bedingten neuzeitlichen Migrationsströmen kam es zu einem besonders hohen Anstieg der muslimischen Bevölkerung im Süden Balis (vgl. Zuhri 2013: 1-3).

5.1 Ein Rückblick auf die islamisch-balinesische Geschichte

In diesem Teil meiner Arbeit stelle ich einen historischen Abriss der islamisch-balinesischen Geschichte dar. Dabei unterteile ich die Geschichte in insgesamt fünf Epochen. Diese Unterteilung wird sich als sehr sinnvoll herausstellen, da politische Bedingungen und Kontexte die Existenz der Muslime in mehreren Dimensionen und das Miteinander mit der mehrheitlich hinduistischen Bevölkerung stark geprägt haben.

5.1.1 Präkolonialzeit

Für die Präkolonialzeit fehlen uns sichere verschriftlichte Chroniken und Bücher, die uns zutreffende und zuverlässige Datierungen erlauben würden. Aufgrund dessen wird zur Rekonstruktion der Muslime auf Bali auf lokale Legenden und Chroniken zurückgegriffen (vgl. Couteau 1999:160).

Es stellt sich die Frage, wann die Muslime das erste Mal die Insel Bali betreten haben. Hierzu fehlen uns authentische Quellen. Jedoch befinden sich in der Region Sembiran Inschriften, die darauf hinweisen, dass an der Nordküste Balis eine Gemeinschaft gelebt haben soll, die „anders“ war. Zugleich informieren uns arabische Quellen, dass Araber im 9. Jahrhundert begonnen hatten, bis zu den süd-ostasiatischen Molukken Handel zu betreiben. Dies legt

nahe, dass es sich bei der Bevölkerungsgruppe in Sembiran um muslimische Araber gehandelt haben könnte (vgl. Hauser-Schäublin 2004: 33f).

Die erste Sage, die auf eine muslimische Präsenz auf Bali deutet, ist mit dem Jahr 1343 nach dem Sturz Bedahulus datiert. Mit dem Sturz Bedahulus annektierte Gajah Mada für das hinduistische Majapahit-Reich Bali und gründete das Gelgel-Reich. Es wird uns überliefert, dass der zweite König des Gelgel-Reiches, Dalem Katut Ngelesir, für seinen balinesischen Hof in Java ca. 40 muslimische Militärkräfte bot. Gräberfunde aus dieser Epoche untermauern die Authentizität der Sage (vgl. Couteau 1999:161f). Slama erwähnt drei frühere muslimische Gemeinschaften auf Bali: Klungkung, Negara und Karagesam. Die älteste muslimische Gemeinschaft stellt möglicherweise die in Klungkung dar, die sich laut Überlieferungen im 15. Jahrhundert niedergelassen hat (vgl. Slama 2014: 119).

Mit der Machtzunahme der muslimischen Königreiche und Fürstentümer verstärkte sich der Austausch an der balinesischen Nordküste, da muslimische Händler auf Nordbali während ihrer Durchfahrt nach Osten rasteten. Denn im 16. Jahrhundert waren schon große Teile Javas und der Inseln östlich von Bali unter muslimischer Herrschaft. Zum balinesischen König Dalem Baturenggong sind Mitte des 16. Jahrhunderts Muslime gekommen, um ihn zum Islam einzuladen. Er lehnte die Einladung zur Religion ab (vgl. Hauser-Schäublin 2004: 34-36).

Vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zur niederländischen Invasion pflegten Muslime und nicht-muslimische Balinesen eine unkomplizierte Beziehung. Trotz der militärischen Auseinandersetzungen zwischen den balinesischen und islamischen Königreichen wurde der Islam nicht nur in die balinesische Gesellschaft aufgenommen, sondern auch in die Lokalkultur integriert. Vickers führt dies zum einen auf das hinduistisch-balinesische Interesse an der kosmopolitischen Kultur Indonesiens und zum anderen auf die balinesische Anerkennung des gemeinsamen Ursprungs vom Majapahit-Reich zurück (vgl. Vickers 1987: 31).

Sowohl für Hindus als auch für Muslime galt, stellt Vickers fest: „Religion here is not a fundamental difference so much as Majapahit is a point of fundamental identity.“ (Vickers 1987: 55). Dies war für die europäische Kolonialmacht nicht nachvollziehbar, da in Europa zu dieser Zeit Feindschaften und Kriege mit religiösen Differenzen begründet wurden. So war es unverständlich für die niederländische Kolonialmacht, als 1633 das Gelgel-Reich eine militärische Unterstützung gegen die muslimische Mataram mit der Begründung der bestehenden freundlichen Beziehung zu diesem ablehnte. Auch muslimische Königreiche auf

Java hielten sich nicht zurück, Hilfe vom balinesisch-hinduistischen Reich anzunehmen. Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts wurden hinduistische Balinesen von muslimischen Herrschern aus dem Zentraljava als Palastwachen angeworben. Auch wenn viele von ihnen später zum Islam konvertiert sind, haben sie mit ihrer lokalen Bekleidungsform und *kris*-Art ihre balinesische Identität weiterhin bewahrt. Ähnlich wie in Java haben auch balinesische Könige agiert. Im 18. und 19. Jahrhundert war die Bevölkerung Lomboks schon mehrheitlich muslimisch, obwohl der Westen des Landes der hinduistischen Herrschaft Balis untergeordnet war. Während dieser Zeit warben balinesische Könige ausländische Militärkräfte aus dem Lombok an, die aus politischem Interesse direkt an königlichen Palästen stationiert wurden. Sie sollten den Königen Schutz vor eventuellen Auflehnungen der balinesischen Bevölkerung bieten, da sie unabhängige Militärkräfte waren, die ihre Loyalität in der Arbeit bewahren konnten (vgl. Couteau 1999:184f, vgl. Vickers 1987: 33; 54f). Bei den angeworbenen Palastwachen handelte es sich um „Sasaks“, die einer islamischen Religionsströmung angehören, in die sehr viele hinduistische und buddhistische Elemente integriert wurden. Diese islamische Strömung ist auch unter dem Begriff „Wetu telu“-Religion bekannt. Heutzutage befindet sie sich vereinzelt in Karangasem (vgl. Couteau 1999: 174).

Die religiöse Differenz stellte keinen Ausgangspunkt für militärische Konflikte dar. Laut niederländischen Niederschriften sind die Konflikte und Spannungen zwischen dem hinduistischen Gelgel, dem muslimischen Mataram und Makassar im 17. Jahrhundert auf Expansionsambitionen zurückzuführen (vgl. Vickers 1987: 37).

Mit dem Zusammenleben der Muslime und der Hinduisten in der Präkolonialzeit beeinflusste der Islam die Lokalgesellschaft vielfältig. Die in der Kolonial- und Postkolonialzeit vorherrschende Assoziation der Dichotomie „Islam“ und „hinduistisches Bali“ ist nicht evident. Unter anderem veranschaulichen Jean Couteau (1999, 2000), Brigitta Hauser-Schäublin (2004, 2008) und Adrian Vickers (1987) in ihren wissenschaftlichen Beiträgen unterschiedliche Aspekte des islamischen Einflusses.

Hauser-Schäublin weist auf die islamischen Einflüsse in oralen Überlieferungen, Tempeln, Ritualen und sozialen Organisationen in balinesischen Dörfern hin. Die sogenannten „Bali-Aga“ in Sembiran gelten in anthropologischen Werken als die „Ureinwohner“ Balis, die schon vor dem Fall Majapahits dort gelebt haben und unverändert geblieben sein sollen. Dabei sei

Sembiran für über 2000²² Jahre ein wichtiger Knotenpunkt für den Handel gewesen. Der Handelsaustausch habe sich auch auf die soziale Welt der Bevölkerung ausgewirkt. So seien bis heute mündliche Überlieferungen aus Sembiran bekannt, die über unterschiedliche Migrationswellen berichten. In den lokalen Mythen gelten Muslime als technologische Wegbereiter. Ein Beispiel hierfür sei die Erzählung der „daughter of a pig“ und „black dog“. „Daughter of a pig“ sei die Tochter eines sembiranischen Paars und praktiziere die heimischen „kala“-Rituale, wobei „Black dog“ ein Migrant sei, der den „slem“ (Islam)-Rituale nachgehe. Sie zeugten ein Kind in menschlicher Gestalt, welches die Rituale beider Elternteile fortführe. Die Praxis des Kindes verkörpere heute die aktuellen Opferrituale in Sembiran, denn bis heute gäbe es *kala*-Rituale, in denen Schweinefleisch geopfert und *slem*-Rituale, in denen im Sinne der islamischen Essensvorschriften kein Schweinefleisch geopfert wird. Die Gesellschaft an sich ist aber in ihrer Religionszugehörigkeit nicht zweigeteilt. Alle gehören nur der einen Gemeinschaft „krama desa“ an, die jedoch beide Traditionen impliziert. Auch in Baňjar Madura, Sanur, wird in lokalen Tempeln noch immer kein Schwein geopfert. Diese Art der islamisch geprägten Rituale wird auch „nyelam“, etwa *vom Islam stammend*, genannt (vgl. Hauser-Schäublin 2004: 28f, 37-39; vgl. Vickers 1987: 43).

Die islamischen Inschriften in hinduistischen Tempeln, wie z.B. die Basmalah und die Shahadat in der Mayong-Region, die sogenannten „balian slam“, die mit ihren stark islamisch geprägten Manuskripten heilen, und der „Krama slam“ sind weitere wichtige Indizien für den beträchtlichen Einfluss der islamischen Tradition in der religiösen Praxis balinesischer Hinduisten. Mit der Integration der islamischen Elemente in die hinduistischen Traditionen und der entstandenen Dualität wurde eine Akkumulation der magischen Kräfte erzielt (vgl. Vickers 1997: 43-47). „Thus is important that Islam remains different, but at the same time it is also the familiar, so familiar as to be counted as an element of the ancestral forces of some groups.“ (Vickers 1997: 45)

Die Religion hat in der Präkolonialzeit eher eine marginale Rolle gespielt. Rückblickend können wir beobachten, dass bis ins 20. Jahrhundert unterschiedliche Machtverhältnisse sowohl die sozialen und politischen als auch die religiösen Entwicklungen bestimmt haben. Zur Machterhaltung und -legitimierung wurden die sogenannten „bangsa slam“, die muslimischen Balinesen, als die 5. Kaste untergeordnet und islamische Elemente in die lokale Praxis

²² Vgl. Hauser-Schäublin 2004: 32.

integriert. Auch eingeführte Einschränkungen der Vermählung eines bi-religiösen Paars sind auf politische Interessen zurückzuführen. Somit wurde versucht, mögliche Beziehungen der eigenen lokalen Bevölkerung mit nicht-hinduistischen Gruppen und Herrschern zu verhindern (vgl. Couteau 1999:178; vgl. Vickers 1987: 47-53).

Zusammengefasst kann man sagen, dass sich Muslime in der Präkolonialzeit vor allem aus zwei Gruppen auf Bali befanden: Sie waren rekrutierte Militärkräfte oder Händler. Die Unterscheidung der jeweiligen ethnischen Gruppen war einfach. Äußere Unterscheidungsmerkmale, wie die jeweilige Kopfbedeckung, die Art der Kleidung, die *kris*-Art deuteten auf die spezifische Lokalgesellschaft. Die Ethnifizierung der äußeren Merkmale wurde trotz der Migrationswanderung oder des Religionswechsels beibehalten, sodass die Zugehörigkeit zur jeweiligen Lokalgesellschaft immer sichtbar war und mitgetragen wurde (vgl. Vickers 1987: 54).

5.1.2 Kolonialzeit

Die niederländische Kolonialmacht wandte die „divide et impera“-Strategie an und versuchten vorhandene Königreiche bis ins 18. Jahrhundert zu verfeinden. So griff die niederländische Kolonialmacht bei Annexierungsversuchen Balis auf muslimische Militärkräfte aus anderen annexierten indonesischen Inseln in der Umgebung zurück, um diese gegen die mehrheitlich hinduistisch-balinesische Bevölkerung einzusetzen. So sind im Krieg 1845-49 gegen die hinduistisch-balinesischen Königreiche 120 000 Muslime für die Kolonialmacht gefallen (vgl. Hauser- Schäublin 2004: 35; vgl. Vickers 1987: 33f).

Auf Bali selbst drang die Kolonialmacht erst durch den Norden Balis in den Jahren 1845-49 ein. Trotz der geographisch geringen Größe der balinesischen Insel brauchten die Niederländer mehrere Vorstöße und ca. 70 Jahre, bis ihnen im Jahr 1913 die vollständige Unterwerfung des Volkes gelang. Bis zur offiziellen Unabhängigkeitserklärung Indonesiens im Jahre 1945 und der offiziellen Übergabe der balinesischen Insel verloren die Niederländer zwischen den Jahren 1942 und 1945 die Macht auf Bali kurzfristig an Japan (vgl. Ricklefs 2001: 174).

In der Kolonialzeit wandelte sich Bali in eine kosmopolitische Region, die sich sowohl wirtschaftlich, als auch demographisch und religiös wandelte. Der muslimische Zuwachs auf Bali wurde von der niederländischen Kolonialmacht bewusst gefördert. Der Anstieg am Ende

des 19. Jahrhunderts von ca. 3000 auf 12 160 muslimische Einwohner im Jahr 1930 betrug mehr als 400% (vgl. Couteau 1999: 176f).

Ein weiterer Grund war der Tourismus und die Vermarktung Balis als hinduistische Insel. Die bewusste Förderung der *adat*, der Religion, der Bildung, traditioneller Bekleidungsformen, der Kastensysteme, der Architektur, der Kunst usw. führte zur „Balinization“. Die Integration in den Weltmarkt machte es unmöglich, Bali von der Welt und den nationalistischen Bewegungen zu isolieren. So gewann in den 1930er Jahren der Nationalismus in zunehmendem Maß Zuspruch auf Bali. Vor allem unter der jungen Generation der Balinesen, die westliche Bildung genossen hatten, verbreiteten sich antikoloniale und nationale Gesinnungen. Sie sollten ursprünglich in der neuen „moderner“ und „rationaler“ Bürokratie eingesetzt werden, mit der sich die niederländische Kolonialherrschaft in den Jahren 1895 bis 1908 erhoffte, die alten königlichen Herrschaftsstrukturen zu ersetzen und zu verbannen. Als es jedoch anders als geplant kam und die neue Generation egalitäre Gesellschaftsstrukturen befürwortete und das Kastensystem anprangerte, wurden die balinesischen Könige und ihre hierarchischen Strukturen von den Niederländern bewusst gefördert und im Jahre 1930 mit weitreichenden Kompetenzen ausgestattet. Mit gegenseitigem Interesse bildete die Kolonialmacht mit den traditionell-balinesischen Herrschern gemeinsam einen Gegenpol zu den egalitären Nationalismusbewegungen, die den Nationalismus als teuflischen Einfluss aus dem Ausland charakterisierten. Für egalitäre Nationalisten wie G.N.M. Wirjasutha ist jedoch das Kastensystem ein ausländischer Import. In der 32-seitigen Broschüre „Tjatoer Wangse di Bali“, auf Englisch „The Four Castes in Bali“, begründet er die Gleichheit aller Menschen, mit gleichen Rechten und Verantwortungen als das „wahre“ balinesische Fundament, das er bezugnehmend auf die Bali Aga beweist. Hierbei ist jedoch erkenntlich, dass seine Wahrnehmung und Konstruktion balinesischer Identität stark von kolonialen Ethnographien beeinflusst war (vgl. Schulte Nordholt 2000: 103-109).

Zusätzlich wirkte sich die Integration in den Weltmarkt auf Konzeptionen der Religionen der Bevölkerung aus und sie führte zum Aufleben religiöser Ideen. Die Beziehungen der Muslime zu anderen muslimischen Regionen und die der Hinduisten zu Indien wurden vertieft. Die Konsequenzen waren bestärkte Abgrenzungen und Kristallisierungen der hinduistischen und muslimischen Bevölkerung. Die muslimisch-balinesische Bevölkerung ist ein Teil des Malaiischen Archipels, in dem vor allem die Gelehrten und muslimische Studenten ihre

interregionalen Beziehungen zu anderweitigen Zentren weltweit verstärkten, darunter ganz besonders zu Mekka und Medina auf der arabischen Halbinsel. Diese Praktiken bestärkten das Ausleben der schriftorientierten islamischen Religion.

Ende des 19. Jahrhunderts stieg die Anzahl der religiösen Pilgerfahrten nach Mekka, die mit ausgedehnten Aufenthalten verbunden waren. Auch die islamische Modernisierungswelle im Nahen Osten erreichte zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Archipele und es entstanden infolge der modernistischen Strömungen Organisationen wie die der Muhammadiya im Jahre 1912, die im Verlauf des Jahrhunderts auch Bali erreichte. Die Institutionalisierung der islamischen Religion auf Bali zeigt sich mitunter durch die Gründung der religiösen Schulen, der sogenannten Pesantren, in Loloan und weiteren Teilen der Insel in den 1930er Jahren (vgl. Azra 2005: 8f; vgl. Couteau 1999: 178).

