

MARTIN SLAMA

## Islam und Säkularismus als kosmopolitische Optionen

*Positionierungen der arabischen Diaspora in Indonesien*

### EINLEITUNG

Die arabische Diaspora in Indonesien baut auf frühe Kontakte zwischen der arabischen Halbinsel und Südostasien auf (Marschall 2001), nahm aber ihre heutige Form von Beginn des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts an, als Araber aus dem Hadhramaut (in der heutigen Republik Jemen) in größerer Zahl nach Niederländisch-Indien auswanderten.<sup>1</sup> Sie werden in der Literatur daher ihrer Herkunft nach „Hadhramis“ genannt (vgl. Freitag/Clarence-Smith 1997, Mobini-Kesheh 1999, Jonge/Kaptein 2002, Freitag 2003). Die arabische Diaspora in Indonesien heute besteht fast ausschließlich aus Hadhramis, d.h. aus den Nachfahren der damals aus dem Hadhramaut migrierten Araber. Diese männlichen Einwanderer – Frauen migrierten nicht bzw. wurden im Hadhramaut zurückgelassen – heirateten meist Frauen aus den lokalen Gesellschaften, blieben dann aber in der Regel endogam, indem sie ihre Kinder entweder untereinander oder mit neu angekommenen Männern verheirateten. Dadurch entstanden relativ stabile Diasporagemeinschaften im Archipel, die ich während zweier Forschungen untersuchen konnte.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Von den zirka 110.000 Hadhramis, die 1930 in der Diaspora verstreut rund um den Indischen Ozean (Ostafrika, Indien, Südostasien) lebten – das waren ungefähr 20 bis 30 Prozent der Gesamtbevölkerung des Hadhramaut –, wurden 90.000 in Niederländisch-Indien gezählt (Lekon 1997: 265).

<sup>2</sup> Diese wurden im Rahmen zweier vom österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) finanzierten Forschungsprojekte durchgeführt, die an der Forschungsstelle Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften angesiedelt wurden, nämlich „Hadhramis in Indonesia. Ethnic Identity of Yemeni Diaspora Groups Today“ (Laufzeit: März 2003 bis September 2006; Leitung: Helmut Lukas) und „Networks of a Diaspora Society. Indonesian Hadhramis in the Homeland and in Peripheral Regions“ (Laufzeit: Februar 2007 bis August 2009; Leitung: Andre Gingrich).

IndonesierInnen arabischer Abstammung werden immer wieder mit dem Islam identifiziert. Ebenso präsentieren sie sich in der Regel selbst gerne als fromme MuslimInnen. Daher stellen die religiösen Aktivitäten der Hadhramis – neben ihren wirtschaftlichen und politischen – auch ein zentrales Untersuchungsfeld der bisherigen sozialanthropologischen und von VertreterInnen anderer Disziplinen, vor allem der Geschichtswissenschaft, durchgeführten Forschung dar. Für die (sozialanthropologische) Forschung zur Hadhrami-Diaspora gilt demnach, was Talal Asad (2003: 21) allgemein über die Arbeit von Sozial- und KulturanthropologInnen beklagt: „[A]nthropologists have paid scarcely any attention to the idea of the secular, although the study of religion has been a concern of the discipline since the nineteenth century.“ So wurden säkulare Tendenzen unter den Hadhramis in Indonesien bisher in der Literatur nur implizit unter den Themen Modernisierung und Nationalismus abgehandelt (vgl. z.B. Mobini-Kesheh 1999), jedoch nicht explizit zu einem Gegenstand der Analyse gemacht. Die Rolle der Hadhramis im indonesischen Islam hat außerdem den wissenschaftlichen Fokus (auch jenen des Autors; vgl. Slama 2008) auf ihre religiöse Praxis bzw. auf ein islamistisch-politisches Engagement gelenkt, das von einigen (wenigen) Hadhramis in Indonesien verfolgt wird. Im Vergleich dazu blieb die säkulare Seite der Hadhrami-Diaspora nahezu unbeachtet bzw. wurde nicht als solche reflektiert.

Dieser Beitrag stellt einen ersten Versuch dar, dieses Forschungsfeld zu öffnen. Die Thematik gewinnt darüber hinaus an Komplexität, da Fragen der Diasporaforschung, wie das Verhältnis von Diasporagemeinschaften zu lokalen Mehrheitsgesellschaften und dem Nationalstaat (Fragen der Integration bzw. Assimilation), in das Forschungsfeld hineinspielen. Sowohl über den Islam als auch über die säkulare Ideologie des Nationalismus können Hadhramis aus der eigenen Gruppe hinaustreten und eine *imagined community* mit anderen IndonesierInnen und – im Falle des Islam – darüber hinaus bilden (Anderson 1991). Dieses kosmopolitische Potential, das sowohl der Islam als auch der Säkularismus bietet, ist für eine Diasporagesellschaft, die auf der lokalen Ebene oft eine Minderheit darstellt, von besonderer Bedeutung.

Theoretisch stellen die Arbeiten des oben zitierten Talal Asad für dieses Unternehmen einen Ausgangspunkt dar. Für Asad ist Säkularismus nicht einfach ein Programm, das nach sozialem Frieden und Toleranz strebt, indem primordiale Bindungen hinter sich gelassen werden, oder bloß eine Ideologie, mit deren Grundsätzen man übereinstimmen kann oder nicht. Asad denkt Säkularismus in engem Zusammenhang mit dem Staat und seiner disziplinierenden und manchmal gewaltausübenden Apparatur. So

wird Säkularismus erst geschaffen bzw. die Bevölkerung säkularisiert (Asad 2003: 5):

[T]he modern state ... must transcend the different identities built on class, gender, and religion, replacing conflicting perspectives by unifying experience. In an important sense, this transcendent mediation is secularism.

In diesem Sinn versteht Asad (i.E.) Säkularisierung als einen Bruch mit von Religion dominierten Weltbildern – mit dementsprechenden Konsequenzen für das Alltagsleben, für die Konstruktion von Identitäten und für den Bereich der subjektiven Erfahrungen und der Wahrnehmung der sozialen Welt: „Säkularisierung setzt ... einen tiefgreifenden Wandel [der] Auffassung von Vernunft, Wert und Wirklichkeit voraus, einen Wandel der Vorstellungen davon, wie typische BürgerInnen und deren Lebensführung auszusehen haben (z.B. sich als Individuum zu sehen und religiöse Verpflichtungen nicht zu ernst zu nehmen).“ Im Sammelband *Powers of the Secular Modern*, der sich eingehend mit den Arbeiten Asads zum Säkularismus beschäftigt, fassen David Scott und Charles Hirschkind (2006: 10) seine Herangehensweise wie folgt zusammen:

Key to [Asad's] exploration is an argument that the secular be approached not simply in terms of the doctrinal separation of religious and political authority, but as a concept that has brought together sensibilities, knowledges, and behaviours in new and distinct ways.

Als Konsequenz daraus untersucht Asad, seinen Studien zu Religion folgend (Asad 1993), auch Praktiken, die in die Körper der Menschen eingeschrieben sind. Denn genau so wie Religion produziert eine säkulare politische Ordnung ihre eigenen Körpertechniken und Gefühlsdispositionen (vgl. Scott 2006: 287–89).<sup>3</sup>

Asads Ansatz erweitert bisherige Herangehensweisen, die das Verhältnis von Staat und Religion in das Zentrum ihrer Analyse stellen. Zu letzteren zählen die Artikel, die in dem Sammelband *Secularism and Its Critics* pu-

<sup>3</sup> Die durch den Staat und durch andere moderne Institutionen herbeigeführte disziplinierende Seite säkularer Gesellschaften betont auch Partha Chatterjee (2006: 60): „In all countries and in every historical period, secularization has been a coercive process in which the legal powers of the state, the disciplinary powers of family and school, and the persuasive powers of government and media have been used to produce the secular citizen who agrees to keep religion in the private domain.“

bliziert wurden, der das Thema vor allem in Bezug auf Indien diskutiert. Rajeev Bhargava (1998: 7) macht in seiner Einleitung unterschiedliche Auffassungen darüber aus, was einen Staat säkular macht:

For some, the secularity of the state requires that no support in any form be given to religion. It entails, for others, support to the same degree to all religions. There are still others who find a mixed strategy morally admissible, not in any way diluting the secularity of the state.

Indonesien ist nun sicher kein Staat, der die strikte Trennung von Staat und Religion propagiert. Vielmehr trifft die zweite Definition auf Indonesien zu, nämlich allen Religionen im Verhältnis zur Größe ihrer Anhängerschaft in gleichem Maße Unterstützung zukommen zu lassen, wie ich im nächsten Abschnitt genauer zeigen werde; und nicht wenige VertreterInnen der arabischen Gemeinschaft in Indonesien unterstützen – entgegen islamistischer Visionen, die Indonesien als islamischen Staat definieren wollen – ein solches enges Verhältnis von Staat und Religion, das aber keine Religion über eine andere stellt.

Diese als auch jene Form des Säkularismus, die von einer strikten Trennung von Staat und Religion ausgeht, beinhaltet eine kosmopolitische Sicht der Welt, da die BürgerInnen gefordert sind, die Grenzen der eigenen religiösen Gemeinschaft in einer religiös (und ethnisch) heterogenen Gesellschaft zu transzendieren. Diese Forderung des säkularen Staates sieht Peter van der Veer (2002: 170) in der Tradition der europäischen Aufklärung – „the enlightened assumption is that a cosmopolitan person has to transcend religious tradition and thus be secular” – und in der Folge im europäischen Kolonialismus verankert, der KosmopolitInnen brauchte, die sich in den fernen Ländern zurechtfinden (ebd. 168):

It is the ultimate cosmopolitan fantasy ... that the colonial hero has a perfect grasp of the language and the customs of the ‘natives’, the ‘locals’, but still in his crossing over remains true to himself and returns to his own world where he uses his acquired knowledge for the improvement of colonial rule. Interestingly enough, Westernized natives in the colonized areas were not considered to have the ability to cross over, but were ridiculed as impostors, as wogs.

Die KosmopolitInnen waren also immer EuropäerInnen, von denen angenommen wurde, dass sie sich von ihren Traditionen bereits gelöst hatten bzw. – vor allem im Fall der Religion – diese als Privatangelegenheit be-

trachteten (ebd. 172). Die KosmopolitInnen einer säkularen politischen Ordnung sind – abgesehen von AtheistInnen und AgnostikerInnen, für die sich das Problem nicht stellt – also Menschen, die idealerweise ihre religiösen Überzeugungen nicht in die Öffentlichkeit tragen oder, wie Asad schreibt, religiöse Pflichten nicht allzu ernst nehmen.

