SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Kontinuitäten im Wandel: Handlungskoordinationen von Frauenrechtsaktivistinnen in Aceh

Großmann, Kristina

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Großmann, K. (2013). Kontinuitäten im Wandel: Handlungskoordinationen von Frauenrechtsaktivistinnen in Aceh. *ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies*, *6*(1), 81-101. https://doi.org/10.4232/10.ASEAS-6.1-5

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 Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-374248

Kontinuitäten im Wandel: Handlungskoordinationen von Frauenrechtsaktivistinnen in Aceh

Kristina Großmann[1]

Citation Großmann, K. (2013). Kontinuitäten im Wandel: Handlungskoordinationen von Frauenrechtsaktivistinnen in Aceh. *ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaft, 6*(1), 81-101.

Muslimische Aktivistinnen nehmen in Aceh eine wichtige Rolle ein, indem sie soziale und politische Missstände zu beseitigen versuchen und Frauenrechte fördern. Im Aushandlungsprozess ihrer Visionen eines neuen Acehs positionieren sie sich zwischen ihrer persönlichen islamischen Religiosität und acehischen Identität sowie zwischen dem Nationalstaat und internationalen Konventionen. Die Frage nach den Erfahrungen und Einflussfaktoren, die Motive, Ziele, Strategien und Umsetzung frauenrechtlicher Arbeit von Aktivistinnen in Aceh bedingen, steht im Mittelpunkt dieses Artikels. Basierend auf einer 11-monatigen ethnologischen Feldforschung und biographischen Interviews in Aceh, argumentiert die Autorin, dass muslimische Aktivistinnen ihre frauenfördernde Arbeit nicht mit eigenen Erfahrungen der Benachteiligung durch patriarchale Strukturen begründen, sondern die anfängliche Triebfeder in der Betroffenheit, Empathie und Solidarität mit physisch und psychisch versehrten weiblichen Kriegsopfern sehen. Nach steigender Institutionalisierung und Kommerzialisierung von Wiederaufbau- und Entwicklungshilfe nach dem Tsunami 2004 empfinden Aktivistinnen hohe Diskrepanzen zwischen den Zielen der GeldgeberInnen und lokalen Organisationen und plädieren für eine Rückbesinnung auf die Bedürfnisse von Frauen an der Basis.

Schlagworte: *Aceh; Biografie; Frauenrechte; Gender; Islam*

Muslim women activists in Aceh play a central role in eliminating social and political ills and promoting women's rights. In their visions of a new Aceh, they situate themselves between their Islamic belief and Acehnese identity as well as between the nation state and international conventions. The central question presented in this article relates to experiences and factors which influence the aspirations, goals, strategies, and implementation of women's rights work among women activists in Aceh. Based on an 11-month ethnographic field research and biographic interviews, the author argues that Muslim women activists do not perceive their work for the advancement of women as a result of their own experiences of discrimination by existing patriarchal structures. Rather, the source of their engagement lies within their empathy and solidarity with physically and psychologically suffering female conflict victims. Due to the increasing institutionalization and commodification of reconstruction and development aid after the tsunami of 2004, women activists recognize large discrepancies between the aims of foreign donors and those of local orga-

1 Kristina Großmann arbeitet als Akademische Rätin am Lehrstuhl für Vergleichende Kultur- und Entwicklungsforschung – Südostasien der Universität Passau, insbesondere zu den Themen Gender, Islam, Prozesse von Modernisierung und Glokalisierung, zivilgesellschaftliche Organisationen und Friedens- und Konfliktforschung in Südostasien, vor allem in Aceh, Indonesien. Aktuelle Publikationen beinhalten die Monografie *Gender, Syariat Islam, Aktivismus: Handlungsräume muslimischer Aktivistinnen nach dem Tsunami in Aceh, Indonesien* (2013) und den Sammelband *Gewalt gegen Frauen in Südostasien und China. Rechtslage, Umgang, Lösungsansätze* (2013) – beide herausgegeben bei regiospectra (Berlin). Kontakt: grossmannkristina@yahoo.de

SEAS www.seas.at doi 10.4232/10.ASEAS-6.1-5 BY-NC-ND creative commons

nizations and emphasize a return to women's needs at the grassroot level.

Keywords: *Aceh; Biography; Gender; Islam; Women's Rights*

Einleitung

Aceh Nanggroe Darussalam, die nordwestlichste Provinz Indonesiens – die den Namen Veranda Mekkas (*Serambi Mekka*) trägt – ist dafür bekannt, dass sich große Teile der Bevölkerung auf ihre islamische Identität berufen.[2] Als einzige Provinz Indonesiens werden seit dem Jahr 1999 sukzessive strafrechtliche Aspekte der *Syariat Islam* eingeführt. Die Implementierung der *Syariat Islam* in Aceh ist zum einen in den Trend der Politisierung von Islam und der steigenden Islamisierung in Indonesien eingebettet. Zum anderen trugen Dynamiken innerhalb des Versuchs der Befriedung des fast 30 Jahre andauernden sezessionistischen Kampfes der Bewegung Freies Aceh (*Gerakan Aceh Merdeka*, GAM) und der Tsunami im Jahr 2004 zu einer religiösen Revitalisierung bei.[3] Die Naturkatastrophe katalysierte und perpetuierte den Friedensprozess in Aceh. Das im August 2006 ausgefertigte nationale Gesetz über die Regierung und Verwaltung Acehs 11/2006 bildet die rechtliche Grundlage für eine politische und wirtschaftliche Neukonfiguration Acehs nach dem Tsunami.[4] Der Friedensprozess wurde von dem Verband Südostasiatischer Nationen (*Association of Southeast Asian Nations*, ASEAN) und der Europäischen Union (EU) vermittelt und überwacht, und den Wiederaufbau finanzierten und koordinierten zu einem großen Teil internationale Organisationen. Die Erhöhung von Frauenrechten und die Partizipation von Frauen ist auch in Aceh ein fester Bestandteil der entwicklungspolitischen Agenda. Zudem ist die Bezugnahme auf den Islam und die Durchsetzung islamischer Werte und Normen, wie die sukzessive Einführung der *Syariat Islam* zeigt, augenscheinlich ein wichtiger

2 Siehe Edward Aspinall (2009) für die Darstellung der Ausbildung einer speziellen acehischen Identität, die den Islam als Hauptbezugspunkt nimmt.

3 Obwohl das nationale Dezentralisierungsgesetz 44/1999 im Jahr 1999 die Provinz Aceh bereits legitimierte, die *Syariat Islam* zu implementieren (Miller & Feener, 2010), was als Vorstoß einer politischen Lösung des Aceh-Konflikts gesehen werden kann, wurde der bewaffnete Konflikt erst im Jahr 2005 beendet (vgl. Miller, 2009, für weitere Informationen über die Auswirkungen der Dezentralisierung auf Konfliktlösungen). Weitere Analysen bezüglich des Zusammenspiels von religiöser Revitalisierung und der verstärkten Einführung der *Syariat Islam* nach dem Tsunami siehe Feener (2013) und Großmann (2013). Mehr Informationen zur formellen Ebene der Einführung der *Syariat Islam* siehe Lindsey, Hooker, Clarke, und Kingsley (2007). Eine gute Analyse der Islamisierung von nationalem Recht gibt Salim (2008).

4 Einen guten Überblick der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Neukonfiguration Acehs nach dem Konflikt und dem Tsunami bietet Stange, Großmann, und Patock (2012).

Referenzrahmen. Acehische muslimische Frauenrechtsaktivistinnen entwickeln und rechtfertigen Visionen für ein neues Aceh, stellen Forderungen, entwickeln Strategien und setzen ihre Agenden um. Sie positionieren sich im Aushandlungsprozess zwischen ihrer persönlichen islamischen Religiosität und acehischen Identität, dem Nationalstaat sowie internationalen Konventionen.