Eine ähnliche Entwicklung, eine „Hinduisierung“, ist in dieser Zeit auch in der hinduistischen Bevölkerung Balis zu erkennen. Sie war eine bewusste Strategie der Kolonialmacht, um den muslimischen Rebellionen im restlichen Land und dem Einfluss des Islams entgegenzuwirken und ein gemeinsames Nationalbewusstsein diverser Ethnien und Religionszugehörigkeiten zu verhindern (vgl. Hauser- Schäublin 2004: 30). In der Kolonialzeit erkennen wir einen ausschlaggebenden Beitrag zur Kategorisierung, Ethnizierung und Kristallisierung der balinesischen Bevölkerung, der das muslimisch-hinduistische Zusammenleben auf Bali aus vielerlei Hinsicht geformt hat und bis heute wirkt: „le colonialisme a changé les conditions de la présence musulmane, et le mode de coexistence intercommunautaire.“ (Couteau 1999: 176)

Im Prozess der „Traditionalisierung“ haben die Niederländer auf Bali nicht nur das Kastensystem gefestigt, sondern die alten traditionellen Königsfamilien zur politischen Macht verholfen. Das Ziel war es, die Autorität mit dem Anschein der lokalen Herrschaft zu wahren. Die politische „Traditionalisierung“ wurde begleitet von der kulturellen „Traditionalisierung“, die sich im Rückbesinnen auf die *adat* und deren Etablierung in das politisch-rechtliche System erkenntlich gemacht hat. Wichtig festzuhalten ist hier jedoch, dass die Kreation und Konzeptualisierung der „Tradition“ ein Produkt der Modernität ist (vgl. Schulte Nordholt 2000: 102f).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde in der Kolonialzeit die Teilung der *desa adat* und der *desa dina* eingeführt, um sowohl die selbstdefinierte Kultur Balis zu beschützen als auch

zeitgleich die Kontrolle auf der Insel zu bewahren. Die detaillierte Erklärung der *adat* Gemeinschaften als lokale kulturelle und religiöse Gemeinschaft wurde im Kapitel 3.3.1 ausführlich beschrieben. Im Gegensatz zu dieser Gemeinschaftsorganisation war die *desa dina* eine politisch administrative Einheit, die gegenüber der fremden Kolonialherrschaft Verantwortung trug und ihre Befugnisse von dieser zugesprochen bekommen hatte. Die regionale Grenzziehung der *desa dina* erfolgte von der Kolonialmacht willkürlich und unbegründet. Mit der Implementierung und Kompetenzstärkung der *adat*-Gemeinschaften wurde zeitgleich das islamische Rechtssystem vom Staatssystem geschwächt und verdrängt (vgl. Rieger 2014: 201).

5.1.3 Die Unabhängigkeit (1945-1965)

Die balinesische Bevölkerung kämpfte Seite an Seite mit anderen Indonesiern für die Unabhängigkeit. Sie war in militärische Konflikte zwischen 1945 und 1948 gegen die alte niederländische Kolonialmacht involviert und zeigte damit ein starkes Engagement für die Etablierung einer unabhängigen indonesischen Nation. In der Herrschaftszeit Sukarnos pflegte die balinesische Elite enge Beziehungen mit Regierungsbeamten in Jakarta und privaten Investoren. Die Loyalität der Elite gegenüber Jakarta und Sukarno ist teils verknüpft mit Sukarnos Herkunft. Sukarnos Mutter stammt aus dem Norden Balis. Damit verkörpert die Ehe der Eltern des ersten Präsidenten eine Verbindung zwischen dem vorwiegend muslimischen Java und dem hinduistischen Bali. Ihre Loyalität zeigt sich auch in der Parteimitgliedschaft der meisten hinduistischen Balinesen in der nationalistischen Partei Sukarnos, dem PNI (vgl. Couteau 2003: 56; vgl. Lewis / Lewis 1999: 27).

5.1.4 New Order-Ära (1965-1998)

Wie schon im Kapitel 3.2.4 näher beschrieben, folgte der Machtübernahme Suhartos die politische Umgestaltung zum zentralisierten Staat. Auch aus wirtschaftlicher Sicht hat es ausschlaggebende Umwälzungen in der Regierungszeit Suhartos ergeben. Die Rückschläge der vorherigen Regierung mussten mithilfe von internationaler Unterstützung wiedergutgemacht werden, weshalb nationale 5 Jahres-Entwicklungspläne erstellt wurden. Das kolonialistisch konstruierte Bild des tropischen Paradieses wurde aufgenommen und Bali wurde als paradiesisch-touristischer Ort wieder beworben. Denn Suharto erkannte die wirtschaftliche

Chance des Tourismus auf Bali und ebnete den Weg für milliardenschwere Investitionen: „The Hidden Paradise“, „The last Paradise on Earth“, „Island of Gods“ usw. sind einige der zugeschriebenen Namen für die Insel. Die Folgen zeigen sich ab den 1970er Jahren in der Einbettung der lokalen Gesellschaft in die globale Ökonomie. Mehr und mehr begannen interregionale und internationale Unternehmen auf Bali zu investieren und potenzielle Arbeitsmöglichkeiten den Balinesen zu entnehmen. Zu diesen einflussreichen Investoren gehören auch muslimische Investoren. Von der ökonomischen Entwicklung in Bali profitierten lokale, translokale und internationale Investoren. Als ab den 1990er Jahren die balinesische Elite die Kontrolle und den eigenen Profit verlor, besann sie sich auf die konstruierte „Tradition“ zurück, um diese vor nicht-balinesischen Kapitalisten und Suhartos Regierung zu beschützen. Die großflächigen Tourismusanlagen wirkten sich vielschichtig auf die balinesisch-indigene Bevölkerung aus und riefen Verbitterung hervor. Sie fühlte sich in ihren religiösen Gefühlen angegriffen und in ihren Ritualpraktiken gestört, als großräumige Touristenresorts direkt in der Umgebung wichtiger Tempelanlagen gebaut wurden. Zusätzlich zogen Investoren Arbeitskräfte von außerhalb Balis an. Die balinesische Bevölkerung sah in den nicht-balinesischen Arbeitskräften wirtschaftliche Konkurrenz und machte sie für die Belastung der urbanen Infrastruktur verantwortlich. Darüber hinaus wurden nicht-balinesische Arbeitskräfte mit Kriminalität assoziiert. Eine große Anzahl der Kapitalinvestoren und der Arbeitskräfte waren Javaner mit muslimischem Glauben. Die Entwicklungen beängstigten Hindu-Balinesen, die eine islamische Dominanz ihrer Insel befürchteten (vgl. Couteau 2003: 41f; vgl. Henley / Davidson 2008: 830; vgl. Lewis / Lewis 2009: 33-47; vgl. Ramstedt 2012: 323-326).

Administrativ wurde in der New Order-Dynastie die koloniale Dualteilung der *desa adat* und *desa dina* Gemeinschaften behalten, wobei der Zentralstaat seinen hegemonialen Einfluss ausweitete und ersteres dem Zweiten immer mehr unterordnete. Auch das balinesische Gewohnheitsrecht, welches mit der Regelung aus dem Jahr 1953 seine rechtliche Kompetenz verlor und dem nationalen Zivilgericht untergeordnet wurde, war den nicht-balinesischen Investoren gegenüber wirkungslos. Somit fühlten sich die Balinesen politisch übergegangen, fremdbestimmt und bevormundet (vgl. Henley / Davidson 2008: 830; vgl. Ramstedt 2012: 326f; vgl. Rieger 2014: 202; Schulte Nordholt 2007: 399;).

Die Proteste gegen all diese politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen wurden immer lauter. Auch lokale Führungspersönlichkeiten, die in der Anfangszeit Suhartos von der

wirtschaftlichen Öffnung reichlich profitiert hatten, mobilisierten für den Widerstand, indem sie sich zunehmend auf die balinesische Ethnizität, *adat* und ihren Schutz stützten (vgl. Henley / Davidson 2008: 830).

Im Werk Fredrik Barths „Balinese Worlds“ finden wir eine detaillierte Deskription der muslimischen Bevölkerung. Er beobachtete im Norden Balis eine eindeutige Zugehörigkeit zur muslimischen Identität, in der jedoch religiöse Regeln und Gebote sowohl individuell als auch institutionell wenig ins Praktische umgesetzt wurden. So sei der Umgang mit islamischen Regeln lockerer und nicht bindend gewesen. Die lokal-religiöse Lebenspraxis wäre jedoch sukzessiv unter Einfluss und Druck zweier ideologischer Strömungen geraten. Einer davon sei der modernistische Strom der Muhammadiyyah, deren Wirkung vor allem bis zu den 1980er Jahren in ganz Indonesien zunahm. Der zweite Strom sei der „Wahhabismus“, der aus Saudi-Arabien importiert wurde. Saudi-Arabien hätte in Moscheebauten und islamische Institutionen investiert, die theologische Ausbildung zukünftiger indonesischer Gelehrter im Land vereinfacht und somit in einigen Bevölkerungsgruppen nicht nur Sympathie gewonnen, sondern die lokale theoretische Interpretation mitgeformt. Auch Woodward erwähnt die neuen neo-wahhabitischen Strömungen als Ursache für die Verschiebung der sozio-religiösen Konflikte. Demgegenüber hält Azra jedoch fest, dass der Wahhabismus zwar Einfluss auf einen Teil der Muslime in Indonesien hat, jedoch nicht zu überschätzen sei, da seine radikalen Ideen nicht mit der indonesisch-islamischen Rezeption kompatibel seien. Er spricht sogar von einer Abnahme des privilegierten Status Saudi-Arabiens (vgl. Azra 2003: 44; vgl. Azra 2005: 9; vgl. Barth 1993; vgl. Geertz 1983: 186-190; vgl. Woordward 2011: 288).

Südostasiatische Muslime blieben keine passiven Rezipienten der islamischen Denker aus anderen Teilen der Welt. Ab den 1980er Jahren sind sowohl der Einfluss der islamischen Bewegungen als auch der Einfluss der muslimischen Denker aus den westlichen Regionen erkennbar. Sie entwickelten jedoch trotz der externen Einflüsse eigene Überlegungen, die in den spezifisch historischen, sozialen, kulturellen und politischen Kontext Südostasiens eingebettet waren (vgl. Azra 2003: 44).

Zu Beginn der 1990er Jahre wurde vom Nationalstaat das interreligiöse Projekt „Puja Mandala“ auf der Insel Bali initiiert. Dieses Projekt war eine weitere symbolische Darstellung der indonesischen „unity in diversity“, die in diesem Fall vor allem um die religiöse Toleranz werben soll. Um einen gemeinsamen Hof herum wurden die Gebetshäuser von fünf der sechs

staatlich anerkannten Religionen gebaut – ein Hindutempel, eine protestantische Kirche, eine katholische Kirche, ein buddhistischer Tempel und eine Moschee. Die Nationalregierung stellte das Land zu Verfügung, wobei die Konstruktions- und Erhaltungskosten von den jeweiligen Religionsgemeinschaften selbst getragen werden sollte. Die hinduistische Religionsgemeinschaft befürchtete den Verlust der hinduistischen Identität Balis. Da sie den Vorwurf der Intoleranz befürchteten, konnten sie dem Projekt nicht massiv kritisieren und entgegenwirken. Die kleineren Religionsgemeinschaften unterstützen und begrüßten das Projekt, da es das Unmögliche, selbständig ein Gebetshaus zu bauen, möglich gemacht hat. Aber auch dieses Projekt war mit wirtschaftlichen Interessen verbunden. Mit diesem Neuprojekt, der Repräsentation der Insel der Toleranz, sollten mehr Touristen angezogen und das Tourismusgeschäft angekurbelt werden (vgl. Darma Putra 2014: 330-339, vgl. Spyer 1996: 22).

Zuletzt ist zu erwähnen, dass in den letzten zwei Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts auch die signifikante Identifizierung und der Einfluss der islamischen Religion auf die Bevölkerung auch in Bali ersichtlich ist. Wie sich dieser lokal auf Bali niederschlägt, präsentiere ich im Kapitel 5.3, in dem ich auf anthropologische Forschungsergebnisse zurückgreife.

5.1.5 Reformära

Mit der Reformära hat man sich viel erhofft. Die politischen Wandlungen wurden in der Öffentlichkeit, u.a. mithilfe der Massenmedien und Seminare, interaktiv debattiert. Die erhofften Reformen brachten die Dezentralisierung jedoch nicht. Noch immer plagten die Balinesen die Korruption und Vetternwirtschaft unter den Führungspersönlichkeiten. Der größte Unterschied zwischen Bali und dem restlichen Indonesien war, dass Bali von der Asienkrise fast ausgeschlossen war (vgl. Nordholt Schulte 2007: 393).

Die Dezentralisierung löste in Teilen Indonesiens Unabhängigkeitsbewegungen aus. Von diesen politischen Bewegungen war auch Bali betroffen. Es mobilisierte sich die Initiative *Bali Merdeka*, dt. etwa „Unabhängigkeit für Bali“. Ihren Höhepunkt erreichte sie, als am 28. Oktober 1998 50 000 Menschen ihre Missgunst gegenüber Jakarta ausdrückten und die Aussage des Ministers aus dem Kabinett Abdurrahman Wahids A.M. Sjaefuddin stark kritisierten. Er denunzierte Megawati Sukarnoputri in einer Reportage gegenüber dem *Republika* damit, dass sie keine angemessene Präsidentschaftskandidatin sei, da sie

balinesische Tempel besuche und Hindu-Götter anbete: „Isn't she a Hindu whereas I am a Moslem? Is the Indonesian population ready to have a woman of Hindu origin as President?“ (in Couteau 2003: 55) Der Appell nach Unabhängigkeit entflammte jedoch relativ schnell auf Bali. Dies geschah womöglich auch deshalb, weil man wusste, dass eine gravierende finanzielle Abhängigkeit zur Nationalregierung bestand. Ein weiterer Erklärungsgrund könnte sein, dass die von den meisten Balinesen favorisierte Partei PDI-P in der ersten Präsidentschaftswahl 1999 die Wahlmehrheit erhielt. Als jedoch Abdurrahman Wahid vom Parlament zum Präsidenten gewählt wurde, brach auf den Straßen Balis Gewalt aus. Regierungsviertel wurden in Brand gesetzt und Straßen wurden blockiert. Die politischen Unruhen hörten erst dann auf, als der Präsident Abdurrahman Wahid Megawati Sukarnoputri zum Vize-Präsidenten ernannte. Dies war aber nicht der einzige Gewaltakt auf Bali. Die ethnische Spannung zwischen den hinduistischen Balinesen und den muslimischen Arbeitskräften eskalierte. Die Angriffe zwischen den Jahren 1998 und 1999 erstreckten sich von Angriffen auf mehrere Straßenverkäufer in Kuta, demolierten Fahrzeugen, Lynchaktionen bis zum Mord. Von den Attacken im April 1999 ist bekannt, dass die Täter mit traditionell balinesischer Tracht bekleidet waren (vgl. Couteau 2003: 55; vgl. Reuter 2009: 865; vgl. Schulte Nordholt 2007: 394-9).

Vorausgegangen waren vermehrte Diebstähle in hinduistischen Tempelanlagen, dessen Täter als „Javaner“ oder „Muslime“ bezeichnet wurden. Diese Diebstähle wurden als Angriffe auf die balinesische Kultur wahrgenommen, die man nun beschützen müsste. Somit etablierte sich die sogenannte traditionelle Dorfpolizei *pecalang*. Eine ausführliche Darstellung der *pecalang* folgte schon im Kapitel 4.2.2 (vgl. Schulte Nordholt 2008: 11).

Studentische und aktivistische Proteste gegen Immigranten und *pendatang*, wörtlich „die gekommen sind“, bestanden auch schon in der New Order-Dynastie. Sie hatten sich lediglich in den 1990er Jahren reduziert und entbrannten in den ersten zwei Jahren der Post-Suharto-Regierung wieder (vgl. Couteau 2003: 55).