Im Unterschied zu Van der Veer entwickelt Ulf Hannerz (1996: 102–3) sein Konzept von Kosmopolitanismus weniger mit Bezug auf das Verhältnis von Staat und Religion bzw. von Öffentlichkeit und religiöser Praxis, sondern beschreibt es als ...

a perspective, a state of mind, or – to take a more processual view – a mode of managing meaning ... an orientation, a willingness to engage with the Other ... a personal ability to make one's way into other cultures, through listening, looking, intuiting and reflecting.

Dieser Entwurf von Kosmopolitanismus, der nicht notwendigerweise ein Auf-Distanz-Gehen zu oder ein Eindämmen der Religion auf den privaten Bereich verlangt, sondern eine Bereitschaft voraussetzt, im Denken und Handeln die Grenzen der eigenen Gemeinschaft (zumindest temporär) zu verlassen, ist auch kompatibel mit Engseng Hos Konzept der „local cosmopolitans“, das er in seiner Studie über die Hadhrami-Diaspora entwickelte. Ho (2006: 188) bezieht sich damit auf das Phänomen, dass Hadhramis in der Regel einerseits in die lokalen Gesellschaften gut integriert sind und es oft zu kulturellen Kreolisierungsprozessen kommt, andererseits aber die Netzwerke der translokalen Diaspora bewahrt werden, wobei Genealogie und Religion eine wichtige Rolle spielen:

Throughout the diaspora, the names given to offspring draw from a relatively small and constant stock that is recognizably and typically Hadrami. As well, religious affiliation remains constant. Other attributes, however – such as phenotype, mother tongue, and cuisine – change.

Für Ho wird die Hadhrami-Diaspora daher von lokalen KosmopolitInnen getragen, die er kurz wie folgt definiert (ebd. 31): „By local cosmopolitans, I mean persons who, while embedded in local relations, also maintain connections with distant places.“

Hos Konzept, das er hauptsächlich anhand historischer Studien entwickelte, trifft auch heute auf viele Hadhramis in Indonesien zu. Ihre lokalen Beziehungen überschreiten oft ethnische und religiöse Grenzen, während

ihre translokalen und transnationalen Beziehungen entlang verwandtschaftlicher und ethnisch-religiöser Netzwerke verlaufen. Ihr Kosmopolitismus bezieht sich dabei auf die von Hannerz beschriebene Kompetenz, sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu Recht zu finden bzw. überhaupt bereit zu sein, in diese einzutreten, und nicht etwa darauf, ihre Religion zu einer reinen Privatsache gemacht zu haben. Nichtsdestotrotz leben Hadhramis in Indonesien in einem säkularen Staat von der Variante, die Staat und Religion nicht strikt trennt, aber auch nicht ihre Religion, den Islam, der zugleich die Mehrheitsreligion darstellt, zur Staatsreligion empor hebt. Um das Spannungsverhältnis von Islam und Säkularismus in Indonesien und in der Folge die Säkularismen der Hadhramis untersuchen zu können, ist also zunächst der nationalstaatliche Kontext zu beleuchten.

### ISLAM UND SÄKULARISMUS IN INDONESIA

Der Ausrufung der Unabhängigkeit Indonesiens durch die Staatsgründer Sukarno und Hatta im Jahr 1945 ging eine Debatte um die ideologischen Grundlagen des neuen Staates voraus. Vertreter von islamischen Organisationen wollten ihre Religion in der Verfassung verankert sehen, was vor allem bei Repräsentanten der mehrheitlich christlichen Regionen Ostindonesiens auf heftigen Widerstand stieß. Sukarno schlug schließlich einen Kompromiss vor, den er in die Pancasila goss: die Fünf Säulen, auf denen das unabhängige Indonesien stehen sollte. Diese fünf Grundprinzipien enthalten als erste Säule den „Glauben an einen höchsten Gott“ (Ketuhanan Yang Maha Esa)<sup>4</sup>, eine Formulierung, die von manchen islamischen Vertretern nicht zur Gänze angenommen wurde. Sie wollten dieser Säule hinzufügen, dass es für die indonesischen MuslimInnen Pflicht sei, nach der islamischen Gesetzgebung (Scharia) zu leben. Dieser Zusatz ist in Indonesien unter dem Namen Jakarta Charta (*Piagam Jakarta*) bekannt, die jedoch nicht in die Pancasila aufgenommen wurde (Taylor 2003: 322, 344). Islamistische Organisationen in Indonesien, die mit der Version Sukarnos, die schließlich auch verabschiedet wurde, unzufrieden sind, fordern jedoch bis heute, dass die Jakarta Charta Teil der Pancasila wird.

Seit der Unabhängigkeitserklärung ist Indonesien also offiziell ein Land, in dem von Staats wegen dem monotheistischen Ideal der nahöstlichen Religionen folgend an einen Gott geglaubt wird. Selbst der Hinduismus und Buddhismus, denen eine Minderheit der IndonesierInnen angehört, wurde

<sup>4</sup> Die anderen vier Säulen lauten: Menschlichkeit, nationale Einheit, demokratische Volksvertretung und soziale Gerechtigkeit.

dahingehend interpretiert, dass diese dem Glauben an einen höchsten Gott bzw. an eine höchste Gottheit entsprechen. Seit der Unabhängigkeit besitzt also der Staat die Definitionsmacht, was in Indonesien offiziell Religion ist und was nicht. Fünf Religionen wurden schließlich anerkannt: der Islam, der Protestantismus, der Katholizismus, der Hinduismus und der Buddhismus; erst in der Regierungszeit Abdurrahman Wahids (1999–2001), der den Anliegen der ethnisch-chinesischen Bevölkerung Indonesiens besonders Gehör schenkte, wurde auch der Konfuzianismus in die Riege der offiziell anerkannten Religionen aufgenommen. Diese Anerkennung durch den Staat ist vor allem für die Heirat wichtig, da die staatlichen Behörden eine Heirat erst dann in ihre Register eintragen, wenn zuvor eine religiöse Heirat stattgefunden hat. Ohne Religion ist also in Indonesien praktisch keine Heirat möglich.<sup>5</sup> Des Weiteren wurde im unabhängigen Indonesien ein Religionsministerium eingerichtet, in dem jede anerkannte Religion durch eine Abteilung vertreten ist; eine besondere Rolle spielt hier die islamische Abteilung, die die jährliche Pilgerreise nach Mekka organisiert und der islamische Bildungsinstitutionen, von der Volksschule bis zur Universität, unterstellt sind.<sup>6</sup>

Der indonesische Staat verwaltet also seine Religionen bzw. organisiert teilweise sogar die religiöse Praxis seiner BürgerInnen. Letztere wiederum werden als *religiöse* BürgerInnen definiert. Für IndonesierInnen ist es praktisch nicht möglich, vor allem nach der blutigen Zerstörung der indonesischen Linken 1965/66 (Cribb 1990) und dem darauffolgenden Verbot linker Ideologien, sich zu keiner Religion zu bekennen. Sie könnten dann nicht Heiraten bzw. überhaupt keine Leistungen des Staates beanspruchen. Denn die in indonesischen Ämtern aufliegenden Formulare fragen immer auch nach der Religion des/der AntragstellerIn. So ist auch die Religion auf indonesischen Personalausweisen (Kartu Tanda Penduduk – KTP) vermerkt,

---

<sup>5</sup> Nach dem neuen Gesetz zur Bevölkerungsadministration (Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan) können neuerdings auch Mitglieder sogenannter Glaubensströmungen (*aliran kepercayaan*) heiraten, ohne dass dies durch eine der offiziellen Religionen bestätigt werden muss. Auf lokaler Ebene gibt es jedoch noch eine Reihe von Problemen in der Implementierung dieses Gesetzes (vgl. den Artikel „Jab Kabul Sang Penghayat“ in Tempo No. 39/XXXVI/19-25 November 2007). Braut und Bräutigam müssen also entweder einer offiziellen Religion oder einer lokalen Religion, die jedoch auch registriert sein muss, angehören.

<sup>6</sup> Aber auch die anderen, viel kleineren Abteilungen unterhalten solche Institutionen. So gibt es auf Bali zum Beispiel ein vom Religionsministerium finanziertes Institut für das Studium des Hinduismus. Für die Entwicklungen im indonesischen Hinduismus siehe Ramstedt (2004).

die jede/r StaatsbürgerIn besitzen sollte und die eine Voraussetzung darstellen, um mit den verschiedenen staatlichen Stellen überhaupt in Kontakt treten zu können.

Diese Beispiele zeigen bereits, dass Staat und Religion in Indonesien eng miteinander verschränkt sind. Die politische Elite Indonesiens betont auch immer wieder in Abgrenzung zu westlichen Konzeptionen der Beziehung von Staat und Religion, dass Indonesien nicht als säkularer Staat bezeichnet werden kann. Im selben Atemzug wird jedoch auch betont, dass trotz der großen Mehrheit der MuslimInnen Indonesien kein islamischer Staat ist, sondern sich mit der Pancasila seine eigene Ideologie geschaffen hat, die es ermöglicht, die „Einheit in der Vielfalt“ (*Bhinneka Tunggal Ika*), so das indonesische Staatsmotto, zu gewährleisten. Dieser offizielle Diskurs verteidigt den Kompromiss, der am Beginn der Staatsgründung stand. Sowohl die islamistischen als auch die streng säkularen KritikerInnen sprechen jedoch polemisch von Indonesien als einem „Nicht-Nicht-Staat“ (*Negara Bukan-Bukan*), der sich für keine klare Staatsgrundlage, sei diese säkular oder islamisch, entscheiden könne. Für die einen ist Indonesien zu sehr säkular, für die anderen zu wenig. Der säkulare Charakter des indonesischen Staates liegt aber in der – idealerweise – gleichen Distanz bzw. gleichen Nähe zu den von ihm anerkannten Religionen und nicht in der strikten Trennung von Staat und Religion.

