

# **Politische Gewalt und Macht in indonesischer Literatur von 1945 bis zur Gegenwart**

Dissertation im Fachbereich Malaiologie  
(Indonesische Philologie)

(Gutachter: Prof. Dr. Phil. Peter W. Pink)

vorgelegt von

**Monika Arnez**

Im April 2002

*Für meine Eltern Renate und Willi Arnez*

## *Inhaltsverzeichnis*

<b><u>1. Einleitung</u></b>	<b>6</b>
<b><u>1.1. Gegenstand der Untersuchung</u></b>	<b>6</b>
<b><u>1.2. Überlegungen zu Methodik und Forschungsstand</u></b>	<b>9</b>
<b><u>1.3. Anmerkungen zu Schreibweise, Übersetzungen und Zitierweise</u></b>	<b>10</b>
<b><u>2. Definitionen des Gewalt- und Machtbegriffs</u></b>	<b>12</b>
<b><u>2.1. Gewalt</u></b>	<b>12</b>
<b><u>2.2. Politische Gewalt</u></b>	<b>16</b>
<b><u>2.3. Macht, Machtlegitimation und Machtmissbrauch in Indonesien</u></b>	<b>22</b>
<b><u>2.3.1. Semantik</u></b>	<b>22</b>
<b><u>2.3.2. Der Machtbegriff</u></b>	<b>24</b>
<b><u>2.3.3. Machtlegitimationen im interkulturellen Vergleich</u></b>	<b>27</b>
<b><u>2.3.4. Unterschiedliche Erfahrungen von Macht und Gewalt in der Geschichte</u></b>	<b>36</b>
<b><u>2.3.5. Machtmissbrauch und politische Gewalt in der indonesischen Literatur</u></b>	<b>43</b>
<b><u>3. Der Unabhängigkeitskampf</u></b>	<b>44</b>
<b><u>3.1. Die Angkatan 45</u></b>	<b>44</b>
<b><u>3.2. Verrat als ein Motor politischer Gewalt in Perburuan</u></b>	<b>49</b>
<b><u>3.3. Enttäuschte Hoffnungen. Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma von Idrus</u></b>	<b>61</b>
<b><u>3.3.1. Die Opfer des japanischen Kolonialregimes in Jawa Baru</u></b>	<b>65</b>
<b><u>3.3.2. Machtstreben und Selbstüberschätzung in Surabaya</u></b>	<b>70</b>
<b><u>3.4. Chairil Anwars Vision der Freiheit</u></b>	<b>79</b>
<b><u>3.5. Opfer für die Unabhängigkeit: Keluarga Gerilya</u></b>	<b>84</b>
<b><u>3.6. Überwindung der Angst: Jalan tak Ada Ujung</u></b>	<b>90</b>
<b><u>3.7. Zusammenfassung</u></b>	<b>95</b>
<b><u>4. Der Kommunismus und Macht gegenüber Andersdenkenden</u></b>	<b>97</b>
<b><u>4.1. Die Gerakan 30 S</u></b>	<b>97</b>
<b><u>4.2. Die Angkatan 66</u></b>	<b>103</b>
<b><u>4.3. Folgen des Kommunismus für den Einzelnen und die Funktion der Religion</u></b>	<b>105</b>
<b><u>4.4. Die Lynchjustiz und ihre ethische Vertretbarkeit</u></b>	<b>118</b>
<b><u>4.5. Das Motiv des Opfers in Domba Kain und Bintang Maut</u></b>	<b>127</b>
<b><u>4.6. Schlussfolgerung aus den frühen Werken</u></b>	<b>132</b>
<b><u>4.7. Darstellung der Manipulation in den Werken der 80er Jahre</u></b>	<b>135</b>
<b><u>4.7.1. Verstrickung in kommunistische Organisationen: Kubah</u></b>	<b>136</b>
<b><u>4.7.2. Aberglaube und mangelnde Bildung: die Trilogie Ronggeng Dukuh Paruk</u></b>	<b>142</b>
<b><u>4.7.3. Gedanken zu Kubah und Ronggeng Dukuh Paruk</u></b>	<b>149</b>
<b><u>4.8. Die Arbitrarität der Internierungen bei Aleida</u></b>	<b>151</b>
<b><u>4.9. Zusammenfassung</u></b>	<b>159</b>
<b><u>5. Reformation und Machtkritik</u></b>	<b>162</b>
<b><u>5.1. Der historische Rahmen: Die era reformasi</u></b>	<b>163</b>
<b><u>5.2. Die Rolle der Studenten bei Y.B. Mangunwijaya und Taufiq Ismail</u></b>	<b>168</b>

<b>5.3.</b>	<b><u>Die Aufstände: politische Gewalt und Amoklauf</u></b>	<b>180</b>
<b>5.4.</b>	<b><u>Gewalt gegen Frauen</u></b>	<b>189</b>
5.4.1.	<u>Die TKWs als sexuelles Lustobjekt und die Schuld der Regierung: <i>Penjaja Air Mata</i></u>	189
5.4.2.	<u>Gewalt gegen die chinesische Minderheit: <i>Clara</i></u>	195
5.4.3.	<u>Die Auswirkungen der Militäroperation in Aceh auf die Opfer: <i>Jaring-jaring Merah</i></u>	199
5.4.4.	<u>Vergleich der Kurzgeschichten zum Thema "Gewalt gegen Frauen"</u>	203
<b>5.5.</b>	<b><u>Zentralismus: Die Krisenregion Aceh</u></b>	<b>206</b>
5.5.1.	<u>Die historischen Wurzeln der Gewalt</u>	206
5.5.2.	<u>Vergleich zwischen Kolonialzeit und Gegenwart: Gewalt in <i>Rencong</i></u>	213
5.5.3.	<u>Reflexion des Zentralismus und seiner unmittelbaren Auswirkungen auf die acehnische Bevölkerung</u>	218
5.5.4.	<u>Die Natur als Spiegel der Gewalt: die Störung der göttlichen Ordnung</u>	229
<b>5.6.</b>	<b><u>Zusammenfassung</u></b>	<b>237</b>
<b>6.</b>	<b><u>Reflexionen zum Machtbegriff in der orde lama und der orde baru</u></b>	<b>242</b>
<b>6.1.</b>	<b><u>Korruption als Mittel zum Machtmissbrauch in Indonesien: Merkmale der Sukarno-, und der Suharto-Ära</u></b>	<b>242</b>
<b>6.2.</b>	<b><u>Korruption, politische Gewalt und der Verlust moralischer Werte in <i>Senja di Jakarta</i></u></b>	<b>248</b>
<b>6.3.</b>	<b><u>Wirtschaftliche Gewalt und Korruption in der orde baru: <i>Ladang Perminus</i></u></b>	<b>257</b>
<b>6.4.</b>	<b><u>Parallelen und Unterschiede zwischen <i>Senja di Jakarta</i> und <i>Ladang Perminus</i> im Kontext des indonesischen Machtbegriffs und des Machtmissbrauchs</u></b>	<b>264</b>
<b>6.5.</b>	<b><u>Verdrängung und das Programm <i>transmigrasi</i> in der Ära der orde baru</u></b>	<b>267</b>
<b>6.6.</b>	<b><u>Das Konzept der <i>transmigrasi</i> und seine Darstellung in <i>Orang-orang Tran</i> und <i>Anak-anak Indonesia</i></u></b>	<b>273</b>
<b>6.7.</b>	<b><u>Die einfache Bevölkerung als Opfer der <i>transmigrasi</i> und der wirtschaftlichen Expansion in <i>Durga Umayi</i> und <i>Saman</i></u></b>	<b>286</b>
<b>6.8.</b>	<b><u><i>Durga Umayi</i> und <i>Saman</i> im Vergleich</u></b>	<b>307</b>
<b>6.9.</b>	<b><u>Zusammenfassung</u></b>	<b>309</b>
<b>7.</b>	<b><u>Synthese</u></b>	<b>311</b>
<b>7.1.</b>	<b><u>Die Schriftsteller, ihr Appell an die Leserschaft und das Opfermotiv</u></b>	<b>311</b>
<b>7.2.</b>	<b><u>Die Gültigkeit des indonesischen Machtbegriffs für die ausgewählte Literatur</u></b>	<b>315</b>
<b>7.3.</b>	<b><u>Die Konnotationen von <i>kekerasan</i> und <i>kekuasaan</i></u></b>	<b>317</b>
<b>7.4.</b>	<b><u>Der Wunsch nach Freiheit</u></b>	<b>318</b>
<b>7.5.</b>	<b><u>Schlussbemerkung</u></b>	<b>319</b>

## Anhang I

### Quellen- und Literaturverzeichnis

## Anhang II

### Die Autoren

## **Danksagung**

Auch diese Dissertation, die von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln angenommen wurde, ist natürlich nicht ohne die Hilfe und Unterstützung anderer wohlwollenden Menschen entstanden. Ihnen möchte ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen. Zunächst bedanke ich mich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Peter Pink, der diese Arbeit kompetent begleitet hat und mir besonders durch seine langjährigen Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit indonesischer Literatur und seine fundierte Kritik sehr dabei half, mein Denken im Hinblick auf die Themenstellung zu erweitern. Des weiteren möchte ich mich bei der Universität Köln bedanken, die meine Dissertation zwei Jahre lang gefördert hat. Auch dem DAAD gebührt Dank für die Gewährung eines zweimonatigen Aufstockungsstipendiums. Zudem danke ich dem Personal des Seminars für Indonesische und Südseesprachen der Universität Hamburg, den Angestellten des Dokumentationszentrums Pusat Dokumentasi H.B. Jassin in Jakarta und Conny Bast für ihre Hilfe bei meiner Materialrecherche. Ferner gebührt meinem Lebensgefährten Markus Müller besonderer Dank, da er mich nicht nur moralisch beim Verfassen meiner Arbeit unterstützte, sondern mir auch mit kritischen Anmerkungen zur Konzeption der Dissertation weiterhalf. Weiterhin danke ich Taufiq Ismail und Pramodya Ananta Toer für ihre Bereitschaft, mir Interviews zu geben. Devy Yheanne sei an dieser Stelle für ihre wertvollen Anregungen hinsichtlich moderner indonesischer Literatur gedankt. Nicht zuletzt bedanke ich mich bei meiner Mutter, die sich für das Redigieren meiner Arbeit zur Verfügung stellte.

Monika Arnez, Juli 2002

## 1. Einleitung

### 1.1. Gegenstand der Untersuchung

Politische Gewalt und Macht in Indonesien sind kein Thema, das allein auf nationaler Ebene diskutiert wird, sondern auch die internationalen Massenmedien setzen sich insbesondere seit dem von massiven Unruhen begleiteten Machtwechsel im Jahre 1998 sehr intensiv mit ihm auseinander. Dennoch stellt politische Gewalt keineswegs ein neues Phänomen dar, sondern vielmehr sah sich die indonesische Gesellschaft schon in der Vergangenheit immer wieder mit ihr konfrontiert. Eine wichtige Legitimation für die Anwendung politischer Gewalt in Indonesien seit der Souveränität bis zum Jahre 1998 stellt die Verfassung von 1945 dar, die dem Präsidenten eine außerordentlich große Machtposition einräumte. Gemäß dieser Verfassung, die zunächst nur als Übergangslösung betrachtet wurde, schließlich aber in Kraft blieb, oblag es dem Staatsoberhaupt u.a., das Parlament aufzulösen, die Minister zu ernennen und die Kabinettsmitglieder abzusetzen.

Diese Macht wurde von den Präsidenten Sukarno und Suharto<sup>1</sup> speziell zur Durchsetzung ihrer persönlichen Ziele, der Akkumulation und Wahrung ihrer Macht, eingesetzt. Die patriarchalischen hierarchischen Systeme traditioneller Gesellschaften Indonesiens trugen zusätzlich zu der Legitimation der strikten Kontrolle durch staatliche und institutionelle Organe bei. So wurde Zensur als effektives Mittel eingesetzt, um Einzelne oder Gruppen, die sich gegen die Ideologien des Staates abgrenzten, zum Schweigen zu bringen. Nicht selten wurden auch Schriftsteller, die Kritik gegen das Regime geäußert hatten, über Jahre hinweg ohne einen vorangegangenen Prozess inhaftiert. Derartige totalitäre Züge treffen sowohl auf das autokratische Regime, das Sukarno mit dem Namen Gelenkte Demokratie bezeichnete (1957-1965), als auch für das Militärregime Suhartos (1965-1998) zu. Dies lässt sich auch daran

---

<sup>1</sup>Zur Schreibweise siehe Kapitel 1.3.

ablesen, dass es bis 1998 in Indonesien nur eine kurze Phase (1950-57) eines parlamentarischen Regierungssystems gab. Die Kürze dieser Zeitspanne ist auf den Streit innerhalb der verschiedenen politischen Parteien und die häufigen Regierungswechsel zurückzuführen, die einer konsequenten politischen Strategie entgegenstanden. Suharto konnte die Schwäche des Regimes für seine Zwecke ausnutzen und nach einem blutigen, vermutlich von Kommunisten durchgeführten Putschversuch<sup>2</sup>, mit Hilfe des Militärs an die Macht gelangen. Seine Regierungszeit der sogenannten neuen Ordnung (*orde baru*)<sup>3</sup> war nach einer kurzen Phase politischer Entspannung noch deutlicher von Menschenrechtsverletzungen geprägt als die Gelenkte Demokratie Sukarnos. Mit dem Sturz Suhartos im Jahre 1998 begann die Ära der Reformation (*reformasi*) unter Präsident Habibie. Dieser versuchte, die Menschenrechtsverletzungen aufzuheben und die Freiheit der Indonesier nicht mehr so radikal einzuschränken wie zuvor. Die Gliederung der vorliegenden Arbeit baut auf diesem politischen und gesellschaftlichen Kontext auf, da die historischen Veränderungen auch die gedankliche Reflexion der politischen Gewalt innerhalb der Literatur maßgeblich beeinflusst haben. Dementsprechend werden die Dichtungen, die sich meist auf konkrete politische oder gesellschaftliche Ereignisse beziehen, in ihren jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang gestellt.

Jedoch spielen nicht nur die historischen, sondern auch die kulturellen Besonderheiten des Archipels, die sich auch auf den Bereich der Literatur, der Autoren sowie der Rezipienten erstrecken, eine wichtige Rolle für die Untersuchung. Die literarischen Werke sind erstens von der Arbeit geprägt, welche die Schriftsteller hauptberuflich ausüben. Denn nur die wenigsten indonesischen Autoren verdienen ihren Lebensunterhalt mit dem Verfassen fiktionaler Werke, da man als Schriftsteller zu wenig Geld verdient. Die meisten von ihnen gehören der Berufsgruppe der Journalisten an, und es ist davon auszugehen, dass auch die Perspektive, aus der sie ihre Umgebung betrachten, maßgeblich von ihrer Arbeit bestimmt ist. Zweitens sind die Dichtungen von der speziellen indonesischen "Lesekultur" und dem kleinen Leserkreis, der sich mit Literatur auseinandersetzt, beeinflusst. Das geringe Interesse an fiktionalen Texten, das bei

---

<sup>2</sup>Es gibt verschiedene Einschätzungen dazu, ob Anhänger der kommunistischen Partei PKI an dem Mord der insgesamt zehn Generäle und Offiziere beteiligt waren. Siehe hierzu vor allem: Crouch, H., *The Army and Politics in Indonesia*. Vgl. auch: Törnquist, O., *Dilemmas of Third World Communism*.

<sup>3</sup>Die Periode der *orde baru* beginnt mit dem Machtantritt Suhartos im Jahre 1966 und endet im Mai 1998 mit seinem Rücktritt.

vielen Indonesiern zu beobachten ist, kann vor allem auf den Bildungssektor zurückgeführt werden. In den Schulen beschränkt sich der Unterricht bis heute vorwiegend darauf, "Fakten" auswendig zu lernen und diese im Chor wiederzugeben. Auch die Machtübernahme der derzeitigen Präsidentin Megawati Sukarnoputri, von der sich viele Indonesier Reformen im Bildungsbereich erhofften, hat an diesem Zustand nichts geändert.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Literatur findet nur selten statt, da die Pflichtlektüre einiger weniger fiktionaler Texte im wesentlichen zur Vervollkommnung der indonesischen Sprache und nicht zum Erlernen von Interpretationsmethoden dient. Die meisten indonesischen Kinder lernen somit kaum, den Inhalt der Werke zu verstehen oder ihn gar zu hinterfragen. Agus Sarjono, der für die Literaturzeitschrift *Horison* tätig ist, hat die indonesische Lesekultur folgendermaßen kommentiert:

[...] sastra merupakan sebuah wilayah yang tak dibaca. Apalagi jika kita ingat bahwa membaca - sesuatu yang penting dalam peradaban sebuah negara - tidak pernah menjadi bagian penting dalam pendidikan dan kehidupan masyarakat Indonesia [...]. Maka, tidak mengherankan jika dalam penelitian mengenai kemampuan dan minat baca siswa sekolah dasar yang dilakukan UNESCO, Indonesia menempati urutan ke-32 dari 33 negara yang diteliti [...]. Mereka yang tak gemar membaca di Sekolah Dasar, akan terkutuk untuk menjadi pemirsa telenovela di usia tuanya.<sup>4</sup>

[...] Literatur wird nicht gelesen. Besonders, wenn wir uns ins Gedächtnis rufen, dass Lesen - ein wichtiges Element in einem zivilisierten Staat - niemals ein wichtiger Bestandteil in der Erziehung und dem Leben der indonesischen Gesellschaft gewesen ist [...]. Es ist also nicht erstaunlich, dass Indonesien in einer Untersuchung zu der Fähigkeit und dem Interesse der Grundschul Kinder am Lesen, die von der UNESCO durchgeführt wurde, an 32. Stelle von 33 untersuchten Ländern stand [...]. Diejenigen, die in der Grundschule keine Freude am Lesen gefunden haben, sind verdammt, Zuschauer von Seifenopern zu werden, wenn sie erwachsen sind.

Angesichts diesen Mangels an Bildung stellt sich die Frage, an welche Zielgruppe sich die Schriftsteller mit ihren Werken wenden, und was sie mit ihnen zu erreichen versuchen. Anders

---

<sup>4</sup>Sarjono, A. R., "Sastra dan Transformasi Sosial Masyarakat". In: Sarjono, A.R., *Sastra dalam Empat Orba*, S. 29/30.

formuliert: lässt sich aus der Literatur ableiten, welche Gruppe von Lesern von den Texten angesprochen werden sollen? Wenn die Antwort ja lautet, ist es interessant festzustellen, ob aus der Literatur hervorgeht, in welcher Weise die Autoren mit ihrer jeweiligen Darstellung politischer Gewalt und Macht versucht haben, das Denken und vielleicht auch das Handeln der Rezipienten zu beeinflussen. Dabei soll sowohl auf die Unterschiede als auch auf etwaige Parallelen der Autoren im Hinblick auf ihre Gesamtaussage eingegangen werden.

## **1.2. Überlegungen zu Methodik und Forschungsstand**

Der methodische Ansatz der Arbeit besteht darin, zunächst von einer aus Erkenntnissen der Philosophie und Soziologie basierenden Definition der Begriffe "Gewalt", "politische Gewalt" und "Macht" auszugehen, die anschließend für den indonesischen Kontext zu spezifizieren ist. In die Definition sollen dabei sowohl kulturelle wie auch historische Faktoren mit einbezogen werden. Ausgehend von der Semantik der indonesischen Bezeichnungen für "Gewalt" (*kekerasan*) und "Macht" (*kekuasaan*) soll des weiteren anhand der ausgewählten Literatur überprüft werden, ob und wenn ja inwieweit der Machtbegriff, wie er von Wissenschaftlern wie Anderson oder Magnis-Suseno definiert worden ist, für die Dichtungen zutreffend ist. Anhand der Werke soll außerdem untersucht werden, ob sich von 1945 bis zur Gegenwart eine Modifizierung des Machtbegriffs feststellen lässt. In diesem Kontext ist auch zu untersuchen, ob sich innerhalb der unterschiedlichen Epochen Verschiebungen in der Konnotation der Begriffe *kekerasan* und *kekuasaan* abzeichnen. Die auffällige Gemeinsamkeit der Mehrzahl der Texte, politische Gewalt aus der Opferperspektive darzustellen, soll schließlich im Zusammenhang mit der Intention der Autoren untersucht werden.

Die Auswahl der Primärwerke ist naturgemäß durch die Schwierigkeit der Materialbeschaffung eingeschränkt. Demzufolge kann die Arbeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Literatur im Kontext politischer Gewalt und Macht erheben. Die Abwesenheit von Nachschlagewerken speziell für moderne indonesische Literatur sowie die räumliche Distanz zu dem Dokumentationszentrum *Pusat Dokumentasi H.B. Jassin* in Jakarta, in dem ich einen Großteil der nunmehr verwendeten Primärtexte vorfand, erschwerte die Literaturrecherche.

Hinsichtlich des Forschungsstandes ist zu konstatieren, dass noch keine umfangreiche Arbeit existiert, welche das Thema politischer Gewalt und Macht anhand von indonesischer Literatur untersucht. Es gibt lediglich einige Texte, die sich jedoch lediglich darauf beschränken, zu analysieren, auf welche Weise die Massaker von 1965 von indonesischen Schriftstellern dargestellt wurden.<sup>5</sup> Eine epochenübergreifende Untersuchung, die zudem versucht, das Konzept von Gewalt und Macht zu reflektieren, liegt meines Wissens noch nicht vor.

### 1.3. Anmerkungen zu Schreibweise, Übersetzungen und Zitierweise

Im Jahre 1972 wurde für die Bahasa Indonesia eine Rechtschreibreform durchgeführt, die eine Vereinheitlichung mit der in Malaysia benutzten Bahasa Melayu bezweckte. Dabei kam es zu folgenden Änderungen:

ch	wird zu	kh
dj	>>	j
j	>>	y
nj	>>	ny
oe	>>	u
sj	>>	sy
tj	>>	c

Diese Regeln der *Ejaan Yang Disempurnakan* (EYD - Verbesserte Schreibweise) werden in Zitaten aus indonesischen Texten durchgängig angewendet. Der modernen Schreibweise entsprechend verwende ich auch für die Namen der Ex-Präsidenten Sukarno und Suharto "u" statt "oe". Obwohl die beiden ehemaligen Staatsoberhäupter selbst zwar die alte Schreibweise benutzten, setzte sich dies in der Öffentlichkeit nicht durch. Man findet nur in Ausnahmen Zeitungen, Zeitschriften oder literarische Texte, welche die Namen der Präsidenten mit "oe" schreiben. Es ist jedoch auch derzeit noch gebräuchlich, einige Namen von Personen in der alten Schreibweise zu verwenden. Diese Ausnahmen sollen in der Arbeit berücksichtigt

---

<sup>5</sup>Foulcher, K., "Making History: Recent Indonesian literature and the events of 1965". in: Cribb, R. (ed.), *The Indonesian Killings 1965-1966. Studies from Java and Bali*, S. 101ff. Siehe auch: Nilsson-Hoadley, A., "Political Violence in Indonesian Literature: The legacy of 1965". in: Wessel, I., Wimhöfer, G. (eds.), *Violence in Indonesia.*, S. 254-267.

werden (z.B. wird im folgenden für die Autoren Pramoedya Ananta Toer, Satyagraha Hoerip, Goenawan Mohamad und Sjoekoer die alte Schreibweise benutzt). Die Titel ihrer Werke werden jedoch wiederum an die moderne Schreibweise angepasst.

Orte werden generell in der neuen Schreibweise wiedergegeben (Jakarta statt Djakarta, Surabaya statt Soerabaja). Fremdwörter aus dem Arabischen werden in ihrer gebräuchlichen indonesischen Schreibweise ohne diakritische Zeichen aufgeschrieben.

Runde Klammern innerhalb von Zitaten kennzeichnen, wenn nicht anders kenntlich gemacht, Hinzufügungen der Verfasserin. Alle in der Dissertation enthaltenen indonesischen Zitate sind von der Verfasserin eigenständig ins Deutsche übersetzt worden. Alle Zitate sind optisch durch kleineren Schriftsatz gekennzeichnet; die Übersetzung indonesischer Zitate erfolgt jeweils unmittelbar im Anschluss an den Originaltext. Auf die Herkunft der Textquellen wird in Fußnoten hingewiesen, die an den Originaltext angeschlossen sind. Diese enthalten jeweils Informationen über den Autor bzw. den Herausgeber, den Titel des Werkes und die Seitenangabe: die vollständigen Angaben wie etwa zu dem Verlag und dem Erscheinungsjahr sind der Bibliographie zu entnehmen. Die Titel der Dichtungen werden ebenso wie Eigennamen für Organisationen, Institutionen, Zeitungen und Zeitschriften jeweils kursiv gesetzt. Eigennamen werden groß geschrieben. Ihre Übersetzung sowie eine Angabe zu den jeweiligen Erscheinungsdaten der Werke erfolgt unmittelbar im Anschluss in Klammern. Fremdsprachliche Ausdrücke werden bei ihrer erstmaligen Benutzung übersetzt und gegebenenfalls in Fußnoten erklärt. Akronyme und Abkürzungen, die in Indonesien häufig Verwendung finden, werden aufgeschlüsselt und anschließend übersetzt. Im Indonesischen kann die Pluralform eines Wortes durch seine Verdoppelung gekennzeichnet werden. Im Verlauf dieser Arbeit wird die einfache Form eines Nomens für den Singular und Plural benutzt, um an die deutsche Sprache angelehnte Verballhornungen wie etwa *korbans* als Pluralform von *korban* (Opfer) zu vermeiden. Welche Form gemeint ist, erschließt sich dem Leser aus dem jeweiligen Kontext.

Entgegen der in den Indonesienwissenschaften bisher oftmals üblichen Gepflogenheit, sowohl bei ihren Zitaten als auch in der Bibliographie nach dem jeweils ersten Namen der Autoren zu alphabetisieren, habe ich mich in beiden Fällen dazu entschlossen, den letzten Namen zuerst zu

nennen. Auch die erstgenannte Vorgehensweise hat durchaus ihre Berechtigung: in Indonesien war es lange Zeit üblich, den ersten Namen dem letzten voranzustellen. Der Grund dafür, warum ich es vorziehe, die Bibliographie nach dem jeweils letzten Namen zu alphabetisieren, liegt aber darin, dass es mittlerweile auch bei vielen Indonesiern üblich ist, diese "westliche" Form des Zitierens und Bibliographierens zu verwenden.

## 2. Definitionen des Gewalt- und Machtbegriffs

### 2.1. Gewalt

Der Begriff der Gewalt<sup>6</sup> ist taxonomisch dem der politischen Gewalt übergeordnet und spielt somit eine wesentliche Rolle für das Verständnis des zweitgenannten Terminus. Da sich die Herangehensweisen an die Definition und Erörterung des Begriffs Gewalt stark unterscheiden, erfolgt zunächst eine kurze Erläuterung und Kritik der meiner Einschätzung nach wichtigen Ansätze und Tendenzen aus der Philosophie bzw. der Sozialwissenschaft, um eine Basis für einen Einstieg in das Forschungsgebiet zu schaffen. Die aus der Diskussion gewonnenen Erkenntnisse über Gewalt im allgemeinen und politische Gewalt im besonderen sollen mit dem für Indonesien typischen Konzept der Macht und des Machtmissbrauchs in Bezug gesetzt werden, das für das Verständnis der ausgewählten Primärliteratur von elementarer Bedeutung ist.

Gewalt ist ein Thema, das Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen stets beschäftigt hat, da es trotz Konfliktvermeidungsstrategien wie der Mediation einen wichtigen Teil der Lebenswirklichkeit der Menschheit ausmacht. Gewalt ist nicht nur heute von größter Aktualität, sondern war und ist für die Geschichte der Weltbevölkerung insgesamt relevant. In der Philosophie hat man sich eingehend mit den Fragen beschäftigt, woher Gewalt stammt, ob und wenn ja unter welchen Bedingungen Gewalt als legitim betrachtet werden kann und wer sie ausüben sollte. Der Ursprung der Gewalt und auch der Macht wurde u.a. bei Luther, der den Menschen allein aus der Gnade Gottes rechtfertigte, auf die göttliche Ordnung

---

<sup>6</sup> Das deutsche Wort Gewalt leitet sich ursprünglich aus der indogermanischen Wurzel *val* ab und bedeutet: Verfügungsfähigkeit haben. Erst im Mittelalter prägte sich unter römischem Recht der semantische Schwerpunkt der Gewalttätigkeit heraus. Siehe hierzu: Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, S. 580ff.

zurückgeführt. Gemäß Luthers Zwei-Reiche-Lehre ist der Gewalt eine weltliche und eine geistliche Komponente inhärent. Erstere zeigt sich in Form des Schwertes, während letztere sich im Wort manifestiert. Nach Luther fehlt der geistlichen Gewalt, die allein im Predigtamt besteht, jedoch der Aspekt der Herrschaft. Das aus Luthers Theorien hervorgehende christliche Verständnis von Gewalt und Macht lässt sich auf die berühmte Stelle im Brief des Paulus an die Römer zurückführen, wo es heißt:

Jedermann soll den übergeordneten Gewalten untertan sein. Denn es gibt keine Gewalt außer von Gott und die bestehenden sind von Gott eingerichtet.<sup>7</sup>

Obwohl die Thematik der göttlichen Gewalt den philosophischen Diskurs über einen langen Zeitraum hinweg<sup>8</sup> bestimmte, so gewann jedoch die Frage nach der Legitimität der Gewalt zunehmend an Bedeutung, der u.a. H. Grotius, Kant und M. Weber<sup>9</sup> nachgegangen sind. Für den Begründer der Staats- und Völkerrechtslehre Grotius muss Gewalt nicht unbedingt ein Mittel sein, um Unrecht zu tun, da seiner Auffassung nach jeder Mensch über einen Raum eigener Gewalt verfügt. Laut Grotius existieren drei Formen von Gewalt, die sich folgendermaßen kategorisieren lassen:

- 1) Gewalt als Eigenschaft des freien Menschen
- 2) Unrechtmäßige Gewalt, welche auf die Rechtssphäre eines anderen Menschen übergreift
- 3) Legitimierte Gewalt, welche den Angriff eines anderen abwehrt

Auch bei Kant stellt Gewalt durchaus keinen rein negativ geprägten Begriff dar. Vielmehr betont Kant sogar, Gewalt sei ein für die Errichtung einer Rechtsordnung erforderliches Phänomen. Um das Recht für alle zu begründen, bedarf es nach Kant der Gewalt, da sie sich über die Macht der beschränkten persönlichen Interessen erhebt. Gewalt muss in dem Kontext nicht mit physischer Zerstörung einhergehen, sondern die latente Gewalt reicht gemäß Kant bereits dazu aus, den Rechtszustand herbeizuführen.

