

BARBARA BOHLE

Die Macht des Schweigens und verborgene Gewalt(en) in Indonesien

EINLEITUNG

Schweigen wurde in der westlichen und modernen Welt oft negativ und als zu überwindendes Problem betrachtet. Als Zeichen einer Lücke, einer Abwesenheit oder eines Bruches (Meise 1996) wurde es mit Ohnmacht, Marginalität, Schwäche und Viktimisierung assoziiert und als Mystifizierung bzw. Störung klassifiziert (Steiner 1969, Laing 1996, Ledbetter 1996). Dieser Auffassung sind von verschiedenen Seiten andere Perspektiven entgegengestellt worden. Kulturvergleichende Studien verwiesen auf die Variabilität des Phänomens, seine unterschiedlichen Bedeutungen und konträren Bewertungen (Ochs/Capps 2001: 82, Keating/Egbert 2004) und auch seine Abhängigkeit von gesellschaftlichen Strukturen (Sifianou 1997). Subalterne Studien, mit der Frage beschäftigt, ob Unterdrückung zwingend Sprachlosigkeit zur Folge hat (Spivak 2008), diskutierten Schweigen als Ausdruck von Unterwerfung aber auch als ein Mittel zum Widerstand (Scott 1985). Feministische Sprachtheorie hat ebenso in Zweifel gezogen, dass Schweigen ausschließlich von Dominanz bestimmt sei, und argumentierte, dass Unartikuliertheit nicht notwendigerweise Machtlosigkeit bedeutet. Der kritischen Metapher des stummen Schweigens und ihrer Zentrierung auf das Wort wurde dabei eine breitere anthropologische Kommunikationstheorie entgegengestellt, um die stimmlose Zustimmung zu Dominanzverhältnissen in ihren impliziten, mehrdeutigen, ironischen und indirekten Aspekten erfassen zu können (Gal 2002 [1991]).¹

Eben diese Komplexität subalternen Stimmen und ihre widersprüchliche Artikuliertheit wie Unartikuliertheit ist in der Sozial- und Kulturanthropologie Südostasiens kontinuierlich beschrieben und theoretisiert worden (Scott

¹ Ich danke Sigrun Bohle, Edith Hinum und Jani Kuhnt-Saptodewo für die Fragen und Kommentare, mit denen sie die Entstehung dieses Textes begleitet haben. Ohne den umfassenden Dialog mit Martin Slama wäre er nicht zustande gekommen.

1985, Krier 1995, Parker 2005b). Gleichzeitig haben aber auch die stilisierten herrschaftlichen Kommunikationsformen, vor allem jene Indonesiens, in ihrer Beziehung zur sozialen Hierarchie Aufmerksamkeit auf sich gezogen (Siegel 1986, Brenner 1998): Schweigen wird hier nicht hinterfragt, sondern vielmehr zur Perfektion getrieben. In diesem Artikel werde ich zeigen, wie in Indonesien kommunikative Zurückhaltung als Zeichen und Mittel von Macht quer durch die sozialen Hierarchien kultiviert und mit dem dominanten kulturellen Ideal der Harmonie assoziiert wird. In den letzten Jahren erfuhr das machtvolle Ideal des Schweigens allerdings auch zunehmend Kritik, sowohl in Indonesien selbst als auch unter seinen externen KommentatorInnen. Als „cultural cover“ produziere es nicht nur einen von externen Zwängen und absoluter Selbstbeherrschung getriebenen Zivilisationsessentialismus, sondern auch „a certain sort of trauma and stammer“ (George 2004: 27) angesichts dessen, was von perfektioniertem machtvollm Schweigen systematisch ignoriert wird: die real hohe Relevanz von Gewalt im Gesellschafts- und Kulturprozess dieser Region (Colombijn/Lindblad 2002). Im Folgenden geht es daher um eine Analyse des widerspruchreichen Verhältnisses von Macht und Gewalt und darum, wie sich dieses in der indonesischen Kommunikation niederschlägt. Ausgehend von einer Darstellung machtvoller kommunikativer Ideale werde ich insbesondere geschlechtliche Modalitäten des Schweigens zur Sprache bringen und diese abschließend zu kontroversen Diskursen zum Schweigen über „Gewalt gegen Frauen“ in Beziehung setzen.

Den Begriff „Schweigen“ verwende ich in einem breiten Sinne. Die Exploration von praktischen wie theoretischen Signifikanzen kommunikativer und repräsentativer Zurückhaltung bedingt nämlich das vielfache Überschreiten von gängigen kategorischen Grenzen. Der breite begriffliche Ansatz entspringt dabei nicht nur analytisch-konzeptuellen und vergleichend-ethnografischen Absichten, es ist vielmehr das untersuchte Phänomen selbst, das sich einer eng gesetzten Definition widersetzt. Es geht hier um weit mehr als eine linguistische Kategorie für das Nichtreden, denn ich definiere Schweigen als signifikante Unterbrechungen im kommunikativen Fluss, die mit Bedeutungssetzungen im nonverbalen Bereich einhergehen, aber auch Leerstellen-Signifikanz tragen oder mit jeglicher Kodifizierung brechen können. Darüber hinaus bezieht es sich auf graduelle Reduktionen in der Zeichensetzung, die auf kommunikative Abstinenz zustreben. Schweigen erfasst somit verschiedene Register der Kommunikation. Der Begriff zielt auf eine umfassende konzeptuelle Erfassung des komplex-widersprüchlichen Prozesses regulierter Kommunikation und Repräsentation ab, die im Schweigen auch Aufhebung und Negation ihrer selbst erfahren kann. Neben

der resonanzvoll gepflegten Verhaltenheit, Zurückhaltung und Enthaltensamkeit indonesischer Kommunikationspraxis wird nämlich auch das verschwiegen, was sich nicht artikulieren darf bzw. unrepräsentierbar bleibt.

DAS KULTURELLE IDEAL DES SCHWEIGENS

In der Ethnografie Indonesiens ist Schweigen ein zentraler Topos. Die Bedeutung kommunikativer Zurückhaltung wurde in der Region vielerorts thematisiert; selten stand sie jedoch im analytischen Mittelpunkt (Berman 1998). Der Literaturüberblick macht deutlich, dass im indonesischen Verständnis Schweigen besonders offenkundig mit Macht assoziiert wird, eine zentrale Rolle bei der soziokulturellen Gestaltung von Personen und Beziehungen spielt und mit Geschlecht und Status zusammenhängt. Als stilisiertes Ideal kennzeichnete es die kulturellen Diskurse weit über die raumzeitlichen Grenzen Javas hinweg: Schweigen beherrschte die Ideologie und Praxis des indonesischen Staates, durchdrang den kommunikativen Alltag der lokalen Bevölkerung zwischen Tradition und Moderne und blieb selbst in von der Globalisierung bestimmten Bereichen eine bevorzugte und wirksame Kommunikationsform. Geschwiegen wird in Indonesien intensiv, bedeutungsreich und voller Distinktionen, aber auch nicht ohne Widersprüche.

Besonders augenscheinlich wird das hohe Ideal des Schweigens auf Java (u. a. H. Geertz 1961; Anderson 1990 [1972]; Siegel 1986; Keeler 1990; Brenner 1998; Berman 1998) und infolge der javanischen Hegemonie auch im nationalstaatlichen Kontext Indonesiens kultiviert. Es handelt sich hierbei jedoch nicht ausschließlich um eine javanische Wertepaxis. Tatsächlich spielt auch in anderen lokal-kulturellen Untersuchungen das Schweigen eine zentrale Rolle – etwa bei den Minangkabau (Krier 1995), auf Timor (Fox 1982), Sulawesi (Bain 2005: 117–122) oder Bali². Schweigen als Machtmittel und kulturelle Etikette ist in vielen Teilen des Archipels selbstverständlich. Weithin als Ausdruck soziokultureller Kompetenz und besonderen politischen Vermögens gewertet, wird es sowohl als Mit-

² Auf Bali gibt es die Phrase *neko ngomong*, wörtlich „faul sein zu sprechen“, mit dem Bedeutungshorizont von (1) etwas nicht kommunizieren weil es nicht wichtig ist, über (2) nicht zu reden, weil man oder frau der Meinung ist, dass es sowieso nichts (mehr) bringt, noch etwas zu sagen, bis (3) dringende Probleme nicht ansprechen, weil die Artikulation möglicherweise die Situation noch verkomplizieren oder für den Sprecher unangenehme Folgen haben könnte. Diese Phrase wurde in rezenter Zeit sogar zu einem Identitätsmarker bzw. Teil der balinesischen Populärkultur: junge BalinesInnen sind von ihr besonders angetan, was sich unter anderem darin zeigt, dass es Autoaufkleber mit diesem Spruch gibt (persönliche Mitteilung von Martin Slama, Mai 2008).

tel der Herrschaftspolitik als auch im Widerstand eingesetzt (Parker 1995a). Viel reden, Mitteilungsfreude, wie auch verbaler Ausdrucksreichtum finden allgemein wenig Anklang und werden generell abgewertet, während sich sparsames, langsames und distinguiertes Sprechen großer Wertschätzung erfreut (Keeler 1990: 131; Brenner 1998: ch.4, Siegel 1986: 18; Slama 2006: 56, 205).

Habituelles Schweigen, ein machtvolleres Zeichen der Herrschaftstradition Javas, wurde auch häufig mit der indonesischen Präsidentschaft assoziiert (Anderson 1990 [1972], Machali 2001) und den politischen Machthabern in regimekritischen Diskursen angelastet (Coomaraswamy 1999, Klute 2000, Robinson 2000; Schulte Nordholt 2002). Doch auch jenseits der Staatspolitik wurden diverse Formen des Schweigens habituell oder auch gezielt als bevorzugter mächtiger Kommunikationsstil und selbstverständlicher Teil alltäglicher Interaktionen eingesetzt. Nicht nur in Familie und Erziehung spielt Schweigen eine zentrale Rolle (H. Geertz 1961), es wurde auch in den zahlreichen religiös-mystischen Gruppierungen intensiv kultiviert (Anderson 1990[1972]: 56, Koentjaraningrat 1985: 403) und galt als eine entscheidende kommunikative Kompetenz im öffentlichen Auftritt und Diskurs (Krier 1995, Errington 2001). Auch im Zeitalter der globalisierten Transformation der Kommunikation hat Schweigen in Indonesien seine Potenz behalten. In Yogyakarta etwa wird noch heute einem vorbeifahrenden Rikschafahrer nicht zugerufen, er wird herbeigeklatscht (Slama 2006: 57); junge IndonesierInnen auf Bali und Lombok verfolgen ihre generations- und geschlechtsspezifischen Interessen durch strategisches Schweigen (Jennaway 2002, Bennet 2002); und selbst junge Internet-UserInnen betreiben ihre Kommunikation im *chat room* in bestimmten Situationen betont schweigend (Slama 2006: 165). Schweigen erweist sich in Indonesien als äußerst beliebte und vor allem auch durchsetzungsfähige Kommunikationsform.

SCHWEIGEN UND MACHT

Anders als in weiten Teilen des „Westens“, wo Schweigen tendenziell ambivalent bis negativ eingeschätzt wird und als zu überwinden gilt, wird in Indonesien kommunikative Enthaltbarkeit hoch geschätzt und sie gilt nicht als Schwäche, Versagen oder als Zeichen, dass etwas nicht stimmt, sondern im Gegenteil als Ausdruck von besonderer Potenz, persönlichem Vermögen und von Macht. Diese machtvollen Assoziationen brachte Lyn Parker (2005a: 12) in Zusammenhang mit der in der Region weithin bevorzugten verhaltenen Handlungsorientierung:

In the Indonesian world, ‘inactivity’ and ‘silence’ are often the mark of the powerful. [...] [B]usyness, doing, acting, and managing merely display relative lack of power, while stillness, aloofness, and inactivity signify true power. The truly powerful are agentic in their passivity.