Die Idee eines den Religionen gegenüber nicht gleichgültigen, aber neutralen Staates wurde in den frühen 1970er Jahren auch unter jungen islamischen Intellektuellen Indonesiens, deren Vorgängergeneration sich vehement für die Jakarta Charter einsetzte, zunehmend attraktiv. Ernüchtert durch die Tatsache, dass auch nach der Zerstörung der politischen Linken unter Suharto islamische Parteien kaum eine Rolle in der indonesischen Politik zu spielen vermochten, prägte zu dieser Zeit der islamische Intellektuelle Nurcholish Madjid (2008 [1987]) den Slogan „Islam Yes, Partai Islam No!“. Seiner Ansicht nach sollten sich MuslimInnen in der Gesellschaft engagieren, für ihre Religion im Alltag eintreten bzw. nach islamischen Prinzipien leben und damit Indonesien einen islamischeren Charakter verleihen, aber nicht ihre Religion in die Politik tragen. Madjid sprach sogar von einer notwendigen Säkularisierung (*sekularisasi*) des Islam, wofür er von konservativen islamischen Kreisen scharf angegriffen wurde. Darunter verstand er (2008 [1987]: 244) einen „Prozess der Verweltlichung“ (*proses penduniawian*): MuslimInnen sollten sich vermehrt um weltliche Dinge kümmern und sich den Herausforderungen der Moderne stellen. Er unterschied aber klar zwischen Säkularisierung, die er mit der Modernisierung und Rationalisierung der islamischen Gesellschaft gleichsetzte, und Säkularismus, den er als westliche Ideologie

ansah, die dem Atheismus das Wort redet und daher mit dem Islam nicht zu vereinbaren sei. Madjids (2008 [1987]: 10) Vision einer religiösen, vom Islam geprägten, aber keiner exklusiv islamischen indonesischen Gesellschaft ließ ihn auch von einer „kosmopolitischen Lebenssicht“ (*pandangan hidup yang lebih kosmopolit*) sprechen, die er von den indonesischen MuslimInnen einforderte und die alle StaatsbürgerInnen Indonesiens, egal welchen Glaubens oder welcher ethnischen Herkunft, umfassen sollte. Für Madjid sind die zentralen indonesischen Werte (*nilai keindonesiaan*), das, was es ausmacht, IndonesierIn zu sein, notwendigerweise kosmopolitischer Natur.

Diese Vision einer Gesellschaft, in der Religion eine wichtige Rolle spielt, aber die Politik nicht von religiösen Gegensätzen bestimmt wird, sondern der Staat in einem gerechten Verhältnis die Religionsgemeinschaften unterstützt, macht den in Indonesien dominanten Säkularismus aus, der in der Pancasila seinen Ausdruck findet.<sup>7</sup> Madjid und andere islamische Intellektuelle wie Abdurrahman Wahid, der in den 1980er und 90er Jahren die größte islamische Organisation Indonesiens, die Nahdlatul Ulama (NU), anführte, bevor er Ende 1999 zum Präsidenten gewählt wurde, verliehen diesem indonesischen Säkularismus ein islamisch-theologisches Fundament, indem sie wiederholt betonten, dass die Pancasila im Einklang mit den Lehren des Islam steht. Die Idee, Indonesien in einen islamischen Staat zu verwandeln, verlor so auch unter jenen IndonesierInnen, für die der Islam die wichtigste Komponente ihrer komplexen Identität darstellt<sup>8</sup>, zunehmend an Popularität. Hinzu kam, dass das Suharto-Regime mit großem Aufwand die Pancasila propagierte und islamistische Kräfte unter Beobachtung hielt bzw. gelegentlich gegen sie vorging.

<sup>7</sup> Der Islamwissenschaftler Brakel (1984) führt diese tolerante Haltung gegenüber den anderen Religionen darauf zurück, dass unter javanischen MuslimInnen als der größten Gruppe unter Indonesiens MuslimInnen, zu der auch Sukarno und Suharto zählten, synkretistische Ideen und Praktiken weit verbreitet sind. Brakel formulierte diese These zu Beginn der 1980er Jahre. Seitdem kamen diese Synkretismen durch aufstrebende islamische Bewegungen, die es sich zum Ziel setzten, den indonesischen Islam zu purifizieren, zunehmend unter Druck. Nichtsdestotrotz wirkt dieses synkretistische Erbe, das interreligiöse Toleranz miteinschließt, bis heute nach und wird mitunter in neuer Form und mit neuem Vokabular von Gruppen vertreten, die eigentlich in einer orthodoxeren islamischen Tradition stehen. Dazu gehören etwa eine Reihe von jungen VertreterInnen der Nahdlatul Ulama (NU), die einen „einheimischen Islam“ (Islam Pribumi), der lokale Traditionen in sich aufnahm, einem „arabischen“, „reinen“ Islam vorziehen (vgl. Slama 2008). Siehe dazu Rahmat et al. (2003) und die anderen Beiträge in der von der NU herausgegebenen Zeitschrift *Tashwirul Afkar* (No. 14, 2003).

<sup>8</sup> Für komplexe, von Machtverhältnissen abhängige und oft widersprüchliche Konstruktionen von Identität siehe Gingrich (2004).

Dieser dominanten Variante des Säkularismus steht eine kleine Gruppe von SäkularistInnen gegenüber, die Staat und Religion möglichst trennen und damit die Macht des Staates über die Religion zurückdrängen wollen. Diese Gruppe besteht aus nicht-religiösen bzw. nur formal religiösen IndonesierInnen, aber auch aus liberalen MuslimInnen, die die Ansicht vertreten, dass das gegenwärtige Naheverhältnis zwischen Staat und Islam ihrer Religion mehr schaden als nützen würde.<sup>9</sup> Am stärksten wird die dominante Variante des indonesischen Säkularismus jedoch von den islamistischen Kräften bekämpft, deren Ziel es ist, Indonesien in einen islamischen Staat umzuwandeln. Diese Gruppe, die aus einer Vielzahl islamistischer Organisationen und politischer Parteien besteht, musste jedoch in der Post-Suharto-Ära einen herben Rückschlag einstecken. Sie versuchten, den neu entstandenen politischen Handlungsspielraum in den ersten Jahren nach Suhartos Abdankung für sich zu nutzen, um ihre Vision eines vom Islam bestimmten Indonesien durchzusetzen. Auf die formal-politischen Ebene übersetzt verlangten sie, dass nun endlich die Jakarta Charta, die seit der Unabhängigkeit immer wieder diskutiert wurde, verabschiedet werden solle. Bei der Jahressitzung des Volksversammlung (Majelis Permusyawarahan Rakyat – MPR) im Jahr 2002 wurde dies jedoch mit einer klaren Mehrheit abgelehnt (Mubarak 2008: 161–172). Seitdem wird von keiner im Parlament vertretenen Partei mehr für die Jakarta Charta argumentiert. Nur islamistische Organisationen, die sich aber nicht dem demokratischen Wettbewerb stellen und die eine kleine Minderheit von Indonesiens MuslimInnen repräsentieren, verlangen hin und wieder die Durchsetzung der Scharia, einer islamischen Gerichtsbarkeit, die das säkulare, auf dem holländischen Recht basierende System des unabhängigen Indonesien ersetzen solle. Das gegenwärtige Indonesien scheint jedoch weiter denn je zuvor von der Umwandlung in einen islamischen Staat entfernt zu sein.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Siehe dazu die Beiträge und Diskussionen in Assyaukani (2002), ein vom „Netzwerk Liberaler Islam“ (*Jaringan Islam Liberal*) herausgegebenes Buch. Dieses in der Post-Suharto-Ära als Reaktion auf das Erstarken islamistischer Gruppen ins Leben gerufene Netzwerk konnte innerhalb kürzester Zeit große Aufmerksamkeit erreichen. Im Kontext dieses Artikels möchte ich darauf hinweisen, dass der Hadhrami Hamid Basyaib, ein Verfechter einer klaren Trennung von Staat und Religion, eine zentrale Rolle in diesem Netzwerk einnimmt.

<sup>10</sup> Es wurden jedoch in der Post-Suharto-Ära im Zuge der Autonomiegesetzgebung auf lokaler Ebene und hier vor allem in Aceh, das eine Sonderautonomie genießt, Gesetze verabschiedet, die eine Teilimplementierung der Scharia darstellen. Für die Probleme, die dadurch vor allem im Menschen- und Frauenrechtsbereich auftraten, siehe die Publikation von Kamil und Bamualim (2007) sowie den Artikel von Zada (2006) und die anderen Beiträge in *Tashwirul Afkar* (No. 20, 2006). Religiös motivierte Lokalgesetzgebung in Indonesien diskutiert auch der Beitrag von Christian Warta in diesem Band.

## DIE HADHRAMI-DIASPORA IN INDONESIA ALS IN SICH GESPALTENE MINDERHEIT UND ALS ISLAMISCHE ELITE

Wie positionieren sich nun Hadhramis in diesem säkularen, aber zugleich religiösen Indonesien? Wie beeinflussten diese Optionen zwischen Islam und Säkularismus die Diaspora? Welche aktive Rolle spielten Hadhramis in den ideologischen Kämpfen Indonesiens und wie entwickelten sich ihre Beziehungen zur nationalen Elite? Um diesen Fragen nachzugehen, ist es unabdingbar, sich der Kolonialzeit zuzuwenden, als Hadhramis ihre ersten modernen Institutionen gründeten und verstärkt von globalen Ideologien beeinflusst wurden.

Hadhramis in Niederländisch-Indien waren meist als Händler und Geschäftsmänner tätig, übten jedoch auch religiöse Funktionen aus. Vor allem jene Hadhramis, die sich als Nachfahren des Propheten Mohammed betrachteten, kombinierten oft ihre geschäftlichen und religiösen Aktivitäten. Diese Gruppe bezeichnet sich selbst auch als Alawiyyin, nach einem Verfahren namens Alawi<sup>11</sup>, und stellte schon im Hadhramaut die religiöse Elite dar. Die Vormachtstellung der Alawiyyin Hadhramis innerhalb der hadhramitischen Diaspora wurde jedoch Anfang des 20. Jahrhunderts in Frage gestellt. Hadhramis nicht-prophetischer Abstammung, die in Niederländisch-Indien oft ökonomisch nicht weniger erfolgreich waren, wurden vom aus Ägypten stammenden islamischen Modernismus, der die prinzipielle Gleichheit aller MuslimInnen vor Gott betonte, stark beeinflusst.<sup>12</sup> Auf Genealogie beruhende Überlegenheit hatte in diesem Weltbild keinen Platz mehr. Gründeten Hadhramis 1901 noch gemeinsam ihre erste moderne Organisation, die Jamiyyah Khair, spalteten sich 1914 die Hadhramis nicht-prophetischer Abstammung ab, indem sie ihre eigene Organisation namens

---

<sup>11</sup> Der erste Nachkomme des Propheten, der in den Hadhramaut einwanderte, war Ahmad bin Isa al-Muhajir, ein Enkel in der achten Generation von Fatima, der Tochter des Propheten. Der Enkel von Ahmad bin Isa wiederum hieß Alawi, auf dem die Bezeichnung Alawiyyin zurückzuführen ist – siehe Boxberger (2002: 19), die sich auf jemenitische Quellen bezieht und auch darauf aufmerksam macht, dass diese Genealogie von Nicht-Alawiyyin Hadhramis angezweifelt wird. Ein allgemeiner Titel für die Nachkommen des Propheten ist *sayyid* (Plural: *sada*), der in der Kolonialzeit auch unter Alawiyyin Hadhramis in Indonesien Verwendung fand, was jedoch heute kaum mehr der Fall ist. Zur sozialen Entwicklung des Wortes *sayyid* im Jemen und in Indonesien siehe Heiss (2005).