Die Folgen des Demokratisierungsprozesses waren auf Bali zweierlei: Zwar wurde mit der rechtlichen Gleichstellung vielfältiger Religionen und Ethnizitäten weiterhin die Existenz der „unity in diversity“ vorangetrieben, doch zeigte sich auf regionaler Ebene der Demokratisierungsprozess unter den Bürgern in Form eines Differenzierungsmechanismus

entlang der „Kultur“-Zugehörigkeit, dessen Wurzel wiederum der Religion zugeschrieben wurde und immer noch wird (vgl. Rieger 2014: 217):

„Thus, while the democratization of the Indonesian Republic comprehends managing its ‚unity in diversity‘ by emphasising the same rights to all citizens, discourses and legal reforms in the Balinese province show a strong differentiation between diverse citizens in terms of culture.“ (Rieger 2014: 217)

In der politisch-kulturellen Dimension trugen maßgebliche Umwälzungen zur regional-politischen Selbstbestimmung und Autonomie bei, welche mit der Verordnung des Gesetzes Perda 3/01 im Aufleben der Regionalkultur resultierten. *Adat* wurde nicht nur wieder gewichtiger, sondern ihre kulturellen Konzeptionen prägten die Vorstellungen der Regionalpolitik und die der politischen Bürgerschaft. Damit wurden die balinesischen *adat*-Bedingungen nicht nur neu definiert, sondern auch vom arabisch-stämmigen Begriff *desa adat* in *desa pakraman*, ein aus dem Sankskrit stammender Begriff, umbenannt. Die balinesische Gemeinschaft sei „a unit of an *adat* law community that is spirited by teachings of Hindu religion“ (Perda 3/01, Übersetzung Rieger 2014: 206). Im weiteren Verlauf des Gesetztestextes steht: „Balinese cultural values that play a significant role in the fields of religion and social culture have to be nurtured, preserved, and empowered.“ (Perda 3/01, Übersetzung Rieger 2014: 206) Aus diesem Grund sei die Vorstellung in der Gesellschaft vorhanden, dass „*adat*‘ is ‚synergetic‘ (sinergis) with Hinduism and ‚can’t be mixed with Islam““ (InformantIn in Warren 2007: 176). Mit diesem politischen Konzept der Provinzregierung, wurde ein Bürgerschaftsprinzip einführt, die sich aus einer bestimmten Kombination der ethnischen und religiösen Zugehörigkeit zusammensetzt (vgl. Rieger 2014: 197-205; vgl. Hauser-Schäublin / Harnish 2014: 15-17, vgl. Henley / Davidson 2008: 844).

Die Dualteilung der *krama tamu* und der *krama desa* präsentiert die Problematik treffend. Die Letzteren sind vollwertige Mitglieder der *desa*-Dörfer, die die Voraussetzungen der *desa pakraman* erfüllen. Erstere werden als „Gäste“ betrachtet, die folglich sowohl in ihren politischen Partizipationsmöglichkeiten beschnitten als auch zivilgesellschaftlich ungleich gestellt sind. Die Differenzierungsmarkierung ist unabhängig vom historischen Kontext und verläuft entlang der Religionszugehörigkeit. So sind indigene muslimische Balinesen, die schon seit Jahrhunderten auf Bali beheimatet sind, den Arbeitsmigranten der letzten Jahrzehnte gleichgestellt. Von *desa pakraman* ausgeschlossen, bleibt den Muslimen lediglich die Möglichkeit der Gründung eigener Dorfgemeinschaften, die man als *krama tamu* oder auch *krama dura* bezeichnet. Das Paradoxon hierbei ist, dass im Gegensatz zu muslimischen

Balinesen nicht-balinesische Hinduisten aufgrund ihrer hinduistischen Religionszugehörigkeit als vollwertige Mitglieder der *desa pakraman* akzeptiert werden (vgl. Couteau 2003: 48f; vgl. Hauser-Schäublin / Harnish 2014: 16; vgl. Rieger 2014: 197-206).

Kritische Stimmen gegen die Perda 3/01, die unterstellten, dass diese auf kolonialistischen Ideen der romantischen Vorstellung der essentialisierten Kultur fuße, waren zu hören. Auch Rieger stellt in dieser Differenzierungspolitik sowohl die kolonialistische Konstruktion „der“ balinesischen Identität als auch die Perpetuierung kolonialistischer Differenzierungsmarker fest (vgl. Schäublin-Hauser / Harnish 2014: 15f; vgl. Rieger 2014: 201f; Schulte Nordholt 2007: 401).

Hauser-Schäublin und Harnish charakterisieren diese Ära mit dem Prozess der religiösen „Dedifferentiation“, in dem sich religiöse Artikulationsformen sukzessive von „orthopraxy to orthodoxy“ umgeformt haben (vgl. 2014: 18).

5.1.6 Nach den Terroranschlägen

Trotz der nationübergreifenden interethnischen und -religiösen Konflikte nach der Suharto-Regierung konnte Bali das Gesicht des sicheren Platzes, einen Ort der friedlichen Koexistenz, bewahren. Jedoch brachte der neue Gouverneur Balis, I Dewa Made Beratha, die Zerbrechlichkeit der Ruhe auf Bali wie folgt zur Wort: „If a bomb explodes in Bali [...] the image [Bali's] as well as Indonesia's in general will be completely ruined.“ (Jakarta Post 14.08.2001 in Nordholt Schulte 2007: 393)

Prognosen der interethnischen Konflikte und Gewaltausbrüche bei einem Terroranschlag zwischen der hinduistischen und muslimischen Bevölkerung Balis haben sich jedoch nicht erfüllt, als Bali am 12. Oktober 2002 und infolge am 1. Oktober 2005 Opfer des Terrorismus wurde. Zuvor sprachen Befragte von *puputan*, dem Kampf bis zum Ende, *bom waktu*, Zeitbombe, und *caru*, Teufelsaustreibungen. Im Gegenteil: „Bali experienced an extraordinary outpouring of solidarity and intercommunal humanitarian collaboration.“ (Couteau 2003: 43) Lediglich traten vereinzelte Vorfälle auf, die teils Folgen des stärkeren Aufrufs zur *ajeg Bali*-Bewegung waren. In der administrativen und legalen Dimension demonstrierten vielerlei Verschärfungen und Einschränkungen die Exklusionspolitik Balis: Registrierungsgebühren, Meldepflicht trotz keiner bestehenden Mitgliedschaft in der *desa pakraman*-Gemeinschaft, zusätzliche Steuern trotz Arbeitserlaubnis etc. wurden von Migranten erhoben. Einige

muslimische Arbeitskräfte aus dem Osten Javas und Lombok versuchte man mit aufgestellten Tafeln vor den „Plünderern“ abzuschrecken. Stark betroffen waren vor allem die bedürftigen Arbeitskräfte (vgl. Connor und Vickers 2003: 180, vgl. Couteau 2003: 42; vgl. Reiter 2009: 868; vgl. Rieger 2014: 203).

Die Konsequenzen der Dezentralisierung und der weitreichenden Kompetenz der Provinzregierung zeigen sich vor allem in den bevölkerungsgruppenabhängigen Niederlassungsgebühren: Trotz der Gleichstellung aller Bürger Indonesiens auf der nationalen Ebene konnten diese auf regionaler Ebene ungleich behandelt und von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden (vgl. Couteau 2003: 49f, vgl. Rieger 2014: 203).

Es gibt unterschiedlichste Begründungen und Interpretationen der Umstände, die den interethnischen Gewaltexzess verhindert haben. Einige der hinduistischen Balinesen sahen in den Anschlägen in Kuta keinen Angriff der muslimischen Balinesen auf die hinduistischen Balinesen. Sie befürchteten das kosmische Ungleichgewicht und den Ärger der Götter auf der Insel Bali, die aufgrund der sexuellen Offenheit, der Nacktheit und des Drogenkonsums entehrt und beschmutzt wurde. Um Bali aus der rituellen Beschmutzung zu befreien, wurde eine große *Pamarisudha Karipurbhaya*-Zeremonie am 15. November 2002 veranstaltet, für die alle wichtigen Priester, Mantras und das heilige Wasser beschafft wurden (vgl. Couteau 2003: 45; vgl. Hitchcock und Darma Putra 2005: 72).

Couteau bezieht sich auf die Umstände, die die tragischen Konsequenzen der Terroranschläge verhindert haben. Er erwähnt die unangetasteten lokalen Balinesen, da die Todesopfer nicht der lokalen Gemeinschaft von Kuta oder den Legian-Dörfer angehörten. Des Weiteren erwähnt er die Haltung der Presse, darunter auch der *Bali Post Group*, die mit ihrer Art der Berichterstattungen jegliche Ethnifizierung der Täter verhinderte. Auch die Reaktion der balinesischen Muslime sei bedeutend gewesen. Die Gemeinschaften involvierten sich in Rettungseinsätze, von denen auch medial berichterstattet wurde. Zusätzlich wurden auf regionaler und nationaler Ebene alle muslimischen Führungsfunktionäre der Anschläge verurteilt. Der muslimische Minister religiöser Angelegenheiten nahm persönlich am Gebet am 21. Oktober 2002 für den Weltfrieden, *Doa Perdamaian Dunia dari Bali*, teil. Die Gebete wurden ökumenisch an mehreren Orten in Bali, darunter auch an der Anschlagsstelle in Kuta, vollzogen (vgl. Couteau 2003: 43; vgl. Hitchcock und Darma Putra 2005: 71f).

Hitchcock und Darma Putra deuten zusätzlich auf das wirtschaftliche Eigeninteresse. Es sei jedem bewusst gewesen, dass der hohe Lebensstandard und die guten wirtschaftlichen Bedingungen vor allem dem Tourismus und der paradiesischen Darstellung der Insel Bali zu verdanken sind. Ein interethnischer und -religiöser Konflikt würde genau diese Darstellung zerstören und hätte nicht nur Konsequenzen in der Tourismusbranche gehabt, sondern die Industrie vollständig vernichtet. Mit ihrer gesellschaftlichen Geschicklichkeit hat es die balinesische Bevölkerung geschafft, die Anzahl der Einreisen am Internationalen Flughafen noch im Jahr 2004 zu erhöhen (vgl. Hitchcock / Darma Putra 2005: 67-69).

Es war jedoch nicht nur der Anschlag selbst, der den Terror nach Bali brachte. Der schon seit dem Jahre 2001 von Anglo-Amerikanern geführte globale „Krieg gegen den Terror“ war schon vorher in Bali eingedrungen. Die hinduistisch-balinesischen Ansichten über den Islam sind nicht unberührt vom „Krieg gegen den Terror“, der vor allem mittels einflussreicher Nachrichtenmedien aus den USA vermittelt wurden. Muslime, insbesondere arabischstämmige, wurden als mögliche Bedrohung wahrgenommen. Eine Bedrohung, die dem „arabischen Islam“ zugeschrieben wurde, die auch den moderaten Islam der malaiischen Region beschädigen konnte. Diese Dämonisierung der „Araber“ ist auch unter der muslimischen Bevölkerung Indonesiens verbreitet. Es werden heutige Radikalismen und Fundamentalisten ethnifiziert und als „Arabisierung“ bzw. „Arabismus“ deklariert. Im Alltagsleben tritt dies in Form der Stereotypisierung auf, in der „die Araber“ „fanatisiert“ werden. Auch lokale religiöse Führungsfiguren greifen auf diese bipolare Kategorisierung zurück und stellen sich selbst als Modelle und Vertreter des moderaten Islams dar. Solch eine ambivalente Attribuierung vernachlässigt jedoch jegliche historische Kontextualisierung (vgl. Mandal 2011: 307f; vgl. Reuter 2009: 864; vgl. Slama 2008: 14f)

Während ihrer Feldforschung im Jahr 2010 fällt Pedersen im Gegensatz zu ihrer letzten Feldforschung vor fünf Jahren der Anstieg der kopftuchtragenden Frauen auf. Sie stellt fest, dass die visuelle Veränderung muslimischer Frauen nicht von der nicht-muslimischen Bevölkerung Balis wahrgenommen werde, jedoch sehr wohl von den muslimischen Balinesen selbst. Ob die Praxis des Kopftuchtragens immer ein Zeichen der „Orthodoxie“ ist, bezweifelt sie jedoch. Für Pedersen könnte auch die zeitgenössische Mode ein Anstoß für junge Muslime auf Bali sein, das Kopftuch anzulegen. Denn über Fernsehen und Internet werden unterschiedlichste Stile gefördert (vgl. Pedersen 2014: 165; 188). Welche Wahrnehmung

jedoch in der nicht-muslimischen Gesellschaft in Bezug auf die Bedeutung des Kopftuches existent ist, skizziert das Zitat eines der hinduistischen Informanten Pedersens exemplarisch: „We learn from television programs that this [Kopftuch] is a sign of heightened fanaticism“, „However“ und weiter „it really doesn't feel that way in the day-to-day.“ (in Pedersen 2014: 165)

5.2 „Balisierung“ des Islam: *Wali Pitu* – die 7 Heiligen

Die Entstehung der *Wali Pitu* ist ein Beispiel einer Lokalisierung der islamischen Tradition auf Bali. Um das Verständnis dieser Praxis und die Nachvollziehbarkeit zu erleichtern, ist eine regionale Kontextualisierung und eine nähere Aufklärung der Begriffe und Praxiselemente der *Wali Pitu* vonnöten.

Den Begriff *Wali* könnte man in diesem Kontext mit „heilige Person“ übersetzen. Dies bezieht sich auf Titel für Personen, die in der Gesellschaft eine starke Spiritualität und moralische Vorbilder repräsentieren. *Pitu* bedeutet übersetzt „sieben“. Somit ist eine mögliche Übersetzung von *Wali Pitu* „sieben Heilige“. Ein „Wali“ hat die Kraft die eigenen Anhänger mit *baraka* (Segen) zu segnen. Seine übernatürliche Kraft wird als *keramat* bezeichnet und kann sich auch auf Orte beziehen, bei deren Besuch die Besucher gesegnet und spirituell begleitet werden. Das Pilgeraktivitäten und die Besuche der *tempat keramet* werden auch *ziarah* (Besuch) genannt. Die Gräber der *Wali* gelten auch als *tempat keramat*. In der weitverbreiteten Heiligenverehrung sowohl auf Java als auch auf Bali sind zusätzlich Praktiken der *hadiwan*, *manaqib* und *haul* immanent. *Hadiwan* ist das Anrufen Gottes mit dem Verweis auf die *Walis*. *Manaqib* sind gemeinsame Lesungen der Biographien der heiligen *Walis*. Auch an die Jahrestage der verstorbenen Heiligen wird in *hauls* erinnert (vgl. Slama 2014: 113; vgl. Zuhri 2013: 2-6).

Toyib Zaen Arifin war der Führer der Gemeinschaft der sufistisch orientierten *Jamaah Manaqib* und ein gewöhnlicher Geschäftsmann aus Sidoarjo in Ost-Java. Er hatte zwar eine arabische Abstammung, war aber nicht Teil der sogenannten *Hadhrami*²³-Gemeinschaft. Er selbst hat sich in seiner Lebenszeit nie als solcher deklariert. Nach seinem Tod im Jahre 2001 wurde er von anderen arabisiert. Diesen Arabisierungsprozess indiziert die vierte Auflage

²³ *Hadhrami*, die Bewohner des Hadramauts in Yemen. Bei der *Hadhrami*-Gemeinschaft handelt es sich um die Nachfahren der Einwanderer aus Yemen, die in Indonesien beheimatet sind.

seines Buches, auf dem sein Name Toyib Zaen Arifin durch Habib Toyib Zaen²⁴ ersetzt wurde. Obwohl er keine Gelehrtenposition besaß, war er in seiner Gesellschaft in Surabaya eine respektierte Persönlichkeit. Seine erste Bekanntschaft mit dem balinesischen Islam stellt das Treffen mit dem muslimischen Balinesen Zaenul Musabbihin dar, der ihm von einem alten konvertierten Muslim auf Bali erzählt. Sein einmaliger Besuch wurde zur Visite, als zahlreiche muslimische Balinesen in ihm einen religiösen Gelehrten sahen. Er begann regelmäßig *maqaib* vom Sufiordengründer Abdul Qadir Jilani vorzulesen. Noch im gleichen Jahr 1991 gründete er die Gemeinschaft *Jamaah Maqaib Jamali*. Jamali ist eine Zusammensetzung aus den Initialen der Abstammung der teilnehmenden Gemeinschaft: Java, Madura und Bali (Slama 2014: 122f; vgl. Zuhri 2013: 4).

Die Institutionalisierung der *Wali Pitu* begann im Jahr 1992, als Arifin göttliche Eingebungen, *hatif*, erhielt. Diese führten ihn in die Nähe von Tanah Lot, wo er das Grab von Mas Sepuh entdeckte. Mas Sepuh sei laut Arifin der Prinz des Mengwi Königs Ida Cokorda I. Auf das Grab von Yusuf al-Maghribi, dem zweiten *Wali Pitu*, in Bedugul wurde er von einem Gelehrten *kyai* in Denpasar aufmerksam gemacht. In Karangasem fand er die Gräber von drei *Wali Pitu*. Der dritte *Wali*, Habib Ali bin AbuBakar al Hami in Kusambeh, sei ein Hadhrami und ein *Sayyid*, der vom Propheten Muhammad abstamme. Die Beschreibung Arifins unterscheidet sich jedoch von der Erzählung des Grabwächters. Arifin selbst betonte besonders die tolerante interreligiöse Beziehung der Hindus und der Muslime. Die Skulptur Habib Alis sei von einem Hindu hergestellt worden und deute auf die tolerante interreligiöse Beziehung der Hindus und Muslime hin. Anderweitig wird auch berichtet, dass Habib Ali ein Nachkomme eines *Wali Songo*, von Sunan Ampel aus Surabaya, ist. Noch heute pilgern Hadhramis aus Surabaya nach Kusambeh und organisieren *hauls*. Der vierte *Wali*, Habib Ali bin Zainal Abidin al-Idrus, und der fünfte *Wali*, Maulana Yusuf Baghdi, liegen im Dorf Bungaya Kangin beieinander. Habib Ali bin Zainal Abidin al-Idrus war zu seinen Lebzeiten eine religiöse Persönlichkeit, die die religiöse Erziehung der Kinder übernahm. Seine Söhne organisierten schon vor seiner Identifizierung einen *haul*, um ihn zu ehren. Die Identität des Maulana Yusuf al-Baghdi ist jedoch ungewiss. Arifin schrieb dem Grab eine gewisse Macht, *keramah*, zu, die sich selbst beim Ausbruch Gunung Agungs vollständig beschützte. Der einzige *Wali*, der im Norden Balis liegt, ist der sogenannte Kwan Lie, der später auch Abdul Qadir Muhammad genannt wurde. Laut Arifin

²⁴ In Indonesien deutet das vorangestellte *Habib* auf die arabische Abstammung der Person.

handelt es sich hierbei um einen Wächter der chinesischen Prinzessin, die später einen *Wali Songo*, Sunan Gunungjati, aus Java heiratete. Der siebte *Wali* war noch am Leben, als die ersten sechs *Wali Pitu*-Gräber im Jahre 1995 aufgefunden wurden. Als er im Jahr 1999 Hadhrami Ali bin Umar bin AbuBakar Bafaqidh verstarb, wurde er kurz nach seinem Ableben von Arifin als der siebte *Wali* bestimmt. Er ist der einzige zeitgenössische *Wali*, der aus Ost-Java stammt. Er hatte seine religiöse Erziehung sowohl in Mekka als auch in Ostjava in Pesantren von Wahab Abdullah genossen. Auch von ihm sind keine *keramat* bekannt, jedoch sei seine Besonderheit sein religiöses Wissen gewesen. Die Gemeinschaft *Al-Jamali* etablierte mit der Institutionalisierung der *Wali Pitu* ein jährliches *haul* in Denpasar für alle *Wali Pitus* (vgl. Slama 2014: 124-129; vgl. Zuhri 2013: 6-9).