Kommuniziert wird demnach besonders folgen- und bedeutungsreich gerade dort, wo passiv abgewartet und Zurückhaltung geübt wird: die Macht liegt im Schweigen.³

Wortkarge und tatenlose Ruhe, Stille und Harmonie spielten bereits in Benedict Andersons vielzitiierter Analyse der javanischen Machtvorstellung (1990 [1972]) eine zentrale Rolle. In Abgrenzung zum westlichen Machtverständnis, das er als abstrakt, expandierend und nach Außen gerichtet identifizierte, brachte Anderson die javanische Vorstellung von Macht mit Zentrum und Innerlichkeit in Verbindung. Konkret verkörpert und konzentriert in der Person des im Mittelpunkt seines Einflussbereiches ruhenden Herrschers absorbiert javanische Macht nach Innen hin und strahlt dann von dort ins Umfeld ab. Zwischen Zentrum und Peripherie, Herrscher und Gefolgschaft besteht dabei ein beständiger und notwendiger Wechselbezug, der gemäß dem javanischen Herrschaftsideal zudem in völliger Ausgewogenheit und selbstverständlicher Harmonie erfolgen soll: Widerspruch, Gerede, Zwang und schon gar offene Gewalt sind mit den javanischen Idealen der Macht nicht vereinbar.

Repräsentationen javanisch-indonesischer Herrschaftlichkeit sind in der Tat von Ruhe, Stille und kultiviert-harmonischem Schweigen beherrscht,⁴ das

³ Von der besonderen Valenz des Schweigens berichtete Suzanne Brenner (1998: 8). Während ihrer Feldforschung in Zentraljava versanken Informanten oft gerade dann in tiefes Schweigen, wenn besonders wichtige Informationen übermittelt wurden (ibid. Kap.6). Was nach einer allgemeingültigen ethnografischen Felderkenntnis klingen mag – nicht nur in Indonesien ist ein bedeutender Teil des kulturellen Wissens nicht über Fragen und Antworten erschließbar – ist hier von besonderer kulturspezifischer Aussagekraft. Eine linguistische Analyse dieses Phänomens bietet Laine Berman (1998).

⁴ Jani Kuhn-Saptodewo hat mich darauf hingewiesen, dass das kultivierte Schweigen im javanischen Königreich auch als Reaktion auf die widersprüchliche Macht der herrschaftlichen Rede verstanden wurde. Der Ausdruck *sabda pandhita ratu*, Befehl des Königs bzw. Macht des Königswortes, weist darauf hin, dass sich alles, was der Herrscher sagt, realisieren wird, selbst dann, wenn ihm Worte unüberlegt über die Lippen gekommen sind. So wird über Pakubuwono X. erzählt, dass er sich über einen Untergebenen geärgert hatte und daraufhin sagte, dass sich dieser wie ein Verrückter verhalte. Der Untergebene sei daraufhin tatsächlich verrückt geworden. Diese javanische Anekdote betont die Gefahr der unachtsamen Rede und legt stattdessen bedachtsames Schweigen nahe (persönliche Mitteilung, Email vom 27. Mai 2008).

sich idealerweise vom Zentrum in die Peripherie überträgt und Realitäten von Unruhe, Geschwätzigkeit und bisweilen heftig-widersprüchlichen Interaktionen stillschweigend umhüllt, durchwirkt und zum Verschwinden bringt bzw. erst gar nicht aufkommen lässt. Anderson analysierte die sich hier abzeichnenden Ambivalenzen politischer Kommunikation am Beispiel der modernen indonesischen Präsidentschaft. Eine undifferenziert schweigende Gefolgschaft befand sich demnach in selbstverständlichem Einklang mit der kontrollierten (weitgehenden Nicht-)Rede des Herrschers, der als Repräsentant im Zentrum der Macht schweigend Macht ausübte (Anderson 1990 [1972]: 62, 66).⁵ Berühmt-berüchtigt für einen insbesondere bei delikatsten Machtthemen von intensivem Schweigen geprägten Kommunikationsstil waren die beiden ersten Präsidenten Indonesiens, Sukarno (1945–66) und Suharto (1966–98).

Sukarno betrieb Anderson (1990 [1972]: 32) zufolge das wortkarg-charismatische Spiel der machtvoll-schweigenden, zurückhaltend-potenten Ausstrahlung besonders intensiv im Zusammenhang mit seinen persönlichen sexuellen Aktivitäten. In gezielt verbreiteten Palast-Gerüchten wurden diese als exzessiv und überaus potent dargestellt; er selbst hat nie ein Wort darüber verloren. Die sexuelle Potenz des Herrschers wurde dabei zu einem schweigend agierenden mächtigen Symbol nationaler Fruchtbarkeit; im Zentrum des Inselreiches von machtvoller (zustimmendem?) Schweigen eingehüllt, wurde sie in der Peripherie widersprüchlich kommentiert. In konkreten oder fantasierten Sexual-Akten verkörpert, suggestiv und unangreifbar in Person und Handlungen des Herrschers manifest, wurde Macht schweigend und abgeschirmt im Zentrum des „Reiches“ aus der Bevölkerung absorbiert und charismatisch in die Nation abgestrahlt.

Suhartos schweigender Kommunikationsstil erregte nicht minder Aufmerksamkeit: Er bezog gezielt zu brisanten Themen und Ereignissen nicht Stellung, insbesondere wenn es um den gewaltsamen Einsatz von Polizei und vor allem Militär gegen die indonesische Bevölkerung ging (Schulte Nordholt 2002; siehe auch Siegel 2001). Diese markante Verbindung des Schweigens der Machthaber mit kontroversiellen sexuellen wie gewaltsamen Aktivitäten ist, wie etwa Nancy Floridas Analyse dementsprechender Vor-

⁵ Darstellungen mächtig schweigender javanischer Herrschaftlichkeit lassen sich über die Geschichte des Nationalstaates hinaus zurückverfolgen. Diverse Stadien javanischer Hofkultur in der Kolonialzeit verkörpernd manifestieren sie das konstante Thema hochkultivierter Etikette. So zeigen bildliche Darstellungen javanische Herrscher im 19. Jahrhundert in stiller Eintracht umgeben von regungslosen Hofdamen (Florida 1996: 211). Ein historischer Rückblick auf die Kommunikationsformen würde unter anderem Einblick in die von Anderson kaum beachtete Dimension der Geschlechterdifferenz bieten, kann an dieser Stelle aber nicht entwickelt werden.

stellungen und Aktivitäten javanischer Nobilitäten im 19. Jahrhundert facettenreich zeigt (1996), keineswegs nur eine Erscheinung des modernen indonesischen Nationalstaates und seiner mächtigsten Vertreter.

Das machtvolle Schweigen der Herrschenden Indonesiens – von den StaatsbürgerInnen zwar allgemein als Zeichen kulturellen Selbstverständnisses wahrgenommen, aber dennoch nicht durchgehend kopiert bzw. respektiert – beflügelte und unterminierte zugleich deren Politik. Mehr als drei Jahrzehnte reüssierte Suhartos Politik des Schweigens – und das, obwohl sie von der erwachenden indonesischen Demokratisierungsbewegung als Ausdruck autoritärer Machtpolitik kritisiert wurde (Sen 1998, Suryakusuma 1996). Mit dem Ende von Suhartos sogenannter Neuen Ordnung (*Orde Baru*) wurde machtvolles Schweigen dann allerdings in den sich auffächernden Reformdiskursen weit über die Staatspolitik hinaus problematisiert und mit intensiven Gegendiskursen und Aufforderungen zu öffentlichen Äußerungen grundsätzlich in Frage gestellt (Sen 1999; Mischkowski 1999; Klute 2000; Robinson 2000; Bourchier/Hadiz 2003).

Auch die Suharto nachfolgenden PräsidentInnen wurden wiederholt wegen ihres öffentlichen Schweigens über gewaltsame Ereignisse angegriffen. Doch das Schweigen der Herrschenden blieb eine ambivalente Angelegenheit. Schon Sukarnos Politik war nur mit Einschränkungen gediehen und scheiterte letztendlich, weil sie zu sehr den Idealen javanischer Macht verschrieben war (Anderson 1990 [1972]: 73). Die kontroversiellen präsidentialen Bemühungen seiner Tochter Megawati Sukarnoputri wurden – Jahrzehnte später – in der anbrechenden Reform-Ära sowohl wegen ihrer Orientierung am javanischen Machtideal gepriesen als auch verworfen.⁶ Kritisiert wurde

⁶ Machali (2001) etwa setzte das zwiespältige öffentliche Urteil über Megawatis Machtkompetenz in den späten 1990er Jahren in direkte Beziehung zu deren Nachahmen des patriarchalen Stils des Vaters, einem Vergleich, der aber gerade in Hinblick auf das betonte Schweigen zu ihren Ungunsten ausging: „Her being Javanese was [...] realised in a different way: by being silent, or rather, by waiting her turn to ‘verbally strike back’ against her opponents. However, when she was attacked by her political opponents, and she remained silent, her followers were most annoyed, thinking she was not capable of retaliation. In fact what she did was merely follow Javanese tradition” (ibid. 13–14). Machali beschreibt hier die Reformära unter dem Eindruck der Wahlen von 1999, die von Megawatis Partei klar gewonnen wurden. In dieser Phase hat ihr Schweigen noch eine gewisse Sympathie eingebracht; als sie aber dann 2001 selbst Präsidentin wurde, wurde ihre verbale Zurückhaltung immer negativer interpretiert. In einer Analyse eines in dieser Zeit in Jakarta aufgeführten Theaterstückes beschrieb Bain (2005) die Stereotyp-Dynamik, der Megawati ausgesetzt war. Ihr charakteristisches Schweigen wurde demnach als Un-fähigkeit, sich zu artikulieren, ausgelegt und galt als Zeichen, „a ‘puppet’ of other forces“ (ibid. 115) zu sein. Schließlich verlor Megawati die Wahlen 2004 klar.

Megawati schlussendlich gerade wegen ihrer Überstrapazierung des Schweigeprinzips. So sehr sich Schweigen also als Machtmittel indonesischer Politik bewährte, es wurde auch immer wieder zum Stolperstein.

BRÜCHIGES SCHWEIGEN UND WIDERSPRUCH

Im charakteristischen Schweigen der Mächtigen Indonesiens offenbart sich das, was Anderson als ein grundsätzliches Paradoxon javanischer Macht diskutiert hat: „[...] the grasp of Power may mean its loss and the withdrawal from Power its acquisition.“ (Anderson 1990 [1972]: 67). In seiner Analyse javanischer Sprachpolitik verwies er darauf, dass javanische Macht im kolonialen Kontext des 19. Jahrhunderts trotz ihrer Potenz (Macht) suggerierenden Grundbedeutung immer auch Impotenz (Machtlosigkeit) bedeutet hatte (Anderson 1990 [1984]: 202). Tatsächlich bestand ein eklatanter Widerspruch zwischen realpolitischer und inszenierter Macht der javanischen Höfe dieser Zeit. Die stilisierte, pompöse und hochgradig kontrollierte – schweigende – Herangehensweise an Macht entwickelte sich in einem widerspruchsreichen Milieu und zeigte sich besonders krass im javanischen Sprachgebrauch.

Andersons Analyse der Evolution javanischer Widersprüche und Zwänge verwies auf radikale Brüche im Modernisierungsprozess Javas, die den Kommunikationsmodus grundlegend transformierten. So war javanische Literatur traditionell in bestimmten sozial intimen Zusammenkünften der Nobilität als Poesie gesungen worden. Der moderne Buchdruck habe diese intime Kommunikationsform der javanischen Literati jedoch radikal erschüttert: „To the literary world, print-capitalism brought a sudden, enormous *silence*. [...] For the first time Javanese writers were confronted with an invisible, atomized public. *Silent* prose rather than *sung* poetry became the norm“ (Anderson 1990 [1984]: 210; Hervorhebungen von BB). Andersons hier offensichtlich doppelbödiges Verwenden des Terminus „silence“ verweist auf vielschichtige Realitäten und grundlegend ambivalente Verhältnisse. „Silence“ steht gleichzeitig für einen entmächtigenden Bruch – die ursprünglich exklusiv gesungene Poesie musste plötzlich verstummen – und für eine ermächtigende Neuschöpfung – denn die nun unhörbar verfasste Schriftsprache erweiterte die Ausdrucksmöglichkeit unter Verlusten. Die widersprüchliche Komplexität des Schweigens entstand also in diesen von Macht, Machtverlust und Machtverschiebung getragenen Transformationen javanischer Kommunikation. Das Schweigen entwickelte sich so widersprüchlich wie die Herrschaftlichkeit selbst und wurde dabei zu einer Verkörperung kultureller Potenz und historischer Impotenz zugleich.