Frauen, die sich kontinuierlich über einen langen Zeitraum öffentlich für Menschen- und Frauenrechte und dabei für die Interessen von Mitgliedern marginalisierter Gruppen einsetzen, bilden einen sehr kleinen Anteil der Bevölkerung. Welche Erfahrungen und Einflussfaktoren bedingen die Motive, Ziele, Strategien und Umsetzung frauenrechtlicher Arbeit von muslimischen Aktivistinnen in Aceh? Welche Triebfedern beschreiben sie für ihr anfängliches Engagement? Warum engagieren sie sich langjährig im zivilgesellschaftlichen Bereich und setzen sich dabei für die Interessen anderer Frauen ein? Welche externen Faktoren bedingen ihre Agenda und die Umsetzung ihrer Ziele? Die Beantwortung dieser Fragen wird im folgenden Artikel verfolgt, wobei die emische Perspektive von Aktivistinnen im Vordergrund steht. Im ersten einleitenden Abschnitt werde ich die Selbstwahrnehmung, Ziele und Strategien von muslimischen Aktivistinnen darstellen. Anhand von retrospektiven Beschreibungen biografischer Aspekte widme ich mich in dem zweiten Abschnitt des Artikels der Darlegung des Arguments, dass die Weitergabe eines bestimmten Wertekanons innerhalb der familiären Sozialisation von Aktivistinnen für die Ausprägung ihres sozialen und politischen Engagements von Bedeutung ist. Die darauf folgenden Darstellungen der initiierenden Momente, weiteren Entwicklung und aktuellen Ausrichtung von frauenfördernder Arbeit muslimischer Aktivistinnen vor dem Hintergrund des Konflikts und des Tsunami beantworten die Frage nach der Triebfeder für ihr anfängliches Engagement und der Herausarbeitung von externen Faktoren, die ihre Agenda und die Umsetzung ihrer Ziele im Weiteren bedingen.

Die in diesem Artikel präsentierten Forschungsergebnisse basieren in erster Linie auf biografischen Interviews mit Aktivistinnen, die ich innerhalb meiner insgesamt 11-monatigen ethnologischen Feldforschung zwischen 2008 und 2011 in der Hauptstadt Banda Aceh und in Lhokseumawe durchführte. Ein biografisches Interview – als spezifische Unterform des narrativen Interviews – eignet sich in besonderem Maß zur Erfassung der subjektiven Repräsentation und retrospektiven Darstellung von Ereignissen (Atkinson, 1998). Biografische Selbstrepräsentation gibt nicht nur einen

Einblick in die vergangene Lebensgeschichte, sondern auch in die Neuordnung der biografischen Erlebnisse aus der heutigen Sicht und Position innerhalb der Gesellschaft (Rosenthal, 1995, S. 13). In diesem Sinn stellen biografische Erzählungen mehr als die Geschichten von individuellen Anstrengungen dar. Sie sind vielmehr in die Interaktionen mit anderen Personen eingebettet, nehmen Bezug zu spezifischen Ereignissen und basieren auf erlangtem Wissen und Erfahrung. Die Analyse biografischer Interviews ist in besonderem Maß dafür geeignet, die persönlichen Aspekte des sozialen Engagements von Aktivistinnen – also ihr Selbstverständnis und ihre Motivation – herauszuarbeiten. Komplementär zu diesen internen Faktoren stelle ich externe Faktoren – wie strukturelle Dimensionen und historische Ereignisse – dar. Die Verflechtung beider Ebenen präsentiert ein plastisches Bild der Handlungskoordination frauenrechtlicher Arbeit von muslimischen Aktivistinnen in Aceh und leistet einen Beitrag zu Erklärungsmodellen für aktuellen politischen und sozialen Aktivismus.

Die Bezeichnung ‚muslimische Aktivistinnen' in diesem Artikel bezieht sich auf neun Frauen, mit denen ich während meiner Forschung besonders intensiven Kontakt hatte und die Schlüsselpersonen in dem Bereich der Frauenrechtsarbeit in Aceh sind. Sie haben in den 1980er und 1990er Jahren eine Organisation mit dem Schwerpunkt Frauenförderung und Frauenrechtsarbeit in den Städten Lhokseumawe oder Banda Aceh gegründet oder waren aktiv am Gründungsprozess beteiligt. Ich nenne sie anonymisiert Asmah Sari, Cut Nurdin, Dewi, Eka Diani, Ella Diani, Ilmu, Rika Syam, Salma Mahdi und Tia. Sie sind seitdem hauptamtlich in diesen oder anderen lokalen Organisationen in diesem Bereich tätig und bestimmen maßgeblich die inhaltliche und strukturelle Ausformung von organisierter zivilgesellschaftlicher Frauenförderung in Aceh.

Das Adjektiv *muslimisch* verwende ich, um deutlich zu machen, dass für diese Schlüsselpersonen im Bereich des Frauenrechtsaktivismus in Aceh der islamische Glaube immanenter Bestandteil des Denkens, Handelns und Fühlens ist. Religiosität ist intrinsisch mit der eigenen Identität, Weltanschauung und dem System der Sinngebung verbunden. Dies wird an der spezifischen Kritik muslimischer Aktivistinnen gegenüber der Einführung von islamischem Strafrecht deutlich, wie im ersten Abschnitt des Artikels über Ziele, Strategien, Selbst- und Fremdwahrnehmung explizit dargestellt wird.

Selbstwahrnehmung, Ziele und Strategien

Die Bezeichnung für Aktivistin oder Aktivist in der Landessprache Indonesiens, *Bahasa Indonesia*, lautet *aktivis* oder *aktifis*. *Perempuan* ist die Bezeichnung für Frau. *Aktivis perempuan* beschreibt eine Aktivistin, die sich für Frauenbelange einsetzt. Muslimische Aktivistinnen in Aceh gehen mit der Selbstbezeichnung *aktivis perempuan* äußerst strategisch und reflexiv um. Sie verwenden den Ausdruck situativ und kontextabhängig, das heißt nur in der Abwesenheit beziehungsweise Anwesenheit spezifischer Personen, denn sie sehen die Verwendung der Bezeichnung in bestimmten Situationen als hinderlich beziehungsweise förderlich für das Erreichen ihrer Ziele an. Die angeführten Gründe für die negative oder positive Bewertung sind dabei weitestgehend identisch, unterschiedlich ist die Konnotation der Kriterien. Die Bezeichnung *aktivis* weckt oftmals zwei Assoziationen: zum einen den vehementen und öffentlichen Einsatz für spezifische Inhalte, zum anderen die Verbindung mit dem englischen Wort *activist*. Die mit diesen Bildern verbundenen Bewertungen der jeweiligen Personen stehen sich oftmals diametral gegenüber. In Gesprächen mit lokalen politischen oder religiösen Autoritäten vermeiden Aktivistinnen die Bezeichnung *aktivis*, da diese als Lehnwort aus der amerikanischen oder englischen Sprache angesehen und mit westlicher Hegemonie in Verbindung gebracht wird. Ebenso weckt in lokalen Kontexten die assoziierte Nähe von *aktivis* zu missionarischem Eifer Misstrauen. *Aktivis* werden in religiösen Zusammenhängen als missionarisch oder fanatisch angesehen, religiöse Missionare werden beispielsweise *aktivis Islam* oder *aktivis Kristen* genannt. In internationalen Kontexten hingegen, beispielsweise in Gesprächen mit Vertretern und Vertreterinnen von internationalen Organisationen oder in Vorträgen und Diskussionen auf Konferenzen, verwenden Aktivistinnen durchaus die (Selbst-) Bezeichnung *aktivis perempuan*. Die Aktivistin Tia, die bereits für zahlreiche internationale Organisationen gearbeitet hat, erklärt dies damit, dass die oben genannten Assoziationen des vehementen und öffentlichen Einsatzes für spezifische Inhalte und die Verbindung mit dem englischen Wort *activist* in internationalen Kontexten als Qualifikationen angesehen werden. Große Einsatzbereitschaft werde sehr positiv bewertet, so Tia, und die Entsprechung des indonesischen Ausdruckes *aktivis* mit dem englischen *activist* erzeuge die Annahme, dass über ähnliche Kategorien, Inhalte und Ziele gesprochen werde.

Die Aktivistinnen Tia, Asmah Sari und Eka Diani definieren *aktivis perempuan* als eine Person, die sich für Frauen- und Menschenrechte und einen humanistischen und gerechten Islam einsetze. Es sei des Weiteren eine Frau, die gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung (*kezaliman*) kämpfe, die Männer als Verbündete mit einbeziehe und den Kampf für Frauen- und Menschenrechte als einen integralen Teil ihres Selbst ansehe.[5] Um diese Ziele umzusetzen, führen Aktivistinnen Projekte und Programme auf der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Ebene durch. Die Aktivitäten betreffen den ökonomischen, politischen, rechtlichen, soziokulturellen und religiösen Bereich. Frauenförderung soll auf jeder Ebene erfolgen und integraler Bestandteil jeder Entwicklung sein. Programme, die Aktivistinnen daraus entwickeln, betreffen die Aspekte Armut, Gesundheit – dabei vor allem Mütter- und Kindersterblichkeit – Bildung, Rechtsgleichheit, gesunde Umwelt, Partizipation in gesellschaftlichen und politischen Bereichen und Gewalt.