<sup>12</sup> Siehe Asads (2003: 235) Analyse dieser Strömung, die – trotz ihres islamischen Anspruchs – dazu beitrug, die „basic preconditions for secular modernity“ in Ägypten zu etablieren; dazu zählten „the legal constitution of fundamental social spaces in which government could be secured through (1) the political authority of the nation state, (2) the freedom of market exchange, and (3) the moral authority of the family.“

Al-Irsyad eröffneten (Mobini-Kesheh 1999: 36, 55). Die Auseinandersetzungen in den nächsten Jahrzehnten wurden mitunter mit Bitterkeit geführt, was den holländischen Sozialanthropologen Huub de Jonge (2000) dazu veranlasste, die Hadhramis in Indonesien als eine „divided minority“ zu charakterisieren.

Beide Lager waren vor allem im Bildungsbereich tätig, indem sie moderne Internatsschulen aufmachten, in denen säkulare und islamische Gegenstände unterrichtet wurden. Und beide Seiten nahmen für sich in Anspruch, den Islam „richtig“, d.h. in der Absicht Gottes zu interpretieren. Die Irsyadis, also jene Hadhramis, die sich der neuen Organisation anschlossen, wählten keinen rein säkularen Weg, um sich von den Alawiyyin zu emanzipieren, sondern forderten letztere in ihrer Kernkompetenz, der Religion, heraus. Der Kampf um die Vormachtstellung in der Diasporagemeinschaft wurde also im Feld der Religion mit modernen Mitteln (Zeitschriften, Schulen) und modernen Argumenten (Egalität, Gebrauch der Vernunft, individuelle Autonomie) geführt.

Laut Sumit Mandal (1997, 2002) stellt das religiöse Selbstverständnis der Hadhramis in Indonesien aber nicht nur das Ergebnis interner religiöser Traditionen und Kämpfe dar, sondern ist vielmehr als das Produkt einer kolonialen Konstruktion zu verstehen. Die holländische Kolonialmacht nahm die Hadhramis vor allem als Vertreter des Islam wahr, selbst wenn viele von ihnen religiös nicht sonderlich aktiv waren, sich auf ihre Geschäfte konzentrierten oder in die Mehrheitsgesellschaft „zurückfielen“ (*retomber*), was Van den Berg (1886: 110) Ende des 19. Jahrhunderts vor allem unter Hadhramis nicht-prophetischer Abstammung beobachten konnte, und in der Folge sogar ihre arabische Identität verloren (ebd. 215): „Ce qui disparaît le premier, c’est la langue arabe, puis l’habillement et enfin le nom de famille.“ Diese Identifikation der Hadhramis mit dem Islam paarte sich mit kolonialen Ängsten, die den Islam als mögliche Triebfeder von Aufständen ansahen; vor allem in einer Zeit, in der der Pan-Islamismus als globale Ideologie in der islamischen Welt an Bedeutung gewann (Dijk 2002). Die Hadhramis wurden als „natural leaders of native Muslims“ (Mandal 1997) identifiziert und bedurften daher besonderer kolonialer Aufmerksamkeit und Überwachung (Jonge 1997). Der Auftrag zur Studie Van der Bergs (1886), die jedoch ein überaus „harmloses“, ja sympathisches Bild der Hadhramis zeichnet, muss als direkte Konsequenz dieser kolonialen Ängste gesehen werden.

Die These Mandals (1997) besagt nun, dass viele Hadhramis diese koloniale Sicht ihrer Position übernahmen und sich selbst in religiösen Angelegenheiten den einheimischen MuslimInnen überlegen fühlten bzw.

sich als „Anführer“ über letztere stellten. Dies hatte laut Mandal (1997: 186) folgende Konsequenz: „Arab assertion of leadership over natives in Islamic matters ... became the basis for the articulation of an ethnically exclusive culture.“ Diesen postkolonialen Ansatz möchte ich insofern relativieren, da vor allem die Nachkommen des Propheten unter den Hadhramis, die Alawiyyin, die ihre Abstammung schon seit frühesten Zeiten betonen, unabhängig von der Kolonialpolitik ein hohes Ansehen (zumindest) in Teilen der lokalen Bevölkerung genossen; dies zeigt sich vor allem durch die bereits in vorkolonialer Zeit erfolgten Gründungen der Sultanate von Siak (Sumatra) und Pontianak (Kalimantan) durch Alawiyyin Hadhramis und durch ihr Einheiraten in lokale Herrscherfamilien und ihr Erfüllen von religiösen Funktionen an den Höfen in anderen Teilen des Archipels (Jonge 1997: 94; Riddel 1997: 220; Ho 2006). Meine These ist daher, dass die Kolonialpolitik – entgegen ihrer Intention – vielmehr ihre Position und vor allem ihre Selbstwahrnehmung als religiöse Autoritäten *verstärkte*. Wie wir weiter unten sehen werden, ist diese elitäre Selbstwahrnehmung auch heute noch unter Hadhramis in Indonesien weit verbreitet. Mandal ist jedoch recht zu geben, wenn er auf die segregative Kolonialpolitik hinweist, die eine große soziale Distanz zwischen den Hadhramis und der einheimischen Bevölkerung und somit die Rahmenbedingungen für ihre „ethnically exclusive culture“ schaffte (vgl. auch Jonge 1997). Letztere empfanden immer mehr Hadhramis selbst als ein Problem, als der indonesische Nationalismus gegen Ende der Kolonialzeit immer stärker und die Frage, wie sich Hadhramis in einem unabhängigen Indonesien positionieren sollten, immer drängender wurde.

#### DIE NATIONALISMEN DER HADHRAMIS UND IHRE INTEGRATION IN DEN INDONESISCHEN NATIONALSTAAT

Die Frage der Interpretation des Islam war nicht das einzige Thema, das die Hadhramis in Niederländisch-Indien bewegte. In den 1910er und 20er Jahren, in einer sich zunehmend modernisierenden Kolonie, in der junge Hadhramis in Al-Irsyad und anderen Schulen „lernten modern zu sein“, wie Natalie Mobini-Kesheh (1999: 84) formulierte, machte sich ein anderer ideologischer Einfluss vermehrt bemerkbar: der Nationalismus. Zu dieser Zeit entwickelten Hadhramis, was Benedict Anderson (1994) in den 1990er Jahren einen *long-distance* Nationalismus nennen sollte. In diesem „bewegtem Zeitalter“ („age in motion“ nach Takashi Shiraiishi 1990), als die ersten indonesischen nationalistischen Organisationen gegründet wurden, machten sich Hadhramis zunehmend Gedanken über ihr *watan* (Heimatland). Dieses

wurde nun nicht mehr nur – typisch für Diasporagesellschaften (Vertovec 1999) – als Ursprungs- und möglicher Rückkehrort sentimental imaginiert, sondern vielmehr als „rückständiger“ Ort kritisch betrachtet, der durch Reformen Teil der modernen Welt werden sollte. Der damals von Großbritannien kolonisierte Hadhramaut wurde somit zum Land einer zukünftigen Nation von Hadhramis, die – wo immer sie sich in der Diaspora befanden – am Aufbau mitwirken sollten ähnlich der indonesischen Bevölkerung, die sich zunehmend als eine Nation begriff und ihre Unabhängigkeit – trotz repressiver Maßnahmen der Kolonialmacht gegen die nationalistische Bewegung – vorbereitete.

Dieser *long-distance* Nationalismus wurde in den 1930er Jahren jedoch zunehmend schwächer, als sich junge Hadhramis zweiter Generation, die in Niederländisch-Indien geboren waren und meist eine indonesische Mutter hatten, dem indonesischen Nationalismus zuwandten. Frustriert von den bitteren Auseinandersetzungen zwischen den Alawiyyin und den Irsyadis gründeten sie 1934 die Arabisch-Indonesische Vereinigung (Persatoean Arab Indonesia – PAI), die in der Folge den Kontakt zur indonesischen nationalistischen Bewegung suchte und in Arabisch-Indonesische Partei (Partai Arab Indonesia) unbenannt wurde. Im Grundsatzprogramm der PAI wurde festgelegt, dass Indonesien als das Heimatland und der Hadhramaut (nur mehr) als das Land der Vorfahren zu betrachten sei. Mit diesem klaren Bekenntnis zu Indonesien unterminierten die Mitglieder der PAI einerseits die koloniale Politik der Trennung von MigrantInnen und einheimischer Bevölkerung, die die Hadhramis als *vreemde oosterlingen* („fremde Orientalen“) in eine Kategorie mit der chinesischen Bevölkerung Niederländisch-Indiens und damit zwischen den Europäern und den *inlanders* („Einheimischen“), die am unteren Ende der kolonialen Hierarchie angesiedelt wurden, positionierte (Jonge 1997); andererseits mussten sie sich das Vertrauen der indonesischen Nationalisten erst erarbeiten, die dieser politischen Neuorientierung „der Araber“ (*orang Arab*) zunächst mit vorsichtiger Distanz begegneten (Mobini-Kesheh 1999: 136–145). Dies gelang spätestens nach der Ausrufung der Unabhängigkeit durch Sukarno und Hatta 1945 – und zwar mit einem wichtigen strategischen Schritt: die PAI löste sich auf und forderte von den Hadhramis, in den indonesischen Parteien aktiv zu werden. Dieser Aufforderung folgten viele politisch engagierte Hadhramis, was die Integration der arabischen Minderheit in den unabhängigen Nationalstaat begünstigte (Algadri 1984).

Hadhramis waren in der Folge in fast allen größeren Parteien aktiv – von der Kommunistischen Partei Indonesiens über die nationalistischen bis zu den islamischen Parteien. Obwohl mit A.N Aidit, dem Vorsitzenden der

Kommunistischen Partei Indonesiens, vielleicht der prominenteste arabisch-stämmige Politiker nach der Unabhängigkeit am linken Rand des politischen Spektrums angesiedelt war<sup>13</sup>, engagierten sich die meisten Hadhramis in den anti-kommunistischen islamischen Parteien, was auch dem Bild und vor allem Selbstbild der Hadhramis als wichtige Vertreter des Islam in Indonesien entsprach. So wurde zum Beispiel Al-Irsyad zu einer Vorfelddorganisation der modernistisch-islamischen Partei Masyumi<sup>14</sup>, die vor allem die urbane, im Handel tätige islamische Mittelklasse vertrat. Alawiyyin Hadhramis standen in der Regel wiederum der islamischen Organisation und Partei Nahdlatul Ulama nahe, die von in ländlichen Gebieten lebenden charismatischen islamischen Gelehrten (in Java *kiayi* genannt), die oft einen von sufistischen Strömungen beeinflussten Islam praktizieren, gegründet wurde.