---

<sup>7</sup>Zitiert aus: Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, S. 587. Auch die folgenden Ausführungen lehnen sich an die aus dem Historischen Wörterbuch der Philosophie gewonnenen Erkenntnisse zum Begriff Gewalt an.

<sup>8</sup>Vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts beschäftigten sich Philosophen besonders mit dem Phänomen der göttlichen Gewalt und Allmacht.

<sup>9</sup>Weber ist zwar Sozialwissenschaftler, seine Definitionen von Gewalt sind jedoch auch in den Sprachschatz der

Im Gegensatz zu Kant betont Fichte, ebenso wie auch andere Revolutionsschriftsteller, das Recht des Volkes auf Gewalt; diese wird hier mit dem Souveränitätsgedanken verknüpft. Laut Fichte beruht die Legitimität der Staatsgewalt auf der Funktion, die Bürger vor jeglicher Gewalteinwirkung zu schützen. Kommen die Regierenden dieser Pflicht, die ihnen das souveräne Volk übertragen hat, entweder durch Unterlassung des Schutzes oder selbsttätig verübte Gewalt nicht nach, kann die Bevölkerung von dem Recht Gebrauch machen, Gewalt auszuüben. Weber hingegen betont das Politische des Gewaltbegriffes und konstatiert, der Staat habe das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit. Er erläutert, dem Staat stehe das Mittel der Gewalttätigkeit stets zur Verfügung, er müsse es jedoch nicht regelmäßig einsetzen. Nach Weber bedeutet staatliche Gewalt gleichzeitig Hort und Garant der Freiheit, da sie den Bürgern die Sicherheit gewährt, innerhalb derer sie sich entfalten können.

In den Sozialwissenschaften zeigen sich ebenfalls verschiedene Ansätze, die das Phänomen der Gewalt zu beschreiben versucht haben, wobei man sich u.a. darum bemüht hat, im Fahrwasser von Historismus und Evolutionismus die Entwicklung der Gewalttätigkeit aufzuzeigen. Dabei galt es insbesondere festzustellen, ob im Gegensatz zu vorangegangenen Jahrhunderten eine Zunahme von Gewalt in der Gegenwart beobachtet werden kann. So existieren seit dem 18. Jahrhundert Stadienmodelle, welche die Intensität der Gewalt auf die jeweilige Entwicklungsstufe der Menschheit beziehen, so dass eine hohe Gewaltbereitschaft als ein Charakteristikum der Barbarei und eine geringe Gewaltpräsenz als Merkmal der modernen Zivilisation gelten. Diese Hypothese gilt heutzutage als weitgehend überholt, da in empirischen Forschungen keine derartige Tendenz festgestellt werden konnte<sup>10</sup>. Statt dessen sind andere Modelle in den Vordergrund gerückt, die zumindest teilweise mit den in den Medien aufgearbeiteten internationalen Gewalttaten im Zusammenhang stehen. Denn durch die Massenmedien werden die Zuschauer und Leser mit Meldungen über Gewalttaten überflutet, die täglich auf der gesamten Welt stattfinden und sich an Grausamkeit und Brutalität gegenseitig zu übertreffen scheinen.

Die öffentliche Diskussion der Gewalt geht in der Wissenschaft meist mit der Forschung nach

---

Philosophie übergegangen.

<sup>10</sup>Siehe hierzu: Sieferle, R. P., *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*.

den Ursachen einher, welche die Täter zu dieser Art der Handlung veranlasst haben. Wenn eine soziale Gruppe also gegen ein staatliches Regime protestiert, sichert sie sich nicht nur internationale Aufmerksamkeit, sondern bewirkt gleichzeitig, dass man die Gründe für ihre Handlungsweise offenlegt und eine Lösung des Konflikts anstrebt. Somit können Gewalttäter, die beispielsweise ihrer Frustration über soziale Missstände in einem Staat freien Lauf lassen, für eine gewisse Zeit den politischen Diskurs mitbestimmen. Die hier bereits erkennbare Trennlinie zwischen bürgerlicher und staatlicher Gewalt hat in der älteren Sozialgeschichtsschreibung dazu geführt, dass herrschaftliche Gewalt als Repression und Gewalt aus dem Volk als sozialer Protest bewertet wurde. Diese Sichtweise führte in den 70er Jahren zu dem Versuch, eine Struktur hinter den scheinbar arbiträr aufflammenden Unruhen aus den unteren Klassen zu erkennen. Gewalt wurde als *moral economy*, als Ergebnis bestimmter sozialer Mechanismen gesehen, die laut soziologischen Studien auf dem Bruch mit der vertrauten Vergangenheit basieren und durch Gewalttaten kompensiert werden. Opfer seien meist die als Gewinner der kapitalistisch orientierten Gesellschaft eingestuften ethnischen oder religiösen Gruppen wie z.B. die Chinesen, Juden oder besser gestellten Klassen, etwa Spekulanten. Der Ansatz erscheint jedoch insofern schief, als gerade das Kriterium der mangelnden Vertrautheit mit der Vergangenheit allein ein fragwürdiges Motiv für Gewalteskalation darstellt. Stichhaltiger wäre hier eventuell das Argument, die Lage für die unteren Schichten habe sich im Vergleich zu früheren Zeiten dramatisch verschlechtert und zu großer Verarmung geführt; dies resultiere wiederum in Wut und Neid auf die finanziell gut situierten Gesellschaftsmitglieder. Eine solche These wäre empirisch zu belegen, da Proteste und Gewaltakte seitens der einfachen Bevölkerung besonders häufig in Zeiten wirtschaftlicher Krisen auftreten, die oft in akuter Not und Lebensmittelknappheit gipfeln.

Ein weiterer Ansatz zur Klärung des Terminus Gewalt ist von Galtung versucht worden, der den Begriff der "strukturellen Gewalt" geprägt hat. Nach Galtung kann jegliche Art der Verhinderung von menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten bereits als Gewalt betrachtet werden:

Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung [...] Gewalt ist das, was den Abstand zwischen dem Potentiellen und dem Aktuellen vergrößert oder die Verringerung

des Abstands erschwert.<sup>11</sup>

Diese Betrachtungsweise führt durch die Einstufung von Gewalt als allgegenwärtiger Gefahr erstens zu dem Verlust der Aussagekraft des Begriffes und zweitens zu einer Verharmlosung offener Gewalttätigkeit, die lediglich als Reaktion auf schon vorhandene strukturelle Gewalt interpretiert wird. Durch das breite Spektrum, das von diesem Ansatz bedient wird, mangelt es ihm an Präzision und Spielraum für die etwaige Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen der Gewalt. Ein ähnlicher Kritikpunkt lässt sich auf die Sicht anwenden, die folgendes Zitat veranschaulicht:

Als Minimalkonsens in der öffentlichen (politischen) Diskussion und in den einzelnen Wissenschaftsdisziplinen läßt sich ein Gewaltterminismus herausfiltern, der die zielgerichtete, direkt physische Schädigung von Menschen durch Menschen erfaßt [...]. Stellt man auf das Gewaltverständnis in der Bevölkerung ab, wird überwiegend auch noch der körperliche Angriff auf Sachen einbezogen<sup>12</sup>

Obwohl hier bereits der physische Aspekt der Gewalt angesprochen wird, der zumindest einen Teil der Gewaltanalyse abdeckt, sollte die Definition selbst als Minimalkonsens einen Schritt weiter gehen, d.h. nicht allein die physische, sondern auch die psychische Seite berücksichtigen. Denn unter Gewalthandlungen fällt neben den direkten Angriffen auf eine Person oder Gruppe auch der Bereich der psychischen und kognitiven Einengung. Aus diesem Grund weist die Definition des Ethnologen Orywal auf den "doppelten" Kern des Gewaltproblems hin:

Gewalt bedeutet grundsätzlich die Anwendung eines physischen oder psychischen Zwangs gegen Subjekte oder Objekte. Sie ist somit eine auf das Subjekt oder ein Objekt bezogene Handlung im Sinne eines Mittels zum Zweck der Durchsetzung von Interessen.<sup>13</sup>

## 2.2. Politische Gewalt

Von dieser Definition ausgehend scheint es möglich zu sein, den Begriff der politischen Gewalt

---

<sup>11</sup>In: Galtung, J., *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, S. 9.

<sup>12</sup>Schwind, H. D., "Politische Gewalt und Repression: Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen". In: *Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt*, Bd. 4, S. 36.

<sup>13</sup>In: Eckert, R. (ed.), *Wiederkehr des Volksgeistes? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung*, S. 83.

zu umreißen, der zusätzlich zu der vorherigen Definition eine politische Komponente einbeziehen muss. Dabei sollte eine akteurorientierte Unterscheidung zwischen den beiden hauptsächlichsten Gruppen, die politische Gewalt ausüben, getroffen werden. Als erste Instanz lassen sich die jeweiligen Machthaber in einem Staat erkennen, die mittels exekutiver Organe wie der Armee, der Polizei etc. über ein Netzwerk der sozialen Kontrolle und der Sanktionierung verfügen. Die hohen Staatsfunktionäre haben somit die Macht inne, wahrgenommene politische Feinde zwecks der Durchsetzung eines bestimmten politischen Ziels in physischer und/oder psychischer Hinsicht direkt oder indirekt zu schädigen. Unter die direkte physische Schädigung fallen alle durch Übergriffe herbeigeführten Verletzungen einschließlich der Folter und des Todes. Psychische Zwänge, die durch Manipulation, Drohungen und Erpressung erzielt werden, können ebenfalls dem Begriff der politischen Gewalt zugeordnet werden. Die zweite Gruppe, die politische Gewalt ausübt, ist schwieriger zu umreißen als die bereits genannte, da sie keinen eindeutig feststehenden Personenkreis bezeichnet. Insofern ist sogar schon der Terminus "Gruppe" an sich, dessen Konnotation ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit voraussetzt, ohne weiteres Attribut nicht ohne Einschränkung zutreffend. Um anzuzeigen, dass unter der Gruppe nicht notwendigerweise eine Interessensgemeinschaft, sondern oft eine lose, nicht nach festgelegten Merkmalen zu bestimmende Menge zu verstehen ist, werde ich im folgenden den Begriff der amorphen in Abgrenzung zur homogenen Gruppe verwenden. Da die Herkunft der amorphen Gruppen ebenso stark variiert wie die Motive und Ziele, die sie mit politisch motivierter Gewalt verfolgen, fällt es schwer, sie in ihrer Gesamtheit zu erfassen. Obwohl die Akteure amorpher Gruppen dementsprechend ein Konglomerat aus verschiedenen Bevölkerungsschichten und Interessen bilden, spielen die Mitläufer eine zentrale Rolle, da sie zu der Eskalation der Gewalt massiv beitragen. Aus diesem Grund kann hier lediglich der Versuch unternommen werden, die auftretenden strukturellen Formen der Gewalt sowie die etwaigen zu Grunde liegenden Intentionen in groben Zügen darzulegen.

Zu den häufigsten Arten der von amorphen Gruppen ausgeübten Gewalt zählen Aufstände, Befreiungskämpfe und Bürgerkriege. Die vielfältigen Ursachen für derartige Gewaltausbrüche umfassen die Unzufriedenheit mit bestehenden sozialen und politischen Systemen, das Aufeinanderprallen zweier oder mehrerer religiöser Gemeinschaften meist aus mangelnder gegenseitiger Toleranz sowie Neid oder Hass gegenüber subjektiv wahrgenommen besser

situierten Volksgruppen. Jedoch muss hier darauf hingewiesen werden, dass insbesondere das Phänomen des Vandalismus nicht nur auf die genannten Motive zurückzuführen ist, sondern häufig auch das Resultat der Kombination aus überschießender Aggression und Massendynamik darstellt, die sich ein Ventil sucht. Vandalismus kann in manchen Fällen politischen Ursprungs sein, wie in Indonesien im Jahre 1999 anhand der Proteste gegen den ehemaligen Präsidenten Habibie, die in Straßenschlachten und Zerstörungswut gipfelten, deutlich wurde. Dennoch stellt der Vandalismus ein Randgebiet der politischen Gewalt dar, weil ihm die intentionale, strategische Planung, die der politischen Gewalt eigen ist, fehlt. Eine weitere Ausformung von Gewalt, die speziell für den südostasiatischen Raum zutrifft, ist der sogenannte Amoklauf. Besonders in der Phase des Unabhängigkeitskampfes zwischen 1942 und 1950 sowie in späteren politischen Konfliktsituationen wie z.B. in der *Gerakan 30 S*<sup>14</sup>, aber auch der *era reformasi*<sup>15</sup> häufte sich diese Art der Gewalt. Das Wort Amok, das indonesischen Ursprungs ist, bezeichnet einen Handlungstypus, in dem der Betreffende seine Aggressionen ungehemmt und ohne Beachtung der daraus resultierenden Konsequenzen auslebt. Das Phänomen kann "ansteckend" sein und sich somit auf kollektive Handlungen erstrecken. Bei der Untersuchung der Ursachen für derartige Aktionen kommen Wissenschaftler zu einer kulturspezifischen Erklärung. Amok wird mit dem Streben der Indonesier nach möglichst konfliktarmer Interaktion erklärt, die wiederum zu Selbstbeherrschung und zu einer Unterdrückung der Aggressionen führt, die sich aufstauen und schließlich wie bei einem Überlaufventil brechen. Der Amoklauf tritt meist in besonders schwierigen Lagen auf, die mit Hilfe von Diskussion oder Kompromissen subjektiv als unlösbar empfunden werden. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet hat der Amok seine eigene Logik und Dynamik, da er in ein soziales Muster eingeschrieben werden kann, das sich in extremen Situationen immer wiederholt. Ebenso wie Vandalismus bildet Amok jedoch ein Randgebiet im Feld der politischen Gewalt, da er zwar immer nach einem ähnlichen Schema abläuft, aber nicht im voraus bewusst geplant wird - ein wesentliches Merkmal politischer Gewalt. Allerdings stellt Amok zu Zeiten der internen Spannungen eine häufige Begleiterscheinung in Indonesien dar und soll deshalb auch in der späteren Diskussion der

---

<sup>14</sup>Mit der *Gerakan 30 S* (Bewegung des 30. September 1965) bezeichnet man den Putschversuch der Kommunisten unter General Untung, der den Ausrang blutig niederschlug. Durch den versuchten Coup d'État kam der ehemalige General Suharto an die Regierung.

<sup>15</sup>Die Mai-Unruhen von 1998 fanden im Kontext der sogenannten Reformationsära statt.

literarischen Werke nicht ausgeklammert werden.<sup>16</sup>

In Anbetracht dieser Vorüberlegungen ist folgende Definition politischer Gewalt von de Silva als weitgehend zutreffend einzustufen:

I define political violence as a process where the deliberate use and/or the threat of force is carried out, with an intention to cause death and/or injury, and/or destruction of person(s), property and interests, by organized groups or members of such entities, to their perceived political enemies.<sup>17</sup>

De Silvas Ansatz weist jedoch meiner Meinung nach die Schwäche auf, dass er zwischen den unterschiedlichen Formen und Akteuren der Gewalt nicht unterscheidet. In seinem Aufsatz erklärt er zwar die Bedeutung der physischen und psychischen Gewalt, wendet sie jedoch nicht auf seine Definition an. Denn mit der Ausübung und Drohung von Gewalt, die de Silva anspricht, sind beispielsweise Phänomene der psychischen Gewalt wie etwa der Manipulation noch nicht abgedeckt. Dies wäre aber auch insofern von Bedeutung, als psychische Gewalt auch die für die Betroffenen zentralen Bereiche der Angst sowie der Einschüchterung umfasst. In Anlehnung an die bisher vorgestellten Überlegungen zu dem Begriff der politischen Gewalt möchte ich folgende Definition vorschlagen:

Politische Gewalt ist erstens eine von von den jeweiligen Machthabern intentional verursachte, meist durch der Regierung zur Verfügung stehenden Institutionen wie dem Militär, der Polizei, der Justiz und den Medien ausgeübte physische oder psychische Verletzung Einzelner oder Gruppen, die den Zielen und Ideologien des Regimes nicht entsprechen und/oder sich ihnen widersetzen. Politische Gewalt kann zweitens als Reaktion von amorphen Gruppen oder Interessensgemeinschaften auf subjektiv wahrgenommene soziale Missstände und/oder Ungerechtigkeit erfolgen.

Für beide hier genannten Gruppen, die Mitglieder der amorphen Gruppe wie z.B. Aufständische und Anhänger einer Protestbewegung und die Herrschenden, spielt die

---

<sup>16</sup>Amok wird nicht ausschließlich negativ gesehen. Die Bewertung des Amoklaufs basiert auf der Frage, ob er für die richtigen Zwecke eingesetzt wird. So kann beispielsweise Bima im *wayang* auch für die gute Seite Amok laufen. Amok entspricht am ehesten dem deutschen Wort "wüten".

<sup>17</sup>Vgl.: de Silva, Purnaka L, "Studying Political Violence and its Cultural Constructions". In: *Folk* 36: 1994, S. 74-76.

Differenzierung zwischen legitimer und illegitimer politischer Gewalt gleichermaßen eine wichtige Rolle. Die jeweilige Entscheidung darüber, wann und ob Gewalt als gerechtfertigte Aktion bewertet wird, ist arbiträr, situationsgebunden und hängt außerdem von dem jeweiligen Standpunkt der Beteiligten ab. Dementsprechend begründen Widerstandskämpfer ihre Gewalthandlungen generell mit der ihnen obliegenden Pflicht, einen dem Zustand des Chaos anheimfallenden Staat vor einer noch eklatanteren Verschlechterung der Situation zu bewahren. Da sie sich selbst überspitzt formuliert als Retter in einer unhaltbaren Lage empfinden, können sie ihre Attacken gegen das Regime mit dem Argument rechtfertigen, sich und das Volk gegen Ungerechtigkeit verteidigen zu müssen. Sie empfinden politische Gewalt als notwendig, da der Staat ihrer Meinung nach seine Hauptaufgabe im Bereich des öffentlichen Rechtes, der Wahrung der Gerechtigkeit durch Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung nicht mehr erfüllt.<sup>18</sup> An dieser Stelle sollte zusätzlich darauf hingewiesen werden, dass geltendes Recht nicht notwendigerweise von allen am Staat beteiligten Gruppen als legitim akzeptiert wird. Beispiele aus Indonesien liefern der Gegensatz zwischen dem geltenden Recht und der *syariah*<sup>19</sup> bzw. den Menschenrechten. Als ein historisches Beispiel aus der niederländischen Kolonialzeit kann das damals geltende Recht genannt werden, das die Kolonialherren wirtschaftlich begünstigte. Es wurde von vielen Indonesiern als Unrecht empfunden.<sup>20</sup>

Die Herrschenden hingegen legitimieren politische Gewalt, indem sie das Volk von ihrer angeblichen Notwendigkeit beispielsweise mit Hilfe von Religion oder Ideologien zu überzeugen versuchen; dabei werden Propaganda und Redegewandtheit als Hilfsmittel genutzt, um die Massen zu erreichen. Ebenfalls werden religiöse (oder auch ideologisch orientierte) Institutionen und Führer eingebunden und in den Dienst des Machterhalts gestellt. Auf der anderen Seite können politische Führungspersonen aus den Reihen der religiösen Apparate hervorgehen und verfügen in diesem Fall über besonders große Legitimität durch die

---

<sup>18</sup>Gerechtigkeit wird seit der Antike als Tugend des Einzelnen und als Norm der Gesellschaft aufgefasst. In der christlichen Ethik zählt sie zu den Kardinaltugenden. Man unterscheidet die Rechte und Pflichten der Einzelnen untereinander (*iustitia commutativa*), eine ihre Rechte und Pflichten gegenüber der Gemeinschaft festlegende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) sowie die gesetzlich bindenden Rechte und Pflichten der Einzelnen der Gemeinschaft gegenüber (*iustitia legalis*). Vgl: *Neues Großes Volkslexikon*, Bd. 4, S. 201.

<sup>19</sup>Islamisches Recht

<sup>20</sup>Nach 1930 wurde von den Niederländern z.B. ein Zwangsanbau-System (Cultuursteelsel) eingeführt, das die Kultivierung von Waren verlangte, für die es in Europa einen besonders großen Markt gab. Ein großer Teil der Landbevölkerung geriet dadurch in Verschuldung und wurde vor allem nach Missernten enteignet.

Unterstützung der Gläubigen. Weiterhin waren und sind religiöse Einrichtungen wie die katholische Kirche des Mittelalters gegebenenfalls direkte Teilhaber an der Macht und übten bzw. üben als solche Gewalt aus.

Der Einsatz derartiger politischer Gewalt hingegen dient den Regierenden häufig als Mittel zur Durchsetzung, Verteidigung und Wahrung bestimmter, auch eigennütziger politischer Interessen, die sich teilweise aus der Wahl der Opfer sowie der Art der Gewaltausübung ableiten lassen. Als ein wesentliches Motiv für die Ausübung von politischer Gewalt gilt häufig der befürchtete oder sogar in naher Zukunft absehbare Machtverlust der jeweiligen Staatsoberhäupter.

Wenn eine Regierung ihre Macht einbüßt, stellt sie jedoch meist nicht die einzige für die zunehmende Gewalt verantwortliche Instanz dar. Häufig sind auch andere Gruppen, die bereits eine starke Machtposition im Staat bekleiden, daran interessiert, die Schwäche der Regierung zu offenbaren. Als ein Beispiel dafür kann die gezielte, exakt geplante Zerstörung christlicher Kirchen im gesamten indonesischen Archipel am 24.12.2000 angeführt werden. Die Gewalt gegen die christliche Minderheit<sup>21</sup> ist insofern als organisiert einzustufen, da zeitgleich Anschläge auf insgesamt 24 Kirchen Indonesiens in mehr als zehn Provinzen verübt wurden. Die Bomben wurden als Pakete verschickt und hauptsächlich in den vor den Kirchen parkenden Autos deponiert. Bei den Attentaten starben 20 Menschen, 96 wurden schwer verletzt.<sup>22</sup> Als Drahtzieher vermutet man die gewaltbereiten Fraktionen der Islamorganisation *Darul Islam*, der Abu Jendal und Abu Haris, die mit dem indonesischen Militär zusammenarbeiten.<sup>23</sup>

Im weiteren Verlauf der Arbeit soll neben den unterschiedlichen Motiven für die Ausübung politischer Gewalt auch der Themenkomplex der ökonomischen Gewalt behandelt werden. Ökonomische und politische Gewalt gehen oft Hand in Hand. Im Gegensatz zu politischer Gewalt geht ökonomische Gewalt jedoch meist von Interessensgemeinschaften wie etwa Konzernen aus und richtet sich häufig gegen Individuen, die das wirtschaftliche Wachstum nach Auffassung der Firmen beeinträchtigen. Die ökonomische Gewalt kann sich auf

---

<sup>21</sup>In Indonesien lebt prozentual der größte Anteil an Muslimen (90 Prozent). Christen bilden lediglich eine kleine Minderheit von ca. fünf Prozent. Vgl. Elger, R. (ed.), *Kleines Islam-Lexikon*, S. 131.

<sup>22</sup>Vgl. hierzu *Kompas*, 24.12.2000, 02.01.2001, 09.01.2001.

<sup>23</sup>Vgl. hierzu: Arnez, M., "Toleranz oder Radikalisierung. Der Einfluss muslimischer Organisationen in Indonesien".

Mitarbeiter des eigenen Betriebs beziehen, die beispielsweise unlautere Praktiken des betreffenden Unternehmens aufzudecken versuchen. Sie wendet sich aber auch gegen außenstehende Personenkreise, welche etwa den Plänen des Konzerns im Hinblick auf Entwicklung und Expansion im Wege zu stehen scheinen. Konfliktherde entstehen in dem Kontext u.a. durch Streitigkeiten um Besitz-, und Nutzungsrechte eines bestimmten Territoriums. In diesem Fall wird die ökonomische Macht der finanziell stärkeren Partei gegenüber der schwächeren ausgenutzt, so dass letztere durch die von dem ökonomisch im Vorteil stehenden Unternehmen eingesetzten Ressourcen gewaltsam verdrängt wird. Als ein Beispiel hierfür kann im Kontext Indonesiens die erzwungene Transmigration<sup>24</sup> genannt werden.

Auch im Kontext von Korruption stellt diese Form der Gewalt einen entscheidenden Faktor dar. Denn mit Hilfe überlegener Wirtschaftsmacht können Korruptionsskandale zunächst gedeckt werden: die Mitarbeiter und andere "Mitwissende" werden beispielsweise von einem Konzern bestochen, um Stillschweigen zu bewahren. Die auf der ökonomischen Macht basierende Gewalt offenbart sich dann meist erst in dem Moment, wenn ein Mitarbeiter den Entschluss fasst, sich nicht oder nicht mehr korrumpieren zu lassen. In dem Fall wird seine finanzielle Abhängigkeit von der Firma ausgenutzt: als Strategien, den "Abtrünnigen" gefügig zu machen, sind etwa die Konfrontation des Mitarbeiters mit besonders diffizilen Problemen, Rufmord oder die Drohung mit Arbeitslosigkeit zu nennen. Auf die Reflexion der ökonomischen Gewalt in der indonesischen Literatur soll speziell in dem Kapitel zu Korruption und Transmigration näher eingegangen werden.

### **2.3. Macht, Machtlegitimation und Machtmissbrauch in Indonesien**

#### **2.3.1. Semantik**

Nach dem hier vorgestellten kurzen Überblick über allgemeine, westlich orientierte Definitionen und Implikationen von Gewalt soll nun speziell auf die Ausformung von Gewalt, politischer Gewalt und Macht in Indonesien eingegangen werden. Auf diese Weise soll eine eurozentristische Sichtweise so weit wie möglich vermieden werden. Als sinnvoller

---

in: *Südostasien*, März 2002, S. 55.

Ausgangspunkt bietet sich zunächst ein Blick auf die Semantik des Begriffs "Gewalt" im Indonesischen an. Denn im Kontrast zur deutschen Sprache, die zwar als Konnotation der Gewalt die Aspekte der Härte sowie der Macht kennt<sup>25</sup>, werden der Gewalt im Indonesischen zwei verschiedene Wörter mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung eingeräumt. In der *Bahasa Indonesia* (BI)<sup>26</sup> existieren zwei Übersetzungsmöglichkeiten für das deutsche Wort Gewalt, wobei die erste Entsprechung (*kekerasan*) den physischen, die zweite (*kekuasaan*) den psychischen Aspekt betont.<sup>27</sup> *Kekerasan* entspricht im Deutschen der Härte, der Gewalt, des Zwanges und der Strenge, während *kekuasaan* sich auf Gewalt im Sinne von Macht, Autorität und Legitimität bezieht. So würde man "jemandem etwas antun" mit "*memperkeras seseorang*" und "richterliche Gewalt" mit "*kekuasaan hakim*" übersetzen. Als sekundäre Bedeutung für *kekuasaan* wird in manchen Wörterbüchern auch "Fähigkeit" oder "Befähigung" angegeben.<sup>28</sup> Während *kekerasan* zusätzlich eine ästhetische Komponente beinhaltet, da das Adjektiv *keras* auch als "grob, grobschlächtig" verwendet wird und damit stets eine unerwünschte Geisteshaltung bezeichnet, fehlt *kekuasaan* diese negative Konnotation. Im javanischen Sprachgebrauch wird der Macht eine sogar noch größere Bedeutung beigemessen als es im Indonesischen der Fall ist. Denn hier fallen die Bedeutungen von "Macht innehaben" und "Gewalt ausüben" in einem Wort zusammen. Das javanische Verb "*nguwasani*" liefert somit drei Übersetzungsmöglichkeiten, die sich gleichzeitig auf Gewalt und Macht beziehen. In deutscher Sprache kann das Wort mit "beherrschen"<sup>29</sup>, "bestimmen über" und "in der Gewalt haben" wiedergegeben werden. Im *Kamus Besar* kommen noch zusätzliche Aspekte wie etwa Charisma hinzu. Der Begriff *kekuasaan* hat somit im Kontrast zu *kekerasan* die Konnotationen der legitimen Gewaltausübung, der Befugnis und des Vermögens von Gewaltausübung.

Die offensichtliche Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe wirft die Frage auf, ob ihre Interrelation sich nur in der Semantik, oder auch in der Vorstellung der indonesischen Gesellschaft abzeichnet und auf welche Weise sie gegebenenfalls perzipiert bzw. bewertet

---

<sup>24</sup>Vgl. hierzu Kap. 6

<sup>25</sup>Vgl. hierzu auch Infothek 2001. Universal Lexikon, Stichwort Gewalt.