Dabei gibt es Programme, die in erster Linie die persönliche Ebene von Frauen betreffen und vor allem darauf abzielen, Frauen zu stärken, damit diese gegen patriarchale Strukturen vorgehen können. Dabei ist *Empowerment* von Frauen, *pemberdayaan perempuan* oder *penguasaan perempuan*, eine grundlegende Methode und Bestandteil vieler Programme. *Pemberdayaan* wird von Aktivistinnen als ein Prozess beschrieben, in dem die Möglichkeiten (*menciptakan suasana*) und Kapazitäten (*memperkuat potensi*) über Entscheidungsprozesse in sämtlichen privaten und öffentlichen, zivilen und politischen Bereichen von Frauen vergrößert werden. Ein weiterer Bereich auf der persönlichen Ebene ist Fürsprache (*advokasi*). Dies beinhaltet die Fürsprache und die Verteidigung von Frauen, die unter staatlicher und privater Gewalt in sozialen, ökonomischen, kulturellen und rechtlichen Bereichen leiden. Neben Beratung und Unterstützung von Frauen in Streitigkeiten, beinhaltet dies auch die Bildung von Schutzräumen. Eine weitere Strategie auf der persönlichen Ebene ist, die Kapazitäten von Frauen zu stärken (*capacity building*). Hierbei wird der englischsprachige Ausdruck übernommen. Meist beinhaltet dies die Schulung von Multiplikatorinnen und den Aufbau von lokalen Kadern, welche die numerische sowie die substantielle Partizipation von Frauen vor allem in Führungspositionen erhöhen soll. Im Bereich des *community empowerment* und *livelihood and economic recovery* – auch hier werden

5 Fokusgruppendiskussion mit Tia, Asmah Sari und Eka Diani, 2. Februar 2010, Banda Aceh.

in der Regel die englischsprachigen Begriffe übernommen – sollen lokale Gemeinschaften auf der *grassroot*-Ebene in erster Linie ökonomisch gestärkt werden.[6] In Anlehnung an das Konzept von *community development* werden Mikrofinanzierungsprogramme aufgebaut, die darauf abzielen, das Einkommen von Frauen zu erhöhen. Obwohl die seit Jahrzehnten durchgeführten Evaluationen Kritik an der Umsetzung dieser Programme formulieren und deren Neukonzeptionalisierung fordern (Berninghausen & Kerstan, 1991), sind kaum Veränderungen festzustellen. So beschreibt Linda Pennels (2008), dass frauenspezifische Mikrokreditvergaben in Aceh häufig zu der Dreifachbelastung von Reproduktion, Gemeinschaftsarbeit sowie Lohnarbeit führen und in vielen Fällen den Druck und die Arbeitsbelastung für Frauen erhöhen (S. 5).

Eine nach dem Tsunami sehr verbreitete Methode, Information und Bewusstseinsbildung bezüglich Frauenrechten zu fördern, ist die sogenannte Kampagnenarbeit. Dies beinhaltet die Durchführung von Schulungen, Diskussionen, Seminaren, Workshops, Übungen, Beratungen und ebenso das Verteilen von Broschüren und Postern. Themenkomplexe, die nach der Einführung der *Syariat Islam* und dem Tsunami verstärkt Beachtung erfuhren, liegen im Bereich der verstärkten Zusammenarbeit nichtstaatlicher und staatlicher Frauenförderung, der Verankerung von Frauenrechten auf der normativen Ebene, wie die Verabschiedung der *Charta der Rechte der Frau in Aceh* und die Beteiligung bei der Schaffung von islamischem Strafrecht (*Qanun Jinayat*).[7]

Die Bezeichnung *aktivis* beinhaltet für Aktivistinnen die persönliche Identifikation mit den vertretenen Zielen und die notwendige ideologische Überzeugung von Inhalten der Arbeit und schließt Personen aus, die sich beispielsweise nur aus ökonomischen Gründen für Frauenförderung einsetzen. Die Aktivistin Asmah Sari lehnt aus selbstkritischen Gründen ab, sich *aktivis* zu nennen. Ihrer Vorstellung zufolge ist die Bezeichnung mit einem bestimmen Maß an Erfolg verknüpft, welchen sie noch nicht erkennen kann.

---

6 In entwicklungspolitischen Strategien der 1950er Jahre wurde Entwicklung in der Regel mit Modernisierung gleichgesetzt. In Indonesien wurden in diesem Sinne Modernisierungsstrategien, die Förderung von Industrialisierung und die Steigerung der Produktivität der Landwirtschaft weitestgehend zentralistisch gefördert. Der Gewinn dieser Entwicklungen sollte sich dann, so die Theorie, auf alle Teile der Bevölkerung ausbreiten (*trickle-down*-Effekt) (vgl. Braunmühl, 1998, S. 78-80). In den 1970er Jahren zeigte sich, dass diese technozentrische Sichtweise von Entwicklung nicht die gewünschten Ziele erbrachte. Mit Konzepten der *community development* und der Einbeziehung von lokalen NGOs in den Entwicklungsprozess sollte Abhilfe geschaffen werden. Das Konzept des *community development*, welches bereits in den 1940er Jahren von der britischen Kolonialregierung in Indien implementiert wurde, beinhaltet die Förderung von Selbsthilfe und Etablierung eines lokalen Netzes von EntwicklungshelferInnen, die Programme aufbauen und koordinieren. In den 1980er Jahren wurde die Idee der Selbsthilfe zu einem eigenen Konzept entwickelt und fand als Strategie der *development from below* oder *target group oriented development*, Eingang in die Entwicklungshilfe.

7 Mehr Analysen bezüglich der Handlungsräume muslimischer Aktivistinnen in Aceh nach der Einführung der *Syariat Islam* und dem Tsunami, siehe Großmann (2011, 2013).

> *Wenn ich kritisch bin, dann würde ich mich nicht als aktivis bezeichnen. Denn als aktivis müsste ich etwas bewegen. Ich aber habe das Gefühl, dass ich noch nicht viel bewegen konnte, deshalb fühle ich mich peinlich berührt, wenn ich als aktivis bezeichnet werde. (Asmah Sari, persönliches Interview, 2. Februar 2010, Banda Aceh)*

Muslimische Aktivstinnen sehen ihre Rolle darin, soziale und politische Missstände zu verändern und bestenfalls zu beseitigen. Sie sehen sich, trotz selbstkritischer Betrachtung, als befähigt, politischen und soziokulturellen Wandel zu induzieren. Eka Diani ist Mitbegründerin der Organisationen Freiwillige Frauen für Menschlichkeit (*Relawan Perempuan untuk Kemanusiaan*, RPuK) und leitete mehrere Jahre das Büro in Lhokseumawe. Sie nahm Anfang der 2000er Jahre eine Anstellung bei der staatlichen Institution Nationale Kommission gegen Gewalt gegen Frauen (*Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan*, Komnas Perempuan) an, entschied sich jedoch nach mehrjähriger Arbeitszeit in Jakarta im Jahr 2006 wieder nach Aceh zurückzukehren, um am dortigen Wiederaufbau mitzuwirken. Seit 2009 ist sie Generalsekretärin von RPuK.