Eng ineinander verwoben wurden Schweigen wie Sprechen im kolonialen Prozess zugleich stilisiert und gebrochen. Dabei erwachsen javanischer Kommunikation nicht nur gegenläufig ambivalente Machtassoziationen, es verfestigten sich auch linguistische Strukturen, die der Artikulation spezifische Grenzen setzte. Angebunden an die subtile gesellschaftliche Stratifizierung wurde der hierarchische Aufbau der javanischen Sprache zu einem zentralen Anliegen javanischer Diskurse. Die formale Rigidität und hierarchischen Implikationen des *ngoko-kromo*-Sprachsystems (ibid. 208–9, 215–18) übten so starke und tiefgehende soziopolitische Zwänge auf seine SprecherInnen aus, dass ein spielerischer Umgang damit – und somit Kreativität und Widerstand – innerhalb dieses Sprachsystems praktisch ausgeschlossen waren.

Mehrstufig aufgefächert zwischen dem Hochjavanischen *kromo* und dem Niederjavanischen *ngoko* (Anderson 1990 [1984]: 208–9, 215–18; Siegel 1986: Kap.1) bedingt das Javanische, dass sich seine SprecherInnen notwendigerweise aus einer spezifischen Position heraus im hierarchisch-dynamischen Netzwerk artikulieren. Indem das familiäre und intime *ngoko* einen relativ unbeschränkt fließenden sprachlichen Austausch möglich macht, ist es ausgesprochen direkt und erlaubt kaum Distanz zwischen den SprecherInnen. Es gilt als grob und unkultiviert (*kasar*) und soll nur in Beziehungskonstellationen oder Situationen verwendet werden, in denen keine Höflichkeit gefordert wird – wie unter Gleichgestellten oder wenn sich Höhergestellte an Niedergestellte wenden bzw. bei trivialen Themen. *Ngoko* wird schnell gesprochen, ist wortreich und hat einen harten streitbaren Ton. Die Hochsprache *kromo* ist dagegen stets mit einer hierarchischen Differenz zwischen den Kommunizierenden bzw. hohem Status assoziiert und ihre Verwendung ist ein Ausdruck von Respekt. Diese distinktierte Sprachform gilt als verfeinert und kultiviert (*alus*) und wird kontrolliert, sanft und langsam gesprochen. Bei einem Vokabular von nur wenigen hundert Termini erhält jedes Wort ein besonderes Gewicht; es ist eine schwer zu beherrschende hohe Kunst, mit wenigen gewählten Worten Kultiviertheit und Respekt zu äußern. Das höfische Ideal des aussagelosen gefälligen Sprechens wird mit *kromo* zur Perfektion getragen und gipfelt in einer minimalistisch-pompösen Sprache, die allein durch ihre Form erfreuen soll und deren Inhalte sich in Wohlgefallen auflösen. Die kontrastreichen *ngoko-kromo*-Stufen bieten also eine subtile sprachliche Differenzierung hierarchisch-situativer Kommunikationsprozesse, indem sie die sprechenden Subjekte in die Sozialstruktur unausweichlich einbinden und dabei die hierarchischen Beziehungen unmittelbar und kunstvoll widerspiegeln. Obwohl intime Nähe und respektvolle Distanz nuancenreich kultiviert werden,

so bleibt doch in diesem Sprachsystem die Möglichkeit zu kritisch-reflektierender Distanznahme in hohem Maße eingeschränkt.

Das kritische Ringen javanischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts mit ihrer Sprache war Ausdruck der erlebten Einengung. Für die intellektuell-sprachliche Kreativität hatte das gespannte Verhältnis zwischen Rede und Schweigen fundamentale Konsequenzen: Ausdrucksfreiheit – im Javanischen wegen seiner rigiden Formalität und insbesondere bezüglich moderner Erfahrungshorizonte und Hierarchie-kritischer Anliegen fast gar nicht gegeben – wurde von javanischen Intellektuellen zunehmend im Indonesischen gesucht, in dem schließlich auch der überwiegende Teil ihrer literarischen Produktion erfolgte (Anderson 1990 [1984]). Die javanische Agonie bezüglich der linguistisch-kulturellen Zwänge dieser Gesellschaft entwickelte sich zu einem „gordischen Knoten“, der durch die Verwendung des Indonesischen nicht zerschlagen, sondern der damit gleichsam festgezurr wurde. Statt ihn zu lösen wurde ihm ausgewichen.

Wissen und Kritik stand in der javanisch-indonesischen Geschichte durchwegs in einem widersprüchlichen Verhältnis zur herrschenden Macht. Anderson hat in seiner Analyse der Personifizierung von Macht neben dem Herrscher auch der Figur des Weisen und Kritikers – wie ich die von Anderson angesprochenen Funktionen zusammenfassend nenne – Aufmerksamkeit gezollt (1990 [1972]: 63–67). Diese Figur, bereits im traditionellen Spezialisten mystischen Wissens manifest, stand nicht erst mit dem modernen Intellektuellen in einem ambivalenten Distanz-Nähe-Verhältnis zur Herrschaft: Sie pflegte einerseits das machtvolle Schweigen in mystischer Praxis in harmonischem Einklang mit dem herrschenden Zentrum von der Peripherie her zu intensivieren, um es andererseits in chaotischen Zeiten des politischen Umbruchs in kritischer Widerrede zu brechen und so den Niedergang einer Dynastie herbeizuführen. Solcherart kultivierte der traditionelle Eremit und Seher (*ajar*, *begawan*, *resi*) wie auch der islamisch-mystische Lehrer (*kyai*) – beides Vorläufer des modernen Intellektuellen und Kritikers des 20. Jahrhunderts –, einsam-isoliert an der Peripherie des weltlichen Reiches lebend und doch im interdependenten Austausch mit der Gesellschaft stehend, eben den Wert des mächtigen Schweigens, auf den sich der Herrscher im Zentrum berief. Die Aufgabe dieses Weisen erschöpfte sich dabei jedoch nicht im Studium der Geheimnisse des Kosmos und in der Weitergabe von Erkenntnis über die inneren Gesetze des Lebens. Hellsehend wurde er auch zum Überwacher dieser kosmischen Ordnungen in der diesseitigen Welt: Den Verfall einer Dynastie diagnostizierend erfüllte er seine paradoxe Rolle, nämlich nicht nur das nach Innen gerichtete Schweigen zur Perfektion zu entwickeln, sondern

sich auch in lautstark kritischer Rede zu den weltlichen Herrschaftsverhältnissen zu äußern, wenn diese von den javanischen Idealen der Macht zu sehr abgewichen waren. Mit seinem Bruch mit dem Ideal harmonischen Schweigens durch kritische Rede provozierte der Weise/Kritiker jedoch Repression bzw. einen gewaltsamen Rückschlag von Seiten des Herrschers. Damit bestätigte sich seine Diagnose der Disharmonie der Macht. Die durch diesen Bruch gewaltsam erzwungene Wiederkehr des Schweigens führte so den Dialog zwischen Peripherie und Zentrum in einen Kreislauf zwischen Leben und Tod bzw. Macht und Impotenz und damit einem widersprüchlichen kommunikativen Schema zu. In der Figur des Weisen und Kritikers entpuppte sich damit das Paradoxon der Macht kontrastiv: oszillierend zwischen harmonisch-herrschaftskonformem Schweigen und kritischer Widerrede ist hier die Ambivalenz dieser machtbesetzten Diskursivität unübersehbar.

SPIRITUELLE WEGE – KULTIVIERUNG VON SELBST UND KOSMOS

Das Phänomen des mächtigen Schweigens wurde nicht nur in seinen sozio-politischen Dimensionen als Mittel zur Weltbeeinflussung analysiert, sondern auch in religiös-kultureller Hinsicht als Aspekt der intensiven Selbstkultivierung beschrieben (Koentjaraningrat 1985, Magnis-Suseno 1981). Den mystisch-spirituellen Charakter der Personifizierung javanischer Macht in den Mittelpunkt rückend, haben diese Perspektiven auf Weltbild und Person dem javanischen Selbstverständnis Ausdruck verliehen, indem sie das kultivierte Schweigen als äußeren Ausdruck mystischen Strebens und als Zeichen spiritueller Potenz gewertet haben.

Die javanische Begeisterung für *batin*⁷, der Hinwendung zur „Wahrheit des inneren Selbst“, erklärte Koentjaraningrat (1985: 398–403) mit dem

⁷ Die von Koentjaraningrat hervorgehobene Verinnerlichungstendenz *batin* sieht Djajadiningrat-Nieuwenhuis (1992: 48) in einer notwendigen Beziehung zu *lahir*, dem äußerlichen Verhalten. Die „konkreten“ und „spirituellen“ Auslegungen javanischen Machtverständnisses entsprechen nach ihrem auf Clifford Geertz Arbeit über Religion in Java (1960) aufbauendem Zugang einem in der javanischen Kultur selbst angelegten Gegensatz. „Innerliche“ wie „äußerliche“ Qualitäten existieren stets parallel, werden aber unterschiedlich bewertet. Mit dieser fundamentalen Ambivalenz erklärt Djajadiningrat-Nieuwenhuis nicht nur die Tatsache, dass Indirektheit eine zentrale Rolle in der Etikette Javas spielt, sondern auch, dass Vermittlungsinstanzen in der javanischen Gesellschaft besonders vonnöten sind.

Streben nach einem korrekten Lebensstil durch Kultivierung von Innerlichkeit. In den mystischen *kebatinan*-Bewegungen – für Koentjaraningrat vor allem Ausdruck kulturellen Erwachens in unsicheren Zeiten und nicht nur Reaktion auf die vehement werdende Islamisierung – suchten die AnhängerInnen dieser Mystik nach der Essenz von Universum, Leben und Gott, indem sie sich von der materiellen diesseitigen Welt loslösten und ihr Selbst in einer spirituell verinnerlichten Lebensweise entwickelten. Dieser nach Wahrhaftigkeit, Einfachheit und Bescheidenheit strebende Lebensstil baute auf Selbstbeschränkung und meditativen Übungen (*semedi*) auf und berief sich auf drei Prinzipien: Erstens *riila*, den vollkommenen Verzicht auf jegliche Formen des Besitzes, einschließlich von Gedanken und Gefühlen bezüglich Besitz; zweitens *narima*, der totalen Akzeptanz des eigenen Schicksals; und drittens *sabar*, der Geduld und Ausdauer im Streben nach vollkommener Harmonie mit dem persönlichen Schicksal.