<sup>26</sup>Die Indonesische Nationalsprache

<sup>27</sup>Vgl.: Hilgers-Hesse, *Indonesisch-Deutsches Wörterbuch, Kamus Besar*

<sup>28</sup>Vgl.: Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer, Kamus Besar*

<sup>29</sup>Vgl.: Pigeaud, *Javaans-Nederlands Woordenboek*

wird. In diesem Zusammenhang bietet es sich im weiteren Verlauf der Arbeit an, die Konnotationen und eventuelle Bedeutungsverschiebungen speziell von *kekuasaan* in der ausgewählten Literatur zu untersuchen.

### 2.3.2. Der Machtbegriff

Für ein tieferes Verständnis von Macht ist es notwendig, den Machtbegriff zunächst im allgemeinen und anschließend angewendet auf indonesische Verhältnisse zu beleuchten. Grundsätzlich soll in dieser Arbeit keine scharfe Trennlinie zwischen westlichen und östlichen Definitionen von Macht gezogen werden. An dieser Stelle ist aber darauf hinzuweisen, dass es mit Ausnahme des Javaners Atmojo m.E. nur westliche Theoretiker gibt, die sich mit dem "indonesischen" Verständnis von Macht befasst haben. Atmojo selbst, wie die meisten östlichen Theoretiker, ist ebenfalls mit der zu der Problematik im Westen verfassten Literatur vertraut und bezieht sich auch häufig auf sie. Im folgenden soll dementsprechend von den bestehenden Modellen ausgegangen werden, die im Laufe der Arbeit mit Hilfe der literarischen Gestaltungen zu überprüfen und gegebenenfalls zu modifizieren sind.

Bei näherem Hinsehen fällt auf, dass westliche Begriffsbestimmungen, wie sie beispielsweise Max Weber vorgenommen hat, sich hauptsächlich insofern von östlichen unterscheiden, als sie generell weiter und damit auch allgemeiner gefasst sind. Folglich können sie durch charakteristische Merkmale, die einzelne Regionen auszeichnen, ergänzt oder erweitert werden. So schließen sich m.E. die Machtbegriffe von Max Weber, Aji Atmojo, Karl D. Jackson oder O.G. Anderson nicht aus, sondern letztere liefern eine zusätzliche Perspektive, welche auf der Darstellung der Besonderheiten Indonesiens<sup>30</sup> hinsichtlich der Vorstellung von Macht basiert. Da die Implikationen von Macht somit bei östlichen Definitionen für die

---

<sup>30</sup>Die Definitionen gehen von javanischen Konzeptionen aus; andere Ethnien werden weitgehend ausgeklammert. Da Javaner in der Politik, den Medien, der Verwaltung und im Militär dominant waren und somit die moderne indonesisch-politische Kultur und die politische Wirklichkeit des modernen Indonesiens mitbestimmen, kann davon ausgegangen werden, dass ihre Konzeptionen von Macht auch den modernen Diskurs beeinflusst haben. Dennoch ist es m.E. durchaus möglich, diese Konzeptionen auf den gesamten indonesischen Archipel anzuwenden, da zwischen den Inseln in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart ein reger kultureller Austausch stattgefunden hat. Damit soll die Existenz unterschiedlicher kultureller Varianten, die sich nicht zuletzt in der jeweiligen Sprache, der traditionellen Kleidung und der materiellen Kultur sowie der gesellschaftlichen Organisation ausdrücken, nicht angezweifelt werden. Dennoch ist anzunehmen, dass die grundlegenden Elemente des von Wissenschaftlern generell als speziell javanisch herausgestellten Machtbegriffs wie das Streben nach Harmonie und das Ziel, die größtmögliche Nähe zu Gott zu erreichen, sich mit der Vorstellung vieler indonesischer Regionen decken. Deshalb werde ich im weiteren Verlauf der Arbeit nicht von einem speziell javanischen, sondern indonesischen Machtbegriff ausgehen.

indonesische Kultur spezifiziert werden, wird die Arbeit sich vorwiegend auf solche Begriffsbestimmungen stützen, ohne jedoch westliche Konzepte von Macht auszuklammern.<sup>31</sup> Bevor die verschiedenen Definitionen diskutiert werden, sollen hier einige elementare Charakteristika von Macht kurz vorgestellt werden.

Zunächst ist die vollständige Abhängigkeit der institutionellen und gesetzlichen Macht von der Unterstützung des Volkes bemerkenswert. Entzieht die Bevölkerung eines beliebigen Staates den politischen Institutionen, die Manifestationen und Materialisationen von Macht sind, ihre Unterstützung und Befürwortung, gehen sie in den Prozess des Verfalls über.<sup>32</sup> Dies gilt heute<sup>33</sup> für die Staatsform der Demokratie und Monarchie gleichermaßen, da beide ihre Legitimität<sup>34</sup> aus dem Volkswillen ableiten. Wenn man davon spricht, dass "jemand die Macht innehat", ist damit folglich nicht impliziert, derjenige könne seine Macht vollständig allein ausüben. Vielmehr bedeutet dies, dass er von einer bestimmten Anzahl von Menschen dazu ermächtigt wurde, Handlungen in ihrem Namen auszuführen. Sobald die Gruppe sich dazu entschließt, auseinanderzugehen oder auf andere Weise zerfällt, schwindet auch die Macht des Einzelnen. Macht bedarf keiner Rechtfertigung, da sie allen menschlichen Gemeinschaften immer schon inhärent ist. Jedoch ist es notwendig, sie zu legitimieren. Macht kann als ein Phänomen betrachtet werden, das stets auftritt, wenn mehrere Menschen zusammentreffen und interagieren. Sie legitimiert sich durch ihren in der Vergangenheit liegenden Ursprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt, und nicht etwa durch in der Zukunft liegende Ziele, die eine Gruppe gemeinsam anstrebt. Machtansprüche legitimieren sich folglich durch Berufung auf die Vergangenheit, während die Mittel mit Hilfe eines in der Zukunft liegenden Zwecks gerechtfertigt werden.<sup>35</sup> Wenn Staatsmänner die Legitimität ihrer Macht verlieren, zieht dies

---

<sup>31</sup>Obwohl sich sowohl Jacksons als auch Andersons Machtbegriff weitgehend auf Java beschränkt, wäre es denkbar, ihn zumindest teilweise auf ganz Indonesien und sogar mit Einschränkungen auf andere südostasiatische Regionen wie Thailand anzuwenden, da sie erstens ähnliche kosmologische Konzeptionen im Zusammenhang mit Indisierung und zweitens ein vergleichbares bürokratisches Staatssystem aufweisen wie der indonesische Archipel.

<sup>32</sup>Vgl. Arendt, H., *Macht und Gewalt*, S. 36ff.

<sup>33</sup>In der Zeit des Absolutismus (17. und 18. Jahrhundert) war der Wille des Volkes unbedeutend. Der Absolutismus leitete seine Legitimation von Gottes Willen (von "Gottes Gnaden") ab und übte den Untertanen gegenüber unbeschränkte Macht aus. Der Gedanke der Legitimation durch eine transzendente Kraft ist auch in Indonesien bekannt.

<sup>34</sup>An dieser Stelle soll auf den Unterschied zwischen "Legalität" (d.h. die Regel, dass alle hoheitlichen Handlungen sich aus Gesetzen begründen müssen) und "Legitimität" hingewiesen werden. Laut Bahrtdt ist Legitimation durch Legalität zwar für den modernen Rechtsstaat charakteristisch, wird aber trotzdem nicht unbedingt für ausreichend gehalten. So stuft man beispielsweise Gesetze als illegitim ein, wenn sie der Verfassung widersprechen oder ihrem eigentlichen Ziel zuwiderlaufen. Siehe hierzu auch: Bahrtdt, H.P., *Schlüsselbegriffe der Soziologie*, S. 168.

<sup>35</sup>Vgl. Arendt, H., *Macht und Gewalt*, S. 50ff.

häufig politische Gewalt seitens der Bevölkerung nach sich, da in diesem Fall ihre Erwartungen nicht erfüllt wurden und somit Frustration die logische Konsequenz ist. Machtverlust im Staat führt auch auf Seiten der Regierung häufig zur Ausübung von Gewalt, so als könne diese die verlorene Macht ersetzen. Gewalt in diesem Zusammenhang wird demzufolge sichtbar, sobald Macht gefährdet ist, und überlässt man sie ihren Gesetzmäßigkeiten, so bewirkt Gewalt den Rückgang oder das Verschwinden von Macht.<sup>36</sup> In einer sehr weit abgesteckten Definition versucht Bahrtdt, in Anlehnung an Max Weber, das seiner Meinung nach der Macht zu Grunde liegende Prinzip zu beschreiben:

[...] Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht [...]. Alle denkbaren Qualitäten und alle denkbaren Konstellationen können jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen.<sup>37</sup>

Max Weber betont hier also den amorphen Charakter von Macht, da er weder eine bestimmte Gruppe von Akteuren festlegt noch eine spezifische Form der Macht benennt. So sind mit seiner Definition sowohl politische, ökonomische und gesellschaftliche Macht als auch Marktmacht und die exklusive Verfügung über Produktionsmittel abgedeckt. Auch staatliche Macht kann sich dementsprechend in den verschiedenen genannten Bereichen manifestieren.

Weber konstatiert weiterhin, wenn Macht sich zu Herrschaft akkumuliere und verdichte, versuche sie sich generell auch, meistens durch Autorität, zu legitimieren. Betrachtet man nun die Legitimität von Herrschaft, d.h. die Rechtfertigung des Staates durch sachliche bzw. inhaltliche Werte und Grundsätze, stellt man klare Unterschiede zwischen westlichen und östlichen Kulturen fest, die sich bereits ansatzweise an Jacksons Beschreibung der Macht in Indonesien ablesen lässt:

Power in Indonesia traditionally has been more personal than public, more symbolic than utilitarian, more reserved than purposeful, and above all more a matter of status and prestige

---

<sup>36</sup>Gewalt gegen Minoritäten ist hierbei nicht in Betracht gezogen. Minoritäten, dazu zählen auch Regimegegner in Zeiten der Stabilität, stehen außerhalb des Staatsverbands, so dass Übergriffe gegen sie häufig von der Bevölkerung und vom Staat gleichermaßen toleriert werden. In Zeiten des Machtverfalls hingegen wird Gewalt von den verschiedensten Akteuren ausgeübt, die das Machtvakuum für ihre eigenen Ziele auszunutzen versuchen.

<sup>37</sup>Vgl. Bahrtdt, H.P., *Schlüsselbegriffe der Soziologie*, S. 163.

than of programs and activity.<sup>38</sup>

### 2.3.3. Machtlegitimationen im interkulturellen Vergleich

Die häufigste Form der Macht in östlichen wie auch in westlichen Gesellschaften ist personal; d.h. die Macht, die ein Staatsoberhaupt innehat, verdichtet sich, wenn die Bevölkerung an diejenige Person glaubt. Dieser Glaube nimmt allerdings in den beiden verschiedenen Kulturen unterschiedliche Gestalt an. Ohne in tiefere politikwissenschaftliche Ebenen vordringen zu wollen, soll hier als Beispiel für Einbuße von Macht aufgrund verlorener Glaubwürdigkeit der letzte Machtwechsel in Deutschland angeführt werden<sup>39</sup>. Der derzeitige Kanzler Schröder hat während des Wahlkampfes die Machtübertragung auf ihn zu legitimieren versucht, indem er sich selbst als den Mann darstellte, der insbesondere dem Mittelstand und den sozial Bedürftigen zu mehr Wohlstand verhelfen sowie die notwendige Steuerreform durchsetzen werde. Er legitimierte seine Funktion als zukünftiges "Staatsoberhaupt" letztlich durch die Berufung auf die traditionell soziale Funktion der SPD. Ein wesentlicher Prozentsatz der Bevölkerung entschied sich zusätzlich für Schröder, da ihr die Regierung unter dem vorherigen Kanzler Kohl weniger kompetent zu sein schien, akute wirtschaftliche Probleme zu lösen. Schröder legitimierte seine Macht zu Beginn seines Amtes also auch durch die Abgrenzung gegen das vorherige Regime, das seine Glaubwürdigkeit, notwendige Reformen anzugehen, und damit den Respekt eingebüßt hatte. Der vorherige Kanzler hat somit seine eigene Kreditibilität und infolge seine Macht, die ohne Respekt nicht erhalten bleiben kann, unterhöhlt.

Im Kontrast zu der heutigen Vorstellung von Macht in Deutschland wurde ein Herrscher in Indonesien dadurch gekennzeichnet, dass die Bevölkerung daran glaubte, er sei von Gott auserwählt und stünde daher der göttlichen Instanz näher als durchschnittliche Menschen. Sowohl Sukarno als auch Suharto wurden als Herrscher anfänglich nicht in Frage gestellt, da die Indonesier im allgemeinen der Auffassung waren, dass ausschließlich eine Person das Amt des Präsidenten bekleiden könne, die aufgrund ihrer hierarchischen Stellung innerhalb des Kosmos zu der ihr angemessenen Position gefunden habe. Denn der Kosmos wird laut

---

<sup>38</sup>Vgl. Jackson, K. D., *Political Power and Communications in Indonesia*, S. 42.

<sup>39</sup>An dieser Stelle wird Deutschland hauptsächlich deshalb als Beispiel herangezogen, da mir über das deutsche politische System naturgemäß mehr Informationen zur Verfügung stehen. Die hier gemachten Angaben erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern sie dienen vielmehr der groben Abgrenzung gegen die Form der Machtlegitimation in Indonesien.

indonesischer Vorstellung als einendes, hierarchisches Ordnungsprinzip betrachtet, das alle sichtbaren wie auch unsichtbaren Gegebenheiten des Universums wie die gesamte Natur, den Himmel und die Götter umfasst. Der Kosmos ist folgendermaßen strukturiert:

Tertib hidup dan kosmos dilihat sebagai hierarki spiritual yang dimulai dari binatang-binatang terendah dan kondisi-kondisi materiil kasar, melintasi hierarki sosial, masuk ke wilayah kekuatan-kekuatan yang sangat tidak kasatmata dan naik ke wilayah kebenaran dan hakikat kosmos.<sup>40</sup>

Die Ordnung des Lebens und des Kosmos wird als spirituelle Hierarchie angesehen, die mit den niedrigsten Tieren und den Vorgaben der groben Materie beginnt, über die soziale Hierarchie in den Bereich der unsichtbaren Mächte eintritt und in die Ebene der kosmischen Wahrheit und Essenz aufsteigt.

Der Beweis des Göttlichen lässt sich dementsprechend anhand der sichtbaren und unsichtbaren Wesen führen, die jeweils den ihnen bestimmten Platz (*empan papan*) innerhalb des Kosmos einnehmen müssen, um den Weg zu Gott zu finden. Das höchste Ziel der Indonesier besteht laut Atmojo darin, die intensivste Nähe zu Gott zu suchen bzw. sich wieder mit ihm zu vereinigen. Demzufolge müsse sich der Mensch so verhalten, dass die Distanz zu Gott sich stets verringere. Also gehört es zu den Pflichten des Menschen, die göttliche Ordnung zu respektieren, indem auch er an dem ihm zugewiesenen Ort verweilt. Er kann den Weg zu Gott nur finden, wenn er sich von seinen negativ behafteten Charaktermerkmalen distanziert und statt dessen die von der indonesischen Gesellschaft als erstrebenswerte Verhaltensweisen bewerteten Facetten betont wie z.B. Selbstdisziplin und das Vollbringen guter Taten. Sobald sich ein Mensch entweder nicht an dem ihm angemessenen Platz befindet oder er sich nicht mehr dazu bereit erklärt, das kosmische Gefüge als gegebenen Umstand hinzunehmen und aus ihm ausbricht, kommt es laut indonesischer Vorstellung zu Verwirrung und Chaos innerhalb der Einheit. Aber nicht nur sind sämtliche Lebewesen und Götter in den Kosmos eingebunden, sondern ebenfalls Kräfte wie die Macht. Diese gilt als Masse, von der nur endlich viel im Kosmos existiert und die automatisch den Weg zu den zu ihr gehörigen Personen findet. Im Gegensatz zu westlichen Konzeptionen von Macht wird diese gemäß Anderson, Suseno und Atmojo als eine numinose, mystische Energie gesehen, die den

---

<sup>40</sup>Vgl. Atmojo, A., *Prinsip Demokrasi dalam Khasanah Pemikiran Jawa Klasik*, S.24.

Herrscher durchfließt. Macht stellt gemäß der Aussage dieser Wissenschaftler eine Kraft dar, deren im Universum vorkommende Menge immer konstant ist. Auch der Kosmos selbst wird als gleichbleibend betrachtet; d.h., er dehnt sich in der Vorstellung der Indonesier weder aus noch schrumpft er. Macht kann nicht erzwungen werden, da Menschen sie als göttliches Geschenk erhalten, das sie auf ihrem Lebensweg begleitet. Da nur eine begrenzte Menge an Macht zur Verfügung steht, die sich dementsprechend schnell verbraucht, können naturgemäß nur vergleichbar wenige Menschen Macht innehaben - die restliche Menschheit ist sozusagen "machtlos". Auch wenn die Macht ein göttliches Geschenk darstellt, muss der Mensch sich für die Akkumulation und Bewahrung der Macht selbst einsetzen, indem er ein würdiges Verhalten an den Tag legt, das man mit dem aus *priyayi*-Kreisen<sup>41</sup> stammenden Begriff *halus*<sup>42</sup> bezeichnen kann. Benedict Anderson hat diese wesentliche Voraussetzung für die Akkumulation von Macht treffend dargestellt:

The quality that the *priyayi*<sup>43</sup> have traditionally stressed as distinguishing them from the rest of the population is that of being *halus*. The meaning of this term [...] is to a certain extent covered by the idea of smoothness, the quality of not being disturbed, spotted, uneven, or discolored. Smoothness of spirit means self-control, smoothness of appearance means beauty and elegance, smoothness of behavior means politeness and sensitivity [...]. Since being *kasar* is the natural state of man, in which his energies, thoughts, and behavior lack all control and concentration, no effort is required to achieve it. Being *halus*, on the other hand, requires constant effort and control to reach a reduction of the spectrum of human feeling and thought to a single smooth "white" radiance of concentrated energy.<sup>44</sup>

Da Macht in Indonesien als ein Phänomen angesehen wird, das eine Person von Natur aus innehat, gilt es als Zeichen der Ohnmacht, uferlose Energie für das Erreichen eines bestimmten Zieles zu verwenden. Der Herrscher sollte deshalb zumindest den Schein aufrecht halten, sich für die Durchsetzung seiner Ideen nicht besonders verausgaben zu müssen. Laut Anderson wirft der javanische Machtbegriff die Frage nach der Legitimität der Macht eines Herrschers nicht auf. Er behauptet, vom javanischen Standpunkt aus gebe es keine Unterscheidung

---

<sup>41</sup>Als *priyayi* bezeichnet man Indonesier, die während des niederländischen Kolonialregimes zur Oberschicht gehörten und für die Regierung, meistens im Bereich der Administration, arbeiteten.

<sup>42</sup>"Halus" wird mit "kultiviert, geschliffen, fein (für Benehmen)" übersetzt.

<sup>43</sup>Die Kursivsetzungen in diesem Zitat sind im Original nicht enthalten, sondern hier aus stilistischen Gründen eingefügt.

zwischen legitimer und illegitimer Macht:

To the Javanese way of thinking it would be meaningless to claim the right to rule on the basis of differential sources of power - for example, to say that power based on wealth is legitimate, whereas power based on guns is illegitimate. Power is neither legitimate nor illegitimate. Power is.<sup>45</sup>

Eine ähnliche Meinung vertritt der Wissenschaftler Magnis-Suseno, wie anhand folgenden Zitats deutlich wird:

Im javanischen Verständnis steht der Herrscher grundsätzlich über dem Gesetz. Er ist selbst die Quelle aller Legalität. Es gibt keine außer ihm befindlichen Maßstäbe, an denen sein Verhalten gemessen werden könnte [...]. Ebenso liegt die Forderung nach demokratischer Legitimation völlig außerhalb einer javanischen Perspektive. Der Herrscher hat seine Macht nicht vom Volk erhalten, er fühlt sich daher keineswegs gehalten, sich vom Volk beauftragen zu lassen oder ihm gegenüber seine Handlungen zu verantworten, so wie dieses selbst auch nicht auf den Gedanken käme, eine solche Forderung vorzubringen.<sup>46</sup>

Die Legitimität eines Herrschers manifestiert sich laut Suseno nicht in moralischer, demokratischer und legaler Rechtfertigung seiner Macht, sondern sie zeigt sich allein darin, ob den Herrscher die kosmische Kraft durchströmt, von ihm aus in Land hineinfließt und damit Wohlstand sowie Wohlergehen im Reich und seinen Untertanen bewirkt. Wenn der Wohlstand nachlässt, ist dies ein Zeichen dafür, dass die kosmische Energie des Herrschers nachgelassen hat. Deshalb haben sowohl Sukarno wie auch Suharto Wert darauf gelegt, zu betonen, dass es den Bürgern unter ihrem Regime gut ging. Beide Präsidenten haben zu diesem Zweck in ihre Reden auch entsprechende Begriffe aus dem *wayang* eingeflochten. So hat besonders Sukarno auf den Terminus, der sich am Anfang des *wayang* findet, *loh jinawi gemah ripah kerta tata tur raharja*<sup>47</sup>, in seinen großen Reden angespielt. Im weiteren

---

<sup>44</sup>Vgl. Anderson, Benedict O.G., *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, S. 50ff.

<sup>45</sup>Vgl. Anderson, Benedict O.G., *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, S. 23.

<sup>46</sup>Magnis-Suseno, F., *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, S. 162.

<sup>47</sup>Die einzelnen javanischen Wörter deuten alle auf den guten Zustand und den Wohlstand hin, in dem sich der Staat befindet. *Loh jinawi* und *gemah ripah / aripah* bedeuten gleichermaßen "überfließend von Milch und Honig", *kerta tata* kann mit "guter Ordnung" und "tur raharja" etwa mit "Strahl von Wohlstand" übersetzt werden. Vgl. Pigeaud, Th., *Javaans-Nederlands Woordenboek*

Verlauf der Arbeit soll überprüft werden, inwieweit die genannten Aspekte des javanischen Machtbegriffs nach Anderson und Suseno für die ausgewählte Literatur zutrifft.

Als das politische Verhalten der Herrschenden und Beherrschten prägende kulturelle Faktoren, die zum Teil auf den feudalen indonesischen Machtbegriff zurückgehen, sind das Patron-Klienten-Verhältnis, die daraus resultierende Passivität der Bevölkerung, Streben nach Harmonie im Gemeinwesen und ein von Symbolen gestützter personaler Herrschaftsbegriff zu erwähnen.

Zwischen Staatsoberhaupt und Bevölkerung besteht ein unausgesprochenes Patron-Klienten-Verhältnis, durch welches das Staatsoberhaupt verpflichtet ist, der Bevölkerung Sicherheit und Schutz zukommen zu lassen, wohingegen die Rolle des Volkes darin besteht, den Staatsoberhäuptern Respekt zu zollen und ihren Befehlen möglichst bedingungslos nachzukommen. Diese Beziehung zwischen Patron und Klient und die ihr inhärente Verteilung von Pflichten bildet ein grundlegendes Element der indonesischen Gesellschaft. Sie hat beispielsweise während des Suharto-Regimes zu einer regelrechten Passivität der Bevölkerung geführt, die sich in der scheinbaren Befürwortung der Regierung manifestierte und sich laut Mangunkusumo zu einer "Jasagermentalität" entwickelte:

Latah. Itulah kondisi psikologis bangsa Indonesia. Bangsa yang gemar ikut-ikutan, menjiplak, membebek dan membeo [...]. Setelah Suharto lengser, gerakan reformasi masih terus bergulir, jiwa latah dan membebek semakin kuat. Semua orang, termasuk bekas pejabat dan pimpinan militer dan operator politik Suharto yang dulu begitu setia dan tunduk, ramai-ramai membuat "pabrik sabun" untuk membersihkan diri.<sup>48</sup>

Imitation.<sup>49</sup> Das ist die psychologische Beschaffenheit des indonesischen Volkes. Ein Volk, das mit Vorliebe mit dem Strom schwimmt, kopiert, nachäfft und nachplappert [...]. Nachdem Suharto untergegangen war, schritt die Bewegung der Reformierung immer noch voran; Imitatoren<sup>50</sup> und Papageien nahmen an Einfluss zu. Alle Menschen, inklusive der ehemaligen

---

<sup>48</sup>Vgl. Mangunkusumo, D., *Tradisi Kekerasan Politik di Indonesia*. S. 5-6.

<sup>49</sup>*Latah* ist eine Geisteskrankheit, die sich darin äußert, dass die kranke Person etwas, das sie sieht, nachahmt. Die Kritik Mangunkusumos verschärft sich also mit der Benutzung des Wortes *latah*: der "Nachahmer" wird als geisteskrank eingestuft.

<sup>50</sup>Wörtlich: Die Seele der Imitation

Funktionäre, der militärischen Führer und der politischen Unternehmer Suhartos, die früher so treu waren und sich verbeugt hatten, errichteten schnellstens eine "Seifenfabrik", um sich rein zu waschen.

Das hier von Mangunkusumo als typisch indonesisches Verhalten beschriebene Muster der kritiklosen Befürwortung erfolgversprechender Strömungen und Menschen sowie der damit einhergehenden Anfälligkeit für abrupte kollektive Meinungsänderungen fußt auf mehreren Faktoren. Die Duldung der über 32 Jahre andauernden diktatorischen Regierung Suhartos kann zunächst auf den Wunsch der Indonesier zurückgeführt werden, die Harmonie in der Gesellschaft nicht zu gefährden. Suharto konnte sich an der Macht halten, da er der Bevölkerung trotz der weitreichenden Menschenrechtsverletzungen<sup>51</sup> noch bis zum Beginn der Wirtschaftskrise 1997/1998 den Eindruck vermittelte, seine Pflicht innerhalb des Verhältnisses zwischen Patron und Klient, die Gewährleistung von Sicherheit, zu erfüllen.

Im weiteren Verlauf sollen nun diejenigen Epochen der neueren indonesischen Geschichte, die auch hinsichtlich der ausgewählten Literatur betrachtet werden, auf die Relevanz der oben genannten Facetten des indonesischen Machtbegriffs überprüft werden. Im Gegensatz zu den Ausführungen von Anderson und Magnis-Suseno ist davon auszugehen, dass Legitimation von Macht und Glaubwürdigkeit eines Herrschers nach westlichem Modell auch in Indonesien eine wesentliche Rolle spielen.

Die Relevanz der Legitimation von Macht in Indonesien zeigt sich u.a. auch anhand der bewussten Ausnutzung von Symbolen wie etwa durch Sukarno. Ein Beispiel für die Bedeutung von Symbolen im Zusammenhang mit personaler Macht stellen die Naturkatastrophen im Osten und die verheerenden Waldbrände in Kalimantan, sowie der definitive Ausbruch der Wirtschaftskrise kurz vor dem Sturz Suhartos dar. Naturkatastrophen galten in Indonesien stets als Anzeichen dafür, der Herrscher stehe kurz vor dem Machtverlust. Denn man glaubte, das Chaos in der Natur zeige an, dass dem Herrscher die Legitimation durch die höchste Gottheit entzogen worden sei, weil er Verfehlungen begangen habe.

---

<sup>51</sup>Diese manifestierten sich u.a. in der massiven Beschneidung der Meinungs- Presse und Versammlungsfreiheit sowie der umfangreichen Zensur literarischer Werke, die als Angriff auf die Regierung ausgelegt wurden.

Zu seinem Amtsantritt hatte der damalige Präsident seine Macht mit dem Versprechen an die Bevölkerung legitimiert, die durch die Misswirtschaft Sukarnos verursachte Inflation zu bekämpfen und das Wirtschaftswachstum intensiv zu fördern. Suharto legitimierte seine Macht also anfänglich, ähnlich wie bereits bei Schröder beschrieben, durch die Abgrenzung gegen die Politik seines Vorgängers. Über lange Zeit hinweg schien sich Suhartos Ziel umsetzen zu lassen: durch die Unterstützung der sogenannten *Berkeley-Mafia*<sup>52</sup> florierte die Ökonomie des Archipels während der 70er und 80er Jahre, so dass sich Suhartos Macht festigen konnte. Erst im Verlauf der 90er Jahre zeigte sich, wie sehr die angeblichen ökonomischen Erfolge auf Pumpwirtschaft der sogenannten Industrienationen basierten. Den asiatischen Ländern wurde das notwendige Geld gewährt, um einen nationalen Aufschwung zu fördern, und man gab Milliardenbeträge dafür aus, um den Bau internationaler Firmen zu finanzieren. Die Wachstumszahlen schnellten dann auch tatsächlich in die Höhe, wie prognostiziert, jedoch stand kein echter Gegenwert hinter ihnen. Der größte Teil des Geldes für den Aufbau (*pembangunan*)<sup>53</sup> wurde aus dem Ausland, vorwiegend vom internationalen Währungsfond IWF, geliehen, und die Regierung zahlte die Schulden auch später nicht zurück, obwohl das Vermögen der Familie Suharto fast ebenso umfangreich war wie das "Rettungspaket" des IWF<sup>54</sup>. Außer dem IWF unterstützen auch internationale Banken Großprojekte wie beispielsweise die Umsiedlungsprogramme, die von der Regierung der *orde baru* angeregt wurden. Die Weltbank lieh dem indonesischen Staat für dieses Projekt allein bis zum Jahre 1984 insgesamt 600 Millionen Dollar<sup>55</sup> und musste 1998 feststellen, dass sämtliche Investitionen sinnlos waren.

