MASTERARBEIT / MASTER’S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Islam auf Bali aus der Perspektive
der Anthropologie des Islams

verfasst von / submitted by

Elif Adam, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

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

A 066 810

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

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

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

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

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

1.1 Entwicklung und Formulierung des Forschungsvorhabens


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

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

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


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

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

**1.2 Erläuterung des Vorgehens**


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


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


In den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelten sich mit den Ansätzen der „Islamization of knowledge“ Definitionsversuche der Islamischen Anthropologie. Warum die Islamische Anthropologie trotz sprachlicher Ähnlichkeit nicht mit der Anthropologie des Islams gleichgesetzt werden kann und inwieweit sie sich in ihren methodischen,
erkennnistheoretischen und ontologischen Forschungszugängen unterscheiden, werde ich im Kapitel 2.3. veranschaulichen.


2.1 Anthropologie der Religionen


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

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

Die erste moderne anthropologische Definition der Religion stammt von E.B. Tylor, der in
seinem Buch „Religion in Primitive Culture“ im Jahre 1871 postulierte, dass die Basis aller
Religionen der Glaube an spirituelle Wesen sei, in dem sich Gesellschaften an
unterschiedlichen Entwicklungsstadien des Glaubens befinden. Hierbei definiert er den

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

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


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

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

2.1.1 KSA-Forschung zu monotheistischen Gesellschaften

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


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

### 2.1.2 Great und little tradition

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

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


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

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


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

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


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

2.2 Islam als Forschungsobjekt


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

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

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

---

3 Erstmals veröffentlicht im Jahr 1978.


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

(Eickelman und Anderson 1999: 16)
Laut Gabriele Marranci sind anthropologische Studien, die nicht global angesetzt sind und die lokal vielseitige Interaktionen ignorieren, aktuell undenkbar (vgl. Marranci 2008: 5).


2.3 Islamische Anthropologie oder Anthropologie des Islams?


Die Islamische Anthropologie definiert Ahmed folgendermaßen:

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

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

Seine Gedankengänge finalisiert Ahmed mit einer klaren Absage des Bestehens einer Islamischen Anthropologie. Es gäbe keine Islamische Anthropologie, sondern nur eine gute
und eine schlechte Anthropologie, die man nach der Stichhaltigkeit der Feldforschung und der anthropologischen Analysequalität bemessen könne.


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

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


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

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

---


2.4 Der Diskurs

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

Sehr zeitnah an Robert Redfields great und little tradition forschte der österreichische Orientalist Gustav Edmund von Grunebaum, der in seinen späteren Jahren in den USA wirkte.
In seinem Buch „Unity and Variety in Muslim Civilization“ versuchte er zu erörtern, wie die Einheit der „civilization of Islam“ trotz der unterschiedlichen lokalen Sitten zu verstehen ist:

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


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

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

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

---

\(^5\) Unter Idschmā ist der Konsens der islamischen Rechtsgelehrten zu verstehen. Es handelt sich hierbei um eine Quelle der islamischen Jurisprudenz.

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


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


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

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


Er stellt fünf verschiedene anthropologische Zugänge zu muslimischen Gesellschaften fest. Bei Clifford Geertz prangert El-Zein an, dass er zwar die variablen historischen und partikularen Religionspraktiken identifiziere, aber zeitgleich auf die Existenz einer Islamic consciousness und Islamic reform bestehe und alle religiösen Ausformungen als eine Einheit betrachte und somit den Islam essentialisiere (vgl. El-Zein 1977: 231). Diese Einheit sei eine Konsequenz
seiner voreingenommenen Vorstellung der vereinheitlichten menschlichen Existenz, deren Lebenswelt hauptsächlich durch symbolische Bedeutungen und kulturell geformt sei:

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


Der dritte anthropologische Zugang, den El-Zein vorgestellt, ist der von Bujra. Bujra erklärt, wie sich in Südarabien die soziale Klasse Sadah gesellschaftlich legitimiert und die Sadah mit den lokalen Heiratsregeln der Kafa’ah6 geschützt wird. Die Sadah sei die höchste soziale Klasse in der Gesellschaft, die sich durch ihre Abstammung vom Propheten Muhammad und ihr religiöses Wissen auszeichne. Somit würde sie die Autorität besitzen, religiöse Symbole zu deuten und diese unter den Menschen geltend zu machen. Die religiöse Autoritätsmacht korreliere in einer religiös orientierten Gesellschaft auch mit politischer Autoritätsmacht, sozialem Prestige und wirtschaftlicher Überlegenheit, die mithilfe der Kafa’ah-Heiratspraxis akkumuliert werde. Ausgehend von dieser Praxis beschreibt El-Zein Bujras Verständnis vom Islam folgendermaßen: „a set of ideas created by an elite and accepted by the masses, which enables its producers to enforce and manipulate social, economic, and political hierarchies.“ (El-Zein 1977: 236) Somit beschränke Bujra den Islam auf eine instrumentalisierende

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


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


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

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


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

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

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


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


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

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

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


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


---

7 Erstmals veröffentlicht im Jahr 1987.

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


Im gleichen Jahr schrieb Abu-Lughod mit ihrem Werk „Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World“ im Jahre 1989 eines der detailreichsten Reviews der vorhandenen anthropologischen Studien der arabischen Welt bzw. des Mittleren Ostens. Ihre aufschlussreichen Beobachtungen können auch auf die Anthropologie des Islams erweitert
werden. Für eine Theoretisierung der arabischen und damit eines Teils der islamischen Welt seien drei Themenbereiche zentral gewesen: Segmentationen, Harem und der Islam. Dabei, kritisiert sie, wurden die muslimischen Gesellschaften in der Analyse gewichtig auf die Segmentationstheorien beschränkt, die jedoch nicht global zutreffend seien:

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


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

„The anthropology of Islam studies how Muslims (individuals, groups, societies, nations) present/construct themselves as Muslims (as a major constituent of their identity), for example, through markers of various kinds: diet (proscription of pork and alcohol), myth and genealogy (holy descent), reverence for the prophet (mevluds in Turkey), conflict (Shi’a/Sunni), and discursive traditions.“ (Tapper 2012: 192)

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


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

„The distinction I am making is really between an almost unconscious (and certainly an untouchable) positivity, which I shall call latent Orientalism, and the various stated views about Oriental society, languages, literatures, history, sociology, and so forth, which I shall call manifest Orientalism.“ (Said 2003: 206, Hervorhebungen im Original).