Die mystischer Praxis entspringende gelassene Zurückhaltung hat Magnis-Suseno (1981: Kap.3) mit Javas ethisch-philosophischer Ausrichtung in Zusammenhang gebracht. In ihr sind zwei Grundaussrichtungen wirksam: das Prinzip der harmonisch orientierten Konfliktvermeidung (*rukun*) und das Respektprinzip (*hormat*). In seiner Exploration stützt sich Magnis-Suseno auf den Begriff *rukun*⁸, der das allumfassende Harmoniebedürfnis und die unbedingte Konfliktvermeidung der Gesellschaft weitläufig erfasst. Das zweite von ihm isolierte Prinzip des Respektes führt in seiner Analyse dagegen über die engeren Konnotationen des javanischen *hormat* hinaus, erweist sich Respekt hier doch nicht als generell achtsamer Umgang mit Menschen, sondern als vordergründige Unterwerfung unter die bestehende hierarchische Rangordnung. Respekt gebührt relevanten Personen und ist stets situationsabhängig und spezifisch. *Rukun* dagegen ist ein Idealzustand, der in allen gesellschaftlichen Beziehungen bestehen soll. Er bedeutet Sich-in-Harmonie-Befinden, Im-Frieden-miteinander-Sein und ist „ein Zustand bestimmt durch Zusammenarbeit, gegenseitige Annahme, Ruhe und Eintracht“ (ibid. 37). *Rukun* ist demnach keine innere Gesinnung, sondern ein Zustand in der Außenwelt und der „konfliktlosen Ruhe der Oberfläche gesellschaftlicher Beziehungen“ (ibid. 49). Eine Störung des *rukun*-Zustandes

⁸ Der Begriff *rukun* wird von Magnis-Suseno ausschließlich in seinem javanischen Kontext betrachtet. Ursprünglich stammt er jedoch aus dem Arabischen, wo *Rukun Islam* die „Säulen“ oder essentiellen Glaubenssätze und Praktiken des Islam anspricht. Im javanischen Kontext wurde dies grundlegend uminterpretiert: nicht mehr die islamischen Prinzipien stehen im Vordergrund, sondern das Erhalten der Harmonie in der Gesellschaft als Ganzes. Martin Slama hat mich auf diese begriffshistorische Differenzierung aufmerksam gemacht.

ist in Java unter allen Umständen zu vermeiden und ruft intensive Schamgefühle hervor. Die vom *rukun*-Prinzip eingeforderte Konfliktvermeidung stellt strenge Anforderungen an das Vermögen der Kontrolle der Selbstpräsentation und der störungsfreien Kommunikation in Beziehungen: Sie bedingt die in Java weit verbreitete Praxis der Dissimulation (*étok-étok*), dem Nicht-Zeigen von Gefühlen, die dem Ideal der Harmonie nicht entsprechen (ibid. 41), und schließlich auch die Institution des Nicht-mehr-miteinander-Sprechens bei einem eingetretenen Konflikt, *jotakan*. Als Zeichen eines bestehenden Konfliktes ist *jotakan* zwar kein erwünschter Zustand, aber immerhin Ausdruck von unter widrigen Umständen fortbestehender Selbstkontrolle der Beteiligten. Ein solches Schweigen dient zur Wahrung (des Scheins) der Harmonie und wird von der Umgebung als Strategie der Konfliktvermeidung akzeptiert bzw. macht einen real existierenden Konflikt moralisch akzeptabel. Das im *jotakan*-Zustand Nicht-miteinander-Sprechen kann sich über Tage, Wochen, und unter Umständen auf ein ganzes Leben erstrecken (ibid. 51).

Das hohe Ideal des *rukun*, wiewohl ethische Basis javanischer Gelassenheit, birgt also auch bereits die Ambiguität des Schweigens. Seine Realisierung in der Form öffentlicher Selbstkontrolle bringt formale Anerkennung und gilt als persönliche Potenz, und doch bedingt es bei einem realen Konflikt einen nicht entäußerbaren Widerspruch, der keineswegs harmonisch ist. Der Kontrast zwischen äußerer Erscheinung und innerem Wissen wird, dem Schweigeprinzip unterworfen, unsichtbar, aber nicht notwendigerweise aufgelöst. Zwischen deklarativem Zeigen und verschleiern dem Verbergen oszillierend, birgt dieses Schweigen eine emotionale Dynamik, die mit *rukun* nur vereinbar ist, wenn ihr Ausdruck weitgehend unterdrückt bleibt. Wenn mit *jotakan* das Entgleisen einer Beziehung und damit die Realität von Konflikt und Widerspruch verdeckt werden, genügt dies zwar dem Ideal sichtbarer nach außen gespiegelter Selbstkontrolle und damit persönlicher Macht, die Ohnmacht im inneren Erleben wird damit jedoch nicht aufgehoben. Äußerlich sichtbare Harmonie und innerlich verborgener Konflikt, die zwei Seiten schweigend getrübt Kommunikation, gehören unauflösbar zusammen.

Das zweite von Magnis-Suseno diskutierte moralische Prinzip, welches in Java Schweigen und kommunikative Zurückhaltung mit sich bringt, fordert das Kundtun von Respekt in hierarchischen Verhältnissen, *hormat*. Es lässt sich von *rukun* nicht trennen, geht es doch darum, Rangverhältnisse harmonisch zu gestalten und die Möglichkeiten eines Konfliktes in hierarchischen Beziehungen auszuschalten. Widerspruchslose Anerkennung der Autorität gebührt den jeweils Höherstehenden, die sich dafür in wohlwol-

lender Sorge den niedriger Stehenden zuwenden sollen.⁹ Ein gelassenes Akzeptieren seiner jeweiligen Position schließt nach den Regeln javanischer Ethik persönliche Ambitionen und Miteinander-Wetteifern (*pamrih*) grundsätzlich aus. Das zufriedene Einnehmen seines Platzes in der Gesellschaft ist allerdings auch hier eine Frage des äußerlichen Auftretens und nicht des inneren Empfindens. *Hormat* soll nach außen gespiegelt werden – ohne jeglichen Anspruch auf Wahrhaftigkeit. Eine von Respekt bestimmte Beziehung macht allerdings die Kommunikation über real vorhandene Probleme unmöglich, merkt Magnis-Suseno kritisch an: „echte Kommunikation“ verkümmert unter Umständen soweit, dass zwischen Rangverschiedenen nur mehr ein formaler Austausch möglich ist und weite Teile subjektiver wie objektiver Realitäten nicht mehr zur Sprache kommen. Auch beim Respektprinzip zählt einzig die Einhaltung der Etikette: Respektvolles Zuhören und Zustimmung beweist nur Kultiviertheit und Toleranz gegenüber der Respektperson und garantiert keinerlei kommunikative Übereinstimmung (wie etwa die Ausführung eines Befehles eines Vorgesetzten) (ibid. 61–62). Zustimmung bleibt ein formaler äußerlicher Akt der harmonischen Respektbezeugung und muss keineswegs mit der tatsächlichen subjektiven Wahrnehmung und inneren Motivationslage übereinstimmen. Das in diesen Konstellationen oft praktizierte Schweigen entspricht also meist nur vordergründig der Forderung nach Harmonie und Respekt, und kann gleichzeitig doch immer auch ein Zeichen für und oftmals auch eine Quelle von Konflikten werden. *Rukun* und *hormat* werden zwar beständig aufeinander abgestimmt, sind aber im Grunde nicht miteinander vereinbar, birgt doch das Prinzip der Hierarchie und Autorität immer schon ein Konfliktpotential in sich, so wie Harmonie als unbeugsames Ideal sich bereits selbst unterminiert. Die Etikettenhaftigkeit dieser moralischen Prinzipien weist daher vielfältige Ambivalenzen auf, die in der Widersprüchlichkeit der javanischen Machtpraxis zur hohen Perfektion der Erscheinungen führt und doch immer auch markante Brüche zeigt, sie involviert oder gar herbeiführt.

Die kommunikative Tradition, Harmonie und Respekt mit absoluter Macht zu verbinden, bemüht sich nicht nur darum, vom Ideal abweichende Realitäten möglichst unsichtbar zu halten, sondern integriert sie in dem Fall, dass sie doch ausbrechen bzw. außer Kontrolle geraten, auch nicht in ihren

⁹ Vergleiche hierzu Andersons (1990 [1972]: 54) Ausführungen zu *perintah halus*, dem in der indonesischen Bürokratie üblichen sanften Kommando. Administrative Anordnungen sollen nach diesem Verhaltensprinzip stets in höflicher und indirekter Sprache erfolgen. Paternalismus entfaltet sich hier unter dem Vorzeichen sanfter Fürsorge und unbedingter Anerkennung von Autorität.

moralischen Kosmos. Was dem harmonisch-respektvollen Ideal nicht entspricht, gilt als unkultiviert, wird normativ abgewertet und außerhalb des Sozialen angesiedelt, oder, wenn dies nicht möglich ist, in seiner Existenz geleugnet. Das zeigt sich etwa im Fall des *amuk*, des heftigen und alles unterminierenden Ausbruches von intensiven und gar nicht mehr kontrollierten und kontrollierbaren Emotionen, die in psychiatrischen Diskursen als klassische kulturabhängige emotionale Störung der Region identifiziert wurden (vgl. Littlewood/Dein 2000). Auch im Umgang mit kulturellen Traditionen an der Peripherie des indonesischen Nationalstaates, die oft als „primitiv“ und „entwicklungsbedürftig“ bezeichnet werden, und insbesondere in der Leugnung von konflikthaften Realitäten im Inneren der javanischen Gesellschaft selbst (Sciortino/Smyth 2002) wird diese Ausgrenzungstendenz sichtbar. Was den harmonischen Zwängen nicht folgt oder gar mit ihnen bricht, kann nicht integriert werden.

FAMILIÄRE BEZIEHUNGEN UND GESCHLECHTLICHE EMOTIONEN

Diese unbeugsame und anspruchsvolle Moral einer harmonisch erscheinenden Machtpraxis hat weitreichende Folgen für die Entwicklung der Person. Hildred Geertz' Studie über javanische Beziehungen und Sozialisation (1961) bot Einblick in die Entstehung javanischer Zurückhaltung, indem sie die einhergehende emotionale Entwicklung in Beziehung mit den javanischen Werten und Verhaltensregeln gebracht hat. Das javanische Streben nach Harmonie erscheint dabei gekoppelt an den Wunsch nach absoluter Regulierung der menschlichen und zwischenmenschlichen Vorgänge, wobei Kontrolle und Disziplin alle Regungen zu durchdringen suchen und das Vermeiden bzw. Verbergen von Zuständen, die vom Ideal abweichen, zwingende Priorität erhält. Bei näherer Betrachtung der Verhältnisse in der Familie, besonders unter Einbeziehung der Realitäten von Frauen, zeigt sich, wie der aus den höchsten javanischen Werten resultierende Druck ungleich verteilt wird. Alter und Geschlecht erweisen sich als entscheidende Kategorien für die Analyse des Verhältnisses von Schweigen und Macht in den intimen Sphären javanischer Hierarchien.

Das harmonische Dogma des *rukun* beherrscht den gesamten Lebenszyklus und macht besonders die Frauen zu Trägerinnen, Vermittlerinnen und Wächterinnen dieses Ideals. Bereits die Schwangere ist den hohen Anforderungen unterworfen und soll keinerlei Konflikte anderen gegenüber zum Ausdruck bringen. „[J]ust be pleasant all the time“ (ibid. 86) ist der Leitspruch, der dann auch in der Erziehung vermittelt wird und ein beständiges

Lächeln entgegen allen alltäglichen Widrigkeiten einfordert. Im Umgang mit Kleinkindern werden diese Ansprüche besonders sichtbar. Diese gelten als äußerst empfindsam und sollen daher nur entspannt, unterstützend und sanft behandelt werden. Jegliche Störung soll von ihnen ferngehalten und Frustrationen tunlichst vermieden werden. Wie alarmiert Heftigkeit, Lärm und jegliches Zeichen von Unwohlsein wahrgenommen und sofort beseitigt bzw. unter Kontrolle gebracht werden sollen, macht folgende von Geertz (ibid. 93) beobachtete Szene deutlich:

I was sitting early one morning among a group of women who were lazily chatting and buying breakfast at a little stand by the road when the train pulled up to the platform which was nearby. In the crowd that got off was a woman with a six-months-old infant who burst into terrified wails when the train noisily started up again. At once all the women in the vicinity, and there were more than thirty here and there, were rigid with attention and called various bits of advice to the mother, telling her frantically to try to nurse him, to feed him a ricecake, to put water on his head, to joggle him. She tried all this, but the baby kept on shrieking and the women continued to watch intently. There was not a single woman on the road who was not compellingly concerned. Finally the mother left, going down the road toward the market, with the baby still screaming, and all the other women watching till she was out of sight and hearing.

Die frühe Lebensphase ist insgesamt von einer Haltung des fürsorglichen Verwöhnens durch die Erziehungspersonen geprägt. Unbill des Lebens, Schreck, Schock, Ärger und andere irritierende Reize werden vom Kleinkind möglichst vollkommen fern gehalten. Nach den sorgsam behüteten Übergängen des Abstillens und Laufenlernens kommt jedoch eine – nicht minder sanfte und doch letztlich unerbittliche – Strenge zum Wirken, wenn das Kind erfährt, dass ihm kein Raum für den Ausdruck jener Emotionen zugestanden wird, die den harmonischen Idealen nicht entsprechen. „[T]he once spontaneous and laughing child adopts the docile, restrained, formal, controlled demeanor of his elders“ (ibid. 107). Mit zunehmendem Druck wird mentale Ausgewogenheit und respektvoll situationsgemäßes Verhalten eingefordert – „mannerly, quiet and docile“ (ibid. 152) soll die javanische Person auftreten. Das Kind lernt, dass es dissonante Emotionen unterdrücken muss, seinem eigenen Begehren nicht folgen darf und sich ganz auf sein Gegenüber einzustellen hat. Den Willen eines anderen zu opponieren oder gar offen Feindseligkeit zu zeigen, gilt als ausgesprochen geschmacklos. Zudem muss auch unbedingt vermieden werden, andere akut zu enttäuschen. Die einzige

Verhaltensalternative in unstimmigen Situationen ist daher das Ausweichen, im Verborgenen ungehorsam zu sein bzw. den Konfliktpartner zu meiden.