Neben dem offensichtlichen Versagen Suhartos, eine gesunde ökonomische Lage in Indonesien zu etablieren, büßte der Diktator die Legitimität seiner Macht aus einem zweiten Grund ein, der m.E. den größten Unterschied zwischen der deutschen und der indonesischen Form der Machtlegitimation bildet. Während die Förderung des Wirtschaftswachstums ein auf die real fassbaren, sichtbaren Bedürfnisse der Bevölkerung ausgerichtetes Ziel Suhartos

---

<sup>52</sup>Suharto konsultierte umgehend nach seinem Amtsantritt ein Team von Wirtschaftsexperten, vorwiegend in den USA, Berkeley, ausgebildet (auch Indonesier), die ihn in allen wichtigen ökonomischen Fragen beraten sollten.

<sup>53</sup>Aus dem Begriff *pembangunan* leitete Suharto den Slogan *pembangunanisme* ab, der als ein zentraler Aspekt für die Legitimation seiner Macht angesehen wird. Das Schlagwort vereinigt die Begriffe des Aufbaus, der wirtschaftlichen Entwicklung und der Sicherheit in sich, welche Suharto als seine "Kernziele" formulierte.

<sup>54</sup>Chomsky, N., *War against People*, S. 72.

<sup>55</sup>Columbijn, F., *Global and Local Perspectives on Indonesia's Environmental Problems and the Role of NGOs*. In:

darstellte, lag die zweite Form der Machtlegitimation eher im mystischen Bereich. Im Sinne dieses Machtbegriffes wäre der Ausbruch der Wirtschaftskrise als ein sicheres Zeichen zu deuten, dass Suharto sein ihm von Gott mitgegebenes intuitiv-magisches Wissen, das ihm sogar ermöglichen kann, schwierige, an sich miteinander unvereinbare Elemente miteinander zu verweben, verloren hat. Die Ursache für Katastrophen wie der ökonomischen Krise von 1997/1998 wird in der indonesischen Kultur meist im Fehlverhalten des jeweiligen Herrschenden gesehen, der dadurch den Zorn Gottes auf sich gezogen hat.<sup>56</sup>

Da die Fähigkeit zur Manipulation von Symbolen in Indonesien als definitives Charakteristikum für die große Macht einer Person gewertet wird, hat sich nicht nur Suharto, sondern auch Sukarno während der *orde lama*<sup>57</sup> darum bemüht, seine Macht auf diese Weise zu legitimieren. Im Gegensatz zu Suharto hatte er zu Beginn seiner Amtszeit zwar nicht die Möglichkeit, sich gegen einen indonesischen Vorgänger abzuheben, wohl aber gegen das niederländische und japanische Kolonialregime. Die Differenzierung zwischen den fremden Mächten, die den Archipel jahrhundertlang ausgenutzt hatten, verstärkte aber vermutlich Sukarnos Machtposition, die er mit dem Versprechen an die Indonesier legitimierte, den revolutionären Geist der Unabhängigkeit sowie den daraus resultierenden Einheitsgedanken aufrechtzuerhalten. Sukarnos Eigenschaft, während seiner Regierungsphase besonders viele Ideologien zu entwerfen, die stets verschiedene Strömungen wie Nationalismus, Religion und Kommunismus<sup>58</sup> in eine Einheit zu pressen versuchten, wurde zunächst von der Bevölkerung prinzipiell begrüßt und anerkannt, da sich hier seine natürliche Macht widerspiegelte. Die

---

*Bijdragen* Nr. 154, 1998. S. 317.

<sup>56</sup>Diese Sichtweise ist auch dem europäischen Denken nicht fremd, wie sich u.a. am elizabethanischen Zeitalter anhand der englischen Literatur ablesen lässt. Dort wurden Naturkatastrophen ebenfalls auf das Fehlverhalten der Könige zurückgeführt, wie z.B. in *Macbeth*, wo die Natur durch die Machtgier Macbeths auf den Kopf gestellt ist und man nicht mehr zwischen Schein und Sein unterscheiden kann. Der Zusammenhang zwischen Natur und Mensch wird in Indonesien u.a. anhand der javanischen Kalenderberechnung deutlich. So ist Watugunung der Name eines Menschen, der für einen *wuku* (eines der 30 siebentägigen Zyklen des javanischen Kalenders), steht. Mittels der Berechnung der Tage des Kalenders kann eine Voraussage für das Leben der Menschen getroffen werden, die in diesem Kalenderzyklus geboren sind. Aber diese Voraussage betrifft nicht nur einzelne Personen, sondern sie erstreckt sich auch auf natürliche Phänomene wie etwa Zeiten des Friedens und der Gewalt, des Regens etc, die ebenfalls anhand des *wuku* berechnet werden können. Laut der Geschichte des *wuku* gibt es außer Watugunung noch 29 weitere Menschen, die den einzelnen Zyklen zugeordnet werden. Laut Hardjowirogo wird jeder der Menschen des *wuku* von einem Gott als sein Kind angesehen. Die Menschen des *wuku* selbst gelten jedoch ebenfalls als göttlich. Die jeweiligen *wuku* lösen sich jeweils an jedem Sonntag ab. Vgl. hierzu: Hardjowirogo, *Sejarah Wayang Purwa*, S. 43.

<sup>57</sup>Die Periode der *orde lama* (alte Ordnung) beginnt mit dem Unabhängigkeitskampf 1945 und endet mit der Machtübergabe an General Suharto am 11.03.1966.

<sup>58</sup>Dieses politische Konzept wurde unter dem Namen NASAKOM (Nasionalisme, Agama, Komunisme - Nationalismus, Religion, Kommunismus) zusammengefasst.

mühevolle Verknüpfung grundsätzlich differierender Elemente kann als ein Teil charismatischer Macht angesehen werden, die m.E. östliche und westliche Kulturen voneinander unterscheiden. So wie das Phänomen der Macht an sich, die nur durch die Unterstützung anderer Menschen zustande kommen kann, ist auch charismatische Macht weniger ein Merkmal, das dem Herrscher selbst eigen ist, sondern vielmehr eine Eigenschaft, die dem Staatsoberhaupt von seinen Untertanen beigemessen wird.<sup>59</sup> Der Präsident gilt als symbolisches Zentrum des Staates, dem man besondere Kräfte zuweist und an dessen Nähe zu Gott von Natur aus kein Zweifel besteht. Sukarno beispielsweise hat den Glauben des Volkes an diese Kräfte (bewusst oder unbewusst) auch insofern befriedigt, als er stets einen nur mit seiner Person assoziierten Gegenstand, einen Stab, mit sich trug, dem ein magischer Charakter nachgesagt wurde. Der Gegenstand war ein Artefakt, das ihn sichtbar von anderen Menschen unterschied und ihn allein optisch schon als besondere Person kennzeichnete.

Sukarno gereichte es sicherlich weiterhin zum Vorteil, dass man ihn innerhalb der Bevölkerung als *ratu adil* (gerechter Herrscher) und damit als Erlöser von der verhassten Fremdherrschaft ansah. Die Idee des *ratu adil* geht auf den König Djajabaja zurück, dem Prophezeiungen zugeschrieben wurden. Er hatte vorhergesagt, die "Seefahrer", gedeutet als die Niederländer, würden durch die plötzliche Ankunft eines *ratu adil* vertrieben, der zunächst ärmlich sei, später jedoch mit der Unterstützung Gottes alle seine Feinde vernichten werde.<sup>60</sup> Laut Dahm sind in der Prophezeiung sowohl islamische Traditionen als auch hinduistische und buddhistische Vorstellungen enthalten, die für die javanische Kultur typisch sind. Allein im Jahre 1924 werden vier Indonesier genannt, die versuchten, mit Hilfe ihrer meist kleinen Anhängerschar ein neues Reich zu gründen. Trotz ihrer angeblichen magischen Kräfte war ihr Bestreben nicht von Erfolg gekrönt - sämtliche Anhänger der vermeintlichen *ratu adil*, inklusive des Erlösers selbst, wurden bei den Reichsgründungsversuchen getötet. Insbesondere zu Zeiten, in denen sich die politische Situation in Indonesien zum Nachteil der Einheimischen entwickelte, flammte ihr Glaube an einen Erlöser, der ein blühendes Reich gründen werde, wieder auf. Die Prophezeiung, die besagte, der *ratu adil* werde seinem Volk Steuerfreiheit und allgemeinen Wohlstand bescheren, enthielt jedoch gleichzeitig den Hinweis, dieses Reich

---

<sup>59</sup>Zur näheren Erläuterung charismatischer Herrschaft siehe auch: Anderson, Benedict O.G., *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, S. 74-93.

<sup>60</sup>Vgl. Dahm, B., *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit*, S. 10.

der Harmonie werde seinerseits auch wieder von einer Ära der Selbstsucht abgelöst. Nach dem starken Zulauf, den die islamische Vereinigung *Sarekat Islam*<sup>61</sup> von 1912 bis 1918 erlebte, weil man nicht zuletzt in deren Vorsitzenden Tjokroaminoto einen *ratu adil* sah, maß man der Prophezeiung Djajabajas erst wieder mit dem Erscheinen des Vorsitzenden der *Partai Nasional Indonesia* (Nationalistische Partei Indonesiens, PNI) Sukarno, Bedeutung bei.<sup>62</sup> Aufgrund seines Charismas und der souveränen Beherrschung von Artefakten mit angeblich magischem Charakter sah sich das Volk darin bestätigt, einen wahren *ratu adil* gefunden zu haben.

Sowohl Sukarno als auch Suharto wurde es vor allem zum Verhängnis, dass sie nicht mehr dazu in der Lage waren, die Ökonomie des Archipels zu stabilisieren. Sie waren zu sehr daran interessiert, ihre Position für persönliche und partikulare Interessen, vorwiegend zur Sicherung und Mehrung ihres Erfolges und ihrer Macht auszunutzen. Zu Beginn der beiden Regimes zeichnet sich jeweils eine Periode von einigen Jahren ab, in denen die Präsidenten den Schein aufrechterhalten konnten, sich für das Wohlergehen des Volkes einzusetzen, ohne politische Gewalt auszuüben.<sup>63</sup> Anschließend aber missbrauchten sie immer häufiger ihre Machtstellung und schadenen damit der kulturellen sowie der ökonomischen Entwicklung des Staates.

#### 2.3.4. Unterschiedliche Erfahrungen von Macht und Gewalt in der Geschichte

Nachdem nunmehr das Machtmodell, die anhand der verschiedenen Regimes illustrierten Charakteristika bzw. Legitimationen von Macht und die mit ihrem Missbrauch einhergehenden Formen der politischen Gewalt vorgestellt wurden, kann nun eine Periodisierung anhand der wichtigen Erfahrungen von Macht und Gewalt in der indonesischen Geschichte von 1945 bis

---

<sup>61</sup>Der Organisation *Sarekat Islam* sollen bis zum Jahre 1919 ca. zwei Millionen Mitglieder angehört haben. Obgleich nominell eine islamische Gruppierung, spielte der Islam eine eher untergeordnete Rolle. Die *Sarekat Islam* war die bisher größte *ratu-adil*-Organisation in Indonesien.

<sup>62</sup>Vgl. Dahm, B., *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit*, S. 15.

<sup>63</sup>Hier ist anzumerken, dass die "gewaltlose" Politik Sukarnos deutlich länger angehalten hat als bei seinem Nachfolger. Sukarno setzte erst politische Gewalt ein, als er das Parlament im Jahre 1959 aufgelöste, während Suharto lediglich für einen Zeitraum von ca. drei Jahren nach seiner Machtübernahme eine entspannte Situation im Staat schaffte. Als Taufiq Ismail in einem Interview am 07.08.2000 mit der Verfasserin den Machtwechsel kommentiert, konstatiert er folglich:

"1966 fiel Sukarno, und die Zeitungen konnten wieder erscheinen. Aber drei Jahre danach wiederholte sich die Situation mit größerer Härte, weil Pak Harto ein Militärpräsident war und deshalb vom Militär unterstützt wurde."

("1966 Sukarno tumbang, dan surat kabar bisa terbit lagi. Tetapi tiga tahun lalu situasi berulang lagi dengan lebih keras karena Pak Harto adalah presiden militer dan karena itu dia didukung oleh militer.")

zur Gegenwart erfolgen, bevor auf diesem Hintergrund der Bezug zur indonesischen Literatur hergestellt wird.

Während des Unabhängigkeitskampfes wurde Gewalt als ein legitimes Mittel zur Selbstverteidigung betrachtet. Dies wird speziell in der bekannten Schlacht der Revolution von Surabaya deutlich.<sup>64</sup> Führungspersonen der Nahdlatul Ulama<sup>65</sup> sowie der Masyumi<sup>66</sup> hatten die Verteidigung des Vaterlandes als heiligen Krieg erklärt und somit einen großen Teil der Bevölkerung mobilisiert, um gegen die Alliierten zu kämpfen. Obwohl viele Indonesier starben und ein großer Teil der Waffen verloren war, nahmen der Glaube an die Notwendigkeit der Revolution sowie das Einheitsgefühl der Indonesier noch deutlich zu. Sukarno fungierte zu der Zeit als Symbol der Einheit schlechthin: man war davon überzeugt, nur er sei dazu in der Lage, den Sieg der Unabhängigkeit letztlich zu erringen. Als sich dieser Glaube an Sukarno mit der Erlangung der Souveränität letztlich als gerechtfertigt herausstellte, konnte der Präsident seine Position deutlich festigen, da er seine Macht für die gesamte Bevölkerung sichtbar offenbart hatte.

Im Jahre 1948 begann in Westjava die revolutionäre Bewegung *Darul Islam*, welche als erster Widerstand gegen den Einheitsstaat gewertet werden kann. Der *Darul Islam* wurde von dem javanischen Mystiker Kartosuwirjo angeführt und verfolgte die Absicht, einen Islamstaat (*Negara Islam Indonesia*) zu errichten. Dieser sollte auf islamischem Recht beruhen und von *kyai*<sup>67</sup> verwaltet werden. Die Regierung sah sich nicht dazu in der Lage, den *Darul Islam* zu beenden und musste ihn demgemäß zunächst hinnehmen. Obwohl es noch andere Zentren der Bewegung wie Aceh und Sulawesi gab, stand Westjava hauptsächlich unter ihrem Einfluss. Der *Darul Islam* ging in der Realität mit Gewalttaten wie Plünderungen, Morden etc. einher, die sich grundsätzlich nicht von terroristischen Aktionen unterscheiden ließen. Der Grund für die Legitimation der verübten Gewalt ist im wesentlichen in der Person

---

Das Zitat wurde dem Interview mit Taufiq Ismail am 07.08.2000 (Jakarta) entnommen.

<sup>64</sup>Vgl. hierzu auch die Idrus Reportage *Surabaya*

<sup>65</sup>Die NU ist eine islamische Partei, die 1926 gegründet wurde. Mit etwa 40 Millionen Anhängern gilt sie heute als größte islamische Vereinigung Indonesiens. Sie repräsentiert die traditionalistische Sichtweise des Islam (*kaum tua*).

<sup>66</sup>Eine modernistische islamische Partei, die bis 1960 existierte. Sie wurde durch Sukarno verboten, der ihr zur Last legte, in der revolutionären Regierung PRRI (*Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia*, Revolutionäre Regierung der Republik Indonesien) in Sumatra engagiert gewesen zu sein.

<sup>67</sup>Islamische Gelehrte

Kartosuwirjos zu sehen. Denn parallel zu Sukarno erhielt auch Kartosuwirjo, der sich selbst als Führer des Islamstaates ausrief, wegen seines Charismas viel Unterstützung von Seiten des Volkes. Ihm gelang es, an das Zusammengehörigkeits- und Einheitsgefühl muslimischer Indonesier zu appellieren, indem er sie dazu aufforderte, die Wichtigkeit des islamischen Glaubens durch seine feste Verankerung im Staat zu untermauern. Da die Macht des *Darul Islam* also stark von der Person Kartosuwirjos abhing, endete die Bewegung erst im Jahre 1962 zeitgleich mit seiner Exekution.<sup>68</sup>

Das Jahr 1948 erwies sich ebenfalls insofern als bedeutsam für die Zukunft Indonesiens, als nicht nur der Islam seine Macht verstärkte, sondern auch der Kommunismus bestrebt war, sich wieder in Indonesien zu etablieren.<sup>69</sup> Der PKI-Führer der 20er Jahre Musso kehrte nun plötzlich aus dem Exil zurück und errichtete ein neues PKI-Büro. Musso vertrat in Verkennung der indonesischen Situation die Linie des Stalinismus, nach der es nur eine einzige Partei geben könne, die sich aus der Arbeiterklasse zusammensetzen solle. Er rief die Arbeiter zu Demonstrationen auf und veranlasste sie dazu, die Felder der Landbesitzer zu besetzen. Am 18. September nahmen die PKI-Anhänger strategische Positionen in der Gegend um Madiun ein, töteten Offiziere, die als Anhänger Sukarnos galten und meldeten über das Radio, sie würden die Regierung nunmehr ersetzen. Am 19. September forderte der Präsident die Bevölkerung seinerseits dazu auf, ihn und Hatta zu unterstützen und sich nicht für die Seite Mussos zu entscheiden. Musso unterschätzte die Wirkung Sukarnos auf die Öffentlichkeit, die sich nach seiner Rede wieder auf die Seite des Präsidenten stellte. Musso entschloss sich, bis zum Ende zu kämpfen und wurde schließlich von Regierungstruppen getötet. Nach Schätzungen starben etwa 8000 Menschen bei der Madiun-Affäre.<sup>70</sup> Der misslungene Putschversuch spielte eine wichtige Rolle für das Verhältnis zwischen den verschiedenen Mächten im Staat, da die Kommunisten fortan als Verräter an der Revolution betrachtet wurden. Sie machten sich somit das Militär zum Feind, das für sich in Anspruch nahm, die Unabhängigkeit durch ihren Einsatz ermöglicht zu haben.

---

<sup>68</sup>In Sulawesi wurde der *Darul Islam* erst mit der Exekution Muzakars, des regionalen Führers in Sulawesi, im Jahre 1967 beendet.

<sup>69</sup>Der Kommunismus hatte bereits in den 20er Jahren an Macht gewonnen, die indonesische kommunistische Partei PKI (*Partai Komunis Indonesia*) wurde jedoch im Jahre 1926 von den Niederländern zerstört.

<sup>70</sup>Vgl. Ricklefs, M.C., A History of Modern Indonesia since c. 1300, S. 229.

Ab Mitte der 50er Jahre, in denen sich abzeichnete, dass der Versuch einer Demokratie (1950-1957) zum Scheitern verurteilt war, erfuhr die Bevölkerung erstmals politische Gewalt seitens der Regierung.<sup>71</sup> Die Repression der Regierung setzte sich in der anschließenden Zeit der Gelenkten Demokratie (1957-1965)<sup>72</sup> fort. Diese Phase war durch den Versuch Sukarnos gekennzeichnet, seine um die Macht konkurrierenden Gegner mit Härte zu bekämpfen. Besondere Angst hatte Sukarno davor, die durch General Nasution geführte Armee, die zunehmend nicht nur militärische, sondern auch ökonomische, administrative und politische Macht besaß, könne ihn zu stürzen beabsichtigen. Die ranghöchsten Generäle wie z.B. Ibnu Sutowo übernahmen häufig Schlüsselpositionen in der Industrie oder sie bekleideten zentrale Posten im Verwaltungsapparat. Sukarno entschied sich daher dazu, die Feinde der Armee, die in dieser Zeit wieder an Einfluss gewinnende PKI, zu unterstützen. Er führte 1959 die Verfassung von 1945 wieder ein, die ursprünglich nur als Übergangsverfassung fungieren sollte, die jedoch bis zur Regierungszeit der derzeitigen Präsidentin Megawati Sukarnoputri in Kraft blieb. Der Grund für den Entschluss bestand darin, dass diese Verfassung ihm als Präsidenten mehr Macht zusprach. Sukarno präsentierte im August 1959 die Ideologie der Gelenkten Demokratie, die er als Manipol-USDEK<sup>73</sup> bezeichnete. Mit der Einführung dieses Manifests nahmen die repressiven Mittel Sukarnos zu und wurden für einen Großteil der Indonesier direkt spürbar. Die Institutionen, die Medien etc. wurden beispielsweise dazu aufgefordert, diese Ideologie als Staatsgrundlage zu akzeptieren und sie in ihren Statuten niederzulegen. Einige Redakteure, die sich weigerten, die Manipol-USDEK anzuerkennen, verloren ihre Stellung, und ihre Zeitungen wurden verboten. Eine Gruppe von Schriftstellern, welche 1963 das Kulturmanifest Manikebu gründete, um eine Entideologisierung in Politik und Kultur zu erreichen, wurde bereits im Jahre 1964 von Sukarno mit der Begründung aufgelöst, es könne nur eine gültige Ideologie geben.

---

<sup>71</sup>Hiervon war u.a. der Schriftsteller Mochtar Lubis betroffen, der dem damaligen Außenminister Roeslan Abdulgani vorgeworfen hatte, in einen Korruptionsskandal verwickelt gewesen zu sein. Lubis wurde für diese Aussage insgesamt für neun Jahre inhaftiert bzw. unter Hausarrest gestellt. Vgl. Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia*, S. 253. Zum Thema politischer Gewalt Mitte der 50er Jahre vergleiche auch Kap. 5.

<sup>72</sup>Die Gelenkte Demokratie (*Demokrasi Terpimpin*) wurde von Sukarno ins Leben gerufen. Die Gründung der Gelenkten Demokratie basierte ursprünglich auf der Idee Sukarnos, eine Regierungsform zu finden, die dem nationalen Charakter angemessen erscheine. Es sollte sich um ein Kabinett handeln, in denen die großen Parteien, inklusive der PKI, nicht von politischen Parteien, sondern von einem Nationalrat funktionaler Gruppen (Religions-, Arbeits-, Regional-, und Jugendgemeinschaften) beraten werden sollten. Man hat diese Phase des Sukarno-Regimes auch häufig als diktatorisch bezeichnet, da der Präsident sich selbst größere Macht einräumte, Parteien wie z.B. die Masyumi verbannte und die Zensur verschärfte.

<sup>73</sup>Manipol-USDEK war ein politisches Manifest, das die Elemente der Verfassung von 1945, einer indonesischen Form des Sozialismus, der Demokratie, der Ökonomie sowie der Identität enthielt.

Die zunehmende Repression und die mit dem wirtschaftlichen Niedergang einhergehende soziale Ungerechtigkeit Mitte der 60er Jahre wurde vom Volk als Verrat Sukarnos an den Prinzipien der Staatsphilosophie Pancasila<sup>74</sup> gewertet. Da Sukarno nicht zugeben mochte, dass es ihm nunmehr unmöglich war, die verschiedenen politischen Strömungen Indonesiens in harmonischen Einklang miteinander zu bringen, trat er trotz der sich rapide verschlechternden ökonomischen Lage nicht zurück. Seine offensichtliche Schwäche führte dazu, dass die PKI, welche bis 1965 einen rapiden Anstieg der Mitgliederzahlen verzeichnen konnte, in der Nacht des 30. September 1965 einen Putschversuch unternahm, der letztlich von General Suharto niedergeschlagen wurde. Die Feindschaft zwischen der PKI und dem Militär, die Sukarno nicht eindämmen konnte, hatte sich zu diesem Zeitpunkt so sehr verfestigt, dass die Armee die Gelegenheit umgehend wahrnahm, die PKI zu vernichten. Die vom Militär ausgeführten Massensexekutionen der Kommunisten schüchterten die Bevölkerung ein und verbreiteten Entsetzen, Angst und Unsicherheit. Viele Indonesier beteiligten sich daraufhin an den Verfolgungen der Kommunisten, um nicht selbst in den Verdacht zu geraten, sie zu unterstützen.<sup>75</sup>

Nachdem Suharto sein Amt als Präsident angetreten hatte, ließ er die PKI umgehend verbieten und veranlasste häufig willkürliche Inhaftierungen vermeintlicher Anhänger des Kommunismus, denen kein ordnungsgemäßer Prozess gemacht wurde. Aus diesem Grund liegt laut Schätzungen der Menschenrechtsorganisation Amnesty International die Zahl der politischen Gefangenen im Jahre 1977 noch zwischen 55000 und 100000<sup>76</sup>. Viele von ihnen ließ Suharto in den folgenden Jahrzehnten ohne Gerichtsverhandlung ermorden, um gegenüber der Öffentlichkeit seine uneingeschränkte Macht unter Beweis zu stellen. Diese radikale Bekämpfung derjenigen, die er subjektiv als Feinde wahrnahm, setzte Suharto während seiner gesamten Regierungszeit fort. Seine Legitimation rührte nicht, wie etwa bei Sukarno, von charismatischer Ausstrahlung, sondern basierte auf seinem Erfolg in den ersten Jahren seines Amtsantritts, der sich vorwiegend aus der graduellen Stabilisierung der wirtschaftlichen Lage

---

<sup>74</sup>Die Staatsphilosophie Pancasila besteht aus den fünf "Säulen": Glaube an einen einzigen Gott, gerechte und zivilisierte Menschlichkeit, Einheit Indonesiens, Demokratie, geleitet durch die Weisheit gemeinsamer Beratung und soziale Gerechtigkeit für das gesamte indonesische Volk.

<sup>75</sup>Eine nähere Erläuterung der Ereignisse des 30. September 1965 und ihre Bedeutung für die indonesische Literatur findet sich im 4. Kapitel.

<sup>76</sup>Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia since 1300*, S. 297.

Indonesiens ergab. Suhartos Macht beruhte auf den ersten ökonomischen Erfolgen, auf der Unterstützung durch das Militär und seiner Fähigkeit, unerwünschte Kräfte im Staat zu eliminieren oder sie, wie im Falle der Funktionäre und Beamten, von sich abhängig zu machen. Er beschränkte schließlich die erlaubte Anzahl von Parteien, die neben der funktionalen Gruppe und Regierungspartei Golkar existieren durften, auf zwei: aus den nicht-islamischen Parteien wurde 1973 die PDI (*Partai Demokrasi Indonesia*, Demokratische Partei Indonesiens) geformt, die islamischen Parteien fasste man in der PPP (*Partai Persatuan Pembangunan*, Vereinigte Entwicklungspartei) zusammen. De facto hatte bei den Wahlen keine andere Partei außer Golkar die realistische Chance auf einen Sieg, da beispielsweise jeder Regierungsangestellte Golkar beitreten musste, um seinen Beruf nicht zu verlieren. Auch die Frauen der Funktionäre waren dazu gezwungen, in eine Organisation, die *Dharma Wanita*, einzutreten, und wurden dazu aufgefordert, für die Sicherung der Karriere ihres Mannes Sorge zu tragen. Die Position dieser Frauen leitete sich prinzipiell von der hierarchischen Stufe ab, auf der sich der Ehemann befand: war er ein Minister, wurde sie automatisch zur Vorsitzenden eines Bereichs ernannt, war seine Karriere noch nicht so weit fortgeschritten, musste auch sie sich mit einer unbedeutenden Rolle zufriedengeben.<sup>77</sup> Das Interesse des Staates lag darin, die Frauen mit derartigen Kontrollmechanismen davon abzuhalten, ihr Leben nach den eigenen Vorstellungen zu gestalten und beispielsweise selbst Karriere zu machen. Die hierarchische Ordnung und Kontrolle der *orde baru* über die Bevölkerung war somit perfekt: die Regierung überwachte die Staatsdiener, die ihre Frauen kontrollierten, die wiederum ihre Männer und Kinder im Auge behielten. Suharto nahm somit auch auf das Privatleben der Staatsdiener Einfluss. Im Hinblick auf den Bereich der Medien und der Literatur nahmen die repressiven Maßnahmen im Laufe der Amtszeit Suhartos eher noch zu. In den Zeitungen war jegliche Form von Kritik, die gegen das Regime gerichtet war, untersagt, und den Printmedien, die sich nicht an dieses Verbot hielten, wurde die Lizenz entzogen wie es z.B. bei *Tempo*, *Detik* und *Editor* im Jahre 1994 der Fall war.

Im Jahre 1997/1998 kam es zu der vielleicht dramatischsten Gewaltwelle in der indonesischen Geschichte. Die Ursache für das Phänomen lag in der wirtschaftlichen Krise, in der sich der indonesische Archipel zu der Zeit befand. Seit Mitte Juli hatte die indonesische Rupie ca. an 70 Prozent ihres Wertes verloren. Gleichzeitig explodierten die Preise für Nahrungsmittel wie

---

<sup>77</sup>Surayakusuma, J. I., *Fantasizing the Feminine*, S. 99ff.

Reis, Nudeln, Früchte, Milch, Eier, *tempe*<sup>78</sup> und *tahu*<sup>79</sup>. Auch die Zahl der Arbeitslosen stieg zu dieser Zeit an: während Ende des Jahres 1997 etwa eine halbe Million Menschen entlassen wurde, waren es im Frühjahr 1998 schon über 1,3 Millionen. Die Wirtschaftskrise, umgangssprachlich auch als *krismon* (*krisis moneter*, Finanzkrise) bezeichnet, ging mit einer Krise innerhalb der indonesischen Gesellschaft einher. Dies lässt sich anhand der Bezeichnungen *krismor* (*krisis moral*, Moralkrise) und *krisper* (*krisis kepercayaan*, Glaubenskrise<sup>80</sup>) und schließlich *kristal* (*krisis total*, totale Krise) ablesen, die von der Bevölkerung im Verlauf der Wirtschaftskrise geprägt wurden.<sup>81</sup>

Aufgrund der aus der Inflation resultierenden mangelnden Zahlungsfähigkeit stürmte die Bevölkerung die Supermärkte und steckte chinesische Lebensmittelketten und Autos in Brand. Ihre Wut, die sich in der über 30 Jahre andauernden Regierungszeit Suhartos angestaut hatte, richtete sich vor allem gegen die chinesische Minderheit, da diese als finanziell besonders gut situiert eingestuft wird. Die Aggression gegen die Chinesen basierte zudem auch darauf, dass Suharto die ethnische Minderheit in der Wirtschaft favorisierte: große chinesische Konglomerate waren von ihm gefördert worden.