Erwähnenswert zu dieser Thematik ist die Behauptung einer Frau aus Madura in der Feldforschung Fredrik Barths Ende der 1980er Jahre. Sie habe einen Traum gehabt, in dem sie auf ein Grab in den Hügeln des Dorfers Pancasari aufmerksam gemacht wurde. In den 90er Jahren entdeckte Arifin an der gleichen Stelle das Grab Yusuf al-Maghribis. Diese Informationen decken sich mit der offiziellen Beschreibung der Grabstätte von Seiten der Lokalzeitschrift *Jazirah*. In diesem wird jedoch ein Gelehrter aus Madura für die Entdeckung des Grabs im Jahr 1978 gehuldigt (vgl. Slama 2014: 121-125)

Mit der Implementierung der *Wali Pitu* wurde Bali in die nationale und transnationale muslimische Welt eingebettet. Mit der genealogischen Vernetzung der *Wali Pitu* mit den *Wali Songo* wurde ein zusätzliches signifikantes Naheverhältnis mit den javanischen Muslimen geschaffen (vgl. Zuhri 2013: 1-11).

Die Heiligenverehrung wurde nicht von allen muslimischen Indonesier kritiklos akzeptiert. Vor allem die Muhammadiyyah sahen darin unerlaubte Erneuerungen, *bid'ah*, und unzulässige Praktiken, die gegen den strengen Monotheismus verstößen. Mit der Harmonisierung der Muhammadiyah und der Nadhatul Ulama und der staatlichen Legitimierung verschwand jedoch die harte Kritik an den *Wali Pitu*-Praktiken (vgl. Slama 2014: 115; vgl. Zuhri 2003: 3).

5.3 Exemplarische Darstellung des Lebens und der Herausforderungen der Muslime auf Bali

Abschließend folgt der detaillierten Erörterung der politischen, wirtschaftlichen, soziokulturellen und religiösen Entwicklungen der balinesisch-islamischen Geschichte die

Aufarbeitung und exemplarische Schilderung des aktuellen Lebens und der Herausforderungen der Muslime auf Bali. Hierfür greife ich auf relativ neuzeitliche Feldforschungen aus drei unterschiedlichen Orten Balis zurück: Den Osten Karangasem, den Norden Singaraja und den Westen Jembrana. Zur begrenzten historischen Vergleichbarkeit ziehe ich vereinzelte Schilderungen Barths aus dem Norden Balis heran. Exemplarische Schilderungen können nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Einige der essentiellsten Herausforderungen der aktuellen Muslime auf Bali in der Reform- und Postreformära sind die Konsequenzen der Politik der Differenz, in der sich die gesellschaftliche Markierung auf koloniale Identitäts- und Gruppenkonzeptionen stützt und Diskriminierungsmechanismen legitimiert.

Die Feldforschung Riegers aus dem Dorf Candikuning im Norden des Bezirks Tabanan illustriert die daraus entstandene Herausforderung beispielhaft. Die hinduistische und die muslimische Bevölkerung kamen aus dem Osten Balis, sie ließen sich nieder und bauten vor etwa 150 Jahren gemeinsam das Dorf auf. Bis zur neuen Provinzregelung bestand das Dorf aus fünf unterschiedlichen *desa adat*, davon eines muslimisch. Zur *desa pakraman umstrukturieren* konnten nur die vier hinduistischen Gemeinschaften. Den Muslimen wurde dies verwehrt, weil sie u.a. keine hinduistischen Tempel besaßen und die Bedingungen nicht erfüllten. Aus diesem Grund wurde lokal nach einer Lösung gesucht. Die muslimische *adat community* wurde dem hinduistischen *desa pakraman* Candikuning I untergeordnet und die hinduistischen Bewohner übergaben ihnen freiwillig einen Teil ihrer politischen Vertretung. Es zeichnet sich ab, dass die Akzeptanz auf lokaler Ebene im Gegensatz zur Bezirks- und Provinzebene nicht anhand der Religionszugehörigkeit, sondern anhand der ethnischen Zugehörigkeit bestimmt wird. Die ethnische Identität ist immer noch ein Identitätsmarker und grenzt in diesem Feld die muslimischen Balinesen von den zugewanderten, darunter vor allem javanischen, Muslimen ab (vgl. Rieger 2014: 206f).

Auch die Muslime in Candikuning definieren sich selbst als Balinesen. Sie sprechen die lokale Sprache, pflegen wirtschaftliche, soziale und politische Beziehungen und ihre muslimische *adat* ist eine Akkulturation aus muslimischen und hinduistischen Praktiken. Als muslimischer Balinese unterstreicht ein Repräsentant des Dorfes, Khairil Anwar, sogar die Notwendigkeit der *ajeg bali*, um die Einzigartigkeit Balis zu bewahren. Er stellt jedoch die Frage und benennt damit auch ein Bedürfnis der muslimischen Balinesen, warum die *ajeg bali* nicht die Interessen

der muslimischen Balinesen vertritt. Die Stigmatisierung als „Javanese“ oder auch „Terrorist“ ruft vor allem bei der indigenen Bevölkerung Unzufriedenheit hervor (vgl. Rieger 2014: 207f).

In Karangesam zeigt Rieger unter der muslimischen Bevölkerung die Hinwendung zur „Orthodoxie“, die sich mit der zunehmenden Anzahl der *Hijabträgerinnen* demonstriere. Die „Orthodoxierung“ misst Rieger u.a. an der Ausübung der fünf Säulen des Islams. Unterstützt werde die „Orthodoxie“ beispielsweise mit modernisierten Bildungssystemen, vor allem in *pesantren*, durch geladene Vortragende von außerhalb Balis, das Internet und das Fernsehen (vgl. Rieger 2014: 188).

Im Gegensatz zu Rieger konnte Fredrik Barth im Jahr 1993 zwischen den muslimischen Dorfangehörigen Pagatepan und den hinduistischen Dorfangehörigen Prabakula keine beständigen sozialen Beziehungen beobachten. Sie lebten eher neben- statt miteinander (vgl. Barth 1993: 54).

Das Neben- bzw. Miteinander machte sich auch Pedersen zum Forschungsthema in ihrer Forschung in Karangasem. Im Größten der vorhandenen neunzehn Dörfer leben Muslime, deren Vorfahren als Sklaven aus Lombok immigrierten und inzwischen einen festen Bestandteil der heutigen Gesellschaft darstellen. Ihre *adat* ist angepasst an die balinesische Identität, die man auch als *bali slam* bzw. *nyama slam* bezeichnet. Sie beobachtete keine ausgeprägte Separation von Muslimen und Hindus. Vor allem Märkte, Arbeitsplätze, Agrarflächen, Sportplätze und dörfliche Administrationsbüros zählt sie als Räume der Interaktion auf. Private Beziehungen haben laut Informanten im Verhältnis zu früher nachgelassen und weisen einen signifikanten Genderunterschied auf. Muslimische Frauen sind kaum mehr in privatem Kontakt zur hinduistischen Bevölkerung. Privat wird hauptsächlich bei Lebensabschnittsritualen verkehrt, wie z.B. bei religiösen Feierlichkeiten, Beschneidungen, Hochzeiten und Begräbnissen. Früher hätten vor allem muslimische und hinduistische Teenager viel mehr Kontakt und Spaß miteinander gehabt und hätten gemeinsam gefeiert, so einer der hinduistischen Dorfbewohner (vgl. Pedersen 2014: 169-175; 191).

Trotz des Zurückgehens der Interaktionen kristallisiert sich ein stabiles Zusammengehörigkeitsgefühl heraus. Ein Drittel der Dorfbewohner hat familiäre Beziehungen zu den Hindus. Auch wenn bireligiöse Ehen offiziell nicht legitim sind, so werden sie doch von ihren Kindern anerkannt und die Beziehungen mit Verwandten gepflegt. So kann man

Muslimen begegnen, die sich als Hindus bezeichnen. Hierbei beziehen sie sich auf ihr hinduistisches Erbe, da sie Nachkommen aus bireligiösen Ehen sind (vgl. Pedersen 2014: 180).

Die Betonung der Gemeinsamkeiten ist in diesem Dorf ein Mittel zu Stabilität und Frieden, indem sich die Bewohner als Zugehörige der „people of religion“ bezeichnen. Hier agieren die Religionen nicht nur als Differenzierungsmarker und potenzielles Konfliktpotenzial, sondern als Akzeptanzpotenzial. Zusätzlich werden aktuelle Aushandlungen der Beziehungen vor dem Hintergrund der positiv besetzten historischen Narrative durchgeführt: Die lange Geschichte der guten Beziehungen, die beweisen, dass der Frieden möglich ist (vgl. Pedersen 2014: 182).

Pedersen identifiziert in Karangasem die gleiche essentielle Bedeutung der religiösen bzw. älteren Führungspersönlichkeiten für Konfliktlösungen wie auch Lewis und Lewis in Medewi. Lewis und Lewis berichten in Medewi von kleineren Sitzungen der Dorfoberhäupter, die bei Konfliktsituationen zwischen den Jugendlichen eingreifen und gemeinsam nach Lösungen suchen. Hierzu hat sich ein hinduistisches Dorfoberhaupt, *kepala desa*, wie folgt geäußert:

„You can feel the difference. It's hard, but we notice it. They don't do things directly, but it's more a general thing... But fighting is normal. Sometimes we just talk, we explain and they understand. We'll all say OK, we're sorry... We live together. We have separate parts of the village but we work together for the village. Whether we are Hindu or Muslim, we are all Balinese. We look after each other.“ (in Lewis / Lewis 2009: 212f)

Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl scheint auch in folgenden Aussagen hervor: „the muslim children, anak Islam, come often to sell things, just *like family*“ (in Pedersen 2014: 175, meine Hervorhebung), so ein Brahmane aus Karangasem. Auch die institutionalisierte Nachbarschaftshilfe zwischen dem muslimischen und dem hinduistischen Candikuning, die sogenannte *gotong royong*, für ein gemeinsames Leben „as one family“ (in Rieger 2014: 210, meine Hervorhebung) indiziert das Verhältnis vor Ort (vgl. Lewis / Lewis 2009, vgl. Pedersen 2014, vgl. Rieger 2014).

Die Rolle der Führungspersonen war insbesondere nach den Bombenanschlägen gewichtig. In Karangasem hat der muslimische Dorfältere es geschafft, die Provokation zu minimieren, als muslimische Bewohner unter Generalverdacht standen und ihre Häuser kontrolliert wurden. Die Angst vor radikaler Indoktrinierung und der präventive Aufruf zur Wachsamkeit wurde von nicht-muslimischen und muslimischen Mitbewohnern gleichermaßen getätigt. So ein Beamter der lokalen Regierung: „We suggest that people had better be careful: You live with us, so don't follow people like that, extreme leaders from Java, [who seek] to install a radical

attitude, that Muslims must do such and such" (in Pedersen 2014: 185). Diese Aussage präsentiert Java und einige javanische Führungspersönlichkeiten als Wurzel und Ursache für den Radikalismus, der nun auch Bali heimgesucht hat und den Frieden stört. Die kulturelle Diskrepanz zwischen javanischen und balinesischen Muslimen wird von einem indigenen Muslim auf Bali unmissverständlich zu Wort gebracht:

„In other areas, like Kuta, the Muslims are mostly from Java [...] Sometimes they do not know the customs and traditions that we have in Bali. We who live here know our customs (tata krama), and, as we say in Balinese, we take the good with the bad, we share in times of joy and sorrow (suka duka).“ (in Pedersen 2014: 185)

Diese Aussage symbolisiert die markante Abgrenzung der indigenen Muslime von Muslimen aus Java und den Arbeitsmigranten, die sich erst in den letzten Jahrzehnten niedergelassen haben (vgl. Pedersen 2014: 184f).

Barth hatte schon im Jahr 1993 identifiziert, dass zwischen dem lokalen Status und den sozioökonomischen Bedingungen eine wechselseitige Beziehung besteht. Er beobachtete, dass dieser Trend auch an anderen Orten mit einer historischen muslimischen Bevölkerung zu verzeichnen ist. Ida Bagus untersuchte in ihrer Forschung in Jembrana, im Westen Balis, die Wechselwirkung der wirtschaftlichen Bedürfnisse und Bedingungen mit sozialen Beziehungen. Hier kennzeichnen und färben ethnische und religiöse Unterschiede immer mehr die soziale Landwirtschaft. Letzteres wird mit ethnischer und religiöser Stereotypisierung und mit Konflikten belastet, die aus wirtschaftlichen Bedürfnissen resultieren (vgl. Ida Bagus 2014: 303-306).

Im historischen Rückblick sichtet Ida Bagus Konfliktaustragungen zwischen hinduistisch-balinesischen Herrschern und muslimischen Siedlern. Kontextualisiert stellt sie fest, dass es sich dabei um keine religiösen Konflikte handelt, sondern um politische Machtkämpfe um die Kontrolle der Meerenge zwischen Java und Bali, die die einzige und für den Handel besonders wichtige Durchgangsstraße zwischen den Inseln ist: „Historical competition for economic dominance in Jembrana has the potential to polarise communities.“ (2014: 327) Auch heute werden Klassenkonflikte und wirtschaftliche Spannungen vermehrt religiös bemannt und ethnifiziert. Der Konflikt zwischen dem hinduistisch-balinesischen Manager und den muslimischen Fabrikarbeitern, die monatelang unrechtmäßig nicht bezahlt wurden, präsentiert dieses Phänomen treffend. Es ging so weit, dass aus Java Interessensvertreter mit „beards and Arab robes that were the easily identifiable new uniform of ,standardised‘ Islam

in the East Javanese realm.“ (2014: 316) für die muslimischen Fabrikarbeiter kamen und der Manager die Vorkommnisse in seiner Gesellschaft als fundamentalistisch-islamischen Übergriff auf das hinduistische Bali darstellte (vgl. Ida Bagus 2014: 305-316).

Auch hier zeichnet sich die Missgunst gegenüber dem „arabisierten“ Islam ab, die „standardisiert“ ist, und über Java eindringt. Auch medial wurden zugewanderte Arbeitskräfte, die sogenannten *pendatang*, als Importeure von unwillkommenen Formen des Islams charakterisiert. Folglich wurde den muslimischen *pendatang* mit Feindschaft und starkem Misstrauen begegnet. Trotz dessen bevorzugen bestimmte Mikrounternehmer bei der Wahl ihrer Arbeitskräfte *pendatang* und nicht lokale Hindu-Balinesen, da erstere befreit von sozialen und gesellschaftlichen Verpflichtungen sind, viel weniger religiöse Feiertage haben und damit mehr Zeitressourcen besitzen (vgl. Ida Bagus 2014: 308, 318).

Auch wenn die muslimischen Balinesen, wie die hinduistischen Balinesen, gleich beheimatet sind und auf lokaler Ebene ihre Verpflichtungen haben, so spüren sie doch auch die Ungleichbehandlungen. Illegaler Holzabbau wird von Muslimen und Hindus gleichmäßig ausgeübt. Gerichtlich sind die Muslime von höheren Geld- und Haftstrafen eher betroffen als die hinduistischen Balinesen. Ida Bagus erklärt dies anhand der lokalen der hinduistischen Bevölkerungsgruppe (vgl. Ida Bagus 2014: 317).