> *Ich hätte noch eine [Wahl-] Periode länger bei Komnas Perempuan arbeiten können, jedoch entschied ich mich bewusst für eine Rückkehr nach Aceh. Ich habe gesehen, dass nach dem Tsunami viel Geld nach Aceh floss und meiner Meinung nach verloren danach viele Organisationen in Aceh ihre ideologische Ausrichtung. Die Arbeit orientierte sich nur noch an vorgegebenen Projekten, der Berichterstattung und der Kassenprüfung, um sich gegenüber dem Geldgeber zu rechtfertigen. . . . Der gefühlte Nutzen oder Gewinn für den Zusammenhalt der Gesellschaft ist sehr klein und deshalb ist es schwer, dass Aceh seinen Weg selbständig fortsetzen kann. Das bewog mich dazu, zurückzukehren und diesem Prozess durch meine Arbeit bei RPuK entgegen zu wirken. (Eka Diani, persönliches Interview, 15. Januar 2010, Banda Aceh)*

Des Weiteren möchte Eka Diani durch ihre Arbeit in Aceh der Politisierung des Islam entgegen wirken. Muslimische Aktivistinnen befürworten generell die Implementierung der *Syariat Islam*. Die Art und Weise, in der die Einführung vollzogen wird, beinhalte jedoch problematische Aspekte:

> *Warum ich nach Aceh zurückgekommen bin, ist die steigende Politisierung der Religion. Stimmen, die das Pro und Contra der Syariat abwägen sind Menschen, die erstens sehr mutig und zweitens gebildet sind. Aber die Gesellschaft an der Graswurzel weiß überhaupt nicht, wie sie mit der ganzen Sache umgehen soll, wie sie an Informationen kommt und sich eventuell gegen Übergriffe wehren kann. Ich denke, es ist sehr wichtig, die Menschen an der Basis zu informieren und Platz zu bieten für einen kritischen und gewaltlosen Meinungsaustausch. Für die meisten Politiker ist die Syariat nur wichtig, wenn es um Stimmen bei der Wahl geht. (Eka Diani, persönliches Interview, 15. Januar 2010, Banda Aceh)*

Neben der in dem Zitat erwähnten Politisierung von Religion und der fehlenden Information und kritischen Diskussion über die Einführung der *Syariat Islam*, stößt vor allem deren rigide Umsetzung auf Ablehnung. Kritisiert werden die Strafart der Aus-

peitschung sowie gewalttätige Übergriffe, Demütigungen und Willkür gegen Frauen, die nach dem Tsunami an Schärfe gewannen. Die Kritik von muslimischen Aktivistinnen bleibt jedoch *Syariat Islam*-immanent und betrifft in erster Linie die in ihren Augen konservative, inhumane und patriarchale theologische Grundlage, die deren Umsetzung dominiere. Nach wie vor sehen sie die *Syariat Islam* als Zukunftsmodell für Acehs politische, gemeinschaftliche und individuelle Ordnung an. Sie bewegen sich dabei argumentativ ausschließlich innerhalb des Referenzrahmens des Islam.

Kontinuitäten zwischen familiärer Herkunft und politischem Engagement

Der Bekannten-, Freundes- und Familienkreis begegnet dem Ehrgeiz und der Überzeugung, mit der Aktivistinnen ihre Ziele verfolgen, oftmals mit Wohlwollen und Unterstützung. Der Vater von Eka Diani bemerkte beispielsweise:

> *Meine Tochter hätte sich auch für eine Anstellung als Beamtin entscheiden können. Dann hätte sie ein sicheres Gehalt und lange Mittagspausen [lacht]. Jetzt kämpft sie für mehr Gerechtigkeit. Zum Glück gibt es noch einige, die das tun, sonst gäbe es in Aceh überhaupt keine Entwicklung. (Eka Dianis Vater, persönliches Interview, 15. Januar 2010, Banda Aceh)*

Zwischen Aktivistinnen und ihren Eltern oder dem sozialen Umfeld entwickeln sich oftmals angeregte Diskussionen über tagespolitische Ereignisse, in denen alle Seiten vehement Kritik an nationaler und lokaler Politik äußern und mögliche Aktionen von Seiten der Aktivistinnen erörtern. Viele der Aktivistinnen betonen, dass die kritische Haltung ihrer Eltern gegenüber politikrelevanten Themen und ihr Austausch darüber sowie generell die Erlangung von Bildung und Wissen wichtige Aspekte in ihrer Kindheit und Jugend gewesen seien. Die Weitergabe eines bestimmten Wertekanons innerhalb der Sozialisation wird von fast allen Aktivistinnen als besonders wichtig für die Ausprägung ihres sozialen und politischen Engagements beschrieben. Sie stellen die Bedeutung des Einflusses ihrer Eltern, meistens noch stärker ihrer Mütter, in der Ausbildung ihrer Werteorientierung, Lebensweise und Einstellung heraus. Ihre innere Haltung, die sie ihren Eltern zu verdanken haben, bilde die Basis ihrer Tätigkeit im zivilgesellschaftlichen Bereich. Die meisten Aktivistinnen betonen, dass sie Selbstvertrauen, Selbständigkeit und kritisches Denken vor allem durch ihre Sozialisation erlernt haben. Diese prägte den Wertekanon der späteren Aktivistinnen und trug dazu bei, dass sie fähig und motiviert waren, sich gegen soziale Ungerechtigkeit aus-

zusprechen. Der Aspekt der Kontinuität zwischen den Generationen ist von großer Bedeutung. Ihr soziales und politisches Engagement bedeutet für Aktivistinnen nicht, in Abgrenzung zu ihren Eltern zu stehen. Vielmehr finden in den meisten Familien lebhafte Diskussionen über die Themen und Strategien von Aktivistinnen statt, und viele der Aktivistinnen sind mit ihren Eltern in regelmäßigem Austausch über ihre Aktivitäten.

Die beschriebenen Kontinuitäten zwischen familiärer Herkunft und politischem Engagement finden sich ebenso in sozialisationstheoretischen Forschungen über die PionierInnen der politischen und sozialen Bewegungen der 1960er Jahren in den USA (Feuer, 1969; Flacks, 1967; Whalen & Flacks, 1989). Ich betone die Parallelen der Ergebnisse meiner Analyse biografischer Aspekte von Aktivistinnen in Aceh und denen der erwähnten – zugegebenermaßen länger zurückliegenden – Forschungen, da in rezenten Arbeiten über soziale Bewegungen und deren AkteurInnen die Betrachtung des Einflusses von Biografien und Subjektivitäten auf Handlungskoordinationen von Aktivistinnen selten einfließt. Forschungen zu Aktivistinnen und Frauenbewegungen in Indonesien beispielsweise stellen überwiegend historische, politische und religiöse Aspekte in den Mittelpunkt. Analysen behandeln Themen wie Nationenbildung (unter anderem Blackburn, 2004; Robinson, 2009), staatliche Gender-Ideologien (unter anderem Suryakusuma, 1987; Wieringa, 2002) oder die Entwicklung von Frauenorganisationen und Aktivismus (unter anderem Martyn, 2005; Robinson & Bessell, 2002). Aktuelle Forschungen stellen Fragen der Repräsentation und Einflussmacht im islamischen Kontext in den Vordergrund. Ein Schwerpunkt ist dabei die Neuinterpretation des Koran und der Sunnah von weiblichen Religionsgelehrten (zum Beispiel Schröter, 2010). Pieternella van Doorn-Harder (2006), Siti Syamsiyatun (2007), Monika Arnez (2009), Rachel Rinaldo (2007) und Dayana Parvanova (2012) beschreiben und analysieren den Einfluss von muslimischen Aktivistinnen und islamischen Feministinnen auf die gender-spezifische Agenda der zwei indonesischen islamischen Massenorganisationen *Muhammadiyah* und *Nadlatul Ulama* (NU).

Gemäß den sozialisationstheoretischen Forschungen über die PionierInnen der politischen und sozialen Bewegungen der 1960er Jahre in den USA kamen diese politisch linken und meistens pazifistischen AktivistInnen aus StudentInnenkreisen, vorzugsweise aus einem humanistisch geprägten, politisch liberalen, bildungsorientierten und wenig strengem Elternhaus, das in der oberen Mittelklasse verortet war (Flacks,

1967). Diese familiäre Sozialisation – so zeigen die Forschungen – prägte den Wertekanon der späteren AktivistInnen und befähigte und motivierte sie, sich gegen soziale Ungerechtigkeit und autoritäre Strukturen auszusprechen. Die These, die vor allem durch psychoanalytische Ansätze gestärkt wurde, dass Generationenkonflikte und die politische Divergenz zwischen Eltern und ihren Kindern wesentliche Faktoren in der Ausprägung von politischem Engagement der jungen Generation sein könnte (Feuer, 1969; Middleton & Putney, 1963), wurde damit zumindest teilweise entkräftet (Flacks, 1970/1971; Westby & Braungart, 1966).