Nehmen Konflikte und Unvereinbarkeiten in einer Beziehung überhand, kommt es zu *satru*, dem geradezu institutionalisierten *jotakan*, dem Streiten-durch-Vermeiden und schlussendlich Nicht-mehr-miteinander-Reden. Wenn Kinder sich tagelang völlig aus dem Weg gehen, imitieren sie, was Geschiedene oder Schuldner und Gläubiger bisweilen lebenslänglich praktizieren. *Satru* „is an excellent mechanism for the adjustment of hostility in a society that plays down violence and the expression of real feelings, since it allows for the avoidance of the outbreak of rage while still permitting significant expression of it“ (ibid. 117–118). In diesem Zustand der schweigenden Feindseligkeit wird dann, wenn überhaupt, nur mehr über Vermittler miteinander kommuniziert (ibid. 136).

In solchen Situationen bewahrt also sorgsame und „kühle“ Distanz die Balance in den nahen Beziehungen. Geertz spricht dabei von einem „commitment to the value of appearance rather than the substance of mutual aid“ und sieht eine Verbindung dieser Orientierung an den Normen der Etikette und externer sozialer Harmonie mit der hohen javanischen Scheidungsrate (ibid. 152–153). Die traditionelle javanische Ehe wurde zwar kaum über leidenschaftliche Emotionen definiert (Hatley 1990: 181, Mirnig 2002), dennoch war sie von widersprüchlichen Gefühlen begleitet, die sie oft scheitern ließ. In den Indonesien-Studien wurde die allgemein hohe Scheidungstoleranz und auch die relative Entscheidungsfreiheit javanischer Frauen bezüglich der Auflösung ihrer Ehen hervorgehoben und vielfach als Indiz für deren „hohe Stellung“ gewertet. Dass diese Erklärung allerdings zu kurz greift, wurde in den letzten beiden Jahrzehnten wiederholt angesprochen (Hellwig 1992, Robinson 1998, Idrus 2001, Sciortino/Smyth 2002). Obwohl eine Scheidung von Seiten der Frau relativ leicht zu erreichen ist und eine geschiedene Frau auch anerkannt und einflussreich sein kann, sind Frauen doch oft ambivalent bemüht, ihre zerrüttete Ehe zu erhalten bzw. erleben den geschiedenen Status als Stigma, das sie unbedingt vermeiden wollen.¹⁰

Geertz hat die widerspruchsreiche javanische Ehe mit einer ambivalenten Sexualauffassung in Verbindung gebracht (1961: 127–132). Denn obwohl Sexualität aus der rigiden javanischen Moralität weitgehend ausgeklammert bleibt und mit ihr, anders als z.B. in westlichen Traditionen, an und für sich

¹⁰ Sciortino und Smyth (2002: 106) haben auf die Konflikte, die javanische Frauen in diesen Zusammenhängen erleben, hingewiesen, ganz besonders dort, wo es um tiefgehend beschämende, weil gewaltsame Ehekonflikte geht. Schlussendlich werden geschiedene Frauen als Bedrohung für bestehende Ehen wahrgenommen.

keine Schuldgefühle verbunden sind, ist sie im javanischen Geschlechterverhältnis doch ein höchst widersprüchliches Moment. Vorstellungen von exklusiven Sexualrechten in der Ehe koexistieren mit promisk-polygamen Praktiken (vor allem von Männern). Dem Kultivierungsdrang kaum unterworfen wird Sexualität zudem triebhaft – nämlich als Ausdruck von *kodrat*, Natur – konzipiert und wahrgenommen (Brenner 1999). Die von Natur aus leidenschaftliche und verführerische Frau ist eine gängige Vorstellung und die sexuelle Abenteuerlust vieler Männer ein Gemeinplatz. Es wird davon ausgegangen, dass Mann und Frau instinkthaft miteinander sexuell verkehren, sobald sie allein sind; einzig soziale Kontrolle kann sie davon abhalten (Magnis-Suseno 1981: 150). (Geheim gehaltene) Affären werden erst dann als Problem wahrgenommen, wenn sie öffentlich werden; solange allseits über etwaige „Verfehlungen“ geschwiegen wird, herrscht stillschweigende Einigkeit über die Intaktheit des Geschlechter-Kosmos. Auch hier wird einmal mehr das Prinzip des *rukun* bemüht, wenn das öffentlich präsentierte Bild der Harmonie zwischen den Geschlechtern die verdeckt gehaltene Wirklichkeit konflikthafter Sexualbeziehungen überdecken soll.

Angesichts der widersprüchlichen javanischen Geschlechterbeziehung ist es nicht verwunderlich, dass sexuelle Angelegenheiten in Java allgemein wenig besprochen werden. Kinder wachsen einerseits mit viel körperlicher Nähe, warmen Gefühlen und Intimität auf,¹¹ und erfahren andererseits kaum explizit etwas über Sexualität.¹² Geertz InformantInnen der 1950er Jahre wiesen jegliches kindliches Wissen über erwachsene Sexualität zurück (ibid. 103). Das Sich-Ausschweigen über diesen Themenbereich entsprang sicherlich nicht nur den ausgeprägten javanischen Schamgefühlen, sondern wurzelte zugleich im Dogma von *rukun* und *hormat*. Die Prinzipien von Respekt und Harmonie sind offensichtlich nicht vereinbar mit dem direkten und offenen Kommunizieren über einen Lebensbereich, der auf Java so eklatant kontradiktorisch, unausweichlich konfliktrichtig und überdies essentialistisch konstruiert ist wie die Sexualität.

Gelebte Realität und vorgespiegelte Repräsentanzen klaffen auseinander, um den javanischen Grundwerten *rukun* und *hormat* zu entsprechen, und schaffen dabei einen Widerspruch, der im Inneren der Personen verborgen

¹¹ Vgl. Suryakusumas (1996: 113) Anmerkung zum Gegensatz zwischen westlicher Wahrnehmung und offizieller Staatsrhetorik: „Foreigners often observe that Indonesia is a sensual and sexually charged country, but official rhetoric is asexual, in the sense that sex is not openly recognized.”

¹² Utomo (2002) beschreibt in ihrer Studie über Jugendkultur in Jakarta die konfliktreichen Folgen der Kluft zwischen der einerseits im Geheimen überfließenden Sexualität und des andererseits fehlenden öffentlichen Diskurses über Sexualität.

wird. Die bedingungslose Selbstkontrolle, so perfekt ihr Potential auch ausgereizt wird, hat allerdings nicht nur ihren Preis und ihre Grenzen in den Personen selbst, sondern trifft auch auf begrenzt biegsame äußere Wirklichkeiten. Reale Widersprüche, umzingelt von Schweigen, können nicht immer und gänzlich zum Verschwinden gebracht werden und finden schließlich doch da und dort Ausdruckswege. Schweigen kultiviert das hohe Ideal der Harmonie indem es gleichzeitig dessen reale Uneinlösbarkeit in den nicht integrierbaren Konflikten verdeckt oder zudeckend zum Ausdruck bringt.

Wenn javanische Kinder im Umgang mit ihren Eltern lernen, der formalisierten paternalen Achtbarkeit geschlechtlich differenziert „harmonisch“ Respekt zu erweisen, so lernen sie, der auf die äußere Form gerichteten Moralität durch rigide Selbstkontrolle zu entsprechen und die den äußeren Schein begleitenden Gefühle in ihrem Inneren zu regulieren. Der emotionalen Entwicklung gilt daher die volle Aufmerksamkeit; Aufbau und Differenzierung von Scham stehen dabei im Mittelpunkt. Hildred Geertz analysierte das javanische Schamkontinuum über drei Kategorien: *wedi*, *isin*, *sungkan* (ibid. 111–116).¹³ In der entwicklungschronologischen Kette emotionaler Transformationen der Scham lassen sich die Verbindungen zwischen Entmachtung und Ermächtigung im javanischen Machtprozess gut nachvollziehen und die Ambivalenz des assoziierten Schweigens wird fassbar. *Wedi*, ein emotionaler Zustand, der dem Kind schon sehr früh vermittelt wird, lehrt die Furcht vor und damit die Distanz zu allem Fremden, das als äußerst unangenehm empfunden werden soll. *Isin* baut darauf auf und verbindet ein Gefühl sozialer Beklemmung mit verminderter Selbst-Wertschätzung, vor allem im Zusammenhang mit sozialen Übertretungen:

The two-year-old, silent in fear that the strange visiting man will, as his mother had warned, bite him if he makes a noise, is not unrelated to the four-year-old who, stiff with shyness, hides behind his mother, or the

¹³ In Bahasa Indonesia wird der Schambegriff nicht so wie im Javanischen differenziert, er gibt dafür aber Aufschluss über die konnotative Weite der Bedeutungen und des Phänomens. Die Einträge für das Indonesische *malu*, wie sie im Indonesisch-Englisch Wörterbuch von Kang Jaim (Satu VISI Indict Freeware Edition V2.0) aufscheinen, können im Deutschen folgendermaßen zusammengefasst werden: 1. scheu, verlegen, betreten; verwirrt, bloßgestellt, geniert, peinlich berührt; 2. respektvoll, bescheiden; 3. verschämt; 4. Scham, Schande, Unwert. Darüber hinaus sind folgende Bedeutungen mit *malu* assoziiert: Demütigung, Kränkung, Kasteiung, Gesichtsverlust; Schüchternheit, Verlegenheit, Schamhaftigkeit; Ängstlichkeit, Schüchternheit, Kopfscheue, Scheu; Einigelung, Einingung; neckisch, zurückhalten, verschämt tun; sich klein/billig/gewöhnlich fühlen; schließlich bedeutet *malu* aber auch: Erscheinungsbild, Miene, Fassung, Haltung und Würde.

adult villager who, when calling on a government official, hides not only his shame but also his purpose in coming behind a screen of polite sentences (ibid. 113).

Das sich schweigsam, still und schamhaft Zurückhalten ist im *isin*-Zustand stets mit einem Gefühl, etwas falsch gemacht zu haben, verbunden und erhält eine disziplinierte Note. Verhaltener Rückzug und exzellentes Benehmen gehen Hand in Hand.

Erst mit dem Eintritt in die Adoleszenz lernen JavanerInnen *sungkan*. Am Höhepunkt der emotionalen Entwicklung erreichen sie diese eigentümlich javanische Form der Scham, die ihnen zunehmend Selbstermächtigung durch die stilistische Perfektionierung des Beschämt-in-sich-selbst-Hineinschrumpfens ermöglicht. Als eine sozusagen „reife“ Scham ist *sungkan* ein Gefühl der respektvollen Höflichkeit gegenüber Höhergestellten und Fremden und unterscheidet sich von *isin* durch seine Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit. Als Gast respektvoll zwei Löffel voll zu essen ist ein Zeichen von *sungkan*. Diese formale Höflichkeit ist aus der Sicht der Landbevölkerung allerdings vor allem eine Eigenheit der *priyayi*, der bürokratischen und gebildeten Oberschicht. Wer *isin* verkörpert, beherrscht die soziale Grundpraxis der Selbstkontrolle und des Vermeidens von Widerspruch, eine Vorführung von *sungkan* dagegen zeigt die erreichte Meisterschaft in der schamhaften Etikette. Das „soziale Menuett“ (ibid. 114) in schweigender Zurückhaltung und müheloser Anmut aufführen zu können, wird dann nicht nur zu einem Zeichen der Macht, sondern bringt diese auch zunehmend mit sich. Wer weiß, wann eine Spiegelung von *isin* bzw. *sungkan*, und damit die Entäußerung subjektiver Kenntnis von *rukun*, angebracht ist, hat das Ideal des javanischen Seins – „being proper, sane, and mature“ (ibid. 152) – vollkommen verwirklicht. So vereint sich „the deep cultural emphasis on psychic equilibrium“ mit einem „equisite sense of balance and fine bodily grace“ (ibid. 151) im Auftritt einer achtbaren javanischen Person.

