

Islam Pribumi: der Islam der Einheimischen, seine "Arabisierung" und arabische Diasporagemeinschaften in Indonesien

Slama, Martina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Slama, M. (2008). Islam Pribumi: der Islam der Einheimischen, seine "Arabisierung" und arabische Diasporagemeinschaften in Indonesien. *ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 1(1), 4-17. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-362420>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Islam Pribumi

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

Islam Pribumi

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

MARTIN SLAMA

Forschungsstelle Sozialanthropologie - Österreichische Akademie der Wissenschaften

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

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

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

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

Einleitung¹

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

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

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

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

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

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

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

Von der Lokalisierung des Islam zum Islam der Einheimischen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die arabische Diaspora in Indonesien

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

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

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

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

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

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

Araber, Pribumi und Arabisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

Schlusswort

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

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

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

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

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

Bibliographie

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

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

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

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

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

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

- Jonge, Huub de (2000). A Divided Minority. The Arabs of Batavia. In Grijns, Kees, & Nas, Peter J.M. (Hg.). *Jakarta - Batavia. Socio-cultural Essays*. (S. 143-156), Leiden: Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde
- Jonge, Huub de, & Kaptein, Nico (Hg.) (2002). *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press
- Mandal, Sumit K. (1997). Natural Leaders of Native Muslims: Arab Ethnicity and Politics in Java under Dutch Rule. In Freitag, Ulrike, & Clarence-Smith, William (Hg.). *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. (S.185-198), Leiden/New York/Köln: Brill
- Mandal, Sumit K. (2002). Forging a Modern Arab Identity in Java in the Early Twentieth Century In Jonge, Huub de/Kaptein, Nico (Hg.). *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. (S. 163-184), Leiden: KITLV Press
- Mobini-Kesheh, Natalie (1999). *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900 - 1942*. Ithaca/London: Cornell University Press
- Mun'im, Abdul (2003). Mempertahankan Keragaman Budaya. *Tashwirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, No 14, 2-8
- Ong, Aihwa/Peletz, Michael (Hg.) (1995). *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press
- Rahmat, Imdadun/Basyir Rasyad, Mudoffa/Zada, Khamami/Ghazali, Moqsith (2003). Islam Pribumi. Mencari Wajah Islam Indonesia. *Tashwirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, No 14, 9-32
- Rahmat, Imdadun (2003). Islam Pribumi, Islam Indonesia. In Rahmat, Imdadun et al. (Hg.). *Islam Pribumi. Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*. (S. xvi-xxiv), Jakarta: Erlangga
- Ricklefs, M.C. (2007). *Polarising Javanese Society. Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*. Singapore: NUS Press
- Riddel, Peter G. (1997). Religious Links between Hadhramaut and the Malay-Indonesian World, c. 1850 to c. 1950. In Freitag, Ulrike, & Clarence-Smith, William (Hg.). *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. (S. 217-230), Leiden/New York/Köln: Brill
- Robinson, Kathryn (2001). Gender, Islam and Culture in Indonesia. In Blackburn, Susan (Hg.). *Love, Sex and Power. Women in Southeast Asia*. (S. 17-30), Clayton: Monash University Press
- Sidel, John T. (2007). *Riots, Pogroms, Jihad. Religious Violence in Indonesia*. Cornell: Cornell University Press
- Slama, Martin (2005). An Old Diaspora and its New Connections. Indonesian Hadhramis and the Hadhramaut. *Antropologi Indonesia*, No. 78, Dec. 2005, 107-113
- Turmudi, Endang, & Sihbudi, Riza (Hg.) (2005). *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press
- Umam, Saiful (2006). Radical Muslims in Indonesia. *Explorations in Southeast Asian Studies*, 6 (1), 1-26
- Wahid, Abdurrahman (2001). *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Desantara
- Woodward, Mark R. (1989). *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press