Die gleichzeitigen Proteste tausender Studenten gegen das Regime dienten hauptsächlich dazu, Suharto zum Rücktritt zu veranlassen. Das Militär, die wichtigste Stütze Suhartos vom Beginn seiner Amtszeit an, schlug die Proteste gewaltsam nieder; mehrere Studenten starben bei den Übergriffen. Die Armee schien zusehends zu einer selbstständigen Macht zu werden, wie sich auch in den Jahren von 1998 bis 2000 zeigte, als Osttimor, Aceh und Irian Jaya<sup>82</sup> Bestrebungen unternahmen, sich von Indonesien unabhängig zu machen. Osttimor hat zwar gegenüber den beiden anderen Regionen letztlich seine Souveränität erlangt, ist aber nach den Kämpfen mit pro-indonesischen Milizen, welche die Unabhängigkeit der Region mit Hilfe von Einschüchterung, Vergewaltigung der Frauen und Lynchjustiz zu verhindern versucht hatten, verarmt und wird noch viele Jahre an den Folgen der Gewalt leiden.

---

<sup>78</sup>Nahrungsmittel aus fermentierten Sojabohnen

<sup>79</sup>Tofu

<sup>80</sup>Das Wort *krisis kepercayaan* ist hier nicht im religiösen, sondern im politischen Kontext zu verstehen. Es kann auch mit "Vertrauenskrise" übersetzt werden.

<sup>81</sup>vgl. zu den Begriffen *krismon*, *krismor*, *krisper* und *kristal* sowie der Inflation: Dijk, Kees van, *A Country in Despair. Indonesia between 1997 and 2000*, S. 114.

<sup>82</sup>Die jetzige Bezeichnung ist wieder West Papua.

### 2.3.5. Machtmissbrauch und politische Gewalt in der indonesischen Literatur

Nach dem vorgestellten Überblick über verschiedene Erfahrungen und Phasen der politischen Gewaltanwendung in Indonesien gilt es nunmehr zu untersuchen, ob und wenn ja, inwieweit die zu Beginn des Kapitels vorgestellten theoretischen Begriffe sich in den zu analysierenden Themenkreisen widerspiegeln und wie dem Zusammenspiel von Macht und Gewalt aus der Sicht der Literaten in den fiktionalen Werken Rechnung getragen wird. Da die diversen Formen von Macht und Gewalt sich gegenseitig bedingen und als Phänomene meist zusammen auftreten, sollen anschließend neben konkreter politischer Gewalt die angrenzenden und dann nicht zu trennenden Bereiche der ökonomischen und gesellschaftlichen Gewalt gestreift werden, die in der Literatur ebenfalls im Kontext mit Machtmissbrauch auftreten.

Die Analyse wird insofern erschwert, als die vorliegende Primärliteratur größtenteils akut von staatlicher Zensur bedroht wurde und die Autoren dementsprechend auf eine Verschlüsselung politischer Kritik angewiesen waren. Somit haben sich viele Schriftsteller mehr oder weniger subtiler Anspielungen und Symbole bedient, um auf sozial-politische Missstände hinzuweisen, die zu interpretieren und den einzelnen politischen Situationen zuzuordnen sind. Hier ist ebenfalls anzumerken, dass nicht alle Anspielungen verstanden werden können, da sie besonders diffizil sein müssen, um der Zensur zu entgehen. Auch eine holistische<sup>83</sup> Herangehensweise an die Texte ist hier insofern nur bedingt realisierbar, da die Leserrezption auf dem Hintergrund des europäischen Kulturkreises erfolgt und folglich nicht gänzlich vorurteilsfrei sein kann.<sup>84</sup> Schließlich ist die Schwierigkeit aufzuzeigen, dass sich manche Anspielungen auf Phänomene beziehen, die recht kurzlebig sein können wie etwa die Vorliebe für eine bestimmte Farbe der Kleidung etc. Derartige Phänomene wurden teilweise nicht schriftlich erwähnt, sondern nur mündlich überliefert.

Anhand der ausgewählten Primärliteratur lässt sich bereits konstatieren, dass die eine oder andere handelnde Figur nicht als ein Beispiel für das in dem Machtmodell als ideal beschriebenen Umgang mit Macht gelten kann. Macht wird in der indonesischen Literatur

---

<sup>83</sup>Ganzheitlich, vorurteilsfrei (Begriff aus der Ethnologie)

<sup>84</sup>Von ethischer Seite ergibt sich zudem die Frage, ob es berechtigt ist, alles zu entschlüsseln und damit künftigen Zensoren Hilfestellung zu leisten.

tendenziell im Negativum dargestellt, d.h. es wird als ein Phänomen betrachtet, das von den Akteuren für ihre eigenen Zwecke missbraucht wird.<sup>85</sup> Das Zentrum der nachfolgenden Untersuchung bilden demgemäß die Fragen, welche Interessen die Figuren mit dem Missbrauch ihrer Macht verfolgen, wie sich die aus ihrem Verhalten resultierenden Folgen auf die Bevölkerung auswirken und welchen Standpunkt die jeweiligen Autoren vertreten. Weiterhin ist es von Bedeutung, die Semantik der Begriffe *kekuasaan* und *kekerasan*, die Darstellung von personaler Macht und Herrschaft sowie die Relevanz des indonesischen Machtbegriffes zu untersuchen. Zudem ist meine Hypothese zu prüfen, dass indonesische Autoren im Zusammenhang mit dem Thema politischer Gewalt häufig literarische Werke verfasst haben, die sich mit der Rolle des Volkes als Opfer beschäftigen.<sup>86</sup>

### 3. Der Unabhängigkeitskampf

#### 3.1. Die *Angkatan 45*

Mit dem Begriff der *Angkatan 45* (Generation 45) bezeichnet man zunächst im gesellschaftspolitischen Zusammenhang diejenigen Indonesier, die sich mehr oder weniger intensiv für den Unabhängigkeitskampf eingesetzt haben. Im literarhistorischen Kontext fallen unter die Gruppe der *Angkatan 45* auch die Schriftsteller dieser Generation, die laut Teeuw<sup>87</sup> zwischen 1915 und 1939 geboren waren und in den Jahren von 1942 bis 1949 ihre ersten literarischen Werke der Öffentlichkeit präsentierten.<sup>88</sup> Zu den bekanntesten Autoren der *Angkatan 45* gehören Chairil Anwar, Idrus, Pramoedya Ananta Toer, Achdiat Kerta Mihardja und Mochtar Lubis. Die *Angkatan 45* löste die ihr vorangegangene Generation der *Poedjanga Baru*<sup>89</sup> ab, die mit der Gründung der gleichnamigen Literaturzeitschrift im Jahre 1933 einhergegangen war. Diese Zeitschrift sowie ihre ersten Redakteure wie Sutan Takdir

---

<sup>85</sup>Dies ist eine erkennbare Tendenz in der Literatur. Damit soll nicht negiert werden, dass in den literarischen Werken nicht auch charismatische Persönlichkeiten vorkommen, die als Vorbilder für "wahre Macht" gelten können. Siehe hierzu meine Ausführungen zu Hardo in *Perburuan*.

<sup>86</sup>Ein ursächlicher Zusammenhang, weshalb viele Autoren den Opfern näher stehen, besteht z.B. sicherlich darin, dass sie und ihre Familien nicht an der Macht teilhaben.

<sup>87</sup>Vgl. Teeuw, A., *Modern Indonesian Literature I*, S. 122ff.

<sup>88</sup>M. Heinschke weist darauf hin, dass die literarische *angkatan* nicht eindeutig definiert werden könne, da sie erstens unterschiedliche Übersetzungen wie Gruppe, Generation und Bewegung umfasse und zweitens etwa Uneinigkeit darüber bestehe, aufgrund welcher Merkmale eine literarische Generation sich von der anderen unterscheiden solle. Vgl.: Heinschke, M., *Angkatan 45*, S. 45ff.

<sup>89</sup>Neue Schreibweise: Pujangga Baru

Alisjahbana und Armijn Pane, wurden von den Anhängern der *Angkatan 45* mehr oder weniger heftig kritisiert. Man warf ihnen eine zu starke Orientierung an niederländischer Literatur vor, die sie vorwiegend im kolonialen Schulunterricht kennengelernt hatten. Die *Poedjangga Baru*, die insgesamt neun Jahre lang existierte, hatte an sich den Anspruch gestellt, eine neue indonesische Literatur zu entwerfen. Dieses Ziel konnte jedoch hauptsächlich deshalb nicht uneingeschränkt in die Realität umgesetzt werden, da die Mitglieder der *Poedjangga Baru* in der Situation des von der Fremdherrschaft bestimmten Indonesien verhaftet waren und ihr Wissen ebenfalls beinahe ausschließlich auf niederländischen Quellen beruhte<sup>90</sup>. Die *Angkatan 45* grenzte folglich ihre eigenen Ziele gegen die ihrer Vorgänger ab: ihre Vertreter postulierten eine revolutionäre Veränderung indonesischer Literatur, welche zunächst auf der durch die Unabhängigkeit Indonesiens gewonnenen Identität und der Nationalsprache Bahasa Indonesia fußen sollte. Die Schriftsteller versuchten, diese Ziele mittels ihrer Werke und neuer literarästhetischer Konzeptionen<sup>91</sup> zu erreichen. So kommentiert Achdiat K. Mihardja:

Particularly in the fields of art and letters, the name Generation of '45 leads to the thought that this generation was one for which the road of art and letters was aimed at fulfilling that which was latent in the August 17, 1945, proclamation. Thus that generation knew two definite facts: first, that its goals were those of the independence proclamation, and second that the tool for bringing its goals to fulfillment were those of art and letters.<sup>92</sup>

Ein großer Anteil der Autoren hatte sich aktiv an dem Kampf gegen die Kolonialmächte beteiligt und empfand die gewonnene Unabhängigkeit um so mehr als Befreiungsschlag. Der Enthusiasmus für die neu gewonnene Freiheit des indonesischen Staates fiel aus dem Grund besonders intensiv aus, da das japanische Regime mit besonderer Härte und Gewalt regiert hatte. Zudem hatten die Japaner ab 1943 versucht, das indonesische Volk für ihre Interessen zu mobilisieren, die vor allem darin bestanden, den Weltkrieg gegen die Alliierten zu gewinnen.

---

<sup>90</sup>Hier ist speziell der Einfluss der Generation der sogenannten Tachtigers auf die Autoren der Pujangga Baru zu nennen. Diese prägten die niederländische Literatur in den 1880er Jahren. Die Tachtigers grenzten sich gegen die stark von religiösen Inhalten durchdrungene Literatur der vorhergehenden Schriftstellergeneration ab und betonten den Wert der Schönheit in ihren Werken. Die Werke des indonesischen Autors Tatengkeng lassen die Beeinflussung durch die Tachtigers besonders stark erkennen.

<sup>91</sup>Siehe hierzu: Heinschke, M., *Angkatan 45*. S. 89ff.

<sup>92</sup>Vgl. Raffel, B., *The Development of Modern Indonesian Poetry*, S. 238.

Gruppen zur Verteidigung des japanischen Regimes wie z.B. *Heiho*<sup>93</sup>, *Peta*<sup>94</sup> und *Seinendan*<sup>95</sup> wurden ins Leben gerufen, die sich vor allem durch ihre strikte Disziplin auszeichneten. Auch eine freiwillige Feuerwehr und Hilfspolizei wurde gegründet.<sup>96</sup> In *Heiho* erhielten junge Indonesier dieselbe Ausbildung wie japanische Soldaten. Die militärische Ausrichtung der Organisationen trug sicherlich entscheidend zu dem Selbstbewusstsein der Indonesier bei, sich mittels eigener Kraft gegen ein Regime zur Wehr setzen zu können.<sup>97</sup> Dies kann als ein wesentlicher Faktor gesehen werden, der dem indonesischen Volk dazu verhalf, die Besatzer schließlich zu verdrängen. Außerdem war die Lebensqualität der Indonesier unter dem japanischen Kolonialstaat rapide gesunken, wodurch die Motivation, ein möglichst rasches Ende der Fremdherrschaft zu erzielen, noch verstärkt wurde. Der revolutionäre Geist, den Sukarno nach der Souveränität Indonesiens noch während seiner gesamten Regierungszeit aufrechtzuerhalten versuchte, gründete sich besonders auf dem Wunsch nach einem einheitlichen Staat. Nach der Kapitulation der Japaner, die das vorher 350 Jahre lang unbesiegbar scheinende niederländische Regime zur widerstandslosen Kapitulation veranlasst hatten, fühlte sich das indonesische Volk jedem Angriff gegen ihren Staat gewachsen. Die Menschen hatten zweimal festgestellt, dass auch eine übermächtig wirkende Fremdherrschaft Niederlagen hinnehmen muss. Jedoch übte die bedingungslose Kapitulation der Niederländer einen weit stärkeren psychischen Effekt auf die Indonesier aus, den man als regelrechten Schock beschreiben kann. Die legendäre Stärke der Niederländer, die jedem ersten Anzeichen eines nationalen Esprit erfolgreich entgegengetreten waren und von deren Überlegenheit der größte Teil der Indonesier überzeugt war, löste sich nun erschreckend schnell in ein Nichts auf. Sämtliche Prinzipien, für die das niederländische Regime bekannt war,

---

<sup>93</sup>*Heiho* (Hilfstruppen) wurde Mitte 1943 als Teil der japanischen Armee gegründet. Gegen Ende des Krieges waren ca. 25.000 Jugendliche in *Heiho* organisiert.

<sup>94</sup>*Peta* (*Pembela Tanah Air*, Verteidigung des Vaterlandes) wurde am 07. September 1943 durch einen Vorschlag des Indonesiers Mangkoepradja ins Leben gerufen. Die Gründung von *Peta* basierte auf dem Wunsch der Japaner, mehr Indonesier militärisch auszubilden und für den Krieg einsetzen zu können. Im Gegensatz zu anderen Organisationen wie *Heiho* wurden in *Peta* fast ausschließlich Indonesier trainiert. So konnte sich ein Gefühl der Solidarität untereinander herausbilden, das durch das neue Machtgefühl, mit Waffen besser umgehen zu können, gestärkt wurde.

<sup>95</sup>*Seinendan* war eine para-militärische Jugendorganisation, die im April 1943 für Jugendliche zwischen 14 und 25 Jahren errichtet wurde. Sie war hauptsächlich in urbanen Bereichen tätig.

<sup>96</sup>Diese Organisation wurde *Keibodan* genannt. In ihr fanden sich junge Männer von 25 bis 35 Jahren zusammen. Nach dem Ende des Krieges konzentrierten sich ca. 60 Prozent der insgesamt zwei Millionen Indonesier, die sich in japanischen militärischen Gruppen engagierten, in *Keibodan*. Vgl. hierzu: Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, S. 204ff.

<sup>97</sup>Dieser Effekt war von einigen japanischen Generälen auch gewünscht. Diese hielten eine stärkere physische und geistige Involvierung der Indonesier in den pazifischen Krieg für notwendig, um die Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, den Krieg gegen die Alliierten zu gewinnen.

wie Ordnung, bürokratische Effektivität und Genauigkeit, die dem Volk einerseits auch ein Gefühl der Sicherheit vermittelt hatten, wurden durch neue von den Japanern festgelegte Richtlinien ersetzt. Nachdem die indonesische Bevölkerung ihre Souveränität erreicht hatte, war sie sich nunmehr auch über die Verwundbarkeit der Fremdherrschaft bewusst, wodurch sich der Glaube an die eigenen Kräfte vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet beträchtlich verfestigte. Der letztendliche Sieg gegen die niederländische Besatzungsmacht im Jahre 1949 kann sicherlich auf das durch die historischen Ereignisse bedingte neue Vertrauen in die eigene Stärke, die vor allem durch die Idee der Einheit und des Zusammenhalts zustande kam, zurückgeführt werden. Das Gefühl, im Gegensatz zu der relativen Machtlosigkeit in den Zeiten der Kolonialmächte nun die Macht zu besitzen, Einfluss auf Entscheidungen nehmen zu können, die für die Zukunft des Staates relevant sein würden, führte auch in intellektuellen Kreisen zu einer spürbaren Aufbruchstimmung. Diese ging zeitgleich mit der Bemühung um eine vollständige Distanzierung von der kolonialen Vergangenheit einher, wobei besonderer Wert auf einen innovativen Neubeginn gelegt wurde. Dies zeigt sich u.a. anhand einer Rede des Schriftstellers Asrul Sani:

Aku mesti membuat segala-segala yang kuperlukan. Karena aku tidak ada menerima barang sesuatu yang dapat kupakai di sini. Tidak ada peninggalan yang hendak kuengkari atau kutidakkan. Segalanya mengenai hidup yang lain [...]. Yang ada ialah titik-mula. Dan titik ini terdapat di antara berakhirnya zaman lama yang tak sampai padaku dan permulaan dari pendirian sebuah rumah baru yang harus kudirikan dengan tenaga sendiri.<sup>98</sup>

Ich schaffe sicherlich alles, was ich brauche. Denn ich habe überhaupt nichts erhalten, das ich hier verwenden kann. Es gibt kein Erbe, das ich ablehne oder verleugne. Alles bezieht sich auf ein anderes Leben [...]. Vorhanden ist nur ein Anfangspunkt. Dieser Punkt befindet sich zwischen dem Ende der Vergangenheit, die nicht mehr bis zu mir reicht, und dem Beginn des Aufbaus eines neuen Hauses, das ich aus eigener Kraft errichten muss.

Die neue nationale Identität, das Aufatmen, das nach der Proklamation der Unabhängigkeit durch ganz Indonesien ging, und die damit zusammenhängende enthusiastische Befürwortung sowie die Bereitschaft zur Verteidigung des jungen indonesischen Staates manifestierte sich auch in der Literatur der Autoren. Diese setzte sich zwischen 1945 und 1949 in vielfältiger

Weise mit dem Unabhängigkeitskampf auseinander. Eines der wesentlichsten Bestreben dieser Zeit lag darin, die durch die Einheit des indonesischen Staates neu gewonnene Macht, deren Stabilität im Kampf gegen die Kolonialmächte auf die Probe gestellt wurde, fest in der Gesellschaft zu verankern.

Einige Schriftsteller haben die gewaltsame Loslösung von der Kolonialmacht kritisch betrachtet, während andere sie eher romantisierend dargestellt haben. Sicherlich existieren meines Wissens keine Autoren, welche die Souveränität in ihren Werken nicht als Befreiung erlebt hätten, aber dennoch zeichnen sich eklatante Unterschiede in der jeweiligen Darstellung der verschiedenen Phasen des Befreiungskampfes ab. Einerseits wird die ausgeübte Gewalt gegen die Kolonialherren von vielen Literaten wie auch von der Mehrzahl der Bürger gutgeheißen, gerechtfertigt und sogar bisweilen heroisiert. Andererseits betraten auch Schriftsteller wie Idrus die literarische Bühne, welche die politischen Ereignisse mit Hilfe eines direkten, ja sogar in einem bisweilen zur Übertreibung neigenden Realismus darlegten.<sup>99</sup>

Im ersten Fall legitimierte man die gezielte, von indonesischer Seite ausgehende politische Gewalt im allgemeinen mit dem kollektiven Ziel, die Unabhängigkeit mittels der Selbstverteidigung gegen die Fremdherrschaft aufrechterhalten zu müssen. Gewalt wurde in diesem Fall als Mittel zu einem höheren Zweck interpretiert und demzufolge häufig positiv bewertet. Somit galt auch der Tod indonesischer Guerillakämpfer in bewaffneten Auseinandersetzungen mit den Kolonialherren auf dem Schlachtfeld in besonderem Maße als heldenhaft. Pramoedya Ananta Toers Romane, die sich mit der Unabhängigkeitsbewegung befassen, tendieren häufig dazu, den Kampf der Guerilleros zu heroisieren. Dies zeigt sich auch in seinem Roman *Perburuan* (Die Jagd)<sup>100</sup>, obwohl hier die Frage den Schwerpunkt bildet, wie die Japaner sich Einheimische zu Nutze machten, um politische Gewalt möglichst effektiv ausüben zu können. Insbesondere konzentriert sich Pramoedya auf die Darstellung von Verrat und Kollaboration als naheliegende Reaktion auf offene Gewalt.

---

<sup>98</sup>Vgl. Sani, A., "Sobekan dari: Orang Tak Berasal". In: *Siasat* II/80, 12.09.48, S. 8ff.

<sup>99</sup>Siehe hierzu: Kapitel 3.3.

<sup>100</sup>Der Roman, der bereits in die deutsche Sprache übersetzt wurde, heißt dort "Die Flucht". Die wörtliche und die m.E. für den Inhalt des Romans auch passendere Übersetzung ist jedoch "die Jagd".

### 3.2. Verrat als ein Motor politischer Gewalt in *Perburuan*

Perhaps there are some who are surprised, why for me literature is so closely tied to politics. I will not reject that fact. In my view each person living in society, let alone in a nation, is always tied to politics [...]

Politics itself can not be limited in its meaning to a party system. It is every aspect of that which involves power, and as long as society exists, power also exists, no matter the manner of its existence, dirty or clean. And it can be said that literature that "rejects" politics in reality is brought into being by those writers who are already established in the lap of the Power "in effect."<sup>101</sup>

Pramoedya Ananta Toer, der als ein bedeutender Schriftsteller Indonesiens gilt, bezeichnet sich in seinen Memoiren selbst als Kämpfer für Freiheit, Nationalismus und Menschlichkeit. Seine Erzählungen waren aufgrund seiner Zugehörigkeit zu Lekra<sup>102</sup>, die in der Mehrzahl seiner Werke zum Ausdruck kommt, bis zum Jahre 1999 in seinem Heimatland verboten. Die schonungslose Offenlegung der politischen Strukturen im historischen Verlauf hat ihm auf der anderen Seite internationalen Ruhm eingetragen, der sich nicht zuletzt daran ablesen lässt, dass seine Romane in 24 Sprachen übersetzt worden sind.

Trotz dieser prinzipiellen Befürwortung der Romane Pramoedyas hat seine Prosa häufig einen starken Widerwillen bei Literaturkritikern und Lesern gleichermaßen hervorgerufen. Insbesondere wird Pram, wie er meist genannt wird, vorgeworfen, seine Charaktere zu stark zu typisieren und ihnen somit kein Leben einzuhauchen. Dies ist insofern erstaunlich, als seine Romane und Kurzgeschichten starke autobiographische Züge aufweisen. Denn Typisierung ist eher eine Folge davon, dass Gestalten zu Typen stilisiert werden und der Darstellung einer Ideologie dienen.

Der Autor geht in den hier zu analysierenden Werken von autobiographischen Erlebnissen aus, die er in seinen Werken im Sinne einer bestimmten Sicht stilisiert. Er gewichtet die möglichst reale Widerspiegelung der gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten stärker als die Darstellung der Entwicklung der individuellen Charaktere. In den meisten seiner Werke

---

<sup>101</sup>Toer, P.A., "Literature, Censorship and the State: To What Extent is a Novel Dangerous?" In: *Suara Independen*, no. 04/I, September 1995.

<sup>102</sup>*Lekra* (*Lembaga Kebudayaan Rakyat*, Kulturinstitution des Volkes) war eine links-orientierte literarische und kulturelle Organisation bis Mitte der 60er Jahre, die selbst wieder Macht gegenüber anders denkenden Autoren

überwiegen demzufolge auf Kosten der Glaubhaftigkeit der Figuren eindeutig die *flat characters*<sup>103</sup> gegenüber den *round characters*<sup>104</sup>. Der Leser gewinnt folglich in einigen Werken Pramoedya<sup>105</sup> den Eindruck, dass die Charaktere dem Autor einerseits als Instrument dazu dienen, die Handlung voranzutreiben. Die Figuren werden andererseits zugleich - den Forderungen des Konzeptes des sozialistischen Realismus entsprechend - als Typen in einem Spiel gesellschaftlicher Kräfte gesehen. Zudem ordnet der Schriftsteller die literarischen Figuren nicht selten entweder in die Kategorien des Verursachers oder Spielballs der Ungerechtigkeit, Unmenschlichkeit und Grausamkeit politisch motivierter Gewalt ein, wie im Anschluss gezeigt werden soll. Daraus resultiert bisweilen eine Verklärung und Idealisierung der "edlen" Charaktere, die sich wiederum in rührseligen Passagen manifestiert.

Trotz dieser Kritikpunkte durchzieht Pramoedya's Werke eine bemerkenswerte emotionale Intensität, die auf der Intention des Schriftstellers basiert, die Interessenskonflikte zwischen den Problemen der Selbstfindung des einzelnen Bürgers in den Wirren des Unabhängigkeitskampfes und den Machenschaften der Regierenden zu behandeln. Obwohl Pramoedya meistens Partei für die unterdrückte Seite der Einheimischen ergreift und die Ereignisse folglich vorwiegend aus ihrer Sicht darstellt, ist ihm insofern keine reine Schwarzweißmalerei vorzuwerfen, als er politische Gewalt nicht nur bei den Kolonialherren, sondern auch in den Reihen der Indonesier feststellt und ebenso verurteilt. Da Pramoedya's Werke starke autobiographische Züge tragen, soll in den folgenden Interpretationen auf etwaige Parallelen zwischen dem Leben des Schriftstellers und seinen fiktionalen Figuren aufmerksam gemacht werden, wenn sie der Erhellung des Problems dienen. Seine Romane *Perburuan* (Die Jagd, 1950) und *Keluarga Gerilya* (Die Partisanenfamilie, 1950) liefern besonders wichtige Anhaltspunkte im Zusammenhang mit der Darstellung politischer Gewalt, so dass sie im Anschluss zu diskutieren sind.

---

missbrauchte.

<sup>103</sup>*Flat characters* sind in dem Sinne "flach", als sie lediglich ein wesentliches Charaktermerkmal aufweisen. Sie passen dementsprechend in ein Schema wie z.B. "der Geizige", "der Pedant" etc.

<sup>104</sup>*Round characters* sind den flachen Charakteren entgegengesetzt. Ihre Persönlichkeit entwickelt sich im Verlauf der Erzählung, so dass sich eine Veränderung bzw. ein Lernprozess deutlich abzeichnet. In Pramoedya's Werken kann Minke, die Hauptfigur der Buru-Tetralogie, ebenso zu dieser Kategorie gerechnet werden wie Bakir, der korrupte Funktionär in *Korupsi* (Korruption), der seinen eigenen Charakter durch seine Fehlentscheidung kennenlernt und erst zum Schluss des Romans erkennt, welche Werte ihm wirklich etwas im Leben bedeuten.

<sup>105</sup>In *Keluarga Gerilya* (Die Partisanenfamilie) beispielsweise mangelt es der Hauptfigur durch die überaus starke, einseitige Hervorhebung ihrer Heldenhaftigkeit seitens des Autors an Glaubwürdigkeit. Ebenso erscheint die Bitterkeit und Grausamkeit Aminahs, der Mutter des Helden, übertrieben und stilisiert zu sein.

Pramoedya Ananta Toers Roman *Perburuan*, der die Endphase der japanischen Besatzungszeit in Indonesien thematisiert, erzählt die Geschichte dreier ehemaliger Offiziere der japanischen Armee. Die jungen Männer Dipo, Karmin und Hardo geraten in einen inneren Konflikt zwischen Loyalität dem japanischen Staat gegenüber und ihrem Wunsch nach der Unabhängigkeit Indonesiens. Toer zeigt die Japaner als äußerst harte, brutale Kolonialherren, die sich ihre Machtstellung im wesentlichen durch die Einschüchterung der Indonesier sichern, denen sie bereits bei geringsten Vergehen die Todesstrafe androhen. Eines der zentralen Themen des Romans ist die Schilderung der Entstehung, der Ursachen und der Folgen des Verrats an mehreren Figuren, der geradezu den Boden für politische Gewalt bereitet. Der Erzähler geht bei der Beschreibung der Verräter besonders intensiv auf die bewussten und unbewussten persönlichen Motive der Verleumder ein und zeigt die Konsequenzen, die ihr jeweiliges Verhalten nach sich zieht.

Die Hauptfigur des Romans ist Mas Hardo, ein ehemaliger Soldat, der durch den Verrat seines Freundes Karmin nunmehr als Feind der japanischen Kolonialherren gilt und aus diesem Grund überall gejagt wird. Hardo gelingt es jedoch immer wieder, seinen Häschern zu enttrinnen; er ist durch seine permanente Flucht mittlerweile zum Bettler geworden und muss sich in den Bergen, in Höhlen oder Reisfeldern verstecken. Er gibt sich lediglich einmal dem Bürgermeister eines kleinen Dorfes zu erkennen, dem Vater seiner Verlobten Ningsih, um zu erfahren, wo sich die junge Frau zur Zeit aufhält. Als der *lurah*<sup>106</sup> von Kaliwangan ihn mit auf den ersten Blick rational scheinenden Argumenten zu überreden versucht, ihn nach Hause zu begleiten, lehnt Hardo ab, da er die Neigung des Mannes zu Verrat und Heuchelei bereits kennt. Der *lurah* appelliert listig an Hardos Verantwortungsbewusstsein und an sein Gewissen, indem er ihm mangelndes Mitgefühl mit seiner Familie vorwirft, die schon seit Jahren auf ihn wartet. Hardo lässt sich jedoch trotzdem nicht beirren, da ihm angetragen wurde, dass der *lurah*, der nach wie vor in den Diensten der Japaner steht, schon einmal eine Suchaktion gegen Hardo geleitet hat, die allerdings ergebnislos verlief. Im weiteren Gespräch mit dem *lurah* erfährt Hardo trotz seiner hartnäckigen Nachforschungen nichts über den Verbleib seiner Verlobten Ningsih. Vielmehr stellt sich seine Unterhaltung mit dem Dorfoberhaupt für ihn bald als äußerst gefährlich heraus, da der Mann die Japaner auch diesmal wieder von

Hardos Aufenthaltsort in Kenntnis gesetzt hat, um ihn verhaften zu lassen.