Der Integrationsprozess der Hadhramis in der Neuen Ordnung Suhartos (1966–1998), von denen die Mehrzahl politisch auf der „richtigen“, d.h. anti-kommunistischen Seite positioniert war, schritt ungehindert voran. Jegliche nationalistische Gefühle, die auf den Hadhramaut gerichtet waren, gehörten nun endgültig der Vergangenheit an. Hinzu kam, dass im Südjemen 1968 die kommunistische Partei die Macht übernahm. Die Hadhrami-Diaspora in Indonesien war in der Folge durch die Front des Kalten Krieges von ihrem Herkunftsland getrennt.<sup>15</sup> Nach dem Zusammenbruch des Regimes im Südjemen (1989) intensivierten sich die Beziehungen zwischen indonesischen Hadhramis und dem Hadhramaut wieder (vgl. Slama 2005); dies führte jedoch nicht zu einer Infragestellung nationaler Loyalitäten innerhalb der Hadhrami-Gemeinschaft Indonesiens.

Im Suharto-Indonesien konnten auch immer mehr Hadhramis in den engeren Kreis rund um Suharto und damit in die nationale politische Elite vorstoßen. Zu nennen sind hier die engen Beziehungen der Al-Habsyi-Familie zum Suharto-Clan. Die Al-Habsyis, Alawiyyin Hadhramis, konnten

<sup>13</sup> A.N Aidit wurde 1965 im Zuge der Machtübernahme Suhartos wie viele Mitglieder der Kommunistischen Partei Indonesiens von der Armee ermordet – wenige Monate bevor die Partei schließlich verboten wurde (vgl. Cribb 1990).

<sup>14</sup> Diese Partei wurde von Sukarno aufgrund des Vorwurfs ihrer Beteiligung an Revolten 1960 verboten (Cribb/Brown 1995: 88); dieses Verbot wurde jedoch nicht auf Al-Irsyad und andere Vorfelddorganisationen ausgedehnt.

<sup>15</sup> Der jemenitische Sozialwissenschaftler Saadaldeen Talib (2005: 338) beschreibt diese Zeit wie folgt: „The migrant Hadhramis probably consider those years of ‘Marxism’ as the worst years in migrant memory. Travel to and from Hadhramaut, investment, remittances and general freedoms were limited to a great extent (...) Large scale contact and travel were not to be resumed until after the unification [of Yemen] in 1990.“

eine Reihe islamischer Gelehrter hervorbringen und den Bezirk Kwitang in Jakarta, ihren Wohnort, als religiöses Zentrum etablieren; dieser ist heute auch ein Ort für Pilger, die das Grab des Habib Ali Al-Habsyi besuchen, der auch Habib Ali Kwitang genannt wird, und den religiösen Ruhm der Familie begründete. Mona Abaza (2004: 175) schreibt über das heutige Oberhaupt der Familie:

Habib Abdel Rahman Al-Habsyi has ... gained a reputation in recent years for being a spiritual advisor to Suharto. We were told that Suharto himself visited the Kwitang center in 1971. Many at the time doubted Suharto's sincerity but Habib Abdel Rahman developed the Muslim piety of the president and also of his wife. They previously had been known for being merely nominal Muslims. Habib Abdel Rahman also guided the Suharto children.

Während Sukarno den Begriff „Hadramautisme“ prägte, „to symbolise all that he felt was wrong with Indonesian Islam“ (Mobini-Kesheh 1997: 246), wandte sich Suharto in Fragen der islamischen Religion gerade an einen prominenten Vertreter der indonesisch-hadhramitischen Gemeinschaft.

Suharto griff auch in seiner Politik immer mehr auf Indonesier hadhramitischer Abstammung zurück. Im letzten Drittel seiner Amtszeit war etwa Ali Alatas Außenminister (1988–99) und in den 1990er Jahren besetzten Hadhramis, nämlich Mar'ie Muhammad und daraufhin Fuad Bawazier, den wichtigen Posten des Finanzministers.<sup>16</sup> Die beiden Finanzminister, letzterer ein Mitglied von Al-Irsyad, sind im Gegensatz zu Habib Abdel Rahman Al-Habsyi und Ali Alatas Hadhramis, die nicht vom Propheten Mohammed abstammen. Suharto vertraute also auf Vertreter beider Lager. Diese prominenten Hadhramis, Alawiyyin als auch Nicht-Alawiyyin, die Teil der nationalen Elite Indonesiens wurden, stehen für eine umfassendere Entwicklung in der Neuen Ordnung und danach, als sich Hadhramis in allen modernen Sektoren der indonesischen Gesellschaft etablieren konnten. Abgesehen von ihren Kernkompetenzen der Wirtschaft und Religion sind Hadhramis heute als Rechtsanwälte, Ärzte, Wissenschaftler, Journalisten, hohe Beamte etc. aktiv – auf lokaler Ebene wie auch in der Metropole Jakarta.

<sup>16</sup> Während Sukarno weniger auf Hadhramis als religiöse Berater vertraute, bekleideten in seiner Regierungszeit auch Hadhramis Regierungsämter, wie etwa der PAI Gründer Abdulrahman Baswedan, der 1946 zum Vizeinformationsminister ernannt wurde (vgl. Suratmin 1989: 105–108; zu Baswedan siehe auch Jonge 2004).

## POSITIONIERUNGEN DER HADHRAMIS IN DER POST-SUHARTO-ÄRA

Im heutigen Indonesien, in dem Hadhramis in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern zu finden sind, ist ihr Image als wichtige Vertreter des Islam, wenn schon nicht als „natural leaders of native Muslims“, nach wie vor aktuell bzw. sind es sie selbst, die dieses immer wieder aktualisieren. Daran, dass die Alawiyyin Hadhramis ihre Abstammung vom Propheten Mohammed und damit ihr Arabisch-sein gerne betonen, hat sich nichts geändert; genau so gewinnen sie damit nach wie vor bei einem Teil der indonesischen MuslimInnen zusätzlich an Autorität. Das kritische Verhältnis der in Al-Irsyad aktiven Hadhramis zu Abstammung als Distinktionsmerkmal lässt sie ihr Arabisch-sein jedoch nicht so ohne weiteres in den Vordergrund rücken. Unzählige Male wurde mir gegenüber betont, dass Al-Irsyad keine arabische, sondern eine islamische Organisation sei, die zwar von Arabern gegründet wurde, aber in der heute zahlreiche indonesische MuslimInnen aktiv seien.<sup>17</sup> Nichtsdestotrotz wird Al-Irsyad nach wie vor mit der arabischen Gemeinschaft identifiziert. Ein Funktionär der Organisation in Pekalongan, Zentraljava, erzählte mir bedauernd, dass in der javanischen Mehrheitsbevölkerung die Ansicht vorherrsche, „Al-Irsyad gehöre den Arabern“.<sup>18</sup>

Neben diesem Diskurs, der entgegen der Ansicht der Mehrheitsbevölkerung Al-Irsyad als indonesisch-islamische Organisation vorstellt, findet sich unter den Nicht-Alawiyyin Hadhramis ein Selbstverständnis, das religiöse Kompetenz und arabische Abstammung sehr wohl in einen Zusammenhang bringt. Die FunktionärInnen<sup>19</sup> von Al-Irsyad präsentieren sich gerne als diejenigen MuslimInnen, die den „wahren“ Islam in der Bevölkerung verbreiten; sie vertreten auch häufig die Meinung, dass viele „einheimische“ MuslimInnen eine halbherzige oder von nicht-islamischen Einflüssen überdeckte religiöse Praxis an den Tag legen und diese deshalb noch keine „richtigen“ MuslimInnen seien. Irsyadis sind sich in ihren Missionsbestrebungen durchaus bewusst, dass dabei ihre arabische Abstammung von Vorteil sein kann; erkennen doch viele indonesische MuslimInnen in Menschen mit arabischer Abstammung eine besondere religiöse Kompetenz. Der kürzlich neu gewählte Vorsitzende von Al-Irsyad, Abdullah Al-Jaidi, will daraus sogar ein Programm machen:

<sup>17</sup> Dies ist zwar richtig, die Al-Irsyad Zentrale in Jakarta und die meisten Al-Irsyad-Zweigstellen auf lokaler Ebene werden jedoch nach wie vor von Hadhramis geleitet.

<sup>18</sup> Gespräch am 12.05.2003 in Pekalongan: „Al-Irsyad punya orang Arab.“

<sup>19</sup> Zu Al-Irsyad zählt auch eine eigenständige Frauenorganisation, deren Vertreterinnen ich interviewen konnte.

Unsere Kader werden sehr gebraucht, weil in Indonesien, wenn wir uns das ansehen, wenn es einen islamischen Gelehrten arabischer Abstammung gibt, mit seiner fließenden Rede und so weiter, erfährt dieser mehr Aufmerksamkeit und seine Worte finden besser ihr Ziel. Genau das probieren wir jetzt, uns für die Zukunft unsere Identität zurückzugeben.<sup>20</sup>

Entgegen bisheriger Rhetorik scheint hier die arabische Abstammung, ähnlich wie unter den Alawiyyin Hadhramis, auch wieder unter den Al-Irsyad-Kadern stärker betont zu werden – zumindest wenn es nach dem neuen Vorsitzenden geht.

Der in der Kolonialzeit besonders stark verbreitete Diskurs, Araber seien in religiösen Angelegenheiten der lokalen muslimischen Bevölkerung überlegen, ist also nach wie vor sowohl unter den Alawiyyin Hadhramis als auch unter den Irsyadis verbreitet. Dieser auf einer theologisch und genealogisch legitimierten Hierarchie basierende Diskurs wird jedoch von egalitär islamischen und nationalistischen Diskursen, die kosmopolitische Züge tragen, abgeschwächt – vor allem wenn es darum geht, die Integration in die Mehrheitsgesellschaft zu unterstreichen. Dies passiert heute vor dem Hintergrund, dass Hadhramis noch vor wenigen Generationen offiziell als Fremde angesehen wurden und deren Loyalität zum (werdenden) Nationalstaat einer besonderen Betonung bedurfte. In diesem Kontext wird die islamische oder nationale Gemeinschaft imaginiert, in der Hadhramis allen anderen IndonesierInnen – entweder vor Gott oder vor dem Staat – scheinbar auf gleicher Ebene begegnen. Dies glaubhaft zu machen, ist für Irsyadis einfacher, weil sie auf ihre egalitärere Interpretation des Islam sowie auf mehr Zwischenheiraten mit lokalen MuslimInnen verweisen können. Diese über die eigene Gruppe hinausgehenden Identifikationen können je nach Bedarf aktualisiert werden, was jedoch nichts an der Tatsache ändert, dass die Mehrheit der Hadhramis heute innerhalb der Diaspora gut vernetzt ist, endogame Heiratsregeln einhält und ein hohes, auf Abstammung beruhendes Selbstwertgefühl besitzt, was auch zur Abgrenzung von der Mehrheitsbevölkerung auf der lokalen Ebene dient (vgl. Jacobsen 2007).