GESCHLECHTLICHE AMBIVALENZEN: SCHWEIGEN ZWISCHEN MACHT UND GEWALT

Den klassischen Arbeiten von Geertz, Koentjaraningrat, Magnis-Suseno und Anderson folgend haben in den letzten beiden Jahrzehnten feministische Analysen aufgezeigt, wie sich die Widersprüchlichkeiten indonesischer Machtprozesse im Geschlechterverhältnis besonders markant manifestieren (u.a. Atkinson/Errington 1990, Ong/Peletz 1995, Sears 1996, Sen/Stevens 1998, Blackburn 2001, Parker 2005). Der prominente Komplex der „idealen

Frau“ wurde in der javanischen Geschichte (Florida 1996) und bezüglich der Neuen Ordnung Suhartos untersucht (Djajadiningrat-Nieuwenhuis 1992, Hellwig 1992, Anderson 1996, Suryakusuma 1996, Brenner 1999, Robinson 2000) und dabei die ausgeprägte Ambivalenz der Geschlechterkonstruktionen hervorgehoben (Brenner 1998). Gerade aus der weiblichen Perspektive erwies sich dabei der Komplex des Schweigens als widersprüchlich.

Das idealisierte Frauenbild wird in diesen Arbeiten durchgängig mit zurückhaltend, still und gefügig beschrieben. Eine javanische Frau sollte zierlich, bescheiden, gesittet, zart, zerbrechlich und dabei auch abhängig und unselbständig sein (Hately 1990, Smith-Hefner 1991, Florida 1996). Passiv, hilflos, unterwürfig und dabei sittsam und anspruchslos sollte sich auch die indonesische Frau gemäß der Staatsdoktrin der Neuen Ordnung verhalten und sich dabei, ruhig im Hintergrund bleibend, auf ihre mütterliche Rolle als *Ibu* bescheiden (Hellwig 1992, Robinson 1998, Anderson 1996). Das Bild der stummen Ehefrau und schweigend schönen Prinzessin, schon im 19. Jahrhundert von der javanischen Hofliteratur gepriesen (Florida 1996), entsprach auch dem Weiblichkeitsstereotyp der Neuen Ordnung (Bain 2005).

Am Ideal des machtvollen Schweigens orientiert, blieb dieses verherrlichte Bild dennoch brüchig. Obwohl javanische Frauen einem größeren Höflichkeitszwang unterlagen, galten die höflichen Formen der javanischen Männer als bedeutend perfektionierter. Und trotz ihrer Bemühungen hatten Frauen den unehrenhaften Ruf, sehr geschwätzig zu sein (Smith-Hefner 1991). Berüchtigt war das Stereotyp der weiblichen Beredtheit auf Java (Keeler 1990). Sie galt als unkontrolliert und wurde der kultivierten Rede von Männern¹⁴ entgegengestellt. So rigide das weibliche Schweigen konstruiert war, so unvollkommen war seine Entfaltung und so beschränkt ermächtigend seine Realisierung.

Auch die essentialisierte Weiblichkeits-Ideologie der Neuen Ordnung enthielt konfliktrichtige Widersprüche. Mit *kodrat wanita*, der biologisch konzeptualisierten weiblichen Eigenart, reduzierte der „patriarchale Staat“ die Frau nicht nur auf „Ehefrau und Gebärmutter“ (Sen 1998: 42) sondern setzte einen unvereinbaren Gegenpol zum oben erörterten Idealbild. Die Frau war demnach nicht nur sanft, sorgend und ernährend, sondern auch instinktiv,

¹⁴ Brenner (1998: 145) beschreibt die männliche Rede als hochgradiger stilisiert und zu größerer zurückhaltender Perfektion entwickelt: “Men are more likely than women to speak to each other in high Javanese, an elaborate, controlled form of the language that allows the speaker to spend a great deal of time saying almost nothing at all. (This is considered a real art in Java). Affect and communicativeness are readily sacrificed for the sake of maintaining impeccable linguistic propriety, *alus* behavior, and smooth social relations, all of which are essential to the preservation of status, men’s status in particular”.

emotional und unkontrolliert. Parallel dazu wurde sie als immer bereit zur sofortigen Erfüllung der überlaufenden Bedürfnisse einer „hydraulic male sexuality“ konzipiert (Robinson 1998: 81). Das Domestizieren der Frau wurde folglich zum zentralen nationalen Programm des autoritären Staates (Brenner 1998, 1999; Robinson 2000). Die Dominanz von Mann und Staat¹⁵ wurde so ideologisch begründet und der unentrinnbare Konflikt der kosmologisch idealisierten Harmonie entgegengestellt. Diese unvereinbaren Konstruktionen von Natur und Kosmos replizierten sich immer mehr auch im Alltag.

Geschlechterverhältnis und Sexualität standen folglich unter der Neuen Ordnung mehrfach unter Druck. Einerseits im öffentlichen Raum harmonisch fixiert und auf eine von allen Widersprüchen bereinigte Weiblichkeit und auf die Familie wie Staat in Ordnung haltende Frau ausgerichtet, andererseits von einer in den Untergrund gedrängten unbändigbaren Sexualität¹⁶ getrieben, die den gehegten Idealen diametral entgegenstand, wurde Geschlecht zum Ort, an dem Macht gelenkt, verkörpert, reproduziert und umkämpft wurde.

Die von Widersprüchlichkeit und verdecktem Konflikt besonders betroffene Sexualität wurde schließlich auch von der indonesischen Frauenbewegung in den Fokus genommen. Darauf hinweisend, dass die Realität keineswegs der Staatsdoktrin und den kulturellen Idealen entsprach, machte sie häusliche Ge-

¹⁵ Suryakusuma (1996) spricht von einer doppelten Unterwerfung der Frau in Indonesien.

¹⁶ Suryakusuma (1996: 113–117) spricht die Verdrängung des Sexuellen aus der öffentlichen Sichtbarkeit in nicht repräsentierte soziale Räume in ihrer Analyse der Folgen eines vom *Orde Baru* Staat erlassenen Gesetzes an, das spezifisch auf die Kontrolle des sexuellen Verhaltens von öffentlich Bediensteten ausgerichtet war: „[T]he regulation has driven civil servant sexuality underground“ schreibt sie, und fügt hinzu „[i]ts repressive, legalistic approach induces hypocrisy and deceit“ (ibid. 116). Obwohl die indonesische Bürokratie in der Öffentlichkeit daraufhin ein gesetzeskonform vorbildlich-korrektes, d.h. auf die Ehe beschränktes sexuelles Verhalten suggerierte, führten nicht wenige – besonders hochrangige – Beamte gerade im Bereich der Sexualität ein Doppelleben. Das brachte, so Suryakusuma, nicht nur, wie überall auf der Welt, Macht zum Ausdruck, sondern hatte auch einen „manhood“ Beigeschmack, den sie (javanisch) „feudal“ nennt bzw. mit einem besonderen indonesischen Militärbarackenverhalten assoziiert. Wie Soldaten würden demnach so manche zivile Beamte, ihre absolute Treue zum Staat offiziell hochhaltend, im beruflichen Einsatz ein von ausufernden „sexploits“ bestimmtes Leben führen. Bezüglich Militär sei es ein „open secret“ dass eine „tour of duty“ schlicht „sexual ‘field days’“ bedeute: „Women are delivered into men’s bedrooms like flowers and fruit in a hotel with good room service“. Solches „sex servicing“ prägte militärische wie bürokratische inoffizielle Räume und treffe dabei in dieser versteckt gehaltenen und verschwiegenen bürokratisch-militärischen Welt auf wenig Widerstand: „In a culture of conformity, even those who are initially unwilling finally adapt. [...] The key requirement, to prevent scandals, is to avoid public exposure. Here too, there is a double standard: sexual behaviour, however bad, is tolerated if kept under wraps, but condemned if it becomes public“ (ibid. 117).

walt ab den frühen 1990er Jahren zum Thema¹⁷ und berührte dabei auch, was bislang gänzlich verschwiegen worden war, nämlich die verbreitete Realität von Vergewaltigungen (Sen 1999, Klute 2000). Die Präsenz sexueller Gewalt in den familiären (Hellwig 1992), aber auch in den staatlichen Feldern, insbesondere im Militär (Suryakusuma 1996), wurde kritisch analysiert.

Der radikale Bruch mit einer Vielheit von „Tabu-Themen“ der Neuen Ordnung kam schließlich im Rahmen der Mai-Unruhen in Jakarta 1998: die Massenvergewaltigung chinesischer Frauen rückte das Thema sexueller Gewalt ins Zentrum der Kritik, wobei staatliche Kräfte für diese Übergriffe verantwortlich gemacht wurden (Mischkowski 1999, Klute 2000, Robinson 2000). Das Schweigen der obersten Staatsvertreter bezüglich dieser Ereignisse rückte in den Mittelpunkt öffentlicher Auseinandersetzung (Klute 2001). Die Institution des machtvollen Schweigens war in der Öffentlichkeit plötzlich heftig umstritten: als zwiespältiger Ausdruck kultureller Tradition und als Symbol des Patriarchates bzw. autoritären Staates.¹⁸ Kritisch

¹⁷ Diese kritischen Entwicklungen standen in engem Zusammenhang mit von den Vereinten Nationen vorangetragenen frauenpolitischen Initiativen zur legal begründeten Geschlechtergleichheit. Mit dem Beitritt Indonesiens zur UN-Konvention zur Beseitigung aller Formen der Diskriminierung gegen Frauen (CEDAW) 1984 kam es zur Etablierung einer eigenen frauenpolitischen „Femokratie“ die die entsprechenden Prinzipien in den Suharto-Staat offiziell zu integrieren suchte (Sen 1998, Robinson 2000). Widersprüchlichkeiten wurden damit auch auf der legislativen Ebene des Suharto-Staates vorangetrieben. Die Entwicklungen in der indonesischen Frauenbewegung hin zu einem offenen Diskurs über „Gewalt gegen Frauen“ und einer Kritik des Schweigens ist jedenfalls auch im Kontext der Globalisierung und dem UN-Streben nach einer Etablierung universaler Frauenrechte zu verstehen. Merry (2006) bietet Einblick in dieses transnationale Phänomen von Seiten der UNO und zeigt, wie von dieser Seite der Umgang mit kulturellen Widersprüchlichkeiten problematisiert wird.

¹⁸ Diskursive Unterstützung kam gerade in dieser Phase der stark von Frauenbewegungen mitgetragenen indonesischen Demokratisierungsbemühungen wiederum von Seiten der UNO: die UN-Sonderberichterstatterin für „Gewalt gegen Frauen“ kritisierte in ihrem Bericht über die Mai-Unruhen eine auch noch im Post-Suharto-Indonesien weit verbreitete „denial culture“ und dass staatliche wie kulturelle Rahmenbedingungen es den Opfern der Massenvergewaltigungen kaum möglich machten, über dieses Ereignis zu berichten, geschweige denn, den Vorfall polizeilich anzuzeigen. Sie begründete das Schweigen der Betroffenen mit Staatsterror und forderte Maßnahmen, die es ermöglichen würden, über Hintergründe zu sprechen und damit der Legislative eine Basis für entsprechend korrigierende Schritte zu geben. Sie diagnostizierte ein Klima der Drohungen, um Personen vom Sprechen abzuhalten, und befand schließlich auch, dass Gewalt gezielt eingesetzt wurde, um diese zum Schweigen zu bringen (Coomaraswamy 1999). Eine Problematisierung des Schweigens wurde in der Folge ganz besonders von den UN-inspirierten Initiativen gegen „Gewalt gegen Frauen“ weitergeführt (vgl. Tan 2006, Komnas Perempuan 2007; Manderson/Bennet 2003).

gegenübergestellt wurde ihm dabei das Schweigen der Opfer dieser Gewalt. Von seinem alten sublimen Podest gestoßen, wurde Schweigen nun nicht mehr länger als alleiniger Ausdruck von höherer Macht sondern als Zeichen von Machtmissbrauch und insbesondere von gewaltsamen Übergriffen wahrgenommen. Stellvertretend für die weithin im ganzen Land verbreitete immense Gewalt, die von Schweigen umhüllt wurde, wurde das Schweigen über „Gewalt gegen Frauen“ von frauenbewegten, kultur- und regimekritischen Kräften geeint angeprangert (Sen 1999, Bouchier/Hadiz 2003: 291–295). Statt machtvollem Schweigen war nun offenes Reden über Gewalt gefordert.