Der *lurah*, dessen Charakter von Feigheit, Unehrllichkeit und Hinterlist gekennzeichnet ist, bleibt während des gesamten Romans namenlos - ein wichtiges Indiz dafür, dass er dem Schriftsteller hauptsächlich als Stilmittel dient, den Prototyp des Informanten eines Kolonialregimes als Träger der Charakteristika "des Verräters an sich" vorzustellen. Dem *lurah* dienen insgesamt drei Motive als Anlass für die bedingungslose Unterwürfigkeit dem Regime gegenüber sowie für den Verrat an Hardo. Die eng miteinander verwobenen Motive zeugen neben der Feigheit hauptsächlich von dem Egoismus und der Inhumanität des *lurah*:

- 1) die reale Angst vor der Bestrafung durch das Kolonialregime
- 2) das Streben nach und die Erhaltung von materieller Sicherheit sowie möglichst großem finanziellen Wohlstand
- 3) die Furcht, die mit der Position als *lurah* verbundenen Annehmlichkeiten sowie seinen Status verlieren zu können oder diese gezwungenermaßen aufgeben zu müssen.

Der *lurah* befürchtet, durch sein Schweigen über den Aufenthaltsort Hardos mit der härtesten Sanktionierung der *kempeitai*<sup>107</sup> rechnen zu müssen, nämlich dem Tod durch das Samuraischwert. Dies wird insbesondere anhand seines folgenden Monologes deutlich, den er hält, als er sich unbeobachtet fühlt:

Setiap waktu orang bisa mengadu pada Nippon - lurah Kaliwangan punya hubungan dengan *shodanco*<sup>108</sup> Hardo. Dan apa kemudian? Kemudian ini aku dipenggal Nippon. HmMMM, sudah baik sekali dia jadi kéré.<sup>109</sup>

Jederzeit können mich die Leute bei den Japanern anschwärzen - Der *lurah* von Kaliwangan hat Kontakt zum *shodanco*<sup>110</sup> Hardo. Und was dann? Dann schlagen mir die Japaner den Kopf ab. Hm, nur gut, dass er inzwischen zum Bettler geworden ist.

---

<sup>106</sup>Bürgermeister / Dorfoberhaupt

<sup>107</sup>Japanische Militärpolizei

<sup>108</sup>Die Kursivsetzung wurde von der Verfasserin nachträglich eingefügt.

<sup>109</sup>Vgl. Toer, P.A., *Perburuan*, ed. 1, S. 17.

<sup>110</sup>Kommandant eines *shodan*, eines japanischen Zuges in einer Infanterieeinheit.

Durch die rein feige und egoistische Handlungsweise des *lurah* wird jedoch letztlich das Gegenteil der Intentionen des Mannes bewirkt: seine Befürchtungen treffen trotz oder besser gesagt genau wegen seines Verrats ein. Ihn selbst schlagen japanische Soldaten zusammen, da man seiner Geschichte über das Treffen mit Hardo keinen Glauben schenkt. Seine Tochter hingegen, die er vor dem in seinen Augen widerlichen, heruntergekommenen Bettler Hardo zu schützen beabsichtigt, wird sogar in letzter Konsequenz von den Japanern ermordet, da der *lurah* sogar an Ningsih Verrat geübt hat. Denn als er von einem *sidokan*<sup>111</sup> verhört und zusammengeschlagen wird, gibt er aus Angst, weitere Hiebe einstecken zu müssen, seine Tochter als die Hauptkontaktperson Hardos an und ruiniert damit auch ihr Leben. Als der Leser am Ende des Romans dem *lurah* zum letzten Mal begegnet, sieht er sich mit einem gebrochenen Mann konfrontiert, dessen Träume und Lebensinhalte auf einen Schlag hinfällig geworden sind. Durch das Ende der japanischen Kolonialherrschaft wird er voraussichtlich seine gesicherte Position aufgeben müssen, und er hat durch eigene Schuld seine Tochter verloren, die von der Kugel eines Amok laufenden japanischen Offiziers tödlich getroffen wurde. Mit diesem Ausgang der Geschichte für den *lurah* verknüpft der Autor offensichtlich die Lehre, dass die Taten des Verräters auf ihn selbst zurückfallen und ihn in letzter Konsequenz sogar zerstören, da er einer ungerechten Gesellschaft dient, in der es für die einfache Bevölkerung keine Sicherheit gibt. Zudem wird die verräterische "Leistung" des *lurah* keineswegs honoriert, obwohl das japanische System die Verleumder offensichtlich als ein Mittel benutzte, um politischen Druck auf die indonesische Bevölkerung ausüben zu können. Vielmehr betrachtet ein Regime Denunzianten generell ausschließlich als Instrument für seine Zwecke, und aus Sorge, selbst Opfer der Intrigen zu werden, entledigt sich der Staat ihrer meist wieder, sobald kein konkreter Nutzen mehr von ihnen zu erwarten ist. Aus diesem Grund beschließen die japanischen Militärs, den *lurah* umgehend von der *kempeitai* köpfen zu lassen, falls der Versuch misslingt, Hardo mit der Hilfe des Dorfoberhauptes dingfest zu machen und ihn festzunehmen. Somit werden Verräter seitens der Machthaber stets nur als notwendige, auf Zeit geduldete Übel eingestuft.

Menschen wie der hier skizzierte *lurah*, der Verräter und Kollaborateur zugleich ist, unterstützen die grundlegenden Strukturen eines Kolonialregimes insofern, als sie sich der

Macht der Regierung beugen und ihr bereitwillig Informationen über vermeintliche Staatsfeinde zukommen lassen. Ohne eine große Anzahl an Verrätern wie dem *lurah* auf der Seite der Einheimischen würde einem Unterdrückungssystem wie dem japanischen, das die Angst des Volkes vor den dem Staat zur Verfügung stehenden grausamen Sanktionen in ihre Kalkulationen mit einbezieht, die Grundlage entzogen.

Ein anderes Motiv für Verrat wird anhand des *shodanco* Karmin vorgestellt, der die Herrschaft des japanischen Regimes nicht mehr anzuerkennen bereit war und sich daher dazu entschloss, gemeinsam mit seinen beiden Freunden für die Unabhängigkeit Indonesiens zu kämpfen. Als seine Verlobte unverhofft stirbt, betrachtet er plötzlich jede Form des Kampfes als sinnlos, bricht sein Versprechen und gefährdet damit das Leben seiner Kameraden, die, ebenso wie die anderen bekannten Unabhängigkeitskämpfer, als Staatsfeinde gejagt werden. Somit steht er seinen Freunden nunmehr als Feind gegenüber und wird mit der Ausnahme Hardos, der Karmins Schwäche noch verteidigt, von ihnen nicht nur verachtet, sondern erbittert gehasst. Hardo nimmt Karmin in Schutz, weil er ihn für einen grundsätzlich ehrlichen und treuen Kameraden hält, der nur aufgrund der Liebe zu der Verlobten und seiner enttäuschten Hoffnungen seinem Leben keinen Sinn mehr abgewinnen konnte und daher einen einmaligen Fehler begangen hat. Hardo betont in seiner Verteidigung Karmins immer wieder, dass er die Folgen, die seine Taten für Dipo und Hardo nach sich ziehen würden, sicherlich nicht abgesehen, geschweige denn sie intentional gesteuert habe. Hardos Meinung geht aus folgendem Gespräch mit Dipo klar hervor:

Dan betul juga, sebelum kita jalankan aksi, dia telah berkhianat. Kita kegagalan. Tapi, engkau haruslah ingat, Dipo: dia berkhianat dengan tiada sadarnya.<sup>112</sup>

Und es stimmt auch, dass er uns schon verraten hatte, bevor wir etwas unternehmen konnten. Wir scheiterten. Aber du musst daran denken, Dipo: er hat uns verraten, ohne sich dessen bewusst zu sein.

Anhand der Figur Karmins lassen sich drei verschiedene Aspekte ableiten, die für Pramoedya Ananta Toers Verständnis von Mechanismen der politischen Gewalt und mit ihr verbundenem

---

<sup>111</sup> Japanischer Offiziersrang

menschlichem Verhalten relevant sind. Erstens führt der Schriftsteller dem Leser vor, dass diese Form der Gewalt nicht nur intentional durch bewusste Planung, sondern auch durch Fehlentscheidungen wirksam werden kann, die ihrerseits eine von der agierenden Person nicht bedachte Kettenreaktion auslösen. Denn wegen Karmins Verrat und seiner hohen Position im japanischen Militär hat er sich schließlich selbst in die prekäre Lage gebracht, seine eigenen indonesischen Freunde den Japanern ausliefern zu müssen, und ist damit ein Rädchen in der Maschinerie der politischen Gewalt. Er wird erpressbar, da er sein eigenes Leben riskiert, wenn er Hardo nicht gefangennimmt und ihn dem Militär ausliefert.

Die Intention der Besatzer, die sie mit der von Karmin initiierten Inhaftierung und anschließenden Hinrichtung des Kopfes der Unabhängigkeitsbewegung Hardo verfolgen, besteht darin, der indonesischen Bevölkerung ihre ungebrochene Macht unmissverständlich nahe zu bringen. Hardos Tod soll vor allem als Abschreckungsmaßnahme dienen und das kolonialisierte Volk davon abhalten, sich ebenfalls im Unabhängigkeitskampf zu engagieren.

Zweitens demonstriert Pramoedya die Dynamik politischer Gewalt, wenn er zeigt, wie Karmin unter gänzlich anderen Vorzeichen noch einmal in das Geschehen involviert wird. Die aufgestaute Wut der indonesischen Bevölkerung gegen das verhasste japanische Regime sucht sich im Anschluss an dessen Kapitulation ein Ventil. Die Aggression der Einheimischen trifft Karmin mit voller Intensität, weil er als Verräter verrufen ist und damit infolge von Massendynamik und mit ihr verbundenem Blutrausch zusammen mit anderen Verleumdern ohne weitere Umschweife umgebracht werden soll:

Komisaris polisi, wedana, shodanco Karmin - semua pengkhianat rakyat. Serahkan padaku, bung Hardo! Pak Hardo.....Serahkan! Kami butuh dagingnya.<sup>113</sup>

Der Polizeikommissar, der Distriktsvorsteher, *shodanco*<sup>114</sup> Karmin - alles Volksverräter. Überlass sie mir, bung Hardo! Pak Hardo.....Gib sie her! Wir wollen Blut sehen!

Die hier vorgestellte heftige Reaktion des aufgebrachtten Volkes auf den Verrat Karmins

---

<sup>112</sup>Vgl. Toer, P.A., *Perburuan*, ed. 1, S. 123.

<sup>113</sup>Vgl. Toer, P.A., *Perburuan*, ed. 1, S. 197.

<sup>114</sup>Kursivsetzung von der Verfasserin

erklärt sich aus dem Wunsch der Menge, ihren geballten Zorn an einem geeigneten Sündenbock für das von den Japanern begangene Unrecht auszulassen. Die von den Japanern ausgeübte Brutalität wird hier also wiederum mit roher Gewalt beantwortet, die nunmehr kaum noch aufhalten ist. Vor allem Dipo möchte sich an erster Stelle an Karmin rächen und lässt sich erst im letzten Moment von Hardo davon abbringen, seinem ehemaligen Verbündeten den Kopf abzuschlagen. Karmin gelingt es nur aus dem Grund noch, der wütenden Menschenmasse lebend zu entkommen, da er seine Schuld offen vor ihr eingesteht und seine Offizierskleidung vor ihren Augen ablegt. Durch seine entwaffnende Ehrlichkeit verlieren die Leute das Interesse an ihrem Opfer und entfernen sich. Die offenkundige Reue Karmins bestätigt Hardo in seiner nach wie vor guten Meinung von seinem Freund, so dass dessen Verrat nicht mehr zwischen ihnen steht. Wenn sich auch die Geister in dem Punkt scheiden mögen, inwieweit das von Pramoedya konstruierte Ende als realistisch erscheint, so ist jedoch die Intention des Schriftstellers, die er mit dem Handlungsstrang Karmin verfolgt, relativ eindeutig. Der *shodanco* hat aus seinen Fehlern gelernt und seine Menschlichkeit unter Beweis gestellt, indem er sich darum bemühte, Hardos Verlobte vor den japanischen Militärs zu schützen. Im Gegensatz zu dem *lurah*, der in Selbstmitleid verharrt und unverändert die ihm widerfahrende Ungerechtigkeit beklagt, befindet Karmin sich wieder auf dem richtigen Weg.

Aus diesen Überlegungen lässt sich drittens ein Appell des Schriftstellers an den Leser ableiten, der auf seiner idealtypischen Auffassung von menschlichem Verhalten untereinander basiert. Mit dem Negativbeispiel des *lurah* sowie der auf Schwäche beruhenden "Verirrung" Karmins beabsichtigt Pramoedya, jedem Individuum die Notwendigkeit vor Augen zu führen, sich anderen Menschen gegenüber verantwortungsbewusst zu verhalten, um den Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft zu stärken. Da in diesem Kontext Selbstdisziplin eine entscheidende Rolle spielt, prangert der Autor solche rein von unbeherrschten Emotionen gelenkten Verhaltensweisen an, wie sie z.B. von dem *lurah* und der außer Kontrolle geratenen Menge an den Tag gelegt werden. Während der *lurah* seiner Schwäche, der Feigheit, nachgibt, weil er seine schier übermächtige Angst vor den japanischen Militärs nicht zu kontrollieren vermag, ist die Menge dem blinden Blutausch verfallen und entbehrt somit in der Konsequenz ebenso jeglicher Humanität wie der *lurah*.

Der Protagonist des Romans Hardo hingegen erfüllt die genannten Anforderungen Pramoedyas und fungiert daher als prototypisches Beispiel für die Eigenschaften der Selbstbeherrschung, Verlässlichkeit, Menschlichkeit und des Verantwortungsbewusstseins, die von dem Autor als erstrebenswerte Tugenden hingestellt werden. Hardo ist ein Mann, der sogar dazu bereit ist, für sein Ziel, die Unabhängigkeit Indonesiens zu erreichen, sein Leben zu opfern. Die positive Bewertung seines Charakters seitens des Schriftstellers manifestiert sich in einer regelrechten Heroisierung Hardos, die dem Leser zwar etwas übertrieben erscheinen mag, aber dennoch für die beabsichtigte Aussage des Romans von Bedeutung ist. Hardo führt mit beinahe unnatürlich anmutender psychischer Stärke aus Überzeugung ein Leben in Askese und nimmt lediglich Nahrungsmittel zu sich, die er direkt aus der Natur beziehen kann wie z.B. Früchte, Beeren oder selbst gejagte Tiere. Seit Karmin Verrat an Dipo und ihm begangen hat, lehnt er jegliche Art von Genussmitteln ab und plant erst, diese Gewohnheiten zu ändern, sobald Karmin sich bei ihm für seinen Fehltritt entschuldigt hat. Gerade seine Standfestigkeit jedoch bewirkt auch, dass sich die politische Gewalt des japanischen Militärs so gezielt gegen seine Person richtet: die Kombination aus seiner Kraft, andere Menschen zu überzeugen und seinem Geschick, den Militäreinheiten immer wieder zu entfliehen, machen ihn zu einem besonders gefürchteten politischen Gegner. Nicht nur Hardo selbst befindet sich allerdings beständig in Lebensgefahr, sondern sobald er mit anderen Menschen Kontakt aufnimmt, müssen auch diese mit harten Sanktionen rechnen. So bringt Hardo, der seinen Vater einmal kurz besucht, ohne sich jedoch als dessen Sohn zu erkennen zu geben (er hatte ihn vorher jahrelang nicht mehr gesehen), auch ihn in die Bredouille. Das Vater-Sohn Verhältnis weist eklatante Ähnlichkeiten zu der Beziehung Pramoedyas und seinem Vater auf. In dem Roman wird dem Vater Hardos die Rolle eines alternden *wedana*<sup>115</sup> zugewiesen, der aus Trauer um seine verstorbene Frau im Verlauf seines Lebens dem Glücksspiel verfallen ist, während Pramoedyas Vater, wie bereits erwähnt, nach Aufgabe seines relativ hohen gesellschaftlichen Ranges zum Bettler wurde.

Auch in der Erzählung stehen sich die beiden Männer eher fremd gegenüber, und es herrscht mangelndes Verständnis füreinander. Hardo verachtet seinen Vater dafür, dass er, statt sein Leben mit sinnvollem Inhalt zu füllen, der Spielsucht frönt, sich folglich in Abhängigkeit begeben hat und auf diese Weise versucht, die Realität zu vergessen. Seine Überzeugung, mit

---

<sup>115</sup> Distriktoberhaupt

Hilfe des Glücksspiels "frei" zu sein, wird von Hardo heftig kritisiert, wie aus dem folgenden Dialog klar hervorgeht:

"Dan kemudian aku jadi penjudi. Ya - itulah sebabnya aku jadi penjudi, kawan! Dalam berjudi kudapati kebebasan penuh. Kebebasan dari gangguan otakku sendiri, dari kenangan pada isteriku, dari anakku....." kata penjudi itu menerangkan. Siptama tertawa tajam. "Ya, kau jadi bebas. Tapi kemudian engkau diikat mati pada kaki meja judi. Bukankah begitu, kawan?"<sup>116</sup>

"Und dann bin ich dem Glücksspiel verfallen. Ja, das war der Grund, warum ich zum Spieler wurde, mein Freund. Im Glücksspiel finde ich vollständige Freiheit. Befreiung von der Belästigung meines eigenen Gehirns, von der Erinnerung an meine Frau, an mein Kind....." sagt der Spieler erklärend. Der Bettler lachte spitz. "Ja, du bist frei geworden. Aber anschließend wurdest Du unauflösbar an die Beine des Spieltisches geknotet. Ist es nicht so?"

Das Treffen mit seinem Vater kann als der einzige erkennbare Fehler Hardos während der gesamten Geschichte angesehen werden. Denn durch den Verrat des *lurah* spüren die Japaner seinen Vater tatsächlich auf und beabsichtigen, ihn solange einzusperrern, bis er ihnen verrät, wo Hardo sich zur Zeit aufhält. Mit seinem Besuch ist der selbstgewählte Bettler erpressbar geworden und hat sowohl das Leben seines Vaters als auch sein eigenes gefährdet. Insgesamt erfüllt Hardo jedoch die Funktion, dem Leser ein Musterbeispiel für den Kampf um Gerechtigkeit, nationale Einheit und das Wohl des gesamten Volkes zu liefern. Auch der Umgang mit dem Konflikt zwischen seinem ehemaligen Freund Karmin, Dipo und ihm selbst spricht für seinen edlen Charakter, da er hier ebenfalls versucht, Karmin gerecht zu werden und nicht etwa den Wunsch hegt, ihn umzubringen, sondern ihn wieder auf die nationalistische Seite zu ziehen. Hardo zeichnet sich speziell bei diesen Beschreibungen, die ihn inmitten seiner Freunde zeigen, durch charismatische Führungsqualitäten aus. Seine Fähigkeit, die Meinung anderer mittels seines Charisma und seiner Intelligenz zu beeinflussen, rettet u.a. Karmin das Leben. Denn Hardos Verteidigung Karmins ist gegen Ende des Romans ausschlaggebend dafür, dass Dipo den gemeinsamen ehemaligen Freund nicht tötet. Hardo steht als Guerillakämpfer für das indonesische Volk.

Die Darstellung des charismatischen Hardo erinnert an das Motiv des *Arjunawiwaha*, der

Sammlung von Stärke im Wald durch Askese. Hardo akkumuliert seine Macht ebenfalls durch Askese, und sein Charakter zeichnet sich durch Besonnenheit und Ruhe aus. Pramoedya zeigt den Helden des Romans als Menschen, der im Sinne des indonesischen Machtbegriffs nach Anderson wahre Macht innehat. Dies unterscheidet ihn von den Japanern, deren Macht als illegitim eingestuft wird, da bei ihnen *kekuasaan* und *kekerasan* zusammenfallen. Ihre Brutalität war bereits als ein Zeichen von Schwäche zu deuten, die schließlich zu ihrem Machtverlust führte. Pramoedya grenzt sich aber insofern gegen den indonesischen Machtbegriff ab, als er beschreibt, dass einige Mitglieder der Bevölkerung nachhaltig auf die Zukunft Indonesiens eingewirkt haben. Das Volk befand sich laut seiner Beschreibung demnach nicht an der Peripherie der Politik. Durch seinen Einsatz wurden die alten Herrscher verdrängt, die ihre Legitimität eingebüßt hatten, und man rückte dem Ziel der Freiheit ein Stück näher. Gemäß Pramoedya konnte die Bevölkerung einen wichtigen Teil zur Souveränität beitragen, und er stuft sie nicht, wie Anderson das Phänomen des Nationalismus zu erklären versucht, als verlängerten Arm Sukarnos ein<sup>117</sup>. Pramoedya sieht es als Notwendigkeit für das Volk an, gegen ein illegitimes Regime zu kämpfen. Mit seiner Ablehnung der Passivität der Bevölkerung hebt er sich von den traditionellen indonesischen Vorstellungen zur Macht ab. Er vertritt das westliche Konzept von Geschichte, das nicht zyklisch ist, sondern davon ausgeht, dass grundlegende Reformen innerhalb eines Staates möglich und notwendig sind. In *Perburuan* verwendet Pramoedya zwar den indonesischen Machtbegriff, verknüpft ihn jedoch mit westlichen Vorstellungen.

Die Darstellung der Motive und Folgen von Verrat sowie des Verhaltens der japanischen Militärs in *Perburuan* liefert wichtige Einblicke in die Mechanismen politischer Gewalt, die nicht nur während der japanischen Besatzungszeit, sondern auch darüber hinaus gelten. Im Gegensatz zum niederländischen Kolonialregime zeigen die japanischen Kolonialherren im Umgang mit den Einheimischen weitaus mehr Brutalität. Obwohl die Niederländer bisweilen auch erbitterte Kämpfe gegen Teile der Bevölkerung Indonesiens geführt hatten, ist das Unterdrückungssystem der Japaner als härter zu bewerten. Als die Indonesier die wahre Natur

---

<sup>116</sup>Vgl. Toer, P.A., *Perburuan*, ed. 1, S. 70.

<sup>117</sup>Anderson beruft sich hier auf Sukarno, der den Einfluss des Volkes auf seine eigene Macht zurückführte. Demnach sei die durch die Bevölkerung vorangetriebene Revolution als Konsequenz seines verlängerten Armes (indonesisch: *penyambung lidah rakyat*, die Verlängerung der Zunge des Volkes) zu betrachten. Vgl. Anderson, Benedict O.G., *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, S. 62.

der Japaner erkannten, die sie 1942 mit offenen Armen als Befreier empfangen hatten,<sup>118</sup> wendeten sie sich von ihnen ab. Die Japaner verloren ihre Legitimation vorwiegend aufgrund der Ausübung offener Gewalt gegen unschuldige Einheimische. Denn Gewalt wird lediglich als legitim gesehen, wenn sie sich gegen Verbrecher richtet, nicht hingegen, wenn Unschuldige von ihr betroffen sind.

Die Strategie des Verrats, die zu der Zeit sicherlich kein neues Phänomen darstellt,<sup>119</sup> scheint durch die außergewöhnlich stark ausgeprägte politische Gewalt seitens der Japaner im Vergleich zu früher von den Einheimischen weitaus häufiger genutzt zu werden, um den harten Sanktionen möglicherweise zu entkommen. Der Verrat ist jedoch nicht etwa Ausdruck der Loyalität für die japanischen Besatzer, die ihre Legitimität bereits eingebüßt haben, sondern er kann vielmehr als Strategie zum Überleben und zum Machterhalt angesehen werden. Das dominante Thema des Verrats und die Art seiner Verarbeitung in *Perburuan* legt die Schlussfolgerung nahe, dass Pramoedya Heuchelei und Verleumdung als eine sehr plausible und gerechtfertigte Reaktion auf die Ausübung roher, politisch motivierter Gewalt betrachtet. Dies geht auch aus folgendem Interview mit dem Autor hervor, in dem er das Problem zunächst allgemein anspricht und anschließend für die Gruppe der Intellektuellen konkretisiert:

When a government is very oppressive, people have to be hypocritical to survive. This is almost universal [...]. Indonesian intellectuals cowered under Suharto`s feet. They are supposed to be the pioneers in the resistance against oppression. Why didn`t they speak out? Perhaps because of the long tradition of colonial paternalism. Indonesia is a country of yes men. Whatever those in power ask, Indonesians find it too easy to simply be hypocritical and say yes.<sup>120</sup>

Im Rückblick auf die historische Entwicklung Indonesiens, ihrer Ursachen und der möglichen

---

<sup>118</sup>Die Indonesier hatten die Japaner zunächst freudig begrüßt, da sie sich erhofften, durch die Unterstützung ihres asiatischen Brudervolkes bald in die Unabhängigkeit entlassen zu werden. Auch wirtschaftliche Gründe spielten eine Rolle für die zunächst hohe Erwartungshaltung: zu Beginn der 30er Jahre eroberte Japan den indonesischen Markt und bot viele Waren günstiger an als vergleichsweise die Niederländer. Japan hatte demzufolge einen guten Ruf in der indonesischen Bevölkerung.

<sup>119</sup>Die javanische Gesellschaft war schon immer für Intrigen, Ränke und Verrat bekannt. Diese Merkmale prägten sich bereits in der Zeit der javanischen Fürstentümer aus und lassen sich seitdem in der gesamten historischen Entwicklung verfolgen. Dabei ist zu beachten, dass westliche Vorstellungen von Verrat sich durchaus von javanischen unterscheiden. Beispielsweise bedeutet es m.E. für Javaner noch keinen Verrat, einen Herrn zu verlassen, der kein Charisma und damit auch keine Legitimation mehr hat.

<sup>120</sup>vgl.: Proffitt, S., "Escaping Indonesia`s Iron Fist in Fiction, But Not in Life. Interview with Pramoedya Ananta Toer". in: *Los Angeles Times*, 06.06.1999.

Zukunft des Staates entwirft Pramoedya das Bild von einer jungen Generation, die sich gegen ein von Paternalismus, Heuchelei und Korruption geprägtes Regime wie dem der *orde baru* zur Wehr setzen muss.

### 3.3. Enttäuschte Hoffnungen. *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma* von Idrus

Im Gegensatz zu Pramoedya<sup>121</sup>, der hinter den von ihm beschriebenen Geschehnissen gesellschaftliche Prozesse sichtbar zu machen beabsichtigte, ist Idrus der unmittelbare Zeitgenosse, der Beobachter, der die Erscheinungen registriert und satirisch konsequent auf ihre extremen Konsequenzen hin weiterdenkt. Durch eine möglichst realistische sowie zur satirischen Überspitzung neigende Darstellung versuchte Idrus, sich gegen die seiner Meinung nach in der Literatur beschriebenen "lauen Brisen der Vergangenheit" abzugrenzen. Allerdings brachte ihm dieser literarische Stil, der einer Schocktherapie glich, von vielen Seiten Unverständnis und Zorn ein, da man seine Gesellschaftskritik nicht selten als Verrat an dem gemeinsamen Ideal der Harmonie auffasste.<sup>122</sup> Idrus überspitzte Weise der Beschreibung der japanischen Kolonialzeit sowie des anschließenden Unabhängigkeitskampfes zeugt von sozialer und politischer Kritik sowie einer eigenständigen, differenzierten Betrachtung von politischer Gewalt bzw. von Macht. Der Umgang mit der politischen Gewalt, die das Volk durch die japanischen Kolonialherren erlebte, wird hier konkret auf den Machtbegriff bezogen und in Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen gewaltsamer Herrschaft und der Opferrolle des Volkes gestellt.

Die Anthologie *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma* (Von "Ave Maria" bis zu "Ein anderer Weg nach Rom", 1948) besteht aus drei Teilen, welche sich zeitlich von der japanischen Besatzungszeit bis zum Ende des Unabhängigkeitskampfes erstrecken. Die einzelnen Werke unterscheiden sich sowohl thematisch, formal als auch stilistisch voneinander. In der Sammlung sind verschiedene Genres wie Kurzgeschichten, Reportagen, Skizzen und ein

---

<sup>121</sup>Unter den drei Schriftstellern Pramoedya Ananta Toer, Idrus und Chairil Anwar verfasste Pram seine Werke zeitlich am spätesten, so dass er nicht als reiner Beobachter des aktuellen Zeitgeschehens anzusehen ist. Pramoedya und Idrus eint dennoch ihr jeweiliges Bemühen um Objektivität: Pram versucht, Kräfte hinter dem Geschehen sichtbar zu machen, während Idrus den Rausch der Freiheit objektiv beobachtet.

<sup>122</sup>Idrus Schreibstil hatte trotz der anfänglichen Schockwirkung Einfluss auf die *cerpen* der 50er Jahre. Viele indonesische Autoren von *cerpen* orientieren sich bis heute an seinem u.a. durch Steinbeck beeinflussten Stil.