<sup>20</sup> Interview mit Abdullah Al-Jaidi am 09.11.2007 in Jakarta: „Kader-kader kita ini sangat diharapkan karena di Indonesia ini, memang kita perhatikan kalau ada ulama yang keturunan Arab, dengan kefasihan dia berbicara dan lain sebagainya itu akan lebih diperhatikan dan lebih mengena di dalam penyampaian-penyampaian. Nah itulah kita mencoba bagaimana mengembalikan jati diri kita kedepan itu.“

Neben dieser die ethnischen Grenzen aufrecht erhaltenden Mehrheit gibt es jedoch auch Hadhramis in Indonesien, manche davon überaus einflussreich, die in der Tradition der PAI stehen und für die ihre arabische Abstammung immer unbedeutender wird. Der säkulare indonesische Nationalismus bzw. vor allem Madjids Adaption desselben, der säkular im Sinne der Gleichbehandlung aller Religionen und kosmopolitisch im Sinne eines Zusammenarbeitens über religiöse und ethnische Grenzen hinweg ist, aber die islamische Identität von Indonesiens MuslimInnen nichtsdestotrotz betont, ist für sie besonders attraktiv. Als Vertreter dieser Gruppe ist hier Anis Baswedan, der Enkel des PAI-Gründers Abdurrahman Baswedan, zu nennen. Anis Baswedan wurde vor kurzem zum Rektor der von Nurcholish Madjid gegründeten Paramadina Universität gewählt und ist einer der Vertreter eines liberalen und im Sinne Madjids säkularen Islam in Indonesien. Baswedan äußerte sich mir gegenüber kritisch bezüglich der Tendenzen unter indonesischen Hadhramis, ihre arabische Abstammung wieder stärker zu betonen. Aus der Tradition der PAI heraus, die für die Integration der Hadhramis in den Nationalstaat kämpfte, bezeichnete er dies als „setback“.<sup>21</sup> Er kritisierte auch, dass Al-Irsyad in den 1990er Jahren in Yogyakarta, der bedeutendsten Universitätsstadt Indonesiens, in der es nie einen *kampung Arab* (ein Araberviertel) gab, einen Zweig aufmachte. Baswedan sieht im Studium in Yogyakarta, wo Studierende von allen Ecken Indonesiens in Ausbildung sind, eine Chance für junge Hadhramis, die bisher in ihrer Gemeinschaft aufgewachsen waren, sich stärker in die multiethnische und multireligiöse indonesische Gesellschaft zu integrieren: „This is an opportunity for them to become part of this nation. They know already how to be part of the Hadhrami community. They need engagement with non-Hadhramis.“<sup>22</sup>

Anis Baswedan ist ein Repräsentant gut ausgebildeter Hadhramis, die heute, drei Generation nach der Gründung der PAI und der Annahme des indonesischen Nationalismus durch Hadhramis, wichtige Positionen im intellektuellen Feld Indonesiens einnehmen.<sup>23</sup> Säkulare Hadhramis wie Bas-

<sup>21</sup> Interview mit Anis Baswedan am 08.11.2007 in Jakarta. Baswedan, der in den USA studierte, wechselte während des Interviews oft zwischen dem Indonesischen und Englischen.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Zur Zeit meiner letzten Forschung von Mitte 2007 bis Mitte 2008 wurde in diesen Kreisen die Schriften des sudanesischen, in den USA lehrenden Intellektuellen Abdullahi Ahmed An-Na'im diskutiert. An-Na'im führte 2007 eine Vortragsreise nach Indonesien. Noch im selben Jahr, d.h. sogar einige Monate vor der englischen Originalausgabe, erschien sein Buch „Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a“ (2008) in indonesischer Übersetzung (vgl. An-Na'im 2007). An-Na'im machte sich in

wedan sind auch im indonesischen Verlagswesen und in der Medienindustrie stark vertreten. Eine zentrale Figur in diesem Feld ist Fikri Jufri, ein Alawiyyin Hadhrami, dessen Vater zu den Gründern der PAI zählt. Fikri Jufri wiederum baute (gemeinsam mit anderen indonesischen Journalisten) Anfang der 1970er Jahre das heute führende Nachrichtenmagazin Tempo auf, das in der Post-Suharto-Ära immer wieder klar gegen islamistische Versuche, Indonesien als islamischen Staat zu definieren, Stellung bezog und daher als eine zentrale säkulare Institution des Landes gilt. Fikri Jufri erzählte mir über seine Jugend, die er in Semarang und Pekalongan (Zentraljava) verbrachte hatte und über seinen nationalistischen Vater: „Ich wurde nationalistisch erzogen. Alle sollten sich vereinigen, sich als ‚Brüder‘ ansprechen. In dieser Zeit trugen wir nie die weiße *kopiah*, sondern den *peci*.“<sup>24</sup> Diesen Nationalismus mit seinen kosmopolitischen, ethnische und religiöse Grenzen überwindenden Zügen gab Jufri auch an seine Kinder weiter: „Ich verlangte nie von meinen Kindern, dass sie mit Menschen arabischer Abstammung Umgang haben.“<sup>25</sup> So bricht er auch bewusst mit dem unter den Alawiyyin Hadhramis üblichen Endogamie-Gebot und lässt seinen Kindern bei der Suche nach HeiratspartnerInnen freie Wahl.

Abdullah Alamudi, ein Hadhrami, der ebenfalls zu den bedeutendsten Journalisten Indonesiens zählt – er ist Mitgründer von Indonesiens größter englischsprachiger Tageszeitung Jakarta Post und vom Nachrichtensender Metro TV – hat bezüglich seiner arabischen Abstammung eine ähnliche Einstellung wie Fikri Jufri. Dies kann nicht sonderlich überraschen, da auch sein Vater ein indonesischer Nationalist war: „Die Generation meines Vaters war der Ansicht: ‚Ja, wir sind Indonesier!‘ Die Frage der Abstammung war für sie Nebensache.“<sup>26</sup> Hadhramis wie Abdullah Alamudi machen sich na-

---

der islamischen Intellektuellenszene Indonesiens auch mit pointierten Aussprüchen wie dem folgenden einen Namen: „My claim is not that we need to secularize the state in order to be modern. My claim is that we need a secular state to be better Muslims.“ (Dieser Ausspruch An-Na’ims stand auf einem Poster, der einen seiner Vorträge ankündigte).

<sup>24</sup> Interview mit Fikri Jufri am 04.03.2005 in Jakarta: „Saya dididik untuk nasionalis, semua bersatu, orang memanggil ‘saudara’. Kita dulu enggak pernah dengan kopiah putih, kita pakai peci.“ Die weiße *kopiah* ist eine islamische Kopfbedeckung, die heute gerne vor allem von Alawiyyin Hadhramis getragen wird. Der *peci* ist hingegen die Kopfbedeckung der Nationalisten. Sukarno ist auf fast allen Bildern mit dem *peci* abgebildet. Er wird auch heute noch bei offiziellen Anlässen getragen. Zur Politik der Bekleidung in Indonesien vor und nach der Unabhängigkeit siehe die Beiträge in Schulte Nordholt (1997).

<sup>25</sup> Ebd.: „Saya tidak pernah mengajar anak saya untuk bergaul dengan keturunan Arab.“

<sup>26</sup> Interview mit Abdullah Alamudi am 19.12.2004 in Jakarta: „Generasi ayah saya: ‘Ya udah kita orang Indonesia!’ Masalah keturunan itu belakangan.“

türlich Gedanken über die Mehrheit der Hadhramis in Indonesien, für die ihre Abstammung nach wie vor von großer Bedeutung ist. Alamudi erklärt sich ihr Festhalten an der arabischen Identität wie folgt: „Umso offener ihre Erziehung ist, desto eher verschwindet ihre [arabische] Identität. Aber solange sie in ihren Stadtvierteln wohnen, bleiben sie so, wie sie sind. Aber wenn sie etwa auf die Universität gehen, dann werden sie offener.“<sup>27</sup> Diese Sätze sind nicht nur als Beobachtungen, sondern auch als Ausdruck der Hoffnung eines säkularen, kosmopolitischen Hadhramis zu lesen, dass mit zunehmender Bildung das Festhalten an der arabischen Identität schwächer werden würde. Hadhramis wie Abdullah Alamudi kümmern sich wenig darum, dass eine solche Haltung in ihrer letzten Konsequenz das Aufgehen der Hadhrami-Diaspora in die indonesische Mehrheitsgesellschaft zur Folge hätte. Wie das nächste empirische Beispiel zeigen soll, streben das auch manche wenige Hadhramis aktiv an, wobei der indonesische Nationalismus in seiner säkular-kosmopolitischen Ausprägung für sie eine Alternative zu ihrem „Arabisch-sein“ darstellt.