Die Forschungen von Flacks (1967) zeigen, dass die Wurzeln für die anfänglichen studentischen politischen und sozialen Bewegungen in den USA nicht auf gemeinsamer Erfahrung von Ausbeutung, materieller Benachteiligung oder politischer Machtlosigkeit gründeten, denn diese Jugendbewegungen formierten sich aus Studierenden, die aus ökonomisch und soziokulturell privilegierten Familien kamen. Vielmehr sind die Aspekte der Bildung und familiären Herkunft für das Engagement gegen soziale Ungerechtigkeit relevant. Dabei sei, so Flacks, weniger ausschlaggebend, was genau in der Erziehung passiere, als vielmehr, dass die Erfahrungen der Kinder- und Jugendzeit in einer spezifischen Subkultur der amerikanischen Mittelklasse stattfanden. Spezifische Werte, Normen, Perspektiven und innere Haltungen innerhalb dieser Subkultur wurden durch soziale Praktiken der beteiligten Mitglieder, seien es Familien, Nachbarn oder FreundInnen, produziert, reproduziert und transformiert. Flacks (1971) nennt diese Subkultur „Intelligentsia“, eine soziale Schicht oder Gruppe, die in Gouldners Begriff die Kontrolleure des kulturellen Kapitals sind (Gouldner, 1979). Zwei Aspekte der moralischen Implikationen sind der Subkultur der Intelligentsia inhärent: zum einen das Engagement für soziale Entwicklung und zweitens das Selbstbewusstsein der Mitglieder dieser Gruppe, dass sie in einer herausragenden Art und Weise das Potential zu der Erfüllung des Projektes des sozialen Wandels, innehaben.

Auch wenn der Fokus und der Umfang dieses Artikels die Beschreibung der Elterngeneration von Aktivistinnen und deren Zuordnung in einer spezifischen subkulturellen Gruppe nicht zulassen, gibt es, wie beschrieben, sowohl in der familiären Sozialisation als auch in der persönlichen Überzeugung der Aktivistinnen die Dimension der moralischen Implikationen bezüglich des Engagements für soziale Entwicklung. Der persönliche Einsatz ihrer Töchter wird von den Eltern positiv und als erfolgversprechend bewertet. Aktivistinnen sehen sich selbst als potentiell befähigt, sozialen Wandel zu evozieren.

Konflikt als Initiator – Die Anfänge frauenfördernder Arbeit

Der folgende Teil des Artikels behandelt den bewaffneten Konflikt in Aceh als Triebfeder des anfänglichen Engagements von muslimischen Aktivistinnen und wieso sie sich speziell für die Förderung von Frauenbelangen einsetzen. Gründerinnen von zivilgesellschaftlichen Organisationen in Aceh sind unter anderem Frauen, die selbst in Gebieten wohnten, die als *panas* (heiß) galten. Das sind Regionen, in denen zeitweise schwere Kämpfe zwischen dem indonesischen Militär – TNI (*Tentara Nasional Indonesia*) – und den bewaffneten Streitkräften der GAM – TNA (*Teuntara Neugara Aceh*) – stattfanden, wie im Distrikt Nord-Aceh und in Randbezirken der Stadt Lhokseumawe.[8] Diese Frauen waren auf Grund dessen in besonderem Maß mit den Auswirkungen des Krieges konfrontiert. Cut Nurdin, die in Lhokseumawe aufwuchs, erzählt von der Häufung von berichteten oder erlebten Menschenrechtsverletzungen, die dazu führten, dass sie sich für die Verbesserung der Situation von Kriegsopfern engagierte. Ilmu erachtet als Schlüsselerlebnis, dass sie bewaffnete Kämpfe überlebte. Auch die meisten anderen Aktivistinnen beschreiben Betroffenheit, Empathie und Solidarität mit physisch und psychisch versehrten Frauen als anfängliche Triebfeder ihres Engagements. Solidarität beinhaltete für die Mehrzahl der Aktivistinnen in erster Linie die Verbundenheit mit anderen Frauen, der eigenen Familie und FreundInnen, und nur in zweiter Linie die Unterstützung des politischen Ziels der Unabhängigkeit mit dem Einsatz von Waffen. Da jedoch die Regierung Indonesiens als Kolonialmacht angesehen wurde und die Mehrzahl der Frauenrechtsverletzungen, wie Vergewaltigung, Folter und Mord, von Mitgliedern des indonesischen Militärs begangen wurden, sympathisierten Aktivistinnen mit der GAM. „Eindringlinge aus Java“, die „von außen“ (Cut Nurdin, persönliches Interview, 19. Februar 2010, Banda Aceh) kamen, wurden hauptsächlich für Menschenrechtsverletzungen während des Konflikts verantwortlich gemacht.

Benachteiligungen durch patriarchale Strukturen innerhalb acehischer Gesellschafts-, Gemeinschafts-, und Familienordnungen wurden von Aktivistinnen weniger in Verbindung mit initiierenden Momenten für ihre zivilgesellschaftliche Orga-

8 Die militärischen Auseinandersetzungen während des bewaffneten sezessionistischen Konflikts in Aceh steigerten sich während dreier Phasen: von 1989 bis 1998 innerhalb der Phase der *Militärischen Operationszone* (*Daerah Operasi Militer,* DOM), direkt nach dem Sturz Suhartos im Jahr 1998 und ab dem Jahr 2003, nachdem die damalige Präsidentin Megawati Sukarnoputri das Kriegsrecht über Aceh verhängte.

nisierung genannt. Diesbezügliche Themen tauchen auch nicht in den damaligen Programmen der Organisationen auf, in denen es hauptsächlich um oben genannte Frauenrechtsverletzungen und Missstände in Lagern von Binnenflüchtlingen, sogenannten IDP (*Internally Displaced Persons*), ging.

Die Unterstützung der Konfliktopfer durch Aktivistinnen während der Phase der Militärischen Operationszone DOM (*Daerah Operasi Militer*) basierte in der Regel auf freiwilliger und unentgeltlicher Arbeit. Aktivistinnen sammelten zum Teil Geld, Nahrungsmittel, Kleider, Planen, Kochutensilien und andere Gebrauchsgegenstände von ihren FreundInnen und Verwandten, um Konfliktopfer in entlegenen Gebieten zu versorgen. Den Transport der Hilfsgüter bewerkstelligten sie oftmals mit öffentlichen Bussen, die Fahrtkosten finanzierten sie durch Spenden von FreundInnen. Aktivistinnen berichten, dass es viele Freiwillige gab, die sich an solchen Aktionen beteiligten oder finanzielle Unterstützung leisteten.

Die Zunahme bewaffneter Übergriffe, die wachsende mediale Verbreitung von begangenen Kriegsgräueln seit Ende der 1990er Jahre und vor allem die steigende Pressefreiheit nach dem Sturz des autoritären Präsidenten Suhartos im Jahr 1998 führten dazu, dass erstmals Berichte über Mord, Folter, Vergewaltigung, das Niederbrennen von Häusern und andere Maßnahmen kollektiver Bestrafungen durch das indonesische Militär von acehischen, indonesischen und internationalen Medien öffentlich verbreitet wurden. Die gesteigerte internationale Beachtung des Konflikts in Aceh trug dazu bei, dass Aktivistinnen, die sich mit gender-spezifischen Problemen in der Konfliktregion auseinandersetzten, verstärkte Aufmerksamkeit erhielten. Ihr zivilgesellschaftliches Engagement wurde kanalisiert und der Aufbau eines institutionellen Rahmens gefördert. Mit der steigenden Institutionalisierung von Nothilfe durch die Gründung von Organisationen war die Voraussetzung der Finanzierung durch nationale und internationale Geldgeber geschaffen. Die Informationen über und Kontakte zu internationalen Organisationen wurden anfänglich innerhalb der vorhandenen Netzwerke weitergegeben.