Den Unterschied am Arbeitsmarkt auf Bali zwischen den *pendatang*-Muslimen und muslimischen Balinesen demonstriert Ferdis Geschichte. Er ist ein lokaler Muslim aus Bali, der in der Funktion eines Managers mehrere Geschäftsunternehmen auf Bali hintereinander verraten und zum Verlust getrieben hat. Jedes Mal konnte er auf Bali trotz seiner unzuverlässigen Art erneut Arbeit finden, welche den muslimischen *pendatang* aufgrund ihrer fehlenden sozialen Beziehungen verwehrt gewesen wäre. Als Konsequenz seiner Handlung wurde auch nicht seine Auswanderung gefordert, wie es bei den *pendatang* der Fall wäre. Die verratenen balinesischen Unternehmen haben Ferdi vergeben. Die Begründung sei zum einen seine Armut und zum anderen die Bestärkung der naturalisierten Vorurteile: Dies entspräche der Natur der Muslime und man müsse es akzeptieren (vgl. Ida Bagus 2014: 318-320). Lewis und Lewis hatten diese Stereotypisierungen gegenüber Javanese beobachtet gehabt: „the Javanese are treacherous; the Balinese are lazy, stupid, and inflated with their own privilege.“ (Lewis / Lewis 2009: 211)

Die Diskrepanz zwischen den lokalen Muslimen und den *pendatang* zeigt sich auch in der Vollziehung religiöser Praktiken. Ersterer sind in eine muslimische Gesellschaft geboren worden, die ihre islamische Identität formt und einen gewissen Druck zur Vollziehung der religiösen Praktiken ausübt. Im Gegensatz zu den balinesischen Muslimen distanzieren sich die *pendatang*-Muslime mit der Migration von ihrer Gesellschaft und deren Druckmechanismen. Einige von ihnen verstecken sogar ihre muslimische Identität auf Bali gänzlich, wobei andere ihre Religion nach der Migration weniger strikt und situationell ausleben (vgl. Ida Bagus 2014: 314)

Im räumlich engen Miteinander kommt es sporadisch auch zu Interessenskonflikten. Der Umgang mit dem hinduistischen *Nyepi*²⁵ wird lokal reguliert. In Jembrana beobachtet Ida Bagus, dass sich Muslime und besonders junge Menschen an diesem Tag in ihren Freiheiten eingeschränkt fühlen. Die geforderte allgemeine begrenzte Bewegungsmöglichkeit, die Vermeidung von lauten Motorbikes und das Stummschalten der Moscheelautsprecher trifft bei einigen auf Unbehagen. Auch in Kampung fühlten sich Hindus von den muslimischen Gebetsrufen am Tag *Nyepi* in ihrer religiösen Verpflichtung gestört und beschwerten sich beim Dorfsteher. Die damals stummgeschalteten Lautsprecher werden inzwischen in der Lautstärke minimiert und wieder für die fünfmaligen Gebetsrufe genutzt. So sehr der Kompromiss nach einem zweiparteilichen zufriedenstellenden Konsens aussieht, kristallisiert sich aus der Aussage eines muslimischen Dorfbewohners Unbehagen heraus:

„We don't want to say anything; we just let it be. We feel disturbed too, but we just let it be. It is their territory; whether we like it or not, we have to. So we just let it be. If we were to be demanding, they would only become more so. We have to be aware of ourselves and where we stand, in a majority area. We accept it because we are a minority.“ (in Pedersen 2014: 186)

In ihrer Aussage sind mehrere versteckte Botschaften enthalten: Sie erklärt die hinduistischen im Gegensatz zu den muslimischen Dorfbewohnern als rechtmäßige Landbesitzer, sie untermauert die Akzeptanz der Forderungen aus der Minderheitenposition heraus und das Verschweigen der eigenen Probleme zur Verneinung weiterer Konflikte (vgl. Ida Bagus 2014: 310, vgl. Rieger 2014: 185f).

Mit einer brisanten Schwierigkeit sind die balinesischen Muslime im Moscheebau konfrontiert. Überhaupt ist der Bau eines neuen Gebetshauses in Indonesien neben der

²⁵ *Nyepi* ist das hinduistisch-balinesische Neujahr. An diesem Tag ist es nicht erlaubt, zu arbeiten und das Haus zu verlassen. Es muss die absolute Stille gewahrt werden.

finanziellen Herausforderung mit bürokratischen Hürden verbunden. Mit der zentralen staatlichen Regulierung 8/2006 und 9/2006 müssen eine Mindestanzahl von 90 lokalen Ausweisträgern mit der jeweiligen Religionszugehörigkeit und eine Mindestanzahl von 60 lokalen Unterstützern anderer Glaubensüberzeugung den Bau unterstützen. Die balinesische Provinzregierung hat Letzteres weiter erschwert und die Unterstützung der nicht-hinduistischen Unterstützern auf 100 angehoben (vgl. Darma Putra 2014: 339).

Trotz der vorhandenen Schwierigkeiten ist jedoch laut einer Informantin aus dem Karagesam subjektiv nicht die Rede von Druck bzw. Einschränkung der Religionsfreiheit: „There is no pressure from any side, so we carry out our religion well, and they carry out their religion well. There is no regulating one way or the other“ (vgl. Rieger 2014: 188).

Die exemplarisch dargestellten Beispiele veranschaulichen die aktuellen Herausforderungen der balinesischen Muslime. In Candikuning leidet das muslimische Dorf an der politischen Umgestaltung der *desa adat* in *desa pakraman*, wodurch sie als Balinesen ihr politisches Mitspracherecht verlieren. Des Weiteren erkennen wir am Beispiel Candikunings, dass sich die Identitätsbildungen auf lokaler und regionaler Ebene unterscheiden. Werden Muslime auf regionaler Ebene vom „Balinesischsein“ ausgeschlossen, ist ein ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl der muslimischen und hinduistischen Balinesen auf lokaler Ebene zu beobachten. Auch in Karangasem ermittelte Pedersen ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich mitunter durch die Zugehörigkeit zur „people of religion“, durch die historische friedliche Koexistenz als auch durch die Nachkommenschaft der „bireligiösen“ Ehen charakterisiert. In Jembrana untersuchte Ida Bagus die Wechselbeziehung zwischen wirtschaftlichen Bedürfnissen und sozialen Beziehungen. Hierbei stellte sie fest, dass lokale Ethnizitäten und Religionen stereotypisiert werden. Weiters ermittelte sie die Unterscheidung zwischen den balinesischen und javanischen Muslimen vonseiten hinduistischer Jembraner. Letztere werden als Gefahr für die balinesischen Muslime und Bali im Allgemeinen betrachtet, da diese ein „standardisiertes“ und „arabisches“ Islamverständnis haben.

6 Schlussfolgerungen

6.1 Dynamiken der Situation der Muslime auf Bali

Der Titel der vorliegenden Masterarbeit lautet „Der Islam auf Bali aus der Perspektive der Anthropologie des Islams“. Die Arbeit beschäftigt sich mit der Anwendbarkeit der Perspektiven der Anthropologie des Islams auf die islamischen Gemeinschaften auf der mehrheitlich hinduistischen Insel Bali. Hierzu wurden die Konstruktionen eines „hinduistischen Balis“ und die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umstände untersucht, die die Situation und das Leben der Muslimen auf Bali maßgeblich beeinflusst haben.

Allein die Existenz der ersten Muslime auf Bali wird in der wissenschaftlichen Literatur der balinesischen Texte und Oraltraditionen auf wirtschaftliche und politische Faktoren zurückgeführt: Die Anwerbung der muslimischen Militärkräfte aus politischem Interesse und aus Handelsgründen (Couteau 1999, Hauser- Schäublin 2004, Vickers 1987). Als die Muslime in der Präkolonialzeit unter hinduistischer Herrschaft lebten, wurde die fünfte Klasse, die *bangsa slam*, in das hinduistisch strukturierte Gesellschaftssystem eingegliedert und islamische Elemente in die lokale Praxis integriert. Ohne eine genaue Zeiteingabe zu machen, erwähnt Vickers (1987), dass die Eheschließung zwischen Muslimen²⁶ und Hindus²⁷ von balinesischen Königen eingeschränkt und sogar verboten wurde. Die Eingliederung der Muslime und die Integration der islamischen Elemente waren politisch überdacht. Das sollte dazu führen, dass sich die Muslime mit dem hinduistischen Königreich identifizierten und sich zugehörig fühlten. Das Verbot der Eheschließung verdeutlicht, dass diese Heiratspraxis in der Lokalgesellschaft gebräuchlich war. Somit wollten die Könige auch mögliche familiäre Affinitäten zu muslimischen Königreichen und die daraus entstehenden potentiellen Gefahren verhindern. Am Beispiel Jembranas führt uns Ida Bagus (2014) vor, wie wirtschaftliche Ansprüche in der Präkolonialzeit zu politischen Konflikten führten, die das Potenzial hatten, die lokale Gemeinschaft aufgrund der religiösen Zugehörigkeit zu polarisieren.

²⁶ In diesem Kapitel sind „Hindu“ und „Muslim“ im zeitlichen und regionalen Kontext zu verstehen.

²⁷ Ebd.

Die Kolonialherrschaft wandte zum Erhalt der Machtdominanz die *divide et impera* Strategie an (Meuleman 2006). Hierfür wurde sowohl die kulturelle als auch die politische „Hinduisierung“ (Picard 2011) stark gefördert, um die Gesellschaft auf Basis der Religionszugehörigkeit abzugrenzen und die vorhandenen Differenzen zu stärken. Politisch sollte dies ein islamisch motiviertes Gemeinschaftsgefühl und ein indonesienweites Nationalbewusstsein verhindern (Meulemann 2006). Hierfür wurden z.B. hinduistische Schulen etabliert, die *desa dina* eingeführt und die Schari'a von der Kolonialverwaltung zurückgedrängt (Bowen 2003, Guermonprez in Hauser-Schäublin 2004, Rieger 2014). Als Vorwand wurde der Schutz der *adat* vor dem „fremden“, vermeintlich gewaltbereiten, Islam genannt (Bowen 2003, Mandal 2011). Auch wirtschaftlich konnte die Kolonialregierung mit der touristischen Vermarktung der Insel als „hinduistisch“ profitieren und förderte dies bewusst. Indes haben die Muslime die ersten islamischen Bildungsstätten in den 1930er Jahren institutionalisiert (Azra 2005, Couteau 1999) und durch technische Entwicklungen ihre globale Vernetzung mit anderen muslimischen Gemeinschaften weltweit, insbesondere der arabischen Halbinsel und Ägypten, ausgedehnt. Die Einflüsse riefen jedoch in der Gesellschaft teilweise Konflikte hervor, wobei insbesondere die sufistischen und lokal-islamischen Traditionen herausgefordert wurden (Picard 2011). Somit zeichnet sich die Kolonialzeit durch die ethnische Differenzierung, Fragmentierung und sukzessive Polarisierung der Gesellschaft entlang der Religionszugehörigkeit bzw. religiösen Traditionen aus.

Zugunsten der wirtschaftlichen Profite wurde auch nach der Unabhängigkeit und in der New Order die touristische Vermarktung der Insel als „hinduistisch“ weitergetragen. Beeinflusst wurden die Muslime ab den 1980er Jahren – neben den kommunikationstechnischen Entwicklungen – vorwiegend von (bildungs-)politischen Umstrukturierungen, die das Wachstum der muslimischen Mittelschicht, die Modernisierung der muslimischen Gesellschaft als auch die Santrifizierung dieser bewirkten. Suharto hatte als Präsident ab den 1980er Jahren mit der indonesischen Tradition der gleichwertigen Repräsentation aller anerkannten Religionen gebrochen. Der islamische Einfluss in der Öffentlichkeit verstärkte sich (Ramstedt 2012). Auch in der Etablierung der ICMI im Jahre 1990 deutet Hefner den Versuch Suhartos dahingehend, seine Position mit der Unterstützung reformistischer islamischer Intellektuellen wieder zu stärken (Hefner 2000). Die Vermengung der religiösen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Sphäre in der New Order Ära demonstriert insbesondere das interreligiöse Projekt Puja Mandala (Darma Putra 2014).

Suhartos Regierungszeit hinterließ eine sehr angespannte Stimmung zwischen der balinesischen Führungsschicht und der auf Java ansässigen Nationalregierung und zwischen der hinduistischen und muslimischen, insbesondere javanisch-muslimischen, Bevölkerung Balis, die sich in der Reformära sogar in vereinzellte Übergriffe äußerte (Couteau 2003, Reuter 2009, Schulte-Nordholt 2009). Die politischen Konsequenzen des Missmuts zeigen sich an den politischen Umstrukturierungen, die sich auf das Leben der muslimischen Bevölkerung ausgewirkt hat. Die Perda 3/01 demonstriert beispielhaft, wie die balinesische Identität rechtlich hinduisiert und die politische Partizipation der muslimischen Balinesen ausgeschlossen wurden (Hauser-Schäublin/Harnish 2014, Henley/Davidson 2008, Ida Bagus 2014, Rieger 2014, Schulte-Nordholt 2007). In dieser sozialen Atmosphäre kristallisierte sich die *ajeg Bali* Bewegung und die Institutionalisierung der *pecalang* heraus.

Auch das Ausbleiben der prognostizierten blutigen Szenarien nach dem Terroranschlag am 12. Oktober 2002 ist insbesondere auf das wirtschaftliche Eigeninteresse aller involvierten Parteien, u.a. des Staates, der Investoren und der balinesischen Einwohner, zurückzuführen. Um den friedlichen Ruf Balis aufrechtzuerhalten, sind auf sozialen, politischen, medialen und wirtschaftlichen Ebenen aufeinander abgestimmte Strategien zu beobachten (Couteau 2003, Hitchcock/Darma Putra 2005, Lewis/Lewis 2009, Pederson 2014). Weitere Konsequenzen der Anschläge waren u.a. der Generalverdacht in der Gesellschaft auf alle muslimischen Einwohner Balis, die explizite Differenzierung der alteingesessenen balinesischen Muslime von den javanischen Muslimen und die Konstruktion Javas als Quelle der radikalen Infiltration, der Gewalt und der Arabisierung (Ida Bagus 2014, Rieger 2014). In der Gesellschaft konnten die Provokationen durch die Intervention der hinduistischen und der muslimischen Dorfältesten mit einer alten balinesischen Konfliktlösungsstrategie minimiert werden (Lewis/Lewis 2009, Pederson 2014). Es sticht heraus, dass die Differenzierungsargumentation des *Islam Pribumi* (Slama 2008) zu jenen der alteingesessenen Muslimen auf Bali Parallelitäten aufweist. Denn auf nationaler Ebene grenzen sich die indonesischen Muslime mit ähnlichen Argumentationen von den arabischen Muslimen ab (Mandal 2001, Reuter 2009). In beiden Konstruktionen der „arabischen Fremden“, welche die lokale Existenz gefährde, spiegeln sich koloniale Narrativen wieder.

In Bezug auf die wirtschaftlichen Chancen und Grenzen erkannte Ida Bagus (2014) den Einfluss der sozialen Netzwerke der jeweiligen ethnischen bzw. religiösen Bevölkerungsgruppe. Sie

ermittelte eine Ungleichbehandlung zwischen hinduistischen und muslimischen Balinesen. Im Vergleich zu den *pendatang*, muslimischen Arbeitsmigranten, hätten die muslimischen Balinesen jedoch aufgrund ihrer Integration in die balinesische Gesellschaft einen einfacheren Arbeitsmarktzugang. Dafür werden *pendatang* wegen ihrer sozialen Freiheit und Flexibilität von Arbeitgebern bevorzugt. Einer der größten Unterschiede zwischen alteingesessenen Muslimen und den muslimischen Arbeitsmigranten liegt darin, dass Erstere weniger von gesellschaftlichen Anfeindungen und Auswanderungsaufforderungen betroffen sind. Als eine weitere Folge der wirtschaftlich bedingten Migration der *pendatang* identifizierte Ida Bagus die Distanzierung vom sozialen Druck, die teilweise dazu führte, dass einige von ihnen ihre muslimische Identität gänzlich verstecken bzw. den Islam weniger strikt und situativ ausleben. Die exemplarischen Beispiele demonstrieren den Einfluss der sozialen, wirtschaftlichen und vor allem politischen Umstände und Interessen auf das Leben der Muslimen auf Bali. Hierbei ist die „Hinduisierung“ Balis ein ausschlaggebender Faktor, welche die Wahrnehmung und die Rechtssituation Balis bestimmt hat. Diese Muster gleichen der Kolonialzeit, in der die „Hinduisierung“ erstmals strategisch gefördert und institutionell implementiert wurde. Auch von den nachfolgenden Regierungen wurde dies mitgetragen.