Was bedeutete dieser Wechsel der favorisierten kommunikativen Strategie für die Artikulationsfreiräume? In ihrer Analyse der Diskurse um die Vergewaltigungen im Mai 1998 kam Sai Siew Min (2006) zum Schluss, dass das viel umstrittene Schweigen der in die Vorfälle involvierten Personen weniger traumatisches Zeichen der Ereignisse selbst war, sondern vielmehr im Kontext der auf „Wahrheitsfindung“ ausgerichteten öffentlichen Auseinandersetzungen geschaffen wurde. „[T]his silence is manufactured,“ merkt sie kritisch an, und „an effect of prevailing discourses about the May events that can only grant women the agency of the ‘raped female’“ (ibid. 40). Der öffentliche Ruf nach einem Brechen des Schweigens durch die Opfer der Gewalt selbst war in der Tat begleitet von eskalierendem Klatsch und Gerüchten, die die Artikulationsräume der betroffenen Frauen auf spezifische Art beschränkten (ibid. 56): „As such, in these public discourses, the figure of the ‘female rape victim’ does not represent herself. The figure points to and reveals ‘truth’, ‘morality’, ‘political conspiracies’ and ‘national dignity’. Ironically, it is above all her silence that has been most provocative.“ Das, was die öffentlichen Artikulationskämpfe grundsätzlich einforderten, verunmöglichten sie im Exempel. Min (ibid.) urteilte derart: „[A]s these discourses enable articulation, they also disable, marginalize and create gaps, like silences.“¹⁹ Nicht nur das Schweigen war zu einem Problem geworden, auch das Reden entlarvte sich hier nicht als Lösung.

¹⁹ Min (2006) blendet die ethnische Identität der Vergewaltigungsoffer des Mai 1998 aus; es würde zu weit führen, hier die Bedeutung des Schweigens der (überwiegend chinesischen) Frauen in diesem komplexen symbolischen Nodus in Beziehung zum javanischen Kulturdiskurs des mächtigen Schweigens zu durchleuchten. Interessant im Sinne der in diesem Artikel durchgeführten Exploration sind jedenfalls Mins Hinweise, dass das exzessive öffentliche Reden und vor allem auch das Drängen der vergewaltigten Personen in Richtung Sprechen über die Ereignisse von diesen keineswegs als ermächtigend wahrgenommen wurde.

Wahrnehmung und Bewertung kommunikativer Strategien durchlief im Rahmen dieser Ereignisse ganz offensichtlich eine grundlegende Transformation. Schweigen war in den sich überschlagenden Diskursen hyper-referentiell und redundant zugleich geworden. Gerade im exzessiven kollektiven Reden über staatliche Gewalt entsponnen bzw. zeigten sich aber auch neue/alte Zonen der Nicht-Artikuliertheit. Bedeutungsverschiebungen ergaben sich für die Kommunikation insgesamt: sie entpuppte sich schweigend wie redend als er- und entmächtigend, multiperspektivisch, ambivalent und differenzial zugleich. Angesichts von eskalierenden Widersprüchlichkeiten und Interessensgegensätzen waren kommunikative Probleme, Lösungen und Strategien multipel fragwürdig geworden.

KOMMUNIKATIVE TRANSFORMATIONEN

In diesem Artikel habe ich die indonesische Disposition zum Schweigen zum Ausgangspunkt einer Exploration soziokultureller, nationalstaatlicher und globalisierungsbedingter kommunikativer Transformationen in der Region gemacht. Insbesondere über die Analyse der Bedeutung von Geschlecht wurden dabei Widersprüchlichkeiten im Spannungsfeld zwischen Macht und Gewalt deutlich. Dabei hat sich eine Entwicklung des indonesischen Selbstverständnisses vom Schweigen als Ideal (im kulturellen Kontext) zum Schweigen als Zeichen von Verbrechen (im staatlichen Kontext) abgezeichnet. Es zeigte sich auch, dass in Indonesien Schweigen durchwegs nicht nur als Ausdruck von erhabener harmonisch-zentrierter Macht respektiert und kultiviert wurde, sondern dass es, brüchig, ambivalent und voller Widersprüche, immer schon konflikthafte Grenzzonen berührte und verdeckte. Als hegemoniale Kommunikationsform verlor Schweigen erst in rezenten Jahren seine selbstverständliche Berechtigung, indem sich die indonesische Konzeption von Macht wandelte und konsequent die Frage nach der Legitimität von Gewalt im staatlichen Kontext gestellt wurde.

Das indonesische Ideal des Schweigens hat seine Wurzeln in der Kolonialzeit und entfaltete sich unter der Präsidentschaft Sukarnos. Die javanischen Könige waren berühmt für ihr kultiviertes Schweigen und auch die Nobilität distinguierte sich entsprechend. Die Politik der Zurückhaltung manifestierte sich besonders in der javanischen Hochsprache, *kromo*, mit der man stilisiert und bis zur Aussagelosigkeit reduziert hochangesehen kommunizieren konnte. Mit Autorität und Machtfülle assoziiert beherrschte Schweigen aber nicht nur die weltliche Politik, sondern galt gleichzeitig auch als Zeichen besonderen spirituellen Vermögens. Die weit verbreitete Vorliebe für Mystik unter Betonung von Innerlichkeit verfeinerte das

Schweigen. So favorisiert wurde es zudem in einer von einer rigiden Moral beherrschten Kosmologie verankert, die Respekt zum obersten Prinzip erhob und das Streben nach Harmonie über alles setzte. Etikette und Stilisierung, gepaart mit einem hohen Maß an Kontrolle, beherrschten die Kommunikation und führten zu einer Perfektion der Erscheinungen, in der Schweigen machtvoll im Mittelpunkt stand.

Doch die Macht des Schweigens zeigte sich auch schon in diesen frühen Phasen der indonesischen Geschichte als in sich brüchig und blieb dabei nicht ohne Widerspruch. Die Ambivalenzen des Schweigens und der mit dieser kommunikativen Präferenz verbundene Preis rückten im republikanischen Indonesien immer mehr ins öffentliche Interesse. Die Entwicklung hin zum autoritär geführten Nationalstaat war begleitet von der Entstehung von intellektuellen und kritischen Perspektiven, die innerhalb Indonesiens zu den Traditionen der Macht distanzierend Position bezogen, aber auch von externen wissenschaftlichen Analysen, welche die prekären Folgen javanisch-indonesischer Machtprozesse ansprachen. Federführend in dieser kritischen Reflexion der Schattenseiten waren die indonesische Frauenbewegung bzw. die Gender-Studien. Sie haben zu einer Revision des „klassischen“ Verständnisses von Macht und damit des Schweigens beigetragen.

Ethnografische Beiträge haben diese „anderen“ Seiten von Macht und Schweigen in Indonesien seit den 1950ern über geschlechtliche Perspektiven beleuchtet. Sie zeigten, welchen Druck das Harmoniestreben auf Beziehungen ausübt bzw. welche Last javanische Personen tragen, wenn sie, alle Widersprüche in ihrem Inneren verbergend, die Ideale in einer perfekten maskenhaften Performanz von harmonischer Leichtigkeit in sich selbst verwirklichen. Folgenreich war dies vor allem für die javanische Ehe, die den hohen harmonischen Erwartungen nur in kühler emotionaler Distanz entsprechen konnte, war sie doch mit einem Lebensbereich verbunden, der auf Java so konstruiert war, dass er dem Harmonie-Ideal keineswegs entsprechen konnte: der Sexualität.

Tatsächlich hat sich Sexualität als Schlüssel zu den anderen, im traditionellen indonesischen Ideal des machtvollen Schweigens nicht artikulierten Schatten-Dimensionen der Macht erwiesen. Über Sexualität breitete sich in Indonesien ein ausgeprägtes Schweigen, jedoch kaum von der oben beschriebenen machtvoll-eleganten Art. Feministische Analysen haben die Aufmerksamkeit in den vergangenen beiden Jahrzehnten auf dieses Thema gelenkt und dabei folgendes herausgearbeitet: Erstens wird Sexualität in Indonesien naturhaft konzeptualisiert, vom ansonsten so ausgeprägten „Zivilisationsstreben“ ausgeklammert und lässt sich daher nur schwer in die harmonisch gepflegten Lebensbereiche integrieren, bzw. wird als sie gefähr-

dender Faktor wahrgenommen. De Facto entstehen daher oft „Doppelwelten“ – eine (offizielle) harmonische, die von der Sexualität weitgehend befreit ist, und eine (geheimgehaltene) sexuell besonders intensiv aufgeladene, in der die Konflikte eskalieren. Zweitens ist Sexualität in Indonesien ambivalent konstruiert und konfliktuell. So wenig Sexualität an und für sich zur Repräsentation kommt, umso ausgeprägter ist dies, wenn Sexualität mit Gewalt assoziiert ist. Folglich stieß das Thematisieren der Existenz von Vergewaltigungen ab den frühen 1990er Jahren durch indonesische Frauenorganisationen auf große Abwehr und wurde insbesondere auf Java weitgehend gelehnt. Indem diese Konnekte zwischen Sexualität, Gewalt und Schweigen vehement und immer lauter angesprochen wurden, verlor das harmonische Bild des machtvoll-erhabenen Schweigens allmählich an Überzeugungskraft. Durch die explizit gemachte Assoziation mit Gewalt wurde auch das javanische Verständnis von Macht insgesamt in Frage gestellt und dessen Legitimität kam immer mehr ins Schwanken.

Obwohl das Schweigen der Mächtigen Indonesiens Charisma und selbstredende Legitimität verlor, war es nicht als nationalstaatlich fundierte kulturelle Institution entthront. Denn nicht nur die Aufklärungsbemühungen bezüglich der Ereignisse im Mai 1998 verliefen im Sande, auch die in der einsetzenden Reformzeit explodierenden öffentlichen Diskussionen über die Hintergründe konnten es nicht aufheben. Zwar wurde nach jahrzehntelangem kollektivem Schweigen über staatliche Übergriffe nun exzessiv darüber gesprochen, die Macht-Habenden und die Gewaltsam-Agierenden selbst lüfteten ihr Schweigen dennoch nicht. Ins erregte öffentliche Interesse geriet nun umso mehr das Schweigen der Von-der-Gewalt-Betroffenen. Nachdem das machtvolle Schweigen seine Legitimität in der Öffentlichkeit verloren hatte und dennoch fortbestand, wurde nun umso intensiver ohnmächtiges Schweigen öffentlich problematisiert.

Die stilisierte kommunikative Form des machtvollen Schweigens war jedenfalls, nachdem sie über Jahrzehnte die indonesische Politik beherrscht hatte, schlussendlich zu Suhartos Stolperstein geworden. Nicht länger als unhinterfragbar erhabenes Zeichen von Harmonie, spiritueller Potenz und Macht akzeptiert, galt Schweigen beim Abgang seines Regimes nun als autoritäres Verschleierungsmittel und als Ausdruck von mannigfachen Gewaltverhältnissen. In der einsetzenden Reformära zog die Problematisierung des Schweigens immer weitere Kreise. Mit dem Verlust seiner Aura im staatspolitischen Kontext wurde Schweigen zu einer zentralen Metapher an der sich die Kritik der sich rasant entwickelnden Demokratisierungsdiskurse entfaltete. Die Überwindung von Schweigen auf allen Ebenen der Gesellschaft wurde als Voraussetzung für tiefgreifenden politischen, kulturellen

und gesellschaftlichen Wandel angesehen. Eine Vielfalt von Initiativen wurde etwa in sozialen Bewegungen, den Künsten, der Gesundheitspolitik gesetzt, um der Artikulation des Spektrums lange verschwiegener Gewaltformen endlich Raum zu geben.