Drama enthalten, während die von Idrus gewählten Themen eine große Bandbreite aufweisen, die von Liebesgeschichten bis hin zu realistischen sowie zum Zynismus tendierenden Erzählungen und Skizzen reichen. Der Rezipient gewinnt im Laufe der Lektüre den Eindruck, dass die im ersten Teil der Sammlung vorgefundenen Werke Idrus eher romantischer Natur sind und ein hohes Maß an Optimismus aufweisen, während die Dichtungen der japanischen Kolonialzeit an Schärfe und Ironie gewinnen, bis sie in der dritten Sektion zunehmend zum Zynismus neigen. Dies kann vermutlich nicht zuletzt auf die persönliche Entwicklung des Schriftstellers zurückgeführt werden, dessen Vorstellungen, die er sich von einem freien Indonesien gemacht hat, nach der Erlangung der Souveränität nicht mehr haltbar waren. Die unterschiedlichen Sichtweisen Idrus zeichnen sich einerseits in dem zweiten Stück, dem einzigen Drama der Anthologie, *Kejahatan Membalas Dendam* (Von dem Übel der Rache), und andererseits in der späteren Kurzgeschichte *Kisah Sebuah Celana Pendek* (Die Geschichte einer kurzen Hose), der Skizze *Jawa Baru* (Neues Java) sowie der Reportage *Surabaya* ab.

In dem Drama verfasst der junge Schriftsteller Ishak als Vertreter der *Angkatan 45* seine Stücke mit der Absicht, sich mit Hilfe neuer Ideen in den Dienst des Vaterlandes zu stellen. Das Motiv der Aufopferung für die Souveränität der Bevölkerung zieht sich durch das Drama: Ishak schreibt nächtelang ununterbrochen an seinem neuen Roman, klärt anschließend die Reisbauern über die Notwendigkeit auf, das Getreide mit dem Volk zu teilen und freut sich darüber, dass seine Freundin Satilawati sich durch ihren Beruf als Krankenschwester ebenfalls für das Wohl des Volkes einsetzt.

Während dieses Drama durch Enthusiasmus und einen optimistischen Blick in die Zukunft charakterisiert ist, verdeutlicht *Kisah Sebuah Celana Pendek* die Enttäuschung des Schriftstellers über das unveränderte Elend, in dem sich die Bevölkerung befindet. Die positiven Neuerungen, die sich Idrus von der Zeit nach der Unabhängigkeit versprochen hat, sind ausgeblieben. Die Bevölkerung lebt immer noch weitgehend am Existenzminimum - ihre Lage hat sich im Vergleich zum Beginn der japanischen Besatzungszeit eher noch verschlechtert, wie Idrus anhand des Bildes der kurzen Hose verdeutlicht. Diese erhielt der Held der Erzählung Kusno von seinem Vater. Da dieses Geschenk den Etat seines Vaters erheblich belastete, wird die Hose von Beginn der Erzählung an zu einem Symbol der

Hoffnung auf ein besseres Leben. Auch der Zeitpunkt, zu dem Kusno die Hose erhält, spielt eine wichtige Rolle: Idrus nennt den 07. Dezember 1941, dem Datum, an dem Japan die amerikanische Pazifikflotte in Pearl Harbour überraschend angriff und zerstörte. Der Autor setzt die Hose an dieser Stelle als Symbol für die Träume der Indonesier von der Hilfe Japans und ihrer Unabhängigkeit ein. Denn die Indonesier waren zunächst erfreut über den Sieg der Japaner, da sie Japan als Brudervolk betrachteten, von dem sie sich Unterstützung und mehr Wohlstand, symbolisiert durch die neue Hose, erhofften. Wie die Mehrheit der Bevölkerung freut sich auch Kusno aufgrund seines mangelnden Verständnisses<sup>123</sup> und Interesses für politische Zusammenhänge über die Ankunft der Japaner, ohne mögliche negative Folgen der Besetzung in Erwägung zu ziehen:

Kusno tidak tahu arti demokrasi dan perkataan kemakmuran sangat menarik hatinya. Ia sebenarnya ingat kepada celananya. Kemakmuran berarti baginya celana. Dan sebab itu disambutnya tentara Jepang dengan peluk cium dan salaman tangan.<sup>124</sup>

Kusno kennt die Bedeutung der Demokratie nicht, und das Wort Wohlstand zieht ihn sehr an. In Wahrheit denkt er an seine Hose. Mit Wohlstand und sozialem Aufstieg assoziiert er die Hose. Und deshalb empfängt er die japanischen Soldaten mit Umarmungen, Küssen und Händedruck.

Kusno ist davon überzeugt, wegen seines Geschenks eine gute Arbeitsstelle zu bekommen, da er sich nunmehr als elegante Erscheinung empfindet. Idrus wählt in seiner Beschreibung bewusst eine weiße, kurze Hose, da die Besatzer generell solche Kleidung trugen, die von den Einheimischen als Zeichen von gesellschaftlichem Rang und Wohlstand angesehen wurde, den sie auch anstrebten. Die Hose steht in diesem Kontext zudem für den Wunsch der Indonesier, an der Macht der Besatzer zu partizipieren. Jedoch erfüllt sich dieses Bestreben im Falle Kusnos nicht: die Hose beeindruckt die potentiellen Arbeitgeber Kusnos nicht, so dass dem Jugendlichen eine höhere Stellung verwehrt bleibt und er mit einer Stelle als Bote vorlieb nehmen muss. Mit seinem Gehalt lebt Kusno ebenso wie sein Vater, der ebenfalls als Bote arbeitet, in ewigem Hunger und Elend und kann es sich noch nicht einmal leisten, seinen größten Wunsch zu erfüllen: eine neue kurze Hose zu erwerben.

---

<sup>123</sup>Dieses resultierte vorwiegend aus der fehlenden Schulbildung. Ebenso wie die Mehrheit der Indonesier zu der Zeit eröffnete sich für Kusno nicht die Möglichkeit, zur Schule zu gehen.

<sup>124</sup>Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 109.

Von dem Glauben an die Notwendigkeit, sich für die Freiheit Indonesiens aufopfern zu müssen, ist in dieser Geschichte nichts mehr zu bemerken. Kusno ist sogar nicht einmal an der Souveränität des Archipels interessiert, sondern sorgt sich lediglich um seine kurze Hose, die sich bereits in bedenklichem Zustand befindet:

Dan seperti kebanyakan bangsa Indonesia hidup dengan pengharapan akan kemerdekaan, Kusno hidup dengan pengharapan akan celana baru, terus-menerus berharap selama tiga setengah tahun. Tapi seperti juga kemerdekaan itu, celana itu pun tak terbayang.<sup>125</sup>

Und wie die Mehrheit des indonesischen Volkes mit der Hoffnung auf die Unabhängigkeit lebt, lebt Kusno mit der Hoffnung auf eine neue Hose - unablässig seit dreieinhalb Jahren hoffend. Aber ebenso wie die Unabhängigkeit ist auch die Hose unerreichbar.

Die auffällige Parallelisierung des unerfüllten Traumes von Freiheit und Wohlstand lässt folgende Schlussfolgerungen zu. Der Wunsch, ein gewisses Maß an Wohlstand, symbolisiert durch das Bild der Hose, zu erlangen, bleibt nur eine Idee, die zum Lebensinhalt Kusnos geworden ist. Der Jugendliche resigniert nach der anfänglich wenig erfolgreichen Arbeitssuche, begnügt sich mit der vagen Hoffnung auf eine bessere Zukunft, ohne weitere Anstrengungen zu unternehmen, dem eigenen Ziel näher zu rücken. In demselben Maße wie Kusnos Hoffnung auf mehr Lebensqualität abnimmt, wird auch die Hose brüchiger und verliert schließlich völlig ihre Farbe und Form. Der Wunsch des Volkes nach Unabhängigkeit kann sich aus demselben Grund wie bei Kusno nicht erfüllen: als Voraussetzungen für die Souveränität des Staates gelten laut Idrus zunächst der freie, flexible Geist sowie der Wille der Bevölkerung, durch eigene Aktivität Veränderungen zu bewirken, wie es Idrus z.B. anhand des Schriftstellers Ishak in *Kejahatan Membalas Dendam* illustriert hat. In *Kisah Sebuah Celana Pendek* weist die Hauptfigur, welche hier die durchschnittliche Bevölkerung repräsentiert, weder die von dem Autor geforderte Flexibilität noch Eigeninitiative auf. Aus diesem Grund sieht der Schriftsteller Kusno nicht etwa als rein unschuldiges, bemitleidenswertes Opfer der Machthaber an, sondern er weist darauf hin, dass der Jugendliche selbst für seine missliche Lage mitverantwortlich ist. Idrus stellt eindeutig einen ursächlichen Zusammenhang zwischen

---

<sup>125</sup>Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 109/110.

der Opferrolle der Hauptfigur und Kusnos Opportunismus her. Mit der Kurzgeschichte *Kisah Sebuah Celana Pendek* verfolgt Idrus folglich nicht nur die Intention, das Elend der Bevölkerung zu beschreiben, sondern er kritisiert außerdem die Passivität und den Opportunismus der Gesellschaft. Obwohl der Autor die Gewalt anprangert, welche die Besatzer auf die Bevölkerung ausübten, indem sie die Indonesier so sehr ausbeuteten, dass diese letztlich nur mit Mühe überleben konnten, sieht er das tatenlose Abwarten der Einheimischen auf einen *ratu adil* als einen Faktor an, der die politische Gewalt stark begünstigt hat. Denn durch den unbedingten Glauben an einen für Wohlstand sorgenden "Erlöser", der in der Kurzgeschichte anhand der Figur Kusnos illustriert wird, gebot man der Gewalt der japanischen Kolonialherren nicht schnell genug Einhalt. Idrus kritisiert mit seiner Erzählung das traditionelle indonesische Verständnis von Geschichte, das mit dem indonesischen Machtbegriff verknüpft ist. Kusno, den der Schriftsteller als Beispiel anführt, duckt sich und versucht, sich mit den wechselnden Regierungen zu arrangieren, da er davon ausgeht, dass schlechte Herrscher wieder von guten abgewechselt werden, das Volk jedoch stets seinen Platz behält.

Mit *Kisah Sebuah Celana Pendek* appelliert Idrus an den Rezipienten, sich nicht in sein vermeintliches Schicksal zu ergeben, sondern zu versuchen, es selbst zu beeinflussen. Trotz dieser Kritik am Verhalten Kusnos, das repräsentativ für die kleinen Leute steht, zeugt die Kurzgeschichte auch von einem gewissen Maß an Verständnis für ihn, da Idrus anhand des Beispiels der einseitigen Perspektive Kusnos demonstriert, dass er es nicht gelernt hat, seine Lage in einen größeren politischen Kontext zu stellen. Dies resultiert aus der Politik der Besatzer, die keinen Wert auf die Bildung der Indonesier legten, sondern sie im Gegenteil regelrecht dumm hielten.

### **3.3.1. Die Opfer des japanischen Kolonialregimes in Jawa Baru**

Der zweite Teil der Anthologie, zu dem auch die Skizze *Jawa Baru* gehört, ist insofern als Bindeglied zwischen der ersten und letzten Sektion zu betrachten, als ihre Erzählungen weder die Tendenz zur Romantik noch zum Zynismus teilen, sondern eher als realistische, teilweise ironische, überspitzte Darstellungen der japanischen Kolonialzeit einzustufen sind. *Jawa Baru* kann als Bestandsaufnahme der Jahre 1944 und 1945 gewertet werden, in denen die indonesische Bevölkerung speziell unter der Politik der japanischen Besatzungsmacht zu leiden

hatte. Da Japan langfristig plante, Ost- und Südostasien in wirtschaftlicher Hinsicht zu dominieren, bemühte sich der Staat insbesondere um Kontrolle und Restrukturierung des indonesischen Exports. Zudem wurde Indonesien mit Besatzungswährung überschwemmt, wodurch ab 1943 steigende Inflationsraten bewirkt wurden. Durch diese schwierige politische sowie auch wirtschaftliche Situation verelendete die Bevölkerung zusehends, und es kam zu regelrechtem Massensterben durch Hungersnöte. Idrus' Darstellung der politischen Gewalt gegen die Indonesier kann als vehement und drastisch eingestuft werden, da der Autor ein schonungslos offenes, detailliertes Bild ihres Elends entwirft. Die Lage der Indonesier gestaltet sich laut dem Schriftsteller als so erbarmungswürdig, dass sie nur in Kleidungs Fetzen gehüllt sind und sogar Hundefutter noch als schmackhaftes Essen empfinden. Im Vergleich zu dem niederländischen Kolonialregime stuft Idrus die japanische Besatzungsmacht als noch grausamer für die Einheimischen ein, da die Japaner sie ausbeuteten und obendrein eine freundliche Miene aufsetzten. Die Klagen der Einwohner werden von Idrus folgendermaßen zusammengefasst:

Orang Nippon itu sama saja dengan Belanda, menghapuskan harta benda kita. Ya lebih lagi dari orang Belanda, mereka memeras kita dengan muka manis.<sup>126</sup>

Die Japaner sind ganz genau wie die Niederländer; sie nehmen uns unseren Besitz weg. Ja, schlimmer noch als die Niederländer quetschen sie uns mit lächelnder Miene aus.

Idrus gliedert *Jawa Baru* in zwei Teile von etwa gleichem Umfang. Die erste Sektion besteht aus Beispielen, welche die Gründe für das Massensterben der Menschen skizzieren, während die zweite die Reaktion der Japaner auf die Verelendung der indonesischen Bevölkerung verdeutlicht. Die Fälle, die in der ersten Hälfte der Erzählung vorgestellt werden, durchzieht das zentrale Motiv der Hunger leidenden Bevölkerung, die zu jeder Tat bereit ist, um sich das Grundnahrungsmittel Reis kaufen zu können.

Zunächst wird von einem Jugendlichen berichtet, der vollständig ohne Kleidung unter einem Baumstamm sitzt und sich erst bei Einbruch der Dunkelheit hervorwagt. Einige junge Mädchen, die ihn wahrnehmen, lachen über ihn - trotz der großen Not wird dem Jungen

---

<sup>126</sup>Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 79.

weder Verständnis entgegengebracht noch versucht man ihm wirklich zu helfen. Ihm bleibt nur, in der Nacht nach Hühnerkadavern und menschlichen Leichen zu suchen, von denen er sich eine Zeit lang ernährt. Am Ende erfährt der Leser durch den Erzähler von dem Tod des Jungen, der an dem Leichengift gestorben ist. Der zweite Fall thematisiert die rapide Zunahme der Prostituierten in der japanischen Besatzungszeit. Immer mehr junge Frauen drängen in diesen Markt, obwohl sie sich darüber bewusst sind, dass viele Prostituierte bereits verhungert sind, da der Erfolg in dieser Branche nur denkbar kurz währt: Durch die große Konkurrenz können sich nur ganz junge Mädchen ihren Lebensunterhalt verdienen. Der allwissende Erzähler kommentiert folglich:

Achirnya gadis-gadis ini pun mati juga, karena bunganya sudah layu, tak dihinggap kumbang lagi.<sup>127</sup>

Schließlich sterben sogar auch diese Mädchen, weil ihre Blüte schon verwelkt ist und von Hummeln nicht mehr aufgesucht wird.

Im dritten Beispiel werden die Regionen Jakarta und Bantam gegenübergestellt. In ersterer herrscht Kaffeeknappheit, während die Bauern in Bantam zwar sehr viel Kaffee besitzen, jedoch trotzdem verhungern, da sie von Kaffee allein nicht leben können.

Die drei genannten Beispiele werden durch den Topos "verkehrte Welt" miteinander verbunden, um zu veranschaulichen, in welchem Maße sich die Situation für die durchschnittliche Bevölkerung verschlechtert hat, als die Japaner die Macht übernahmen. Der Junge, der sich nur in der Nacht aus seinem Versteck hervorwagt und Kadaver verspeist, verhält sich nicht mehr menschlich, sondern ähnelt zunehmend einem Tier. Die Ursache für seinen Tod ist nicht im Nahrungsmangel zu sehen, wie man es erwarten könnte, sondern im übermäßigen Verzehr von Leichen. Um das perverse Verhalten des Jungen zu verdeutlichen, fügt Idrus an dieser Stelle eine optisch sichtbar gemachte Pause zwischen den letzten beiden Wörtern des Satzes ein:

Anak muda ini pun kesudahannya mati juga, tidak karena kekurangan makan, tapi karena

---

<sup>127</sup>Ebd., S. 80.

terlampau banyak makan ... bangkai.<sup>128</sup>

Am Ende starb der Jugendliche auch - nicht aus Nahrungsmangel, sondern weil er zuviele .... Leichen gegessen hat.

Durch das Stilmittel der Pause wird das Wort Leichen besonders hervorgehoben und damit ein Gefühl des Ekels beim Rezipienten evoziert. Der Schriftsteller stellt hier dar, dass sich Indonesien im Ausnahmezustand eines nicht mehr erträglichen Elends befindet. Das zweite Beispiel illustriert ebenfalls den Topos "verkehrte Welt", indem es demonstriert, dass die allgemein mit Prostitution assoziierten Motivationen wie Egoismus und Geldgier keine Gültigkeit mehr besitzen. Die Frauen prostituieren sich lediglich, um ihre Familie noch so lange wie möglich versorgen zu können. Idrus verwendet hier erneut das Stilmittel der Pause, um auf den Kontrast zwischen den Vorstellungen, die sich die Gesellschaft von Prostitution macht, und auf die in der Kolonialzeit existierenden Beweggründe der Frauen hinzudeuten:

Beribu-ribu anak-anak gadis melamarkan diri untuk menjadi perempuan jalang. Mereka ini mencari uang, uang ... untuk pembeli beras, buat sanak saudara.<sup>129</sup>

Tausende Mädchen konkurrieren darum, um Prostituierte zu werden. Diese wollen Geld, Geld ... um für die Verwandten Reis zu kaufen.

Auch in dem dritten Fall wird der genannte Topos wiederholt: der bisher durch den Kaffee gewährleistete Wohlstand Bantams kehrt sich plötzlich ebenfalls in große Not um. Die Konsequenz für die Bauern unterscheidet sich nicht von den ersten beiden Beispielen, in denen die Einheimischen trotz ihrer jeweiligen Überlebensstrategien am Ende starben.

Im zweiten Teil der Skizze wird das aus den Fällen hervorgehende Elend mit dem politischen Ziel der Ausbeutung verknüpft, welches die japanischen Besatzer verfolgen. Idrus macht an dieser Stelle die Japaner für die sich stets erhöhende Sterberate der Einheimischen verantwortlich. In einer Versammlung, an der sowohl Indonesier als auch Japaner teilnehmen, werden die wahren Interessen der Besatzer offenbar: sie möchten die Ressourcen des

---

<sup>128</sup>Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 80.

<sup>129</sup>Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 80.

Archipels ausbeuten und sich die Einheimischen gefügig machen, um sie im Krieg gegen die Alliierten einsetzen zu können. Die von den Indonesiern gestellte Frage, wie man die Not der Bevölkerung lindern könne, lässt man zunächst offen. Bei der nächsten Besprechung schließen die Japaner das Thema mit dem Kommentar ab, die Überlegung sei ohnehin sinnlos, und sie wenden sich wieder den für sie wichtigen Themen zu. Als einziges Zugeständnis an die Indonesier schicken sie anschließend eine kleine Delegation durch Java, um nähere Informationen zur Lebensqualität der Einheimischen zu erhalten. Anschließend wird ein Radiobericht gesendet, in dem ein Funktionär heuchlerisch den Stolz des japanischen Staates auf die Leidensfähigkeit und Geduld der Indonesier verkündet, den sie trotz ihrer schwierigen Lage an den Tag legten. De facto jedoch wagten es die Indonesier aus Angst vor den harten Sanktionen der Japaner nicht, sich in der Öffentlichkeit zu beklagen.

Obwohl Idrus hier ebenso wie in *Kisah Sebuah Celana Pendek* das Volk in der Opferrolle beschreibt, unterscheidet sich seine Bewertung deutlich von der vorangegangenen. Der Schriftsteller stellt die Besatzer als Menschen dar, die jede Möglichkeit nutzen, um die Einheimischen skrupellos auszubeuten. Er macht sie klar für die vielen verhungerten Indonesier verantwortlich, indem er erstens die Grausamkeit und Ungerechtigkeit Japans gegenüber den Einheimischen vor allem bei der Nahrungsmittelversorgung betont: während ein Indonesier nur 1/5 Liter Reis pro Tag erhalten darf, ist es den Japanern gestattet, 5 Liter Reis am Tag zu verzehren. Zweitens beschreibt der Schriftsteller mehrfach, wie die Besatzer den lebensnotwendigen Reis mit Flugzeugen nach Japan transportieren, um ihre eigenen Reisporräte aufzustocken. Der auktoriale Erzähler geht anhand der unterschiedlichen Verwendung von Säcken auf die Diskrepanz zwischen dem ärmlichen Leben der Einheimischen und dem Luxus der Japaner ein. Dabei verwendet er die rhetorische Figur des Parallelismus:

Pemerintah perlu akan karung untuk membawa beras kenegeri Nippon, rakyat perlu akan karung untuk penutup aurat.<sup>130</sup>

Die Regierung benötigt Säcke, um Reis nach Japan zu bringen, das Volk braucht Säcke, um seine Scham zu bedecken.

---

<sup>130</sup>Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 81.

Obwohl sich anhand der verschiedenen Passagen ablesen lässt, dass der Erzähler dem japanischen Regime Heuchelei und Ausbeutung unter dem Deckmantel der Freundlichkeit vorwirft, weist er die Schuld für die miserable Lage nicht nur den Kolonialherren, sondern auch den Indonesiern zu. Erstens sieht er die mangelnde Solidarität der Indonesier untereinander als einen Faktor, der ihre Notlage eskalieren lässt. Dies wird insbesondere anhand der Passage deutlich, in der die jungen Mädchen den nackten Leichenesser verspotten statt ihm ihre Hilfe anzubieten. Zweitens kritisiert er, dass die Einheimischen es nicht wagen, ihrem Unmut in der Öffentlichkeit Luft zu machen.<sup>131</sup> Damit prangert er einerseits konkret die in dem indonesischen Machtbegriff dokumentierte Eigenschaft des Volkes an, aufgrund von Konfliktvermeidung und dem grundsätzlichen Glauben an die Legitimität einer Herrschaft diese selbst dann nicht anzugreifen, wenn der Leidensdruck schon unerträglich geworden ist. In *Jawa Baru* beschwert sich das Volk lediglich über seine missliche Lage, ohne jedoch auf irgendeine Weise aktiv gegen die Unterdrückung vorzugehen.

Im Gegensatz zu der Kurzgeschichte *Kisah Sebuah Celana Pendek* zeigt der Autor kein Verständnis für die Passivität der Bevölkerung. Der Schriftsteller stellt in *Jawa Baru* das Missverhältnis der Indonesier zu Macht und Herrschaft dar, zeigt aber gleichzeitig auch die Ursachen dafür auf, die weit in der Vergangenheit liegen. Insgesamt betrachtet stellt er somit den dem Volk inhärenten unbedingten Glauben an Macht und Herrschaft erneut zur Diskussion.

### 3.3.2. Machtstreben und Selbstüberschätzung in *Surabaya*

Die Reportage *Surabaya* berichtet von der wohl legendärsten Schlacht der Revolution in der javanischen Stadt Surabaya, die später als Symbol für den Widerstand der jungen Nation fungierte. *Surabaya* kann als die vielleicht zynischste Geschichte der Anthologie *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma* eingestuft werden. Den Hintergrund der Reportage bilden die historischen Ereignisse von Oktober bis November 1945, in denen es zu blutigen Auseinandersetzungen mit britischen Militärs kam, die ursprünglich den Auftrag ausführen

---

<sup>131</sup>An dieser Stelle ist anzumerken, dass die indonesische Bevölkerung objektiv betrachtet wohl kaum in der Lage gewesen wäre, sich dem harten, diktatorischen Militärregime Japans öffentlich zu widersetzen, weil die Machtverhältnisse dies nicht zuließen. Da die *kempeitai* bei Zuwiderhandlung ihrer Befehle häufig umgehend die

sollten, europäische Internierte aus dem krisengeschüttelten Java zu evakuieren. Als sie jedoch auf heftigen Widerstand seitens der Indonesier stießen, die sich von den Briten bedroht sahen, bombardierten die Alliierten am 10. November 1945 die Stadt und nahmen die Hälfte Surabayas innerhalb von drei Tagen ein. Es dauerte mehrere Wochen, bis die Kämpfe beendet waren, in deren Verlauf mehr als 6000 Indonesier starben.<sup>132</sup>

Die Kurzgeschichte setzt mit der Beschreibung der Stimmung innerhalb des indonesischen Volkes ein, die sich einstellte, bevor die Alliierten in Richtung Surabaya marschierten. Die abgeworfene Last der Kolonialmacht löst Euphorie aus, und die Liebe zum Vaterland, die passend mit überschäumendem Bier verglichen wird, geht mit dem Wunsch einher, für die Wahrung der Freiheit zu kämpfen:

Kepercayaan kepada diri sendiri dan cinta tanah air meluap seperti ruap bir. Pemakaian pikiran menjadi berkurang, orang-orang bertindak seperti binatang dan hasilnya memuaskan. Orang tidak banyak percaya lagi kepada Tuhan. Tuhan baru datang dan namanya macam-macam: bom, mitralyur, mortir.<sup>133</sup>

Das Selbstvertrauen und die Liebe zum Vaterland fließt über wie Bierschaum. Der Gebrauch des Denkens wird in den Hintergrund gedrängt; die Menschen verhalten sich wie Tiere, und das Ergebnis ist zufriedenstellend. Die Menschen glauben nicht mehr sehr an Gott. Ein neuer Gott ist gekommen, und er hat verschiedene Namen: Bombe, Maschinengewehr, Granatwerfer.

Jegliche Überreste des Kolonialregimes werden ebenso massiv wie konsequent mit Härte und Brutalität bekämpft, und jeder befindet sich plötzlich angeblich zum Schutz vor Viehdiebstahl, der laut Erzählerkommentar allerdings nie vorkommt, im Besitz von Waffen. Das gesamte Volk scheint seine Neigung dazu entdeckt zu haben, Waffen zu besitzen: die Männer werden als schießwütige Cowboys bezeichnet, und von den Mädchen wird berichtet, dass sie sich weitaus mehr zu Waffen hingezogen fühlen als etwa zu einem gutaussehenden Mann. Diese beinahe zärtliche Liebe zur Waffe resultiert aus dem zu dieser Zeit besonders hohen Wert des Kriegsgeräts. Die Bevölkerung empfindet den Gebrauch von Waffen immer mehr als

---

Todesstrafe verhängte, erscheint das "unterwürfige" Verhalten der Indonesier verständlich.

<sup>132</sup>Vgl. Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, S. 217.

<sup>133</sup>Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 112.

Demonstration ihrer eigenen Macht und ergreift durch die Auseinandersetzung mit den Briten die Gelegenheit, sie unter Beweis zu stellen.

Mit Hilfe der Metapher des Bierschaums deutet Idrus jedoch darauf hin, dass die Macht der Indonesier hohl ist. Der Vergleich der Einheimischen mit Cowboys, die ihre Waffen zur Schau stellen und ziellos um sich schießen, lässt sich ebenfalls auf die Auffassung des Schriftstellers zurückführen, die Indonesier stellten mit ihrem Verhalten Schwäche statt Macht unter Beweis. Die Schießwut der Cowboys erinnert an die Szene *perang kembang*<sup>134</sup> (Blumenkampf)<sup>135</sup> aus dem *wayang*, die traditionell gegen Mitternacht aufgeführt wird. In dieser Szene kämpft ein Held, meist Arjuna oder einer seiner Söhne, gegen drei oder vier Riesen. Der hauptsächliche Gegner des Helden ist Cakil, der seine körperliche Stärke durch ausladende, imposante Bewegungen und Kriegsgeschrei unter Beweis stellt. Der Held hingegen bewegt sich nur langsam, ist konzentriert und verfolgt jeden Schritt Cakils unter halbgeschlossenen Augenlidern. Er passt den richtigen Moment ab und streckt seinen Gegner mit nur einer blitzschnellen Bewegung nieder. Die Macht des Helden geht aus seiner inneren Ruhe und Konzentration hervor, während Cakils eindrucksvoller Auftritt letztlich ebenso als ein Zeichen von Schwäche zu deuten ist wie die Schießwut der Indonesier zu der Zeit des Unabhängigkeitskampfes. Idrus illustriert hier, dass die Unabhängigkeitskämpfer sich lediglich mächtig fühlen, ihre Kriegsführung jedoch tatsächlich eher von Schwäche zeugt. Der Autor kritisiert an dieser Stelle die mangelnde Ruhe und Konzentration, essentielle Aspekte des indonesischen Machtbegriffs, die notwendig sind, um strategisch gegen politische Kontrahenten vorgehen zu können.

Demnach räumt der Schriftsteller den Indonesiern denkbar geringe Erfolgchancen bei der Auseinandersetzung gegen die Briten ein und setzt ihr Verhalten mit demjenigen der Römer gleich, das jene an den Tag legten, bevor der Vesuv ausbrach. Der bereits brodelnde Vesuv kann als Metapher für die Vorbereitung der Briten auf den nächsten Angriff interpretiert werden. Während das javanische Volk sich noch seines Sieges gewiss ist, haben die Alliierten

---

<sup>134</sup>Vgl.: Brandon, R. J. (ed.), *On Thrones of Gold. Three Javanese Shadow Plays*, S. 25/26, S. 67.