Hauser-Schäublin (2004) und Vickers (1987) erklären anhand mehrerer Beispiele den islamischen Einfluss auf das heutige Bali. Sie zeigen unter anderem auf, dass z.B. die lokal-religiöse Tradition *krema desa* eine Synthese der Rituale der lokalen „daughter of pig“ und des zugewanderten muslimischen „black dog“ ist, dass hinduistischen Tempelanlagen muslimische Elemente vorweisen und dass rituelle Heiler ihre Phrasen sowohl aus der hinduistischen als auch aus der islamischen Tradition entnehmen. Es ist somit festzuhalten, dass die Präsenz von Muslimen in der Präkolonialzeit die Lokalgesellschaft vielfältig beeinflusst hat und eine strikte Differenzierung zwischen „Islam“ und „Hinduismus“ auf Bali nicht ausgeprägt war. Für Balinesen war weniger die religiöse Zugehörigkeit, sondern die Abstammung und die Zugehörigkeit zum Majapahit Reich von fundamentaler Bedeutung (Couteau 1999, 2000, Hauser-Schäublin 2004, 2008; Vickers 1987). Dies zeigt sich unter anderem im Austausch der muslimischen und der balinesischen Königreiche und ihrer Beziehungen zueinander (Couteau 1999, Vickers 1987). Auch die Konflikte zwischen dem hinduistischen Gelgel, dem muslimischen Mataram und Makassar im 17. Jahrhundert und zwischen dem muslimischen Ostjava und dem hinduistischen Westbali sind auf politische bzw. wirtschaftliche Vorherrschaftsansprüche zurückzuführen (Vickers 1976, Ida Bagus 2014).

Die niederländische Kolonialmacht hat nach der Eroberung Balis nicht nur christliche Missionierungsversuche unterlassen, sondern die „Hinduisierung“ bewusst gefördert (Picard 1999). Die aus kulturellem und religiösem Austausch bestehenden „permable ethnicity“ (Hefner 2001) wurde folglich eingedämmt und essentialisiert. Parallel dazu wurde der Islam als arabischer „Fremdeinfluss“ und Gefahr für „das Balinesische“ proklamiert. Die Fusion der lokalen *adat* und der hinduistischen Religion wurde als „das Balinesische“ propagiert, was Schulte-Nordholt als „Balinization“ bezeichnet (Guermonprez in Hauser-Schäublin 2004, Picard 1999, Rieger 2014, Schulte-Nordhold 2000)

Als in den 1920er Jahren kommunistische und nationalistische Strömungen an Einfluss gewannen, versuchte die niederländische Kolonialmacht, ihre Autorität mit dem Anschein der Lokalherrschaft durch die Implementierung der „politischen Traditionalisierung“ zu wahren (Schulte-Nordholt 2000, Schulte-Nordholt 2011). Auf die kolonialistisch konstruierte „Tradition“ reagierten junge lokale Nationalisten mit einer weiteren Konstruktion der „balinesischen Tradition“, die sich auf die *Bali Aga* bezog. Dies demonstriert die Übernahme und die Verinnerlichung der kolonialistisch essentialisierten Konstruktion einer islamisch unbeeinflussten balinesischen Urgemeinschaft *Bali Aga*, zu der auch die Anthropologen beitrugen (u.a. Couteau 1999, Hauser-Schäublin 2004, Vickers 1987). Es kristallisiert sich heraus, dass die Konstruktionen der „Tradition“ auf Bali Produkte der Modernität sind und sich vornehmlich auf kolonialistische Fremdbeschreibungen stützen (Schulte-Nordholt 2000).

Darüber hinaus ist die Wirtschaft ein weiterer wichtiger Faktor der „Hinduisierung“ Balis. Für die Vermarktung der Insel wurden in der Kolonialzeit gezielt traditionelle Bekleidungsformen, das Kastensystem, die Architektur, die Kunst und letztendlich die *adat* und die hinduistische Religion gefördert (Schulte-Nordholt 2000). In der New Order Ära wurde der Diskurs der Kulturalisierung des Tourismus bzw. des Kulturtourismus von balinesischen Politikern mitgetragen. Beim Ausbau vom Tourismus wurde es weiterhin auf die historische Konstruktion Balis der Kolonialzeit zurückgegriffen. Dies wurde von der balinesischen Elite mitgetragen, bis nicht-balinesische Investoren die Insel touristisch ausbauten und dabei sogar die *adat* missachteten. Es wanderten auch viele muslimisch-javanische Arbeitsmigranten zu, die Infrastruktur wurde zunehmend vom Bevölkerungsanstieg belastet und die balinesische Elite begann, den Tourismus als Gefahr für die eigene Kultur zu betrachten (Couteau 2003). Es verbreitete sich unter den hinduistischen Balinesen sukzessive auch die Befürchtung einer

islamischen Dominanz. So entwickelten sich Ressentiments sowohl gegenüber muslimischen Javanern als auch gegenüber dem zentralisierten Staat mit Sitz in Java, welche die Wirtschaftsstrategie bestimmte (Couteau 2003, Henley/Davidson 2008, Lewis/Lewis 2009, Ramstedt 2012).

Die Differenzierung nach religiöser Zugehörigkeit wurde ab dem Jahr 2002 mit der Entstehung der homogenisierenden und essentialisierenden *ajeg Bali* Bewegung gestützt, welche vor allem von der Bali Group getragen wurde, die einen großen Einfluss auf die öffentliche Meinungsbildung hat. Laut dem Leiter der Bali Group sei Bali „hinduistisch“: Das Land gehöre den Balinesen und die balinesische Identität sei eine Synthese der hinduistischen Religion *agama*, der lokalen Tradition *adat* und der Kultur *budaya* (Rieger 2014, Bakker 1997). Mit der Synonymie von Bali und Hinduismus werden die balinesischen Muslime – unabhängig von ihren Vorfahren – verfremdet, wobei ihnen die balinesische Zugehörigkeit abgesprochen wird. Die Konstruktion des „hinduistischen Balis“ geht im öffentlichen Diskurs seit dem 11. September und insbesondere seit den Terroranschlägen auf Bali im Jahre 2002 mit der Vorstellung einher, Bali und ihre *adat* vom „islamischen Extremismus“ und „kriminellen Javanern“ zu schützen (Schulte-Nordholt 2008). Diese Vorstellung wird auch durch die westlichen medialen Berichterstattungen vermittelt (Mandal 2011).

Die Herausarbeitungen zeigen, dass mehrere Konstruktionen Balis parallel bestehen. Lokal dominiert ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den alteingesessenen hinduistischen und muslimischen Gemeinschaften, die sie historisch und lokal-spezifisch konstruieren (Pedersen 2014, Rieger 2014). Die Wurzeln des aktuellen öffentlich-politischen Diskurses liegen jedoch in der kolonialen Fremdkonstruktion Balis, die unter mehreren Regierungen aus politischem und wirtschaftlichem Interesse gefördert wurde und sich aktuell auf das Leben der Muslime auf Bali auswirkt.

6.2 Perspektiven der Anthropologie des Islams

Die noch immer wirkenden kolonialen Konstruktionen deuten auf die Rolle der Anthropologen hin, die diese zum Teil nicht in Frage stellten bzw. perpetuierten. Speziell in der Anthropologie des Islams wird ein Diskurs zur Erforschung muslimischer Gesellschaften geführt. Dieser erstreckt sich u.a. von der Definition des Islams als anthropologisches Forschungsobjekt über theoretische Aspekte bis hin zu den Grenzen der Subdisziplin. Bevor Perspektiven der

Anthropologie des Islams exemplarisch auf die Forschungsregion Bali angewendet werden, folgt ein kurzer Abriss zu den diversen Zugängen zum Islam als anthropologisches Forschungsobjekt.

Von Gellner (1981) wird der Islam als Forschungsobjekt dahingehend essentialisiert, dass er bestimmte soziale und politische Realitäten schaffe. Geertz (1968) erkennt wiederum die vielfältigen lokal-spezifischen bzw. kulturellen Umsetzungsarten des Islams an, die er in seinen Forschungen zum Islam in Marokko und Indonesien analysierte. Er schafft es allerdings nicht, sich von einem universalen und statischen Islamverständnis zu trennen. Schon im Jahre 1977 vertrat El-Zein die Ansicht, dass aus anthropologischer Sicht alle islamischen Traditionen gleichwertige „Islame“ darstellen. Auch Eickelman (1982) unterstreicht, dass es trotz universaler Prinzipien keine typischen muslimischen Gesellschaften gibt, da intrareligiöse Differenzen in einer Lokalgesellschaft genauso vorhanden sind wie interreligiöse Unterschiede. Im Sinne von Lukens-Bull (1999) besteht die Aufgabe der Anthropologen darin, diverse Artikulationsformen der Glaubensinhalte und der entstandenen Konzepte zu vergleichen. Für Ahmed (2012) existieren keine pluralen „Islame“, sondern plurale muslimische Gesellschaften. Der Islam selbst sei jedoch ein und derselbe. Asad (1986) betont die Heterogenität der islamischen Praktiken und Theorien, die jedoch nur unter Einbindung und Kenntnis der vorhandenen religiösen Texte verständlich sind. Deshalb könne man auch nicht einen „schriftlichen Islam“ von lokal ausgeprägten, pluralen „Islamen“ trennen.

Marranci (2008) machte auf die Gefahr aufmerksam, mit der Fixierung auf das Objekt „Islam“ relevante gesellschaftliche Prozesse zu übersehen. Auch Varisco (2005) erkennt die Pauschalisierung sowie die Homogenisierung bei der Anwendung der Begriffe „Islam“ und „Muslim“. Wie auch für El-Zein stellt der „Islam“ für Marranci als auch für Varisco kein analytisches Forschungsobjekt dar. Bowen (2012) fasste die Neuorientierung in der Anthropologie als „new anthropology of Islam“ zusammen. Dieser Ansatz geht von sehr komplexen und heterogenen islamischen Gesellschaften aus, die aus einer multiperspektivischen Herangehensweise unter Einbeziehung der religiösen Texte erforscht werden können.

Die Abgrenzung der Anthropologie des Islams von anderen Disziplinen charakterisiere sich laut Kreinath (2012) im methodischen Werkzeug: der teilnehmenden Beobachtung und der qualitativen Erhebung. Von einer Verwischung der Grenzen zwischen der Religionssoziologie

und der Religionsanthropologie sprechen Varisco (2005) und Marranci (2008). Sie betonen den essentiellen Wert der Methode der teilnehmenden Beobachtung und der emischen Perspektive der Erforschten. Dies kann als Kritik an früheren anthropologischen Werken verstanden werden, in der die Feldforschungen nicht selbstständig durchgeführt wurden. Die kritiklose Übernahme von Daten und theoretischen Erkenntnissen sowohl aus anderen Disziplinen als auch aus der Anthropologie resultierten in Verzerrungen im Fach Anthropologie. Trotz seines für seine Zeit progressiven Zugangs konnte sogar Geertz dem latenten Orientalismus (Lukens-Bull 1999) nicht entrinnen.

In der Konzeptualisierung der Kategorie „Religion“ in der aktuellen Verwendung und der Konzeptualisierung der Kategorie *agama* sind Parallelen festzustellen. Im 19. Jahrhundert hat sich das wissenschaftliche Konzept „Religion“ christlich formiert und unterscheidet zwischen abrahamitischen „advanced“ bzw. „höherwertigen“ Religionen von den „primitiven“ bzw. „niederwertigen“ (u.a. Saler 2000, Lambek 2002, Picard 2011). Vergleichbar differenziert die indonesische Regierung die christlich- islamisch determinierte Konzeptualisierung der *agama* von den anderen Glaubensvorstellungen, die als „tribal beliefs“ und „superstitions“ abgewertet wurden (Hidayah 2012). Weist das Erstere Wirkungen im allgemeingültigen Normverständnis und letztendlich auch Verzerrungen in den nachfolgenden wissenschaftlichen Erkenntnissen auf, hatte das Zweitere zusätzlich zum politisierten top-down Normverständnis direkte Folgen für die Existenz der Betroffenen. Das Normverständnis der *agama* deckt sich mit der Zuschreibung Picards (2017), in der er die „Religion“ als eine „präskriptive“ und „normative“ Kategorie definiert. Im Sinne von Redfield (1955) wäre die staatliche *agama*-Definition *great tradition* und die *adat* bzw. *kepercayaan little tradition*.

Clifford Geertz (1960) teilte islamische Traditionen in Java in drei Arten auf. Dabei setzte er die *santri* als den Maßstab des „Islamischen“ und stellte die anderen Arten als synkretistische religiöse Traditionen dar, in die Elemente aus buddhistischen und hinduistischen Traditionen integriert wurden. Roff (1985) und Marranci (2008) kritisieren Geertz' Essentialisierung des Islams als „Schrifttradition“ und schreiben dies seinem interpretativen Zugang zu. Roff kritisiert seine Dichotomie der „syncretically mystical“ und „scripturally orthodox“. Roff und Woodward (1988) warfen ihm vor, innewohnende Elemente der islamischen Tradition zu übersehen. Diese Verzerrung in der Analyse von Geertz liege laut Lukens- Bull (1999) an seiner Unkenntnis der islamischen Texte. Ob dies mit der früheren Tradition der Kultur- und

Sozialanthropologie zusammenhängt, nicht lokalisierbare religiöse Texte dem Forschungsbereich zu entziehen (Bowen 1993a) und den Orientalisten zuzuordnen (Redfield 1956), lässt sich nur vermuten.

Eine gewisse Hierarchisierung ist in den von Clifford Geertz ermittelten Traditionen erkennbar. Er selbst wertet die synkretistischen Traditionen persönlich nicht direkt ab, jedoch wird dem umstrittenen Begriff Synkretismus in der Wissenschaft eine innewohnende Pejoration zugeschrieben²⁸. Dabei ist hinzuzufügen, dass heutzutage in vielen javanischen Regionen der Begriff *abangan* als abwertend wahrgenommen wird, weshalb sich viele nicht selbst als *abangan* bezeichnen²⁹. Geertz widersprechen u.a. El-Zein (1977), Gilsenan (1982) und Lukens-Bull (1999), die die gesellschaftliche Existenz multipler islamischer Elemente und Traditionen nicht ausschließen und alle Traditionen als gleichwertig islamisch betrachten.

In Indonesien zeigen sich die Konsequenzen der fehlenden Anerkennung der religiösen Traditionen als *agama* u.a. in der Exklusion von der verfassungsrechtlichen Religionsfreiheit, in der Darstellung als Staatsbedrohung und im Ausschluss von vielen weiteren staatsbürgerlichen Rechten. Den Aspekt der *relationship of power* in der Konstruktion der kontextabhängigen Orthodoxie ermittelte Talal Asad (1986). Gilsenan (1982) betonte auch den Zusammenhang religiöser Stratifizierung der Gesellschaft mit Politik und Macht, weshalb er die Untersuchung der Politik und der Wirtschaft in dem Analyserahmen zur Deutungsuntersuchung der islamischen Religion und ihrer Praktiken inkludiert. Bowens (2012) Kritik an Asad, dass die Autoritätspersonen den Diskurs bestimmen und abweichende Traditionen diskreditieren können, erweist sich im indonesischen Kontext als erwiesen. Denn der staatlich anerkannten Interpretation ausweichende³⁰ islamische Traditionen wurden auch in Bali und Lombok eingeschränkt und bedrängt – darunter auch *Wetu Telu*, *adat* und *kepercayaan*. Konsequenzen dieser exklusiven Religionspolitik sind die Anerkennung der „Religiosität“ dieser Traditionen und der Druck zum Religionswechsel zur *agama* Islam (Cedderoth 1996, Reid 1993), welchen Cedderoth mit dem Begriff „*agamaization*“ veranschaulicht.

²⁸ Eine detaillierte Darstellung der Problematik des Synkretismus ist u.a. bei Kraft (2002) nachlesbar.

²⁹ Vgl. Hefner 1987: 533.

³⁰ Suryana präsentiert dies in seiner Dissertation *State complicity in Violence against Ahmadiyah and Shi'a communities in Indonesia* aus dem Jahre 2017 detailliert am Beispiel der Ahmadiya und der Shi'a Gemeinschaft.

Als ein weiteres wichtiges Beispiel der *relationship of power* ist der Beginn der New Order Ära zu erwähnen, in der generalisierend und pauschalisierend nicht-*agama* Gesellschaften mit der Begründung ihrer kommunistischen Anfälligkeit als staatsbedrohend proklamiert und als Feindbild konstruiert wurden. Somit wurde die diskriminierende Politik ihnen gegenüber legitimiert. Ein Höhepunkt zeigt sich im späteren Blasphemie Dekret und Gesetz, die die Diffamierung der staatlich anerkannten Religionen als Gefährdung der nationalen Sicherheit feststschreibt, wobei dem *agama* widersprechende Religionsvorstellungen und -praxen verboten wurden. Daher wurde die nationale Sicherheit von seiten der Politik mit religiösen Traditionen, einer konstruierten Orthodoxie, verknüpft. Auch die Legitimierung und die Förderung der im Islam umstrittenen Praxis *ziarah* in Abdurrahman Wahids Präsidentschaftszeit ist ein weiteres Beispiel dafür, wie im Sinne Asads lokale Orthodoxie mit staatlicher Macht verschränkt wird.