Ein Alawiyin-Hadhrami des Al-Haddar-Clans erzählte mir in Jakarta von seiner schwierigen Kindheit in Ternate (Nord-Molukken). Seine Familie wohnte nicht im arabischen Viertel der Stadt, wo sich die hadhramitischen Geschäftsleute niederließen, sondern unter der lokalen Bevölkerung, weil seine Eltern im Unterschied zu den meisten Hadhramis in der Stadt nicht wohlhabend waren. In der Nachbarschaft wurde er oft abwertend als „Araber“ (*orang Arab*) bezeichnet. Als er in seiner Mittelschulzeit eine Freundin suchte, waren die Eltern der indonesischen Mädchen oft nicht einverstanden, dass ihre Töchter mit einem „Araber“ gingen. Nach der Mittelschule zog er nach Jakarta, um an die Universität zu gehen. Er brach jedoch sein Studium Ende der 1970er Jahre ab, um in Saudi Arabien für die deutsche Hoch Tief AG zu arbeiten. Auf Ternate als „Araber“ diskriminiert, gelangte er schließlich über Jakarta in ein arabisches Land. Es wurde jedoch nichts mit der arabischen Verbrüderung: „In Saudi Arabien sah ich, dass ich mit den Saudis nichts gemeinsam hatte. In Saudi Arabien entdeckte ich, dass ich Indonesier bin.“<sup>28</sup> Als er Anfang der 1980er Jahre aus Saudi Arabien zurückkehrte, inskribierte er wieder an einer Universität in Jakarta, wo in Studierendenkreisen die islamische Revolution im Iran diskutiert wurde. Auch er begann sich für den Iran unter der neuen politi-

<sup>27</sup> Ebd.: „Semakin terbuka pendidikan mereka, semakin punah identitas mereka. Tapi selama mereka tinggal di kampung mereka, ya masih seperti itu. Tapi kalau mereka sudah masuk universitas, mereka mulai lebih terbuka.“

<sup>28</sup> Interview am 02.03.2005 in Jakarta: „Di Arab Saudi saya melihat, tidak ada kesamaan saya dengan orang Saudi. Di Arab Saudi saya menemukan saya sebagai orang Indonesia.“

schen Führung zu interessieren, brach sein Studium neuerlich ab und in den Iran auf, wo er zwei Jahre in Isfahan und Qom verbrachte. Doch auch dieser Auslandsaufenthalt endete mit einer Enttäuschung: „Im Iran sah ich, dass man Religion nicht in den Staat hineinbringen kann. Nachdem ich mich viel mit Religion beschäftigt hatte, in Saudi Arabien, im Iran, neigte ich dazu, säkularer zu werden.“<sup>29</sup> Nach seiner Rückkehr stellten weder die Religion des Islam noch seine arabische Abstammung für ihn eine Option dar, um sich in Indonesien zu positionieren. Als er schließlich heiratete und Vater wurde, brachte er seine säkular-kosmopolitische Einstellung bei der Namenswahl seiner Kinder zum Ausdruck: „Meine Kinder verwenden nicht mehr den Namen ‚Al-Haddar‘, weil ich will, dass sie wirkliche Indonesier werden.“<sup>30</sup>

Selbstverständlich ist diese Wahl, ethnische und religiöse Grenzen zu durchbrechen, stark von der persönlichen Biographie beeinflusst. Doch braucht es nicht unbedingt traumatische Kindheitserlebnisse und Aufenthalte in islamischen Staaten, um sich als Hadhrami von der eigenen Gemeinschaft zu distanzieren oder um säkulare Ansichten zu entwickeln. Eine Reihe prominenter Hadhramis verzichtet auf ihren Familiennamen, Namen, wie Engsang Ho schreibt (vgl. oben), von denen es eine überschaubare Anzahl gibt und die leicht als typisch „Hadhrami“ zu identifizieren sind. Der bereits oben genannte ehemalige Finanzminister Mar’ie Muhammad und der im September 2004 ermordete Menschenrechtsaktivist Munir verzichte(te)n beide auf ihren Familiennamen bin Thalib; so auch Chalid Muhammad, der bis vor kurzem Vorsitzender der größten indonesischen Umweltschutzorganisation WALHI (Wahan Lingkungan Hidup Indonesia) war, auf den Familiennamen Al-Amri. Ein weiteres prominentes Beispiel ist der Verleger Haidar Bagir, der in die Alawiyyin Hadhrami Familie der Assegaff hineingeboren wurde und mit *Mizan* eine der größten indonesischen Verlagsanstalten aufbaute.<sup>31</sup> Als ich ihm gegenüber die endogamen Heiratsgebote der Alawiyyin ansprach, meinte er: „I would marry my daughter even to a Dayak.“<sup>32</sup> Haidar Bagir distanziert sich damit klar von dem in der eigenen

<sup>29</sup> Ebd.: „Di Iran saya lihat, agama enggak bisa dibawa kedalam negara. Setelah saya banyak belajar agama, setelah di Arab Saudi, di Iran, saya cenderung lebih sekular.“

<sup>30</sup> Ebd.: „Anak-anak saya, saya sudah enggak pakai ‘Al-Haddar’ lagi, karena saya ingin mereka jadi benar-benar orang Indonesia.“

<sup>31</sup> Die indonesische Fassung des oben genannten Buchs „Islam and the Secular State“ von Abdullahi Ahmed An-Na’im (2007) ist auch in Haidar Bagirs Verlag *Mizan* erschienen.

<sup>32</sup> Interview am 02.06.2003 in Jakarta. Auch Haidar Bagir studierte in den USA und beantwortete meine Fragen teilweise auf Englisch. Zum Begriff bzw. der ethnischen Bezeichnung „Dayak“ in Indonesien siehe den Beitrag von Kuhnt-Saptodewo und Mahin in diesem Band.

Gemeinschaft hochgehaltenen Endogamie-Gebot und dem ihm zugrundeliegenden Elitismus, indem er einen Dayak, d.h. einen Vertreter einer ethnischen Gruppe, die in Indonesien allgemein als rückständig betrachtet wird und kaum islamisiert ist, genau so wie einen Alawiyyin Hadhrami, einen Nachkommen des Propheten, als Schwiegersohn akzeptieren würde. Diese Aussage macht keinen Unterschied zwischen Indonesiern unterschiedlicher Abstammung und unterstreicht damit die Identifikation des Sprechers mit der *imagined community* aller IndonesierInnen.

Diesem bewussten Verzicht auf eine klar erkennbare arabische Identität in der Gegenwart steht die historische Erfahrung der steten Assimilation gegenüber, die Van den Berg (1886: 215) für das Ende des 19. Jahrhunderts beschrieb, nämlich als – wie oben bereits zitiert – zuerst die Sprache, dann die Kleidung und schließlich der Familienname verschwand. Der Familienname war also das letzte, wodurch Hadhramis noch als solche zu identifizieren waren – eine Beobachtung, die auch heute noch von großem Wert ist. Denn ohne spezifischen Familiennamen ist es schwer in Indonesien sowie in der Diaspora allgemein als Hadhrami (an)erkannt zu werden. Jene Hadhramis, die ihr Arabisch-sein oder das ihrer Kinder abstreifen wollen, entscheiden sich deshalb gegen ihren Familiennamen. Sie werden damit einfach zu IndonesierInnen, ohne sich ethnisch definieren zu müssen – in einem Staat, dessen säkularer Nationalismus solche kosmopolitischen Optionen ermöglicht.<sup>33</sup>

## SCHLUSSFOLGERUNGEN

Der säkulare indonesische Nationalismus bietet Hadhramis (wie auch allen anderen ethnischen Gruppen Indonesiens) eine kosmopolitische Option, um aus ihrer eigenen Gemeinschaft, die mitunter als einengend empfunden wird, hervortreten. Hadhramis können ihre eigene Gemeinschaft zurück lassen, indem sie sich mit dem säkularen Nationalismus identifizieren oder mit einem liberalen Islam in der Tradition Madjids, der sich als nicht im Widerspruch stehend mit dem indonesischen, in der Pancasila seinen Ausdruck findenden Nationalismus definiert. Vor allem letzterer erlaubt Hadhramis säkular zu werden und eine kosmopolitische Identität anzunehmen, ohne ihre Religion aufgeben zu müssen.

---

<sup>33</sup> Dieser säkular-kosmopolitische Nationalismus Indonesiens steht damit in krassem Gegensatz zu den westeuropäischen Neo-Nationalismen und dem indischen Hindu-Nationalismus, die in dem von Andre Gingrich und Marcus Banks (2006) herausgegebenen Sammelband „Neo-Nationalism in Europe and Beyond“ (2006) analysiert werden.

Für die meisten Hadhramis jedoch bleibt ihre eigene Gemeinschaft – und vor allem die Abstammungsfrage – von höchster Bedeutung. Sie ziehen eine Integration unter Wahrung ihrer arabischen Identität einer Assimilation vor; und damit sind sie nicht allein in Indonesien, denn eine indonesische Gesellschaft, in der ethnische Zugehörigkeiten wenig Rolle spielen, wie dies am ehesten in der Hauptstadt Jakarta in bestimmten Gesellschaftssegmenten der Fall ist, ist erst im Entstehen begriffen. Ähnlich einem Teil der säkularen Hadhramis ist für sie der Islam wichtiger Bestandteil ihres Lebens, jedoch nicht – und hier unterscheiden sie sich von den Säkularen – um die Grenzen ihrer Gemeinschaft zu transzendieren, sondern um aus ihrer Gemeinschaft heraus – ohne ihre arabische Identität aufgeben zu müssen – mit der Lokalbevölkerung meist asymmetrische Beziehungen einzugehen. Die Grenzen innerhalb der islamischen *ummah* bleiben dabei aufrecht und die Hierarchie zwischen den Hadhramis und der einfachen Lokalbevölkerung, die meist religiös weniger gebildet ist, bleibt gewahrt. Für die Mehrheit der Hadhramis in Indonesien ist der Islam nach wie vor, d.h. ähnlich wie in der Kolonialzeit, ein Distinktionsinstrument, wenn auch unter anderen historischen Bedingungen.

Doch nicht zuletzt aufgrund der Bemühungen der in der PAI aktiven, nationalistischen Hadhramis und ihrer Nachkommen und Anhänger wird heute an der Loyalität der Hadhramis zum indonesischen Nationalstaat nicht mehr gezweifelt. Hadhramis sind heute unumstrittene IndonesierInnen. Gerade aus dieser Position heraus lassen sich familiäre und ethnische Netzwerke bzw. die Diaspora in Indonesien allgemein festigen, indem Abstammung und religiöse Kompetenz nach außen und innen hin wieder vermehrt betont werden. Es ist jedoch auch nicht verwunderlich, dass die säkularen, in der Tradition der PAI stehenden Hadhramis diese Entwicklung kritisch beobachten. Wenn Anis Baswedan beklagt, dass in der Universitätsstadt Yogyakarta ein Al-Irsyad Büro aufgemacht wurde, oder Fikri Jufri und Abdullah Alamudi, die eine Generation älter als Baswedan sind, betonen, wie unwichtig für ihre Eltern, die sich für die Unabhängigkeit Indonesiens engagiert hatten, Abstammungsfragen waren, dann bringen sie ihr Befremden über die Tendenzen unter indonesischen Hadhramis, ihre arabische Abstammung wieder in den Vordergrund zu rücken, zum Ausdruck.