Die langjährigen Erfahrungen im Konfliktgebiet Aceh und der permanente Zugang zu Zielgruppen in ländlichen Gebieten stellten für Aktivistinnen eine einzigartige Kompetenz und Ressource für die Arbeit in nationalen und internationalen Organisationen dar. Diese Qualifizierung auf dem Gebiet der Nothilfe stellten Aktivistinnen selbst jedoch nicht als besondere Fähigkeit dar, sondern beschrieben eher ein Gefühl

der Unterlegenheit gegenüber Kolleginnen in nationalen und internationalen Organisationen. Als Begründung führte Asmah Sari an, dass sie durch den Konflikt in Aceh ihre Arbeit nur auf konfliktrelevante Themen konzentrierten und von national und international geführten Diskursen über gender-spezifische Themen abgeschottet waren:

> *Durch meine Arbeit bei der . . . [lokalen Organisation] in Aceh bin ich mit . . . [einer nationalen Organisation] in Jakarta in Kontakt gekommen. Sie haben mich überredet, dass ich Sonderbeauftragte für Aceh werde. Ich war sehr unsicher, ob ich die Anforderungen der Arbeit auf der nationalen Ebene erfüllen kann. Sie aber meinten, dass ich eine spezielle Kompetenz habe, die keine andere besitze: Ich habe den Konflikt miterlebt. . . . Ich merkte inhaltlich bald, dass sich die Schwerpunkte der Arbeit in Aceh, in einer Konfliktgegend, sehr von denen auf nationaler Ebene unterschieden. Die Mitarbeiterinnen . . . [der nationalen Organisation] beispielsweise diskutierten, ob und wie sich ein neuer Feminismus nach dem Sturz Suhartos formte. Ich hatte mir dazu noch keine Gedanken gemacht. Wir waren in Aceh überhaupt nicht an diesem Punkt. (Salma Mahdi, persönliches Interview, 17. März 2010, Banda Aceh)*

Zäsur Tsunami

Die Abschottung Acehs fand nach dem Tsunami ein jähes Ende. Die indonesische Provinz rückte in den Mittelpunkt finanzkräftiger Nothilfe- und Wiederaufbauprogramme internationaler, kirchlicher und humanitärer Organisationen, der Weltbank und staatlicher Entwicklungsdienste. Die ersten Kostenpläne der Anträge für Nothilfe von Organisationen fielen meist bescheiden aus. Sie enthielten in der Regel die Kosten der zu verteilenden Mittel, ein geringes Honorar und Fahrtkostenerstattung für die Fahrt mit dem öffentlichen Nahverkehr.[9] Mit steigender Institutionalisierung, Professionalisierung und Kommerzialisierung von Notfall- und Entwicklungshilfe stieg nicht nur der Umfang der Programme, sondern auch die Höhe der Honorare.[10] Nach dem Tsunami erreichten die Höhe der Honorare für Beraterinnentätigkeiten internationaler Organisationen, aber auch das Einkommen für Mitarbeiterinnen in zivilgesellschaftlichen Organisationen und Angestellte wie Fahrer oder Haushaltshilfen den absoluten Zenit.[11] Nachdem die erste Phase der Notfallhilfe beendet war, sanken zwar die Höhe

9 Beispielsweise enthielt der im Jahr 1997 aufgestellte Kostenplan einer Organisation für die Versorgung von zirka 30 Frauen und Kindern mit Nahrungsmitteln und medizinischer Grundversorgung in einer Notunterkunft unter anderem ein Honorar von umgerechnet EUR 25 pro Monat für eine Mitarbeiterin.

10 Die erzielten Einkünfte einer Aktivistin durch die Tätigkeit in einer Organisation pendelten sich von Anfang der 2000er Jahre bis Ende des Jahres 2004, vor dem Tsunami, auf einem Niveau ein, welches mit dem Einkommen einer Lehrerin vergleichbar war.

11 Das Einkommen eines Fahrers in einer der Vereinten Nationen affiliierten Organisation war beispielsweise vergleichbar mit dem eines Direktors einer Universität in Banda Aceh. Diese Unverhältnismäßigkeiten waren unter anderem auf pauschalierte Honorare innerhalb der Notfallhilfe zurückzuführen, die nicht im Verhältnis zum

und Menge der möglichen Einkünfte innerhalb der Notfall- und Wiederaufbauhilfe, das Einkommensniveau in dieser Sparte blieb jedoch generell hoch.

Für die Implementierung der Programme wurde eine Vielzahl von lokalen Angestellten, Beraterinnen und Expertinnen benötigt und neue, befristete Arbeitsplätze geschaffen. Neue Positionen, wie beispielsweise die der sogenannten Gender-Expertin, wurden kreiert, um die vorgegebenen Standards innerhalb der Implementierung westlicher Entwicklungszusammenarbeit einzuhalten. Die meisten Programme müssen geschlechtsspezifische Gleichstellung in sämtlichen Bereichen, sogenanntes *Gendermainstreaming*, garantieren und werden nach einer sogenannten G-Kennung eingestuft. Diese gliedert sich in drei Kategorien, die helfen sollen, Programme nach ihrem Beitrag zur Umsetzung der Gleichberechtigung der Geschlechter und Stärkung der Rechte von Frauen zu beurteilen.[12] Die Position einer sogenannten Gender-Expertin ist, als Teil der Strategie des Gender Mainstreaming, unter anderem für die Gewährleistung der geschlechtsspezifischen Gleichstellung zuständig. Die genaue Bezeichnung dieser Position ist ebenso vielseitig wie deren Aufgabenbeschreibung. So gibt sich oft die Person, welche die Position besetzt, selbständig eine Bezeichnung. Meist wird ein englischsprachiger Ausdruck, wie beispielsweise *advisor for gender* oder eine Mischform aus dem Englischen und Indonesischen, wie beispielsweise *gender spesialist*[13], gewählt. Die Aufgaben werden bei der Einstellung grob skizziert oder entwickeln sich während der ersten Monate der Anstellung. Sie enthalten meist die Erstellung der Pläne zur Umsetzung von gender-sensibler Haushaltsplanung, sogenanntes *Gender Budgeting*, die Konzeptualisierung und Durchführung von Seminaren zu geschlechtsspezifischen Themen oder die programmübergreifende Kontrolle und Evaluierung von Gender Mainstreaming. Die Position als Gender-Expertin, Beraterin oder Programmdirektorin in internationalen Organisationen, der Weltbank oder bilateralen Entwicklungsdiensten verhalfen Aktivistinnen zum einen zu überdurchschnittlich hohen Einkünften und zum anderen führte die stark gestiegene Nachfrage an ihrer Expertise dazu, dass viele acehische Aktivistinnen ihr Empfinden der Unterlegenheit ablegten.

Einkommensniveau in Aceh standen.

12 Für die Mitgliedsstaaten der OECD gelten seit dem Jahr 1997 die *Gender Policy Markers*, die sogenannten G-Kennungen. Sie bestehen aus drei Kennungen, die sich auf die Zielsetzung des Vorhabens beziehen. In Programmen der Kategorie G-2 ist die Gleichberechtigung der Geschlechter ein Hauptziel, in der Kategorie G-1 hat es ableitend positive Wirkung und G-0 Programme haben kein Potential, zur Gleichberechtigung der Geschlechter beizutragen. Im Jahr 2001 hat das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung die Einstufung aller Programme der deutschen Entwicklungszusammenarbeit nach den G-Kennungen verbindlich eingeführt (GTZ, 2006).

13 Das Wort in *Bahasa Indonesia* für Spezialist lautet *spesialis*.

Durch die Schaffung einer großen Anzahl von neuen Arbeitsplätzen im Menschen- und Frauenrechtsbereich entwickelte sich eine Gruppe von Mitarbeiterinnen, die sich in sehr verschiedener Weise mit den Inhalten ihrer Arbeit identifizieren, als das bei den langjährigen Aktivistinnen der Fall ist. Für die Mehrzahl der neu eingestellten Mitarbeiterinnen stellt die Arbeit in einer zivilgesellschaftlichen Organisation in erster Linie eine Möglichkeit dar, Geld zu verdienen und wurde oft als ein Sprungbrett in die Berufstätigkeit genutzt. Das Engagement von Aktivistinnen, die während des Konfliktes zum Teil unter Einsatz ihres Lebens und meistens unentgeltlich humanitäre Hilfe leisteten, wurde durch Mitarbeiterinnen kontrastiert, die ihre Tätigkeit in einer zivilgesellschaftlichen Organisation in Aceh in erster Linie als Verdienstquelle und Qualifikationsmöglichkeit auf ihrer Karriereleiter sahen.[14] Dewi kommentiert die Ernennung einer Frau, die vorher weder in zivilgesellschaftlichen Organisationen noch im Bereich Frauen oder Gender gearbeitet hat, zur Gender-Expertin einer internationalen Organisation folgendermaßen: „Es ist schon ein komisches Gefühl, wenn ich dieser sogenannten Gender-Expertin in gemeinsamen Treffen gegenüber sitze und ihr erst einmal erklären muss, was *Genderbudgeting* bedeutet“ (Dewi, persönliches Interview, 2. Oktober 2009, Banda Aceh).