Was war aus dem Ideal des machtvollen Schweigens geworden? Statt für personifizierte mystische Macht stand es nun für eine mystifizierte Geschichte der Gewalt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Anderson, Benedict (1990 [1972]), *The Idea of Power in Javanese Culture*, in: Benedict Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 17–77.
- Anderson, Benedict (1990 [1984]), *Sembah-Sumpah. The Politics of Language and Javanese Culture*, in: Benedict Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 194–237.
- Anderson, Benedict (1996), ‘Bullshit!’ S/He Said: The Happy, Modern, Sexy, Indonesian Married Woman as Transsexual, in: Laurie J. Sears (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Durham: Duke University Press, 271–294.
- Atkinson, Jane Monning and Shelly Errington (eds.) (1990), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Bain, Lauren (2005), *Women’s Agency in Contemporary Indonesian Theatre*, in: Lyn Parker (ed.), *The Agency of Women in Asia*. Singapore: Marshall Cavendish Academic, 98–132.
- Bennett, Linda Rae (2002), *Modernity, Desire and Courtship: The Evolution of Premarital Relationships in Mataram, Eastern Indonesia*, in: Lenore Manderson and Pranee Liamputtong (eds.), *Coming of Age in South and Southeast Asia. Youth, Courtship and Sexuality*. Richmond: Curzon, 96–112.
- Berman, Laine (1998), *Speaking through the Silence. Narratives, Social Conventions, and Power in Java*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, Susan (ed.) (2001), *Love, Sex and Power. Women in Southeast Asia*. Victoria: Monash University Press.
- Bourchier, David and Vedi R. Hadiz (eds.) (2003), *Indonesian Politics and Society. A Reader*. London: RoutledgeCurzon.
- Brenner, Suzanne April (1998), *The Domestication of Desire. Women, Wealth and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press.
- Brenner, Suzanne (1999), *On the Public Intimacy of the New Order: Images of Women in the Popular Indonesian Print Media*, *Indonesia* 67: 13–37.
- Colombijn, Freek and Thomas J. Lindblad (eds.) (2002), *Roots of Violence in Indonesia. Contemporary Violence in Historical Perspective*. Leiden: KITLV Press.
- Coomaraswamy, Radhika (1999), *Integration of the Human Rights of Women and the Gender Perspective: Violence Against Women*, Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Mission to Indonesia and East Timor on the issue of violence against women (20 November–4 December 1998), United Nations, Economic and Social Council, Commission on Human Rights.

- Djajadiningrat-Nieuwenhuis, Madelon (1992), Ibuism and Priyayization: Path to Power? in: Elsbeth Lochen-Scholten and Anke Niehof (eds.), *Indonesian Women in Focus. Past and Present Notions*. Leiden: KITLV Press, 43–51.
- Errington, Joseph (2001), State Speech for Peripheral Publics in Java, in: Susan Gal and Kathryn Woolard (eds.), *Languages and Publics. The Making of Authority*. Manchester: St. Jerome Publishing, 103–118.
- Florida, Nancy K. (1996), Sex Wars: Writing Gender Relations in Nineteenth-Century Java, in: Laurie J. Sears (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Durham: Duke University Press, 207–224.
- Fox, James J. (1982), The Great Lord Rests at the Centre: The Paradox of Powerlessness in European-Timorese Relations, *Canberra Anthropology* 5: 22–33.
- Gal, Susan (2002 [1991]), Between Speech and Silence, in: Joan Vincent (ed.), *The Anthropology of Politics*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 213–221.
- Geertz, Clifford (1960), *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press.
- Geertz, Hildred (1961), *The Javanese Family. A Study of Kinship and Socialization*. New York: The Free Press of Glencoe.
- George, Kenneth M. (2004), Violence, Culture, and the Indonesian Public Sphere: Reworking the Geertzian Legacy, in: Neil L. Whitehead (ed.), *Violence*. Santa Fe: School of American Research Press, 25–54.
- Hatley, Barbara (1990), Theatrical Imagery and Gender Ideology in Java, in: Jane Monning Atkinson and Shelly Errington (eds.), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 177–207.
- Hellwig, Tineke (1992), Rape in Indonesian Pop Novels: An Analysis of the Female Image, in: Elsbeth Lochen-Scholten and Anke Niehof (eds.), *Indonesian Women in Focus. Past and Present Notions*. Leiden: KITLV Press, 240–254.
- Idrus, Nurul Ilmi (2001), Marriage, Sex and Violence, in: Susan Blackburn (ed.), *Love, Sex and Power. Women in Southeast Asia*. Victoria: Monash Asia Institute, 43–56.
- Jennaway, Megan (2002), Inflatable Bodies and the Breath of Life: Courtship and Desire among Young Women in Rural North Bali, in: Lenore Manderson and Pranee Liamputtong (eds.), *Coming of Age in South and Southeast Asia. Youth, Courtship and Sexuality*. Richmond: Curzon, 75–95.
- Keating, Elizabeth and Maria Egbert (2004), Conversation as Cultural Activity, in: Alessandro Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 169–196.
- Keeler, Ward (1990), Speaking of Gender in Java, in: Jane Monning Atkinson and Shelly Errington (eds.), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 127–152.
- Klute, Marianne (2000), Frauenorganisationen in Indonesien. Frauen gegen Gewalt, Indonesien der dornige Weg in die Demokratie, Berlin: Watch Indonesia! <http://home.snafu.de/watchin/Dornige_Weg/frauen_gegen_gewalt.htm> 3/1/2007
- Klute, Marianne (2001), Women Against Violence: A Spectator's View on Political Change Within and Initiated by the Indonesian Women's Movement, in: Ingrid Wessel and Georgia Wimhöfer (eds.), *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera-Verlag, 210–225.
- Koentjaraningrat (1985), *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.
- Komnas Perempuan (2007), National Commission on Violence Against Women. Komisi nasional anti kekerasan terhadap perempuan <www.komnasperempuan.or.id/metadot/index.pl?id=3005&isa=Category&op=show> 7/13/2007

- Krier, Jennifer (1995), Narrating Herself: Power and Gender in a Minangkabau Woman's Tale of Conflict, in: Aihwa Ong and Michael G. Peletz (eds.), *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politic in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press, 51–75.
- Laing, Ronald D. (1996 [1969]), Mystifizierung, Konfusion und Konflikt, in: ders., *Schizophrenie und Familie. Beiträge zu einer neuen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 274–304.
- Ledbetter, Mark (1996), *Victims and the Postmodern Narrative or Doing Violence to the Body. An Ethic of Reading and Writing*. London: Macmillan Press.
- Littlewood, Roland and Simon Dein (eds.) (2000), *Cultural Psychiatry and Medical Anthropology. An Introduction and Reader*. London: Athlone Press.
- Machali, Rochayah (2001), Women and the Concept of Power in Indonesia, in: Susan Blackburn (ed.), *Love, Sex and Power. Women in Southeast Asia*. Victoria: Monash University Press, 1–15.
- Magnis-Suseno, Franz (1981), *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München: Oldenbourg Verlag.
- Manderson, Lenore and Linda Rae Bennet (eds.) (2003), *Violence Against Women in Asian Societies*. London: Routledge.
- Meise, Katrin (1996), *Une forte absence. Schweigen in alltagsweltlicher und literarischer Kommunikation*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Merry, Sally Engle (2006), *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Min, Sai Siew (2006), 'Eventing' the May 1998 Affaire. Problematic Representation of Violence in Contemporary Indonesia, in: Charles A. Coppel (ed.), *Violent Conflicts in Indonesia. Analysis, Representation, Resolution*. London: Routledge, 39–57.
- Mirinig, Ilse (2002), *Heirat in Java. Von der sozialen Verpflichtung zur legalisierten Liebesbeziehung. Eine ethnographische Studie zur zentralen Rite-de-Passage im javanischen Ritualkomplex*. Dissertation, Universität Wien.
- Mischkowski, Gabi (1999), Vergewaltigung als Foltermethode: UN-Sonderberichtersteratterin über Gewalt gegen Frauen in Indonesien und Ost-Timor. *Indonesien-Information 2*.
- Ochs, Elinor and Lisa Capps (2001), *Living Narrative. Creating Lives in Everyday Storytelling*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ong, Aihwa and Michael G. Peletz (eds.) (1995), *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Parker, Lyn (ed.) (2005), *The Agency of Women in Asia*. London: Marshall Cavendish Academic.
- Parker, Lyn (2005a), Introduction, in: Lyn Parker (ed.), *The Agency of Women in Asia*. Singapore: Marshall Cavendish Academic, 1–25.
- Parker, Lyn (2005b), Conclusion, in: Lyn Parker (ed.), *The Agency of Women in Asia*. Singapore: Marshall Cavendish Academic, 217–229.
- Robinson, Kathryn (1998), Love and Sex in an Indonesian Mining Town, in: Krishna Sen and Maila Stivens (eds.), *Gender and Power in Affluent Asia*. London: Routledge, 63–86.
- Robinson, Kathryn (2000), Indonesian Women – from Orde Baru to Reformasi, in: Louise Edwards and Mina Roces (eds.), *Women in Asia. Tradition, Modernity and Globalization*. St. Leonards, NSW: Allen & Unwin, 139–169.
- Schulte Nordholt, Nico G. (2002), Violence and Anarchy of the Modern Indonesian State, in: Frans Hüsken and Huub de Jonge (eds.), *Violence and Vengeance. Discontent and Conflict in New Order Indonesia*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik, 52–70.

- Sciortino, Rosalia and Ines Smyth (2002), *The Myth of Harmony: Domestic Violence in Java*, in: Frans Hüsken and Huub de Jonge (eds.), *Violence and Vengeance. Discontent and Conflict in New Order Indonesia*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik, 95–115.
- Scott, James C. (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Sears, Laurie J. (ed.) (1996) *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Durham: Duke University Press.
- Sen, Krishna (1998), Indonesian Women at Work: Reframing the Subject, in: Krishna Sen and Maila Stivens (eds.), *Gender and Power in Affluent Asia*. London: Routledge, 35–62.
- Sen, Krishna (1999), Women on the Move: After Three Decades of Patriarchal Conformity Under the New Order, Women Are Once More a Force for Change. *Inside Indonesia* April-June.
- Sen, Krishna and Maila Stivens (eds.) (1998), *Gender and Power in Affluent Asia*. London: Routledge.
- Siegel, James T. (1986), *Solo in the New Order. Language and Hierarchy in an Indonesian City*. Princeton: Princeton University Press.
- Siegel, James T. (2001), Thoughts on the Violence of May 13 and 14, 1998, in Jakarta, in: Benedict Anderson (ed.), *Violence and the State in Suharto's Indonesia*. Ithaca, NY: South East Asia Program Publication, Cornell University, 90–123.
- Sifianou, Maria (1997), Silence and Politeness, in: Adam Jaworski (ed.), *Silence. Interdisciplinary Perspectives*. Berlin: Mouton de Gruyter, 63–84.
- Slama, Martin (2006), *Chatten in Indonesien. Eine sozialanthropologische Untersuchung über junge InternetuserInnen in einer multiplen Moderne*. Dissertation, Universität Wien.
- Smith-Hefner, Nancy J. (1991), Frauen und Höflichkeit: Zum Beispiel Java, in: Susanne Günthner und Helga Kotthoff (Hg.), *Von fremden Stimmen: Weibliches und männliches Sprechen im Kulturvergleich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 130–153.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008), *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Verlag Turia + Kant.
- Steiner, George (1969), *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Suryakusuma, Julia (1996), The State and Sexuality in New Order Indonesia, in: Laurie J. Sears (eds.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Durham, NC: Duke University Press, 92–119.
- Tan, Mély G. (2006), The Indonesian Commission on Violence Against Women, in: Charles A. Coppel (ed.), *Violent Conflicts in Indonesia. Analysis, Representation, Resolution*. London: Routledge, 229–241.
- Utomo, Iwu Dwisetyani (2002), Sexual Values and Early Experience among Young People in Jakarta, in: Lenore Manderson and Pranee Liamputtong (eds.), *Coming of Age in South and Southeast Asia. Youth, Courtship and Sexuality*. Richmond: Curzon, 207–227.