Doch auch Hadhramis, die nicht in PAI-nahen Familien aufgewachsen sind, nehmen heute die säkulare Option für sich oder für ihre Kinder wahr, wie die Beispiele des Mitglieds der Al-Haddar Familie oder des Verlegers Haidar Bagir, der sich provokant gegen die strenge Endogamie der Alawiyyin Hadhramis stellt, zeigen. Das Vorhandensein dieser Option im heutigen Indonesien unterscheidet auch den modernen Staat nach der Unabhängigkeit

von seinem kolonialen Vorgänger, der die Hadhramis von der Mehrheitsbevölkerung trennte, sie als „fremde Orientalen“ kategorisierte und als „Araber“ und islamische Elite festschrieb. Mit Van der Veer kann man sagen, dass das koloniale Regime den Hadhramis einen kosmopolitischen Status verweigerte – trotz ihrer kosmopolitischen Fähigkeiten im Sinne von Hannerz und wie sie auch von Engsang Ho beschrieben wurden. Niederländisch Indien baute zwar eine moderne Verwaltung auf, dem Kolonialregime fehlte aber eine, wenn man Asad folgt, entscheidende Eigenschaft säkularer politischer Ordnungen, nämlich unterschiedliche ethnische und religiöse Identitäten transzendieren zu können. Säkularismus wurde nur den Kolonialherren zugestanden.

Vergewissert man sich dessen, dann wird umso klarer, warum der anti-koloniale indonesische Nationalismus so starke säkulare Züge trägt und warum er dann nach der Unabhängigkeit den kolonialen in einen säkularen Staat indonesischer Prägung umwandeln sollte. In diesem schafften auch Hadhramis trotz ihrer schwierigeren Ausgangsposition als ehemalige „fremde Orientalen“ den Aufstieg in die nationale Elite. Entgegen aller Klischees, die Hadhramis mit dem Islam oder gar mit seinen radikalen Varianten identifizieren, sind sie heute Teil der säkularen Elite Indonesiens und nehmen wichtige Positionen in der indonesischen Gesellschaft ein. Sie gehören zu den Unterstützern des säkularen Staates und stellen sich gegen die von islamistischen Kräften betriebenen Angriffe auf diese säkulare Ordnung. Diese Seite der Hadhrami-Diaspora Indonesiens blieb bisher – wie gesagt – sowohl in der (indonesischen und internationalen) wissenschaftlichen Literatur als auch in der indonesischen Öffentlichkeit unterrepräsentiert.

Für die in Indonesien meist sehr gut positionierten, säkularen Hadhramis scheinen die Diaspora-Netzwerke ihrer zerstreuten Gemeinschaft, in denen sich die Mehrzahl der Hadhramis in Indonesien nach wie vor bewegt, an Bedeutung verloren zu haben. Eine Untersuchung dieser Hadhramis untergräbt nicht nur das bis heute gepflegte Bild der „natural leaders of native Muslims“ und weist auf ihre Integration in die nationale Elite Indonesiens hin, sondern berührt ein Thema, das in Diaspora-Studien und besonders in jenen zur Hadhrami-Diaspora selten analysiert wird, nämlich bewusst gewählte Assimilation. Dies kann auch nicht sonderlich überraschen, löst sich mit der Assimilation nicht nur die Diaspora empirisch, sondern auch als Forschungsgegenstand auf. Wir stoßen hier also an die Grenzen des Forschungsfelds „Diaspora“, nämlich wenn Hadhramis von *local cosmopolitans*, die ihre ethnischen und familiären Netzwerke pflegen, zu KosmopolitInnen in einem säkularen, ethnische Unterschiede transzendierenden Indonesien werden.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Abaza, Mona (2004), Markets of Faith. Jakartan Da'wa and Islamic Gentrification. *Archipel* 67: 173–202.
- Algadri, Hamid (1984), *Politik Belanda terhadap Islam dan Keturunan Arab di Indonesia*. Jakarta: CV Haji Masagung.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- Anderson, Benedict (1994), Exodus. *Critical Inquiry* 20: 314–327.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (2007), *Islam dan Negara Sekular. Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Bandung: Mizan.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (2008), *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Asad, Talal (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimorand London: The Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal (i.E.), Säkularisierung, in: Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll und Andre Gingrich (Hg.), *Handbuch Globalisierung. Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Assyaukani, Luthfi (ed.) (2002), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- Berg, L.W.C. van den (1886), *Le Hadhramaut et les Colonies Arabes dans L'Archipel Indien*. Batavia: Imprimerie du Gouvernement.
- Bhargava, Rajeev (1998), Introduction, in: Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*. Delhi: Oxford University Press, 1–30.
- Boxberger, Linda (2002), *On the Edge of Empire. Hadhramawt, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s–1930s*. New York: State University of New York Press.
- Brakel, L.F. (1984), Der Islam und lokale Traditionen – synkretistische Ideen und Praktiken. Indonesien, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung, Staat, Politik und Recht, Kultur und Religion*. München: Beck, 570–582.
- Chatterjee, Partha (2006), Fasting for Bin Laden. The Politics of Secularization in Contemporary India, in: David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 57–74.
- Cribb, Robert (ed.) (1990): *The Indonesian Killings of 1965–1966. Studies from Java and Bali*. Clayton/Victoria: Aristoc Press.
- Cribb, Robert and Colin Brown (1995), *Modern Indonesia. A History since 1945*. London and New York: Longman.
- Dijk, C. van (2002), Colonial Fears, 1890–1918. Pan-Islamism and the Germano-Indian Plot, in: Huub de Jonge and Nico Kaptein (eds.), *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press, 53–90.
- Freitag, Ulrike and William Clarence-Smith (eds.) (1997), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*. Leiden, New York and Köln: Brill.
- Freitag, Ulrike (2003), *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut. Reforming the Homeland*. Leiden, New York and Köln: Brill.

- Gingrich, Andre (2004), Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering, in: Gerd Baumann and Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn, 3–17.
- Gingrich, Andre and Marcus Banks (eds.) (2006), *Neo-Nationalism in Europe and Beyond. Perspectives from Social Anthropology*. New York/Oxford: Berghahn.
- Hannerz, Ulf (1996), *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London and New York: Routledge.
- Heiss, Johann (2005), Ein sayh ist ein sayh, aber was für ein Ding ist ein sayyid? Zur Entwicklung einer Wortbedeutung, in: Johann Heiss (Hg.), *Veränderung und Stabilität. Normen und Werte in islamischen Gesellschaften*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 121–136.
- Ho, Engseng (2006), *The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Jacobsen, Frode F. (2007): Marriage Patterns and Social Stratification in Present Hadrami Arab Societies in Central and Eastern Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 35, 4–5: 472–487.
- Jonge, Huub de (1997), Dutch Colonial Policy Pertaining to Hadhrami Immigrants, in: Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*. Leiden, New York and Köln: Brill, 94–111.
- Jonge, Huub de (2000), A Divided Minority. The Arabs of Batavia, in: Kees Grijns and Peter J.M. Nas (eds.), *Jakarta – Batavia. Socio-cultural Essays*. Leiden: Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 143–156.
- Jonge, Huub de (2004), Abdulrahman Baswedan and the Emancipation of the Hadramis in Indonesia. *Asian Journal of Social Science* 32, 3: 373–400.
- Jonge, Huub de and Nico Kaptein (eds.) (2002), *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press.
- Kamil, Sokron and Chaider Bamualim (eds.) (2007), *Syariah dan HAM. Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Lekon, Christian (1997), The Impact of Remittances on the Economy of Hadhramaut, 1914–1967, in: Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*, Leiden, New York and Köln: Brill, 264–280.
- Madjid, Nurcholish (1987 [2008]), *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Mandal, Sumit K. (1997), Natural Leaders of Native Muslims: Arab Ethnicity and Politics in Java under Dutch Rule, in: Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.): *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*. Leiden, New York and Köln: Brill 185–198.
- Mandal, Sumit K. (2002), Forging a Modern Arab Identity in Java in the Early Twentieth Century, in: Huub de Jonge and Nico Kaptein (eds.), *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press, 163–184.
- Marschall, Wolfgang (2001), Notes on Arab Seafaring in the Indian Ocean and Beyond, in: J. Kreiner (ed.), *Ryûkû in World History*. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, 69–83.
- Mobini-Kesheh, Natalie (1997), Islamic Modernism in Colonial Java: The Al-Irshād Movement, in: Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.): *Hadhrami Traders, Scholars*

- and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*. Leiden, New York and Köln: Brill, 231–248.
- Mobini-Kesheh, Natalie (1999), *Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900–1942*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Mubarak, Zaki M. (2008), *Genealogi Islam Radikal di Indonesia. Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*. Jakarta: LP3ES.
- Rahmat, Imdadun, Mudoffa Basyir Rasyad, Khamami Zada und Moqsith Ghazali (2003), Islam Pribumi. Mencari Wajah Islam Indonesia, in: *Tashwirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* 14: 9–32
- Ramstedt, Martin (ed.) (2004), *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National and Global Interests*. London and New York: Routledge.
- Riddel, Peter G. (1997), Religious Links between Hadhramaut and the Malay-Indonesian World, c. 1850 to c. 1950, in: Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (eds.), *Hadrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*. Leiden, New York and Köln: Brill, 217–230.
- Schulte Nordholt, Henk (ed.) (1997), *Outward Appearances. Dressing State and Society in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Scott, David and Charles Hirschkind (2006), Introduction: The Anthropological Scepticism of Talal Asad, in: David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 1–11.
- Scott, David (2006), The Trouble of Thinking. An Interview with Talal Asad, in: David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 243–304.
- Shiraishi, Takashi (1990), *An Age in Motion. Popular Radicalism in Java 1912–1926*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Slama, Martin (2005), An Old Diaspora and its New Connections. Indonesian Hadhramis and the Hadhramaut. *Antropologi Indonesia* 29, 2: 107–113.
- Slama, Martin (2008), Islam Pribumi. Der Islam der Einheimischen, seine „Arabisierung“ und arabische Diasporagemeinschaften in Indonesien. *Austrian Journal of South-East Asian Studies/Österreichische Zeitschrift für Südostasienforschung* 1(1): 4–17.
- Suratmin (1989), *Abdul Rahman Baswedan. Karya dan Pengabdiannya*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Talib, Saadaldeen (2005), Hadrami's Networking: Salvage of the Homeland, in: *Proceedings, Yemeni-Hadhramis in Southeast Asia. Identity Maintenance or Assimilation?* Conference Proceedings, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 335–362.
- Taylor, Jean Gelman (2003), *Indonesia. Peoples and Histories*. New Haven and London: Yale University Press.
- Veer, Peter van der (2002), Colonial Cosmopolitanism, in: Steven Vertovec and Robin Cohen (eds.), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context, Practice*. Oxford: Oxford University Press, 165–179.
- Vertovec, Steven (1999), Three Meanings of 'Diaspora', Exemplified among South Asian Religions, siehe: [www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/drsteve.htm](http://www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/drsteve.htm) und *Diaspora* 7 (2).
- Zada, Khamami (2006), Perda Syariat. Proyek Syariatisasi yang Sedang Berlangsung. *Tashwirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* 20, 8–20.