Trotz ihrer Kritik bezüglich der fehlenden Qualifikation, Erfahrung und Ideologie sahen die meisten Aktivistinnen dem Zuwachs an Mitarbeiterinnen kurz nach dem Tsunami gelassen entgegen. Zum einen profitierten Aktivistinnen selbst von den erhöhten finanziellen und nicht-materiellen Ressourcen. Zum anderen wussten sie, dass mit dem Ende der Wiederaufbauhilfe im Jahr 2009 viele neu entstandene Positionen abgebaut werden würden und im Anschluss daran wieder die Qualifikation, Erfahrung und der Kontakt zu den bestehenden Netzwerken ausschlaggebend für die Besetzung einer Position in einer zivilgesellschaftlichen Organisation wurde.

Die zahlreichen Anfragen für Beraterinnentätigkeiten nach dem Tsunami, die damit verbundene steigende Arbeitsdichte und die oft empfundene fehlende Sinnhaftigkeit der Tätigkeiten wurden von vielen Aktivistinnen als störend empfunden. Die Aktivistin Salma Mahdi resümiert, dass es „oft nicht darum ginge, die Gelder sinnvoll zu verwenden, sondern darum, sie überhaupt einfach auszugeben. Das entspricht nicht meiner Intention“ (Salma Mahdi, persönliches Interview, 17. März 2010, Banda

14 Viele BerufseinsteigerInnen in der Entwicklungszusammenarbeit konnten aufgrund ihrer Position in Aceh nach dem Tsunami eine weiterführende Anstellung in internationalen, bi- oder multilateralen Organisationen erhalten.

Aceh). Deshalb lehnten einige Aktivistinnen die Angebote für Positionen und Beraterinnenverträge bei internationalen Organisationen kategorisch ab. Aufgrund von Diskrepanzen zwischen den Zielen der Geldgeber und lokalen Organisationen reagierten auch einige Aktivistinnen in der Wiederaufbauhilfe ablehnend auf Förderungen. Dadurch haben sie größere Unabhängigkeit in der Umsetzung ihrer Ziele, so Eka Diani (persönliches Interview, 23. Februar 2011, Banda Aceh). Tia hingegen sieht – je nach der Zielsetzung der jeweiligen lokalen Organisation – ein gewisses Maß an Entscheidungsfreiheit, obwohl sie prinzipiell von einem Abhängigkeitsverhältnis von ausländischen Geldgebern zu Ungunsten der lokalen Organisationen ausgeht.

> *Die Autonomie von Organisationen ist ein sehr kompliziertes Thema. Natürlich gibt es eine Abhängigkeit der lokalen Organisationen von ausländischen Geldgebern. Aber nichts desto trotz ist es die Entscheidung der Organisation. Wenn die Organisation Projekte im Gesundheitsbereich anbieten will und Gelder fließen gerade für den Bereich der Gewaltprävention, dann hat die Organisation im Grunde zwei Möglichkeiten. Entweder sie bietet Programme zur Gewaltprävention an und bekommt schnell Geld. Oder sie plant ein anderes Projekt und sucht nach anderen Geldgebern. Der eine Weg verspricht schnell viel Geld, der andere Weg verspricht langfristige Veränderung. (Tia, persönliches Interview, 12. März 2009, Banda Aceh)*

Dewi betont, dass die lokale Organisation, in der sie arbeitet, mit den Geldgebern verhandelt, wenn letztere nicht ihre Prioritäten unterstützen. Vor allem wenn die Beziehung zwischen der lokalen Organisation und dem westlichen Geldgeber etabliert ist, gebe es fast immer eine Lösung. Ihre Erfahrung sei, dass die Förderer im Prinzip die Agenda der lokalen Organisation unterstützen wollen, es aber manchmal kleine Anpassungen in der Zielsetzung gebe, die die Implementierung der Programme jedoch kaum beeinflussen.

In der Frage der Autonomie von lokalen Organisationen komme es sehr auf die Kapazitäten, Kompetenzen und Zielvorstellungen dieser an, so Tia. Manchmal gerate das Ziel etwas aus den Augen. Es sollten jedoch die Bedürfnisse der Zielgruppe im Mittelpunkt stehen und im Grunde darauf hingearbeitet werden. Aber es sei oft zu beobachten, dass es in erster Linie darum geht, die MitarbeiterInnen zu bezahlen. Es sei natürlich auch sehr wichtig, den Arbeitsplatz der MitarbeiterInnen so sicher wie möglich zu gestalten, aber das Ziel sollte doch immer noch die Zielgruppe sein (Tia, persönliches Interview, 12. März 2009, Banda Aceh). In diesem Sinn beschreibt Eka Diani die Ziele für ihre Arbeit in der Organisation nach dem Ende der Wiederaufbauprogramme Ende des Jahres 2009 hauptsächlich in der Rückbesinnung auf die Bedürfnisse von Frauen an der Basis.

> *Die Jahre nach dem Tsunami waren eher davon bestimmt, die Bedürfnisse der Geldgeber zu bedienen. Jetzt geht es wieder darum, an die Bedürfnisse der Frauen an der grassroot [sic] zu kommen. Ich möchte so viel Zeit wie möglich mit ihnen verbringen, um durch Diskussionen und gemeinsames Überlegen zusammen mit Frauen Lösungen zu finden. Ich fahre gerade in die Dörfer, auch wenn ich keine Projekte mache, einfach nur um mit Frauen zu reden und wieder ein Gespür für die Bedürfnisse der Frauen dort zu bekommen. (Eka Diani, persönliches Interview, 23. Februar 2011, Banda Aceh)*

Fazit

Aktivistinnen, die langjährig im zivilgesellschaftlichen Bereich tätig sind und in den 1980er und 1990er Jahren eine Organisation mit dem Schwerpunkt der Frauenförderung und Frauenrechtsarbeit gründeten oder aktiv am Gründungsprozess beteiligt waren, sehen ihre Rolle darin, soziale und politische Missstände zu verändern und bestenfalls zu beseitigen. Sie sehen sich – trotz selbstkritischer Betrachtung – als befähigt, politischen und soziokulturellen Wandel zu induzieren. Die Kontinuität zwischen den Generationen und die Weitergabe eines bestimmten Wertekanons innerhalb der familiären Sozialisation von Aktivistinnen sind für die Ausprägung ihres sozialen und politischen Engagements von Bedeutung. Auseinandersetzung, Diskussion, kritisches Denken bezüglich politischen und soziokulturellen Themen, aber auch Selbstbewusstsein, Ehrgeiz und Eigenverantwortlichkeit im Handeln sowie finanzielle Unabhängigkeit und ein gewisses Maß an Autonomie haben ihre Wurzeln oftmals in dem Wertekodex, der in der Kindheit und Jugend vermittelt und innerhalb eines spezifischen Umfelds gefördert wurde. Aktivistinnen sehen ihr soziales und politisches Engagement nicht in Abgrenzung zu ihren Eltern, als Kritik oder Bruch zwischen den Generationen, sondern als Weiterentwicklung von deren Werten und Normen.

Aktivistinnen wohnten oftmals in besonders betroffenen Gebieten des bewaffneten Konflikts und waren aufgrund dessen direkt mit den Auswirkungen des Krieges konfrontiert. Sie beschreiben die Empathie und Solidarität mit weiblichen Konfliktopfern als grundlegende Motivation für ihr zivilgesellschaftliches Engagement, welches durch die Zunahme bewaffneter Übergriffe, die steigende Internationalisierung des Konfliktes und die damit einhergehende, wachsende mediale Verbreitung von Menschenrechtsverletzungen seit Ende der 1990er Jahre verstärkt wurde. Persönliche Erfahrungen von Frauenrechtsverletzungen oder die Benachteiligungen durch patriarchale Strukturen innerhalb acehischer Gesellschafts-, Gemeinschafts-, und

Familienordnungen wurden von Aktivistinnen nicht in Verbindung mit initiierenden Momenten für ihre zivilgesellschaftliche Organisierung genannt.