Auch der globale Einfluss ist ein wichtiger Faktor, der die Marginalisierung und das Verschwinden der lokalen religiösen Strömungen zur Folge hatte. Studenten und Pilger kamen mit neuem Wissen nach Bali und wurden in der Gesellschaft zu respektierten *Hajis* mit einer gewissen Autoritätsmacht. Einige der importierten religiösen Ideen und Praktiken wurden in der Gesellschaft als „wahrer“ und „echter“ Islam bzw. „islamischer“ angenommen als die der lokalen Ausprägungen. Hier liest sich die gesellschaftlich verinnerlichte und akzeptierte Autoritätshierarchie der islamischen Welt im Sinne von Grunbaum (2007), in der lokal-spezifische islamische Vorstellungen und Praktiken jenen der arabischen Halbinsel untergeordnet werden. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Existenz der gesellschaftlichen Vorstellung, welche Praktiken und Glaubensvorstellungen „islamischer“ bzw. „weniger islamisch“ sind. Dies setzt voraus, dass die Annahme eines „echten“ Islams vorangeht, welche den Maßstab für das „Islamisch-sein“ und das „Nicht-islamisch-sein“ setzt. Auch Geertz hatte das „Islamische“ an einer islamischen Interpretation aus dem arabischen Raum gemessen. In der Anthropologie machten Bowen (1993b) und Kreinath (2012) auf dieses Phänomen aufmerksam. Bowen zeigte auf, dass durch die klassische Anthropologie lokal-kulturelle Elemente aus dem Mittleren Osten universalisierend als Kernelemente des Islams wahrgenommen hat. Dass folglich dieses universalisierte Verständnis vom Islam in komparativen Studien als Maßstab für Gesellschaften aus anderen Regionen angewendet wurde, unterstrich Kreinath.

Die anhaltende Aktualität dieses Diskurses zeigt sich am Islam Pribumi (Slama 2008). Mit der reaktiven Islam Pribumi Bewegung versuchen die lokalen Muslimen, mit einem monolithischen Essentialismus des Islams zu brechen, der sich an der islamischen Interpretation arabischer Länder misst, um sich vom Letzteren abzugrenzen. Dies ist eine bewusste Negierung der „arabisierten“ Lehren und Lebensweisen im Namen des Islams. Der „vereinheimischte“ Islam akzeptiere die Pluralität und die Diversität der islamischen Traditionen, die auch inkongruent bestehen könnten. Die Konstruktion des „arabisierten“ Islams ist jedoch homogenisierend und korrespondiert mit der Konstruktion der niederländischen Kolonialmacht, mit jenen mancher früher Anthropologen und der aktuellen westlichen Medien. Mandal (2011) hielt fest, dass die Kolonialmacht das importierte Islamverständnis der Araber als „fremden“, gewaltbereiten, unruhestiftenden und destruktiven Einfluss proklamierte. Die mediale Repräsentation der Araber in den internationalen Medien als politische Extremisten, die die indonesischen Glaubensgeschwister beeinflussen möchten, verwische sich mit dem Verständnis des „arabischen“ Islams. Dass die balinesischen Muslime sich von den javanischen Muslimen mit den gleichen Argumentationen und Zuschreibungen differenzieren, stellten Ida Bagus (2014) und Pedersen (2014) heraus.

Auf die Mitverantwortung der westlichen Anthropologen an hegemonialen Macht- und Autoritätskonstruktionen hatten u.a. Vertreter der islamischen Anthropologie (Ahmed 2012, Wyn Davies 1988) aufmerksam gemacht. Dies zeigt sich nicht nur in der Konstruktion des Islams, welcher „arabisch“ und „bedrohend“ sei, sondern auch in den weiter oben detailliert dargestellten politischen und kulturellen Konstruktionen auf Bali, mit welchen zwecks politischer Ambitionen und Herrschaftsansprüche kulturelle „Traditionen“ geschaffen wurden. Spyer (1996) führte sogar explizit an, dass die spezifische *adat* in diesem Hegemonialkontext entstanden sei. Dass durch die Verhältnisse der religiös-ideologischen Konkurrenz, der politischen und wirtschaftlichen Feindschaft und des europäischen Imperialismus verzerrte Vorstellungen des Islams in die Wissenschaft eingedrungen seien, dessen ethnozentrischer und rassistischer Einfluss noch heute die vermeintlich objektiven Studien verzerre, hatten u.a. Said (2003) und Varisco (2005) ausgeführt.

Eickelman (1982; 1999), Anderson (1999) und Marranci (2008) erfassten den Einfluss der Modernisierung, der Technologisierung und der steigenden Globalisierung auf die

Neukonzeptualisierungen der religiösen Ideen. Indonesienweit ist zu beobachten, dass die Anzahl der Pilger und der Studenten mit der zunehmenden Mobilität und dem Anstieg der religiösen Mittelklasse im letzten Jahrhundert zugenommen hat, wodurch sich die schriftorientierte islamische Religion in der Gesellschaft vermehrt verbreitete. Picard (2011) zeigte auf, dass schon in der Kolonialzeit Konflikte zwischen den Remigranten, den lokalen religiösen Gelehrten, *kyai* und den Führungspersönlichkeiten der sufistischen Orden hervorgerufen wurden. Die Verwobenheit der religiösen und politischen Bereiche zeigt sich u.a. auch im Import der modernistischen Interpretationen zu Beginn des letzten Jahrhunderts. Das kann sowohl als Mobilisierungspotential gegen die Kolonialregierung als auch als alternatives Modernitätskonzept verstanden werden (Azra 2005, Couteau 1999). Gilsenan (1982) betonte, dass vielfältige islamische Traditionen zeitgleich und gleichwertig bestehen und sogar rivalisieren können, da sie sich sowohl gegen interne als auch gegen externe Oppositionen richten könnten. Barth (1993) und Woodward (2011) führten reformistische bzw. wahhabische Strömungen an, die die sozio-religiösen Konflikte verschoben hatten. Da Bali zunehmend Ziel von Binnenmigration wurde, wirken sich indonesienweite – insbesondere javanische – religiöse Vorstellungen auch auf Bali aus. Rieger (2014) beobachtet in ihrer Forschung die „Orthodoxierung“ an der Praxis der fünf Säulen des Islams, für dessen Ausweitung sie drei Ursachen ermittelt: das modernisierte Bildungssystem, die eingeladenen Vortragenden von außerhalb Balis, das Internet und das Fernsehen. Es zeichnet sich heraus, dass die Annahmen Eickelmanns, Andersons und Marrancis in Bezug auf die Neukonzeptualisierung religiöser Vorstellungen auf die balinesischen Muslime zutreffen.

Mit der Modernisierung und der Globalisierung wurde der Zugang zum globalen Wissen und die Zirkulation von religiösen Ideen, im Sinne Appadurais „ideoscapes“ (1996), vereinfacht, sodass die Entwicklung beschleunigt wurde. Der Prozess der Globalisierung bringt auch den Prozess der Positionierung in der globalen Welt mit sich: die Zugehörigkeit der balinesischen Muslimen zu der islamischen Religionsgemeinschaft, *umma*, die Differenzierung und die Positionierung der balinesisch-islamischen Identität in Indonesien und anschließend in der globalen *umma*-Gemeinschaft. Für Zuhri (2013) artikuliert sich das in der Innovation der balinesischen Heiligenverehrung *Wali Pitu*, in der die balinesischen Muslime bzw. der balinesische Islam vor allem mit der javanisch-islamischen als auch mit der arabischen Welt vernetzt wurde. Dementsprechend ist die Aussage Marrancis (2008) durchaus begreiflich, dass eine Forschung über Muslime ohne die globale Perspektive nicht mehr möglich ist. Die

Bedeutung der regionalen Kontextualisierung in der Forschung der Muslime auf Bali und von Bali im Allgemeinen hatte Vickers bereits im Jahre 1987 betont.

Hodgsons (1974) Präzisierung der Tradition vereinfacht das Verständnis und die Erklärung der *Wali Pitu*. Der charismatische Toyib Zaen Arifin und seine Selbstberufung sind der *creative moment*, der zur Genesis einer neuen islamischen Tradition führte. Seine Selbstberufung wird zumindest von Teilen der Muslime anerkannt, sodass die Bedingung der Dialektik entsteht und sich das Konzept der *Wali Pitu* in der Interaktion seiner Anhängerschaft mit ihm konkretisiert und weiterentwickelt. Mit Hodgson erklärt sich die Innovation der *Wali Pitu* als eine islamische Tradition, die in Abhängigkeit zu einer weiteren islamischen Tradition, der *Wali Songo*, entstanden ist.

Spätestens aus dem Artikel von Ida Bagus (2014) ist bekannt, dass in Jembrana lokal-traditionelle Praktiken der Heiligenverehrung verbreitet waren, die im Namen der Orthodoxie modernistische Strömungen zu verdrängen versuchten. In der Etablierung der *Wali Pitu* ist jedoch erkennbar, dass die lokalen Traditionen nicht verschwunden sind und dass die *Wali Pitu* nicht im freien Raum entstanden ist, sondern dass kulturelle Traditionen und ihre Bedeutungen im Sinne Hodgsons mit der Anpassung an aktuelle Lebensbedingungen neu interpretiert wurden. Eine Ambivalenz der staatlichen bzw. politischen „Orthodoxierung“ bzw. Diskreditierung religiöser Praktiken wird hierbei sichtbar. Denn Heiligenverehrungen können sowohl im Namen der Orthodoxie verdrängt als auch legitimiert werden. Hodgson (1974) spricht von einer Dialektik und Talal Asad (1986) von einem Diskurs zwischen der Tradition und den Menschen. Solche Entwicklungen könnten übersehen werden, wenn Forschungen im Sinne von Geertz einen unverhältnismäßigen Fokus auf Symbolik und Institutionen setzen, weshalb u.a. Marranci (2008) seinen Zugang prinzipiell als unzureichend darstellt.

Auch aus der Sicht Gilsenans könnten die *Wali Pitu* neu betrachtet werden. Er schrieb u.a. den charismatischen Führern die Funktion zu, soziale und politische Bedürfnisse zu befriedigen und soziale Strukturen zu legitimieren und zu stabilisieren. Kontextualisiert man die Zeit der Suche nach den *Wali Pitu* Gräbern, befindet man sich in der krisenhaften Post- Reformasi, einer Krisenzeit, in der Unsicherheit dominierte, Bali sukzessive „hinduisiert“ wurde und zeitweise auch Unabhängigkeitsambitionen bestanden (Slama 2014). Das *Wali Pitu*-Phänomen könnte somit auch als Ambition zur Befriedigung politischer Bedürfnisse der indonesisch-muslimischen Mehrheitsgesellschaft betrachtet werden, die auf die

Reintegration Balis in das soziale und politische Beziehungsgefüge Indonesiens abzielte. Jedoch wäre dies eine Hypothese, die näher erforscht werden müsste.

Die Herausarbeitungen bestätigen, dass die Anwendung der Perspektiven der Anthropologie des Islams auf die islamischen Gemeinschaften auf der mehrheitlich hinduistischen Insel Bali es ermöglicht, konkrete Phänomene differenzierter zu analysieren. Die Kenntnis des Diskurses und seiner methodischen und analytischen Vielfältigkeit eröffnet einen kritischeren und mehrperspektivischen Zugang zum Feld, zu empirischen Erhebungen und zur Perzeption anthropologischer Werke. Wobei die kritiklose Perzeption sich in der Tradition als eine große Gefahr darstellt, da in der Kultur- und Sozialanthropologie „Islam“ bzw. „Muslime“ und „Religion“ eurozentristisch konzeptualisiert und universalisiert wurden. Die vorhandenen Studien der muslimischen Gesellschaften führen die Gefahren und die Konsequenzen der Essentialisierung und der Universalisierung vor.

Schlussfolgernd ist festzuhalten, dass die Anwendung der Perspektiven der Anthropologie des Islam zu erkenntnisbringenden Analysen der Dynamiken der Situation der Muslime auf Bali befähigt. Der historische Rückblick hat demonstriert, dass im balinesischen Kontext die Politik einen beachtlichen Einfluss sowohl auf die Entstehung und Wandlung religiöser Traditionen hatte, als auch auf die Situation der Muslime. Um den Islam auf Bali zu verstehen, ist dieser auch dementsprechend in der spezifischen Religion-Macht Verschränkung zu analysieren, weshalb sich hierbei die Zugänge Gilsenans und Asads (*relationship of power*) als ertragreich erweisen. Weitere wichtige Faktoren für die Situation der Muslime und der Transformation islamischer Traditionen haben sich auf Bali die technologischen und wirtschaftlichen Entwicklungen im globalen Kontext herausgestellt. Für die Analyse dieser stellten sich die Zugänge Eickelmans, Andersons und Marrancis als nützlich heraus. Die kontextualisierte Erforschung der Entstehung der *Wali Pitu* wird anhand Hodgsons Ausführungen zur Entstehung und Wandlung kultureller Traditionen ermöglicht. Gilsenans, Abu Lughods, Lukens-Bulls, Variscos, Marrancis, Kreinaths und Bowens Identifizierung der Homogenisierungen und Verzerrungen in der anthropologischen Erforschung muslimischer Gesellschaften ermöglichen die kritische Perzeption der eurozentristischen wissenschaftlichen Forschungen und Analysen des Islams auf Bali, miteingeschlossen der einflussreichen Schlussfolgerungen Gellners und Geertz'. El-Zeins Ansatz ist wiederum für die Analyse multipler islamischer Traditionen und folglich für die Kritik an Geertz verwendbar. Mit der gänzlichen Auflösung des Islams als

analytisches Forschungsobjekt im Sinne El-Zeins wären die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Aspekte der diversen islamischen Strömungen und Transformationen auf Bali nicht nachforschbar. Aus diesem Grund kann der Islam, wie auch weitere westlich konstruierte Kategorien, als Ausgangspunkt für konkretisierte Forschungsfragen herangezogen werden. Die vorliegende Arbeit hat demonstriert, wie durch die Anwendung ausgewählter Perspektiven der Anthropologie des Islams die islamischen Gesellschaften und Traditionen auf Bali analysiert werden können.

7 Bibliographie

- Abu-Lughod, Lila. 1989. Zones of theory in the anthropology of the Arab world. In *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18: 276-306.
- Ahmed, Akbar S. 2012. Toward Islamic Anthropology, in Kreinath, Jens (Hg.): *The Anthropology of Islam Reader*. Routledge. London. New York: 279-293.
- Ahmed, Akbar S. 1988. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. Routledge. London.
- Antoun, Richard T. 1989. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton University Press. Princeton.
- Asad, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Centre for Contemporary Arab Studies. Washington DC.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large*. University of Minnesota Press. Minneapolis. London.
- Azra, Azyumardi. 2002. The Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Comtemporary Religio-Intellectual Connections between Indonesia and the Middle East, in Johan Meuleman (Hg.): *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity*. Routledge. London: 31-50.
- Azra, Azyumardi. 2003. Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths, in Ramakrishna, Kumar / Tan, Seng See (Hg.): *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*. Institute of Defence and Strategic Studies; World Scientific Publishing. Singapore, New York, London: 39-57.
- Azra, Azyumardi. 2005. *Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism*. Paper presented at Miegunyah Public Lecture. University of Melbourne.
- Ba Yunus, Ilyas / Ahmad, Farid. 1985. *Islamic Sociology: An Introduction*. Hodder & Stoughton. Cambridge.

Badan Pusat Statistik Provinsi Bali. 2010. Bali dalam angka 2010 [Bali in figures 2010]. Denpasar: BPS Provinsi Bali.

Bakker, Freek L. 1997. Balinese hinduism and the Indonesian state; Recent developments, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 153 (1): 15-41.

Barth, Fredrik. 1993. *Balinese Worlds*. University of Chicago Press. Chicago.

Beatty, Andrew. 1999. *Varieties of Javanese religion: an anthropological account*. Cambridge University Press. Cambridge.

Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation*. The Hague and Bandung, W. Van Hoeve. New York.

Bielen, James S. 2015. *Anthropology of religion: The basics*. Routledge. London. New York.

Bowen, John R. 1993a. Discursive Monotheism, in *American Ethnologist*, Vol. 20 (1): 185-190.

Bowen, John R. 1993b. *Muslims through Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton University Press. Princeton.

Bowen, John R. 2003. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge University Press. Cambridge.

Bowen, John R. 2012. *A new anthropology of Islam*. Cambridge University Press. Cambridge.

Bowie, Fiona 2000: The Anthropology of Religion. An Introduction. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

Budan Pusat Statistik. Verfügbar unter: <https://www.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/1267> [Zugriff am 06.10.2017]

Cederroth, Sven. 1996. From Ancestor Worship to Monotheism. Politics of Religion in Lombok, in *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*, Vol. 32: 7-36.

City Population. 2017. Bali. Verfügbar unter: <https://www.citypopulation.de/php/indonesia-admin.php?adm1id=51> [Zugriff am 06.10.2017]

Couteau, Jean. 1999. Bali et l'Islam: 1. Recontre Historique, in *Archipel*, Vol. 58: 159-188.

Couteau, Jean. 2000. Bali et l'Islam: 2. Coexistence et perspectives, in *Archipel*, Vol. 69: 45-64.

Couteau, Jean. 2003. After the Kuta Bombing: In Search of the Balinese Soul, in *Anthropologi Indonesia*, Vol. 70: 41-59.

Darma Putra, I Nyoman. 2014. Puja Mandala: An Invented Icon of Bali's Religious Tolerance?, in Hauser-Schäublin, Brigitta / Harnish, David D (Hg): *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Brill Verlag. Leiden. Boston: 330 -353.