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

9 „Orientalism” erstmals erschienen im Jahr 1978.


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


Zu Beginn seines Buches schreibt Daniel Varisco: „I have no interest in telling you what Islam is, what it really must be, or even what it should be“ (Varisco 2005: 1). Mit diesen Worten befindet sich Daniel Varisco in der Tradition El-Zeins und vertritt den Zugang, dass die
Bewertung und Beurteilung der Wahrhaftigkeit der islamischen Religion kein anthropologischer Anspruch ist (vgl. Varisco 2005: 2). Sein Buch beendet er mit der folgenden Eingrenzung des anthropologischen Aufgabenbereichs: „The anthropologist observes Muslims in order to represent their representations; only Muslims can observe Islam.” (Varisco 2005: 162)


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

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

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


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

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


3 Indonesien

Eines der wichtigsten Länder in der Region Südostasien ist Indonesien. Die heutige Nation Indonesien erstreckt sich über eine Fläche von 1 910 931 km² mit über 260 991 000 Einwohnern, die auf etwa 17 500 Inseln verstreut leben und mehr als 700 verschiedene Sprachen sprechen. Indonesien ist ein religiös und ethnisch pluralistisches Land.

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

3.2 Historischer Rückblick

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

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


---

11 Ebd.
12 Meuleman 2006: 47.
13 Ebd.

3.2.1 Präkolonialzeit


3.2.2 Kolonialzeiten


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

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


Die niederländische Kolonialmacht verfolgte eine repressive Politik gegenüber Muslimen, um eine mögliche Vereinigung rechtzeitig zu verhindern. Es war die japanische Kolonialherrschaft, die der niederländischen Kolonialherrschaft zwischen den Jahren 1942 und 1945 folgte, die
die Interessen bestimmter Muslime unterstützte. Ebenso war es die japanische Besatzungsmacht, die in Indonesien die erste staatlich-religiöse Institution namens Shumubu, Büro für religiöse Angelegenheiten, und Masyumi, muslimischer Beratungsrat, gründete (vgl. Hefner 2013: 19f).

3.2.3 Unabhängigkeit (1945-1965)


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


3.2.4 New Order Ära (1965-1998)


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


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


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


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


3.2.5 Reformära


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


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

### 3.3.1 Die Adat

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


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


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

3.3.2 Agama und Kepercayaan


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

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


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


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

3.4 Der Islam in Indonesien in den anthropologischen Forschungen


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


der Einfluss des textualisierten islamischen Religion auf die indonesische Bevölkerung in wissenschaftlichen Studien nicht erkannt bzw. ignoriert.
Nach der intensiven Auseinandersetzung mit Indonesien wird in diesem Kapitel die Insel Bali herausgearbeitet. Nach einem kurzen Überblick über die Bevölkerung und die Religionsgemeinschaften stelle ich *bali ajeg* und *pecalang* vor.

### 4.1 Bevölkerung und Religion


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

---


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

19 Ebd. [Zugriff am 06.10.2017]


4.2 Bali zwischen Modernität und Tradition

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

4.2.1 Re-Definition balinesischer Identität: Ajeg Bali

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

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

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


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


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


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

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


5.1 Ein Rückblick auf die islamisch-balinesische Geschichte


5.1.1 Präkolonialzeit


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


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


5.1.2 Kolonialzeit


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


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

5.1.3 Die Unabhängigkeit (1945-1965)


5.1.4 New Order-Ära (1965-1998)

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


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


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


5.1.5 Reformära


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

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


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


5.1.6 Nach den Terroranschlägen

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


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

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

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


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


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


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

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

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


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


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


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

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


Die Rolle der Führungspersonen war insbesondere nach den Bombenanschlägen gewichtig. In Karagesam hat der muslimische Dorfältere es geschafft, die Provokation zu minimieren, als muslimische Bewohner unter Generalverdacht standen und ihre Häuser kontrolliert wurden. Die Angst vor radikaler Indoktrinierung und der präventive Aufruf zur Wachsamkeit wurde von nicht-muslimischen und muslimischen Mitbewohnern gleichermaßen getätigt. So ein Beamter der lokalen Regierung: „We suggest that people had better be careful: You live with us, so don’t follow people like that, extreme leaders from Java, [who seek] to install a radical
attitude, that Muslims must do such and such” (in Pedersen 2014: 185). Diese Aussage präsentiert Java und einige javanische Führungspersönlichkeiten als Wurzel und Ursache für den Radikalismus, der nun auch Bali heimgesucht hat und den Frieden stört. Die kulturelle Diskrepanz zwischen javanischen und balinesischen Muslimen wird von einem indigenen Muslim auf Bali unmissverständlich zu Wort gebracht:

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


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


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


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

---

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

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

6 Schlussfolgerungen

6.1 Dynamiken der Situation der Muslime auf Bali

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


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


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


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


### 6.2 Perspektiven der Anthropologie des Islams

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


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


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


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


8 Anhang

8.1 Zusammenfassung / Abstract

Zusammenfassung


Abstract

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

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