Diese Ergebnisse decken sich mit Erklärungsmodellen für politischen und sozialen Aktivismus, die im Zuge der politischen und sozialen Jugendbewegungen in den USA und Europa seit den 1960er Jahren Eingang in die Bewegungsforschung fanden. Die Möglichkeit der finanziellen Absicherung durch die Arbeit in zivilgesellschaftlichen Organisationen stellt eine Voraussetzung dafür dar, dass Aktivistinnen auch über die Altersphase der Adoleszenz und des jungen Erwachsenenalters hinaus politisch aktiv sein können. Das Einkommen ist für die meisten Aktivistinnen, die langjährig im Menschen- und Frauenrechtsbereich arbeiten, jedoch von untergeordneter Bedeutung. Muslimische Aktivistinnen in Aceh erfuhren durch die steigende Institutionalisierung, Professionalisierung und Kommerzialisierung von Notfall- und Entwicklungshilfe nach dem Tsunami nicht nur eine Steigerung des Umfangs der Programme, sondern auch der Höhe der Honorare. Die überdurchschnittlich hohen Einkünften und die zahlreichen Anfragen für Beraterinnentätigkeiten wurden jedoch bald von vielen Aktivistinnen als störend empfunden. Der steile Anstieg an neuen karriereorientierten Mitarbeiterinnen im Frauenrechtsbereich ebbte mit dem Ende der Wiederaufbauhilfe im Jahr 2009 ab. Aktivistinnen etablierten sich wieder, konnten mit Qualifikation und Erfahrung überzeugen und die Kontakte zu den bestehenden Netzwerken waren ausschlaggebender für die Besetzung einer Position in einer zivilgesellschaftlichen Organisation. Die Ziele für ihre Arbeit in der Organisation nach dem Ende der Wiederaufbauprogramme Ende des Jahres 2009 sehen Aktivistinnen in Aceh hauptsächlich in der Rückbesinnung auf die Bedürfnisse von Frauen an der Basis und knüpfen damit an ihre grundlegende Motivation für ihr zivilgesellschaftliches Engagement an.

Literaturverzeichnis

Arnez, M. (2009). Empowering women through Islam: Fatayat NU between tradition and change. *Journal of Islamic Studies*, *21*(1), 59-88.

Aspinall, E. (2009). *Islam and nation. Separatist rebellion in Aceh, Indonesia*. Singapur: NUS Press.

Atkinson, R. (1998). *The life story interview.* London, UK: Sage.

Benett, L. R. (2007). *Women, Islam and modernity. Single women, sexuality, and reproductive health in contemporary Indonesia*. London, UK: Routlegde.

Berninghausen, J., & Kerstan, B. (1991). *Emanzipation wohin? Frauen und Selbsthilfe in Java/ Indonesien*. Frankfurt, Deutschland: IKO-Verlag.

Blackburn, S. (2004). *Woman and the state in modern Indonesia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Braungart, R., & Westby, D. (1966). Class and politics in the family backgrounds of student political activists. *American Sociological Review, 31*(5), 690-692.

Feener, R. M. (2013). *Shari'a and social engineering: The implementation of Islamic law in contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford, UK: Oxford University Press. (im Druck)

Feuer, L. (1969). *The conflict of generations: The character and significance of student movements*. New York, NY: Basic Books.

Flacks, R. (1967). The liberated generation: An exploration of the roots of student protest. *Journal of Social Issues*, *23*(6), 52-75.

Flacks, R. (1970/1971). Review of Lewiss Feuer's Conflict of Generations: The character and significance of student movements. *Journal of Social History*, *4*(2), 141-153.

Flacks, R., & Whalen, J. (1989). *Beyond the barricades: The sixties generation grows up*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Großmann, K. (2011). Women as change agents in the transformation process in Aceh, Indonesia. In C. Derichs & A. Fleschenberg (Hrsg.), *Women and politics in Asia. A springboard for democracy?* (S. 97-121). Singapur: ISEAS/ LIT.

Großmann, K. (2013). *Gender, Syariat Islam, Aktivismus: Handlungsräume muslimischer Aktivistinnen nach dem Tsunami in Aceh, Indonesien*. Berlin, Deutschland: regiospectra. (im Druck)

GTZ (2006). G 0, 1, 2. *Wirkungen auf die Gleichstellung der Geschlechter in Vorhaben der EZ. G-Kennungen in TZ und FZ*. Eschborn. Zugegriffen unter http://www2.gtz.de/dokumente/bib/06-0364.pdf

Keniston, K. (1968). *Young radicals: Notes on committed youth*. New York, NY: Harcourt.

Koning, J., Nolten, M., Rodenburg, J., & Saptari, R. (2000). *Women and households in Indonesia. Cultural notions and social practices*. Richmond, VA: Curzon Press.

Lindsey, T., Hooker, M. B., Clarke, R., & Kingsley, J. (2007). Shari'a revival in Aceh. In R. M. Feener & M. E. Cammack (Hrsg.), *Islamic law in contemporary Indonesia: Ideas and institutions* (S. 216-254). Cambridge, UK: Harvard University Press.

Luhrmann, T. M. (2006). Subjectivity. *Anthropological Theory*, *6*(3), 345-361.

Mankoff, M., & Flacks, R. (1971). The changing social base of the American student movement. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, *395*, 55-67.

Martyn, E. (2005). *The women's movement in post-colonial Indonesia: Gender and nation in a new democracy*. New York, NY: Routledge.

Middleton, R., & Putney, S. (1963). Student rebellion against parental political beliefs. *Social Forces*, *41*, 377-383.

Miller, M. A. (2009). *Rebellion and reform in Indonesia: Jakarta's security and autonomy policies in Aceh*. London, UK: Routledge.

Miller, M. A., & Feener, M. (2010) Emergency and Islamic law in Aceh. In V. V. Ramraj & A. K. Thiruvengadam (Hrsg.), *Emergency powers in Asia. Exploring the limits of legality* (S. 213-236). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ortner, S. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. Durham, UK: Duke University Press.

Parvanova, D. (2012). Islamic feminist activism in Indonesia: Muslim women's paths to empowerment. *Austrian Studies in Social Anthropology* (Sondernummer 1/2012, Islam und Macht in Südostasien), 11-26.

Pennels, L. (2008). *Mission report. Gender outcomes and reflections – Aceh*. Jakarta, Indonesia: Office of the Resident Coordinator/Humanitarian Coordinator – OCHA.

Rinaldo, R. (2008). *Pious Islam and women's activism in Indonesia*. Working Paper 291, Women and International Development. Center for Gender in Global Context, Michigan State University, MI.

Robinson, K. (2009). *Gender, Islam and democracy in Indonesia*. New York, NY: Routledge.

Robinson, K., & Bessell, S. (2002). *Women in Indonesia: Gender, equity and development*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies.

Rosenthal, G. (1995). *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biografischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt/Main, Deutschland: Campus Verlag

Salim, A. (2008). *Challenging the secular state. The Islamization of law in modern Indonesia*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.

Schröter, S. (2010). Feministische Re-Interpretationen des Qur'an und der Sunna. Entwürfe für eine geschlechtergerechte Ordnung in der islamischen Welt. In S. Lanwerd & M. E. Moser (Hrsg.), *Frau, gender, queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft* (S. 46-54).Würzburg, Deutschland: Verlag Königshausen und Neumann GmbH.

Stange, G., Großmann, K., & Patock, R. (2012). Nachbeben: Aceh, Indonesien, fünf Jahre nach Konflikt und Tsunami. In H. Schneider, R. Jordan, & M. Waibel (Hrsg.), *Umweltkonflikte in Südostasien* (S. 166-198). Berlin, Deutschland: Horlemann.

Suryakusuma, J. (1987). *State Ibuism: The social construction of womanhood in the Indonesian New Order*. Masterarbeit in Development Studies, Institute of Social Studies, The Hague, Netherlands.

Syamsiyatun, S. (2007). A daughter in the Indonesian Muhammadiyah: Nasyiatul Aisyiyah negotiates a new status and image. *Journal of Islamic Studies*, *18*(1), 69-94.

van Doorn-Harder, P.(2006). *Women shaping Islam. Reading the Qur'an in Indonesia*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

von Braunmühl, C. (1998). Frauenanfragen an Entwicklungspolitik. In U. Ruppert (Hrsg.), *Lokal bewegen – global verhandeln. Internationale Politik und Geschlecht* (S. 77-105). Frankfurt, Deutschland: Campus Verlag.

Wieringa, S. (2002). *Sexual politics in Indonesia*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.