Decree of the Rep. of Indonesia – Number 12 Year 2006 – On citizenship of the Rep. of Indonesia. Verfügbar unter: Vgl. <http://www.refworld.org/pdfid/4538aae64.pdf> [Zugriff am 04.06.2018]

Dzilo, Hasan. 2012. The Concept of „Islamization of Knowledge“ and its Philosophical Implications, in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 23 (3): 247-256.

Eickelman, Dale F. 1982. The Study of Islam in Local Contexts, in *Contributions to Asian Studies*, Vol. XVII. Brill. Leiden: 1-16.

Eickelman, Dale F. 1990. Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology, in *American Anthropologist*, Vol. 92 (1): 240-241.

Eickelman, Dale F. / Anderson, John. 1999. *New media in the Muslim World: the Emerging Public Sphere*. Indiana University Press. Indiana.

El-Zein, Abdul Hamid. 1977. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam, in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6: 227-254.

Evans-Pritchard, E. E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Clarendon Press. Oxford.

Federspiel, Howard M. 1970. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Cornell University Modern Indonesia Project. Ithaca. New York.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glenceo: Free Press. Illinois.

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. The University of Chicago Press. Chicago. London.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books Publishers. New York.

Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford University Press. Stanford.

Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society*. Cambridge University Press. Cambridge.

Gilsenan, Michael. 1982. *Recognizing Islam: An Anthropologists Introduction*. Croom Helm. London.

Hauser-Schäublin, Brigitta. 2004. „Bali Aga“ and Islam: Ethnicity, Ritual Practice, and „Old-Balinese“ as an Anthropological Construct, in *Indonesia*, Vol. 77: 27-55.

Hauser-Schäublin, Brigitta. 2008. Sembiran and Julah – Sketches of History, in Hauser-Schäublin, Brigitta und Ardika, I Wayan (Hg.): *Burials, Texts and Rituals. Ethnoarchaeological Investigations in North Bali, Indonesia*. Universitätsverlag Göttingen. Göttingen: 9-68.

Hauser-Schäublin, Brigitta / Harnish, David D. 2014. Introduction, in Hauser-Schäublin, Brigitta und Harnish, David D (Hg.): *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Brill. Leiden. Boston: 1-31.

Hefner, Robert W. 1987. Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java, in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46 (3): 533-554.

Hefner, Robert W. 1998. Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age, in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27: 83-104.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press. Princeton.

Hefner, Robert W. 2001. Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia, in Hefner, Robert W. (Hg.): *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. University of Hawai'i Press. Honolulu: 1-58.

Henley, David / Davidson, Jamie S. 2008. In the Name of Adat. Regional Perspectives on Reform, Tradition, and Democracy in Indonesia. In *Modern Asian Studies*, Vol. 42 (4): 815-852.

Hidayah, Sita. 2012. The Politics of Religion. The Invention of „Agama“ in Indonesia, in *Kawistara*, Vol 2 (2): 121-139.

Hitchcock, Michael / Darma Putra, I Nyoman. 2005. The Bali Bombings: Tourism Crisis Management and Conflict Avoidance, in *Current Issues in Tourism* 8 (1): 62-76.

Hodgson, Marshall G.S. 1974. The Dialectics of a Cultural Tradition, in *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. I.: 79-99.

Houben, Vincent J.H. 2003. Southeast Asia and Islam, in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 588: 149-170.

Ida Bagus, Mary. 2014. Ethnicity, Religion and the Economic Imperative: Some Case Studies from the Fringes of West Bali, in Hauser-Schäublin, Brigitta und Harnish, David D (Hg): *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Brill Verlag. Leiden. Boston: 330-353.

Kessler, Clive S. 1978. *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan, 1838-1969*. Cornell University Press. Ithaca. New York.

Kraft, Siv Ellen. 2002. To Mix or Not to Mix: Syncretism/Anti-Syncretism in the History of Theosophy, in *Numen*, Vol. 49 (2): 142-177.

Kreinath, Jens. 2011. Toward the anthropology of Islam: An introductory Essay, in Kreinath, Jens (Hg.) *Anthropology of Islam Reader*. Routledge. London: 1-41.

Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia; The Umma Below the Winds*. Routledge, London.

Lambek, Michael (Hg). 2002. *Anthropology of Religion*. Blackwell Publishers Ltd. Malden, Oxford.

Lessa, William A. / Vogt, Evon Z. 1979. *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. 4. Auflage. Pearson. London.

Lewis, Jeff / Lewis, Belinda. 2009. *Bali's silent crisis*. Lexington Books. Lanham.

Lukens-Bull, Ronald A. 1999. Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam, in *Marburg Journal of Religion*, Vol. 4 (2): 1-21.

Mahadi. 1987. Islam and Law in Indonesia, in Smith Kipp, Rita / Rodgers, Susan (Hg): *Indonesian Religions in Transition*. University of Arizona Press. Tucson.

Mandal, Sumit K. 2011. The Significance of the Rediscovery of Arabs in the Malay World, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 31 (2): 296-311.

Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam*. Berg. Oxford. New York.

Marriot, McKim. 1955. Little communities in an indigenous civilization, in Marriot, McKim und Beals, Alan R. (Hg) *Village India: Studies in the Little Community*. University of Chicaco Press. Chicago: 171-222.

Merad, Ali. 1967. *Le Réformisme musulmane en Algérie de 1925 à 1940*. Mounton & Co. Paris.

Metcalf, Barbara D. 1997. Islam in Contemporary Southeast Asia – History, Community, Morality, in Hefner, Robert W. / Horvatich, Patricia (Hg.): *Islam in an Era of Nation-States – Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. University of Hawai'i Press. Honolulu: 3-40.

Meuleman, Johan. 2006. Between Unity and Diversity: The Construction of the Indonesian Nation, in *European Journal of East Asian Studies*, Vol. 5 (1): 45-69.

Minuti, Rolando. 2012. Oriental despotism, in *European History Online*, 03.05.2012, <http://ieg-ego.eu/en/threads/models-and-stereotypes/from-the-turkish-menace-to-orientalism/rolando-minuti-oriental-despotism> [Zugriff am 22.07.2018].

Pedersen, Lene. 2014. Keeping the Peace: Interdependence and Narratives of Tolerance in Hindu-Muslim Relationships in Eastern Bali, in Hauser-Schäublin, Brigitta / Harnish, David D. (Hg): *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Brill Verlag. Leiden. Boston.

Picard, Michel. 1999. The Discourse of Kebalian: Transcultural Constructions of Balinese Identity in Rubinstein, Raechelle / Connor, Linda H. (Hg): *Staying Local in the Global Village*. University of Hawai'i Press. Honolulu: 15-49.

Picard, Michel. 2011. Introduction: „agama“, „adat“, and Pancasila, in Picard, Michel / Madinier, Remy (Hg): *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*. Routledge. London. New York: 1-20.

Picard, Michel / Madinier, Rémy. 2011. Preface- The politics of *agama* in Java and Bali, in Picard, Michel / Madinier, Remy (Hg.): *The Politics of Religion in Indonesia: Sycretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*. Routledge. London und New York: XI-XV.

Picard, Michel. 2017. Introduction: Local Traditions and World Religions. Encountering "Religion" in Southeast Asia and Melanesia, in Picard, Michel (Hg): *The Appropriation of Religion in Southeast Asia and Beyond*. Palgrave Macmillan. Paris. Cham: 1-38.

Population city. *Bali Population*. Vefügbar unter: <http://population.city/indonesia/adm/bali/> [Zugriff am 06.10.2017]

Pranowo, Bambang M. 1994. *Islam and Party Politics in Rural Java*. Studia Islamika, Vol. 1 (2): 1-19.

Radcliffe-Brown, A.R. 1952, *Structure and Function in Primitive Society*: Essays and Addresses. Free press. Illinois.

Ramstedt, Martin. 2012. Processes of disembedding and displacement: anomie and the juridification of religio-ethnic identity in post-New Order Bali, in *Asian Ethnicity*, Vol. 13 (4): 323-339.

Redfield, Robert. 1955. The Social Organization of Tradition, in *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 15 (1): 13-21.

Redfield, Robert. 1956. *Peasant Society and Culture – An Anthropologival Approach to Civilization*. The University of Chicago Press. Chicago.

Reid, Anthony. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, Vol. 3: *Expansion and Crisis*. Yale University Press. New Haven.

Republic of Indonesia – Legislation Number 39 of 1999 concerning human rights. 1999. Verfügbar unter: <http://ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/55808/105633/F1716745068/IDN55808%20Eng.pdf> [Zugriff am 04.06.2018]

Reuter, Thomas. 2009. Globalisation and Local Identities: The Rise of New Ethnic and Religious Movements in Post-Suharto Indonesia, in *Asian Journal of Social Science*, Vol. 37 (6): 857-871.

Ricklefs, Merle C. 1998. *The Seen and the Unseen Worlds in Java: History, Literature and Islam in Court of Pakubuwana II, 1726- 1749*. University of Hawaii Press. Honolulu.

Ricklefs, Merle C. 2001. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 3. Auflage. Palgrave. Hampshire.

Rieger, Meike. 2014. "We are one Unit": Configurations of Citizenship in a Historical Hindu-Muslim Balinese Setting, in Hauser-Schäublin, Brigitte / Harnish, David D. (Hg): *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Brill Verlag. Leiden. Boston: 197- 220.

Roff, William R. 1985. Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia, in *Archipel*, Vol. 29 (1): s. 7-34.

Roff, William R. 2007. Islamic Movements: One or Many?, in Rippin, Andrew (Hg.) *Defining Islam*. Equinox. London. Oakville: 118-135.

Said, Edward. 2003. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Penguin Classics. London.

Saler, Benson. 2000. *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded categories*. Berghahn Books. New York. Oxford.

Sapiie, Marguerite Afta. 2017. Constitutional Court rules indigenous faith 'acknowledged' by state, in *The Jakarta Post*. Verfügbar unter: <http://www.thejakartapost.com/news/2017/11/07/constitutional-court-rules-indigenous-faiths-acknowledged-by-state.html> [Zugriff am 14.08.2018]

Schimmel, Annemarie 1955. Zur Anthropologie des Islam, in C. J. Bleeker (Hg), *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*. E.J. Brill. Leiden: 140-154.

Schulte Nordholt, Henk. 2008. Identity Politics, Citizenship and the Soft State in Indonesia: An Essay, in *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, Vol. 1: 1-21.

Schulte Nordholt, Henk. 2000. Localizing Modernity in Colonial Bali During the 1930s, in *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 31 (1): 101-114.

Schulte Nordholt, Henk / Van Klinken, Gerry. 2007. Introduction, in Schulte Nordholt, Henk / Van Klinken, Gerry (Hg.): *Renegotiating Boundaries – Local politics in post-Suharto Indonesia*. KITLV Press. Leiden: 1-29.

Schulte Nordholt, Henk. 2011. Indonesia in the 1950s – Nation, modernity, and the post-colonial state, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 167 (4): 386-404.

Silverman, Sydel. 2005. The United States, in Barth, Fredrik et al. (Hg.): *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. University of Chicago Press. Chicago. London: 257-347.

Slama, Martin. 2008. Islam Pribumi – Der Islam der Einheimischen, seine “Arabisierung” und arabische Diasporagemeinschaften in Indonesien, in *ASEAS – Österreichische Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, Vol. 1 (1): 4-17.

Slama, Martin. 2009. Islam und Säkularismus als kosmopolitische Optionen. Positionierungen der arabischen Diaspora in Indonesien, in Slama, Martin (Hg) *Konflikte-Mächte-Identitäten. Beiträge zur Sozialanthropologie Südostasiens*. Wien.

Slama. Martin. 2014. From Wali Songo to Wali Pitu: The Travelling of Islamic Saint Veneration to Bali, in Hauser-Schäublin, Brigitte und Harnish, David D. (Hg): *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Brill Verlag. Leiden. Boston: 112-143.

Spyer Patricia. 1996. Diversity with a Difference: Adat and the New Order in Aru (Eastern Indonesia), in *Cultural Anthropology*, Vol. 11 (1): 25-50.

Suryana, A'an. 2017. *State complicity in violence against Ahmadiyah and Shi'a communities in Indonesia*, unv. Diss., Australian National University.

Sweet, Louise Elizabeth. 1970. *Peoples and cultures of the Middle East: an anthropological reader*. Natural History Press for the American Museum of Natural History. Garden City. New York.

Tapper, Richard. 2012. “Islamic anthropology” and “anthropology of Islam”, in Kreinath, Jens (Hg.): *The Anthropology of Islam Reader*. Routledge. Abingdon. New York: 294-306.

UN data – A world information. Verfügbar unter: <http://data.un.org/en/iso/id.html> [Zugriff am 03.06.2018]

Varisco, Daniel Martin. 2005. *Islam Obscured – The Rhetoric of Anthropological Representation*. Palgrave Macmillan. New York. Basingtoke.

Vickers, Adrian. 1987. Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World, in *Indonesia*, Vol. 44: 30-58.

Von Grunbaum, Gustave E. 1955/2007. The Problem: Unity in Diversity, in Rippen, Andrew (Hg.): *Defining Islam. A Reader*. Equinox. London. Oakville: 269-287.

Von Grunbaum, Gustave E. 1961. An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology, in *Colloque sur la Sociologie Musulmane*: 21–73.

Warren, Caroll. 2007. Adat in Balinese discourse and practice: locating citizenship and the commonweal. In Davidson, Jamie S. / Henley, David (Hg.): *The Revival of Tradition in Indonesian Politics – The deployment of adat from colonialism to indigenism*. Routledge. London. New York: 170-202.

Wolf, Eric 1951. The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam, in *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 7 (4): 329–356.

Woopward, Mark 1988. The “Slametan”: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam, in *History of Religions*, Vol. 28 (1): 54-89.

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

Woodward, Mark R. 2011. Reflections on Java and Islam 1979-2010, in *Journal of Islamic Studies*, Vol. 49 (2): 281-294.

Zuhri, Syaifuddin. 2013. Inventing Balinese Muslim Sainthood, in *Indonesia and the Malay World*, Vol. 41 (119): 1-13.

Wyn Davies, Merryl. 1988. *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*. Mansell Publishing Limited. London. New York.

8 Anhang

8.1 Zusammenfassung / Abstract

Zusammenfassung

In der Kultur- und Sozialanthropologie wurde der Islam erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem eigenen Forschungsobjekt, sodass man von einer Anthropologie des Islams spechen kann. Die vorliegende Arbeit demonstriert die theoretischen Entwicklungen und den Diskurs der Anthropologie des Islams, bevor die Anwendbarkeit der Perspektiven der Anthropologie des Islams auf die islamischen Gemeinschaften auf der mehrheitlich hinduistischen indonesischen Insel Bali erörtert werden. Da die Konstruktionen eines „hinduistischen Balis“ und die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umstände das Leben der Muslime auf Bali maßgeblich beeinflusst haben, werden diese Dynamiken in unterschiedlichen Ären – der Präkolonialzeit, Kolonialzeit, Unabhängigkeit, New Order Ära, Reformära und nach den Terroranschlägen – in Indonesien und Bali nachgezeichnet. Schließlich werden konkrete lokale Phänomene anhand der Perspektiven der Anthropologie des Islams analysiert. Dabei reflektiert die Arbeit die Zugänge der Anthropologie des Islams kritisch und zeigt Parallelen zwischen anfänglichen essentialistischen Annahmen in der Disziplin und kolonialen Diskursen fest, die im unabhängigen Indonesien bis heute nachwirken. Darüber hinaus verweist die Arbeit auf neuere Zugänge, die den Islam in Verhältnis mit politischen, wirtschaftlichen und technologischen Bedingungen erforschen, und die für die Erforschung des Islams auf Bali besonders erkenntnisgewinnend sind.

Schlagwörter: *Bali, Indonesien, Anthropologie des Islams, Islamische Anthropologie, Islam, Religion, agama, adat*

Abstract

In the discipline of Social and Cultural Anthropology Islam was for a long time neglected and became an object of study in the second half of the 20th century, so that today we can speak of an anthropology of Islam. The present study assesses how the perspectives of the anthropology of Islam can be deployed to analyse Islamic communities in Bali. Since the construction of "Hindu Bali" and in light of the fact that political, economic and social conditions affect to a large extent the life of Muslims in Bali, this study examines these dynamics in different eras: pre-colonial, colonial, independence, New Order, and the so-called reform era when terrorist attacks occurred in Bali. Finally, the presented theoretical discourses are applied to analyse concrete local phenomena. In doing this, the thesis takes a critical look at the approaches that have been developed in the anthropology of Islam, and points at parallels between early essentialist assumptions in the discipline and colonial discourses and their repercussions that can be felt until today in Indonesia. Moreover, the thesis highlights more recent approaches in the anthropology of Islam that explore Islam in relation to political, economic and technological conditions and that prove to be particularly useful to analyse the situation of Muslim communities in contemporary Bali.

Keywords: *Bali, Indonesia, Anthropology of Islam, Islamic Anthropology, Islam, Religion, agama, adat*