<sup>135</sup>Brandon bietet zwei Deutungen für das Wort "Blumenkampf" an: "It is called a flower battle because the fighting movements of the refined hero are especially beautiful, requiring of the dalang the utmost skill in manipulation and timing. Or this may be thought of as an unfolding scene, in which the hero engages in his first battle and the play's crisis begins to flower." in: Brandon, R.J. (ed.), *On Thrones of Gold. Three Javanese Shadow Plays*, S. 25.

in aller Verschwiegenheit weiteres Kriegsgerät und Soldaten herbeigeschafft, um bei dem folgenden Kampf den Sieg davon zu tragen. Im Gegensatz zu den Einheimischen ist die Kriegsführung der Briten demnach als strategisch einzustufen. Ihr erneuter Appell an die Einheimischen, die Waffen abzugeben, wird mit dem Befehl Gottes an die Römer gleichgesetzt, sich ihm zu ergeben und nur an ihn zu glauben - andernfalls werde er den Vesuv ausbrechen lassen. Da jedoch weder Indonesier noch Römer sich der "göttlichen Macht" zu beugen bereit waren, traf beide Parteien die Rache der Mächtigeren. Ebenso wie bei den Römern brach auch bei den Indonesiern der "Vesuv" in Form der britisch-indischen Bombenangriffe aus, die eine Schneise der Vernichtung hinter sich ließen. Mit dem Gleichnis kritisiert Idrus die mangelnde Fähigkeit zur Selbsteinschätzung des indonesischen Volkes und die damit zusammenhängende Unterschätzung der vermeintlichen politischen Gegner. Durch die Parallelisierung wird betont, wie vermessen der Kampf gegen die Briten erscheint: sich gegen Gott aufzulehnen, könnte kaum verheerendere Folgen nach sich ziehen. Im Gegensatz zu den "Cowboys", die laut dem Erzähler ohne nennenswerte Strategie um sich schießen, sind die Briten keineswegs lediglich einfache Banditen, die ihnen ihre Waffen zu entziehen suchen. Vielmehr muss man ihre Macht, wie Idrus anhand des Vulkans verdeutlicht, als immens ausgeprägt betrachten.<sup>136</sup> Idrus wirft der Bevölkerung Schwäche, Unreife und mangelnde Zielorientierung vor.

In der zweiten Sektion liegt das Hauptaugenmerk weniger auf der Kontrastierung der unterschiedlichen Machtverhältnisse und Kampfstrategien zwischen Indonesiern und Alliierten, sondern hier konzentriert sich Idrus vor allem auf die Darstellung der Gewaltbereitschaft des Volkes gegen seine eigenen Mitglieder. Das Ausspielen persönlicher Macht gegenüber Schwächeren wird mit dem verübten Verrat der vermeintlich Schuldigen an den scheinbar unverzichtbaren Werten der Revolution wie z.B. Mut und Tapferkeit legitimiert. Die umgehende Sanktionierung derartiger Verräter wird in *Surabaya* beschrieben, wenn der Erzähler von den Erlebnissen der Flüchtlinge, die durch den Angriff der Alliierten ihren gesamten Besitz verloren haben, berichtet. Ein junger Mann, der sich als Greis verkleidet hat,

---

<sup>136</sup>Hier ist anzumerken, dass Idrus das Gleichnis bewusst übertrieben angelegt hat, um seinen Hohn zum Ausdruck bringen zu können. Er macht hier die "Cowboys" vor dem Rezipienten lächerlich. Solange sie sich im "Freiheitsrausch" befinden, können andere die Initiative ergreifen und "Gott spielen". An diesem Punkt kann eine Parallele zu der Stelle gezogen werden, wo die Menge kaum noch an Gott glaubt, sondern in Bomben und Granaten ihre Götter sieht. Dort prangert Idrus ebenfalls mit Hilfe des Stilmittels der Übertreibung die blinde Kampfeslust der Bevölkerung an.

reist mit der hauptsächlich aus Frauen zusammengesetzten Gruppe zu der nächsten Stadt. Da er in Surabaya von einer britischen Kugel getroffen wurde, bittet er die Mitglieder der Flüchtlingsgemeinschaft um Hilfe, die jedoch sein wahres Alter erkennen. Die Frauen beschimpfen ihn als Feigling, der sich wie eine Frau verstecke, während gleichaltrige Männer ihr Leben aufs Spiel setzten. Daraufhin holen sie einige große Steine herbei, bringen den Jungen kurzerhand um und setzen ihren Weg danach ungerührt fort. Ironischerweise sind diejenigen Frauen, die weder Skrupel zeigen noch zögern, den Jungen eigenhändig zu ermorden, auf dem Weg in eine Stadt, von der sie annehmen, sie sei "sicher". Sie aber tragen keineswegs zur Sicherheit bei, wie Idrus anhand des Todes des Jugendlichen klar hervorhebt:

Anak muda itu mengeluarkan keluhan panjang dan penghabisan. Kaum pelarian meneruskan perjalanannya ke kota aman.<sup>137</sup>

Der Junge stößt einen langen und letzten Seufzer aus. Die Flüchtlingsgruppe setzt ihre Reise in eine sichere Stadt fort.

Das durch das Zusammengehörigkeitsgefühl der Indonesier gestärkte, falsche Machtbewusstsein führt insgesamt zu einer Konkretisierung und Verengung des Feindbildes, das mit dem Kampf für die Freiheit gerechtfertigt wird. An dieser Stelle fällt auch die Überzeugungskraft einiger Individuen ins Gewicht, die dazu in der Lage sind, die Menge durch aufrührerische Reden aufzuhetzen, so dass es zu einem Tumult der Massen kommt. Ein Beispiel hierfür ist Idrus' Darlegung eines Falls, in dem ein subjektiv als Feind betrachteter Mann gefangen genommen und anschließend von dem Mob gelyncht wird. Man möchte den Gefangenen nicht den Polizeibeamten überantworten, denen unterstellt wird, nicht hart genug mit ihm zu verfahren. Der Mob verfällt einem regelrechten Blutrausch, während ein Mitglied unentwegt ruft: bringt ihn um, bringt ihn einfach um. Die entfesselte Masse empfindet sich selbst als höchste Staatsgewalt, welche die Oberherrschaft innehat (*kedaulatan rakyat*) und betrachtet ihre eigene Radikalität als erforderlich, ja sogar als heldenhaft. Die unblutige Vorgehensweise, die von der Polizei erwartet wird, hält der Mob für unangemessen lasch und milde. In der Tötung des Feindes selbst zeigt sich, ebenso wie bei dem sich steigenden Wunsch nach Selbstjustiz, wie sich Emotionen entzünden und aufschaukeln. Zunächst berühren

---

<sup>137</sup>Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 117.

Einzelne nur die Kleidung des Mannes, anschließend wird er mit den Fäusten auf den Kopf geschlagen, später mit Holzscheiten und Gleisteilen beworfen sowie schließlich mit der Machete geschlagen, bis er tot ist. An dieser Stelle zeigt sich die Perversion der Heldenhaftigkeit. Das während des Unabhängigkeitskrieges als wesentliches Ziel eingestufte Charakteristikum der Heldenhaftigkeit, das u.a. daran gemessen wurde, wie mutig man dem Feind entgegentrat bzw. ihn bereitwillig eliminierte, wird anhand dieses Beispiels der politischen Gewalt<sup>138</sup> auf ein aus übersteigertem Nationalismus resultierendes falsches Machtverständnis zurückgeführt. Idrus beschreibt diese Phase der indonesischen Geschichte eher als Gelegenheit für die überhitzten Gemüter, unter dem Deckmantel des Nationalismus ihre niederen Instinkte wie z.B. Mordlust auszuleben. An die Stelle der vielfach gepriesenen Heldenhaftigkeit der Bevölkerung sowie der Guerillatruppen setzt der Autor vielmehr die Blutrünstigkeit sowie die intentionale Grausamkeit, die teilweise auch als Ventil für die konkrete Angst der Menschen vor dem Feind diene.

Die Bereitschaft, unschuldige Menschen als potentielle Feinde der Republik zu verdächtigen, zeigt sich anhand einer weiteren Szene<sup>139</sup>, in der eine junge, gerade erst verheiratete Frau eingeführt wird. Als diese gerade Lebensmittel auf dem Markt Mojokerto einkauft, fängt sie ein junger Mann ab, der sie für eine Feindin hält, da sie zufällig eine Kombination aus einem roten Schultertuch, einer weißen Bluse und blauen Slippers trägt. Der Mann schließt aus den für die niederländische Flagge charakteristischen Farben, die jung Verheiratete sei eine Sympathisantin der Kolonialmacht, und führt sie umgehend zu seinen Freunden, die sie skrupellos zusammenschlagen. Lediglich einer der Unabhängigkeitskämpfer sieht seinen Fehler ein, als er feststellt, dass die Schuhe der Frau nicht blau, sondern schwarz sind. Jedoch redet man ihm ein, er sei farbenblind, und das Opfer hätte laut Erzählerkommentar keinerlei Überlebenschance gehabt, wenn die Polizei nicht zufällig an der Stelle vorbei gekommen wäre. Interessant in diesem Kontext ist die Haltung der Frau gegenüber den Jugendlichen: sie verurteilt ihr Verhalten nicht, sondern rechtfertigt es wiederum mit dem revolutionären Geist der Jugend und dem Einsatz für das Vaterland. Folglich empfinden sogar die durch die

---

<sup>138</sup>Obwohl die sich an einem Sündenbock entladenden Aggressionen ein typisches Merkmal des Amoklaufs darstellen, handelt es sich hier um politische Gewalt, da sich die Gewalt nicht spontan entlud, sondern vorher geplant war. Sie eskaliert anschließend durch die Entwicklung einer Eigendynamik, die auf einen regelrechten Blutausch zurückzuführen ist.

<sup>139</sup>Idrus tendiert dazu, Schlaglichter auf bestimmte Ereignisse zu werfen. Durch die rasch wechselnden Szenen und den damit verbundenen episodenhaften Erzählstil entsteht der Effekt von Rastlosigkeit und Schnelligkeit.

Hitzigkeit sowie die überschießende Reaktion der jungen Generation Geschädigten ihre Brutalität als legitim. Menschen wie die hier beschriebene Frau degradieren sich selbst zu Opfern der Unabhängigkeitskämpfer, deren Macht, die in politischer Gewalt gipfelt, sie sich im Zuge des Nationalismus beugen. Ein ganzes Volk scheint dazu bereit zu sein, sein Leben für die Idee der Einheit Indonesiens hinzugeben sowie dieser Idee selbst nicht kritisch gegenüberzustehen. Laut Idrus hat die Bevölkerung keine Vorstellung davon, was Freiheit bedeutet, verwechselt Freiheit mit Willkür und blindem Rausch. Es fehlt ein Bild von einer freien Gesellschaft und der Verantwortlichkeit des Einzelnen darin. Die blinde Gewalt wird anhand des Vergleichs der Menschen mit Packpferden deutlich, die ihre Lasten sinnlos immer weiter tragen, und für die nichts mehr von Bedeutung ist als ihr Bestreben, den Feind zu vernichten.

Orang-orang seperti kuda beban. Mereka menanggungkan segala penderitaan dengan tidak mengeluh dan mereka tidak tahu, mengapa mereka harus menderita sedemikian benar beratnya. Semuanya bagi mereka sekarang kabur hari kemudian dan perjuangan yang menimbulkan putus asa. Satu-satunya yang masih terang benderang bagi mereka ialah, bahwa mereka harus membunuh dan mengusir musuh yang menginjak-injak tanah tumpah darahnya yang sudah merdeka.<sup>140</sup>

Menschen sind wie Packpferde. Sie ertragen jegliches Leid ohne zu klagen, und sie wissen nicht, warum sie tatsächlich so sehr leiden müssen. Alles ist jetzt vage für sie: die Zukunft und der Kampf, der Verzweiflung hervorruft. Das einzige, das noch sonnenklar für sie ist, besteht darin, dass sie den Feind töten und vertreiben müssen, der ihren schon unabhängigen Boden entehrt hat.

Jedoch setzen nicht ausschließlich die Unabhängigkeitskämpfer ihre Energie auf eine derartig sinnlose Weise ein, sondern ebenfalls die Generäle, deren Entscheidungen für die Zukunft des Staates wesentlich größeres Gewicht haben. Nicht zuletzt führt Idrus den Verlust des Kampfes gegen die Briten auf gravierende Fehlentscheidungen der indonesischen ranghöchsten Generäle zurück, die ihre Macht nicht zu nutzen wissen und sich nicht an dem ihnen gebührenden Platz befinden. Das hierarchische Ordnungsprinzip innerhalb der Armee führt auch hier dazu, dass die Entscheidungen des Ranghöchsten ungeachtet ihrer Qualität und Aussagekraft ohne

Vorbehalte befolgt, ja sogar befürwortet werden. Die Generäle, die sich zusammensetzen, als die Auseinandersetzung mit den Briten ihren Höhepunkt erreicht, werden von dem Erzähler als vollständig unreif, unterwürfig und als durch ihren Vorgesetzten extrem manipulierbar eingeordnet. Sogar der Anordnung des Vorsitzenden der Versammlung an die Offiziere, sich umgehend auf das Schlachtfeld zu begeben, um dort zu sterben, beugen sie sich widerstandslos. Die Begründung des ranghöchsten Generals lautet, es würden schließlich an sicheren Orten Indonesiens wieder genügend Kinder geboren, so dass der Verlust einiger Offiziere nicht ins Gewicht falle. Die Verneigung vor der Obrigkeit geht folglich laut Erzähler so weit, die Befehle des Chefs blindlings und völlig kritiklos auszuführen. Auch die Resignation ihres Vorgesetzten sowie sein Argument, es gäbe ja wegen des Kinderreichtums keinen Grund zur Beunruhigung, wenn sie ihr Leben ließen, empfinden die Offiziere noch als plausibel. Das Treffen der Generäle, das laut Idrus mit einer Versammlung von Kindern gleichgesetzt werden kann, führt schließlich zu folgendem zweigeteilten absurden Ergebnis:

Dan hasil dari rapat yang tiga jam lamanya itu, ialah penerimaan usul menggenangi kota Surabaya seperti negeri Belanda dan selanjutnya sumpah semua opsir yang berapat untuk mati dimedan pertempuran, karena ditempat aman yang lain akan lahir pula, beribu-ribu dan berjuta-juta lagi.<sup>141</sup>

Und das Ergebnis der Versammlung, deren Länge drei Stunden betrug, bestand in der Annahme des Vorschlages, die Stadt Surabaya genauso wie den niederländischen Staat zu überfluten, und endete des weiteren mit dem Schwur aller versammelter Offiziere, auf dem Schlachtfeld zu sterben, weil an anderen sicheren Orten auch noch Tausende und Millionen geboren werden.

Die von dem Vorgesetzten stammende Idee, Surabaya zu überfluten, um auf diese Weise die Alliierten vertreiben zu können, deutet auf das völlige Fehlen von operablen Ideen sowie auf die sich anhand der Entscheidung ablesbare Ohnmacht hin. Idrus betont in *Surabaya* einerseits ein mit den speziellen historischen Gegebenheiten zusammenhängendes Verständnis von Macht. Das von den euphorischen Guerilleros und Nationalisten als übertrieben stark empfundene, durch ihren Zusammenhalt gestärkte Machtgefühl, resultiert in dem Wunsch, diese Macht auch intensiv auszuleben. Jedoch wird eine solche Freiheit nur durch den

---

<sup>140</sup>Vgl. Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 125.

<sup>141</sup>Vgl. Idrus, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4, S. 129.

Umstand ermöglicht, dass die Bevölkerung die Ideale der Unabhängigkeitskämpfer teilt und deshalb sogar angesichts der an ihnen verübten politischen Gewalt bereitwillig ihre eigenen Rechte in den Hintergrund stellt, wie anhand des Beispiels der zu Unrecht verdächtigten Frau skizziert wurde. Andererseits demonstriert Idrus die Ohnmacht der Militärs, die lediglich die positiven Aspekte ihres eigenen Todes beleuchten sowie die damit verbundene Heldenhaftigkeit hervorheben und keinerlei Interesse daran zeigen, ihre Machtposition durch das Ersinnen eines umsetzbaren Kampfplans auszunutzen. In beiden Fällen spielt die Kritik Idrus` an der mangelnden Bereitschaft der Opfer bzw. der auf einer niedrigeren hierarchischen Ebene stehenden Mitglieder der Bevölkerung zur Reflexion der von scheinbar Mächtigeren getroffenen Entscheidungen eine Rolle. Wie anhand der verschiedenen Beispiele illustriert, wird Macht hier also vorwiegend durch Berufung auf die gemeinsamen mit der Unabhängigkeit verknüpften Ideale wie insbesondere heldenhaftes, der Revolution angemessenes Verhalten, legitimiert. Insofern trifft die vorgestellte Ausformung von Macht sowie die daraus resultierende politische Gewalt während des Strebens nach endgültiger Souveränität zunächst nur für die Phase des Unabhängigkeitskampfes zu. Insgesamt prangert der Autor in *Surabaya* den für diese historische Epoche charakteristischen verantwortungslosen Gebrauch von Macht sowie die offensichtliche Unreife der Nation an. Letztere lässt sich nicht zuletzt auch darauf zurückführen, dass die Bevölkerung heldenhaftes Verhalten zwar als erstrebenswert einstuft, sie jedoch keine Werte kennt, für die sie heldenhaft zu sein hat.

Idrus präsentiert in der Anthologie *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma* verschiedene Variationen des Opfermotivs, welche dazu dienen, die historischen Ereignisse in Zusammenhang mit den für die jeweiligen Epochen spezifischen Verhaltensweisen der einheimischen Bevölkerung sowie der Besatzer zu stellen. Dabei nehmen Idrus Mitgefühl und Sympathie für die indonesische Bevölkerung im Laufe der Anthologie deutlich ab. In *Jawa Baru* sowie auch in *Pasar Malam Zaman Jepang* (Jahrmarkt in der japanischen Ära), einer weiteren Geschichte im zweiten Teil der Sammlung, führt der Autor die Opferrolle des Volkes weitgehend auf die Japaner zurück, welche eine freundliche Gesinnung heuchelten, jedoch gleichzeitig die Einheimischen in jeder Weise skrupellos ausbeuteten, um ihre Machtposition zu festigen. Im Gegensatz dazu kritisiert Idrus in der Erzählung *Kisah Sebuah Celana Pendek*, die einen Bogen von der japanischen Besatzungszeit bis hin zur Unabhängigkeit Indonesiens schlägt, bereits wesentlich schärfer die indonesische Bevölkerung selbst, die aufgrund ihres

Opportunismus und ihrer Passivität Opfer wird und am Existenzminimum lebt. *Surabaya* bildet schließlich einen besonders starken Kontrast zu den Geschichten des zweiten Teils der Anthologie, da hier die Opferrolle der Einheimischen erstmals auf die Gewaltbereitschaft sowie neugewonnene Macht des eigenen Volkes bezogen wird. Idrus zynische Darstellung der Ereignisse um Surabaya lässt nicht zuletzt auf seine persönliche Enttäuschung darüber schließen, dass die Gewaltbereitschaft sowie der verantwortungslose Umgang mit Macht nicht nur die japanischen Besatzer auszeichnete, sondern ebenfalls ein Charakteristikum des indonesischen Volkes darstellt. In *Surabaya* verdeutlicht der Autor zudem, dass nicht nur Kolonialherren, sondern auch Unabhängigkeitskämpfer, deren Taten z.B. in den Werken Pramoedya Ananta Toers oft heroisiert werden, illegitime Gewalt ausübten. Dies wird besonders anhand der Szene deutlich, in welcher der Autor die jungen Männer verurteilt, die ein Mädchen nur aus dem Grund schlagen, weil sie es vorschnell als Sympathisantin der Niederländer verdächtigt haben. Die von den Nationalisten ausgeübte Gewalt wird von Idrus demnach nicht automatisch als legitim eingestuft. Vielmehr zeigt er auf, wie die neu gewonnene Macht der Unabhängigkeitskämpfer mit einem ungerechten Gebrauch von Gewalt einherging, der sich sogar gegen hilflose Mitglieder des eigenen Volkes richtete. Aus der Reportage geht anhand des Beispiels des Verhaltens der Einheimischen hervor, dass säkulare Macht schwindet und in einem Staat politische Instabilität herrscht, sobald *kekuasaan* aus Verantwortungslosigkeit missbraucht wird und *kekerasan* sich leichtfertig und ungerecht gegen die falschen Ziele richtet.

#### **3.4. Chairil Anwars Vision der Freiheit**

Der literarische Ruf Chairil Anwars gründet sich u.a. einerseits auf seinem Hass gegen die feindliche Übermacht der japanischen Kolonialherren um 1942 und andererseits auf seinem Enthusiasmus für die Unabhängigkeitsbewegung. Anwar bildet vor allem deshalb einen scharfen Kontrast zu Idrus, da er die Unabhängigkeit nicht nur als politische, sondern auch als individuelle Befreiung von gesellschaftlich-hierarchischen Konventionen empfand. Dieses Erleben war so stark, dass es sogar die Syntax seiner Essays sprengte. Aus Anwars Gedichten kommt die eindeutige, vehemente Befürwortung des Unabhängigkeitskampfes klar zum Ausdruck. Im Gegensatz zu Idrus, der hauptsächlich die negativen Erscheinungen während des Befreiungskrieges beschrieb und versuchte, die einfachen Menschen mit bissigem

Humor auf die Realität des Lebens zu stoßen und sie zu eigenständigem, verantwortungsvollem Handeln zu bewegen, hat Anwar, der oft als Begründer der *Angkatan 45* angesehen wird, in vielen seiner Gedichte das Ziel der Freiheit betont. Diese hat er sowohl auf die Unabhängigkeit von den Besatzern als auch auf die Emanzipation aus traditionellen Hierarchien bezogen, in denen die durchschnittliche Bevölkerung und auch die geistige Elite seiner Meinung nach verhaftet waren<sup>142</sup>. Die Verflechtung der Kolonialmacht mit der traditionellen hierarchischen Stufung von Macht zeigt sich insbesondere darin, dass der einheimische Adel mit den Niederländern stets kollaboriert hatte.

Der Wunsch nach Freiheit wird speziell in seinem Gedicht *Aku* deutlich, in dem der Erzähler die Geborgenheit und Sicherheit seiner Gemeinschaft bewusst aufgibt. Obwohl er dadurch verwundbar geworden ist und sinnbildlich von Pfeilen durchbohrt wird, zieht er das Risiko, das die Freiheit birgt, einem traditionellen, gemächlichen, monotonen Leben vor.

Aku ini binatang jalang / Dari kumpulannya terbuang / Biar peluru menembus kulitku / Aku tetap meradang menerjang / Luka dan bisa kubawa berlari / Berlari / Hingga hilang pedih peri / Dan aku akan lebih tidak peduli / Aku mau hidup seribu tahun lagi.<sup>143</sup>

Ich bin ein wildes Tier / Aus seiner Herde vertrieben / Wenn auch die Kugel meine Haut durchbohrt / Unbeirrt stürme ich wütend voran / Renne fort mit Wunde und Gift / Renne / Bis der Schmerz verschwunden ist / Und ich schere mich nicht mehr darum / Ich will noch tausend Jahre leben.

Anwar, der sich der Kürze des menschlichen Lebens bewusst war, lehnte es ab, diese Zeit, wie auch aus einem Brief Mihardjas<sup>144</sup> hervorgeht, damit zu verschwenden, sich fest in der Gesellschaft verwurzelten Traditionen unterzuordnen. Vielmehr bestand seine Intention darin, sich, wenn auch durch schmerzhaften Prozess, von gesellschaftlichen Zwängen zu befreien und dementsprechend ein Leben in persönlicher Freiheit zu führen. Dies bedeutete für ihn gleichzeitig auch ein Leben in politischer Freiheit: in Anwars Vorstellung waren individuelle und politische Freiheit nicht voneinander getrennt.

---

<sup>142</sup>Anwar grenzte sich bewusst gegen die Vertreter der Pujangga Baru ab, deren hierarchisches Denken er kritisierte.

<sup>143</sup>Vgl. Karwath, W., *Feuer und Asche*, S.28.

<sup>144</sup>Vgl. Raffel, B., *Modern Indonesian Poetry*, S. 237.

Den starken Wunsch nach Freiheit versuchte Anwar mit Hilfe eines extremen, intensiven Lebensstils zu realisieren, der bisweilen auch zur Erregung öffentlichen Ärgernisses führte<sup>145</sup>. Anwar war der Überzeugung, dass ein Schriftsteller seine ausgeprägten, auf der extensiven Erlebniswelt basierenden Gefühle für seine Lyrik in besonderem Maße nutzen müsse. Daher zog er grundsätzlich keine Trennlinie zwischen seinem Leben und seiner Lyrik: er stürzte sich mitten ins Geschehen und sparte dabei keinen Lebensbereich aus. Dies zeigt sich speziell anhand seines zweiten *Aku*-Gedichtes:

Aku hidup / Dalam hidup dimata tampak bergerak / Dengan cacar melebar, barah bernanah / Dan kadang satu senyum kukucup-minum dalam dahaga.<sup>146</sup>

Ich lebe / Mitten im Leben, wo es sich sichtbar regt / Mit wuchernden Pocken, eiternden Schwären / Und manchmal einem Lächeln, dessen Kuss ich in meinem Durst trinke.

Vielleicht lässt sich aus diesem Zitat einer der ausschlaggebenden Gründe dafür ableiten, warum Anwar andere Schriftsteller seiner Epoche nachhaltig beeinflusste. In der Nachfolge von Nietzsche sah er das Leben als höchsten, absoluten Wert an. Parallel zu dem niederländischen Schriftsteller Hendrik Marsman (1899-1940), der Anwars Dichtung stark beeinflusste, betrachtete er ein intensives Leben als notwendige Bedingung für eine vitale, kreative Kunst<sup>147</sup>. Der Wert von Lyrik kann laut Marsman und Anwar allein nach der poetischen Intensität eines Gedichts bemessen werden, die auf der künstlerischen Umsetzung eines intensiven Lebens beruht. Auf Grund dessen machte es sich Anwar zum Ziel, möglichst viele der Facetten der Wirklichkeit - Freude wie Leid - zu durchleben. Sein Tatendrang sprang nicht zuletzt deshalb auf viele Menschen über, weil er mit dem Mitleiden Anwars mit

---

<sup>145</sup> Nur um festzustellen, welches Gefühl sich dabei einstelle, verkehrte Anwar beispielsweise einmal sexuell mit einer Prostituierten inmitten eines öffentlichen Parks. Seine Ablehnung von gesellschaftlichen Konventionen geht auch mit seiner Ablehnung sprachlicher Konventionen einher. Dies zeichnet sich am deutlichsten in der Prosa seiner Essays ab.

<sup>146</sup> Vgl. Karwath, W., *Feuer und Asche*, S. 58.

<sup>147</sup> Auf das Merkmal der Vitalität weisen sowohl Raffel als auch Heinschke hin. Raffel geht jedoch speziell auf die Parallelen zwischen dem Gedicht Marsmans *De Gescheidenen* und Anwars *Orang Berdua* (Zusammen) hin, während Heinschke zusätzlich Metaphern vergleicht, welche die beiden Autoren benutzen. Das Ziel des Erkenntnisstrebens, das beide Autoren eint, wird nach Heinschke bei Marsman durch die Metapher des verborgenen Goldes und bei Anwar durch einen glühenden Diamanten dargestellt. Siehe hierzu: Raffel, B., *The Development of Modern Indonesian Poetry*, S. 92. vgl. auch: Heinschke, M., *Angkatan 45. Literaturkonzeptionen im gesellschaftlichen Kontext*, S. 65-70.

anderen zusammenspielte, das gerade während des Unabhängigkeitskampfes als essentiell angesehen wurde. Die Vitalität des Dichters, die für ihn Lebenskraft und Lebensfeuer (*tenaga hidup, api hidup*) bedeutete, machen Zeitgenossen des Schriftstellers besonders anhand seiner Rastlosigkeit fest:

Bagi barang siapa yang pernah berkenalan atau berjumpa dengan Chairil Anwar, dengan nyata dapat terlihat semangat yang resah gelisah itu membayang pada wajah, pada pemandangan, atau di matanya yang selalu merah bernyala.<sup>148</sup>

Jeder, der Chairil Anwar einst kannte oder ihn getroffen hat, konnte deutlich sehen, wie der unruhige, rastlose Geist sich auf dem Gesicht, an den Blicken oder in seinen Augen abzeichnete, die stets rot leuchteten.

Anwar, wie aus dem zweiten Teil von *Aku* hervorgeht, scheut sich nicht davor, für seine Freiheit einen hohen Preis zu bezahlen, der u.a. darin besteht, in einfachsten Bedingungen zusammen mit der unteren Bevölkerungsschicht zu leben sowie die damit verbundenen entstellenden Krankheiten zu erleiden.<sup>149</sup> Die sich hier abzeichnende Bereitschaft, große Opfer für die - hier in erster Linie persönliche - Freiheit zu erbringen<sup>150</sup>, spiegelt sich auch in Anwars Heldengedichten wider. Für Anwar scheinen keine Hindernisse zu existieren, die dazu imstande wären, den Kampf um die Unabhängigkeit zu stoppen. Er versteht die Revolution als Meilenstein auf dem Weg zu einer neuen, freien Gesellschaft. Dieser gesellschaftliche Aufbruch ist für ihn eng mit kultureller Erneuerung und speziell mit einer seiner Auffassung nach modernen Literaturkonzeption verknüpft. Aus seiner Lyrik spricht der Optimismus, dass die Freiheit, wenn auch nur unter Einsatz größten Mutes und mit hohen Verlusten auf Seiten der Indonesier, in greifbare Nähe gerückt ist. Anwars unbedingter Glaube an den Wert der individuellen und staatlichen Freiheit hat durch die Kombination seines sprachlichen Ausdrucksvermögens und seines Enthusiasmus die Literatur der *Angkatan 45* sicherlich

---

<sup>148</sup>Zuber, U., *Kesusasteraan Baru Indonesia. Dari Abdullah Bin Abdulkadir Munsji sampai kepada Chairil Anwar*, S. 269.

<sup>149</sup>Aufgrund des beschriebenen Verhaltens Anwars und seiner literarischen Position hat man ihn als Humanisten bezeichnet.

<sup>150</sup>Damit demonstriert er die Aufhebung von Hierarchien, die ein Flügel der Unabhängigkeitsbewegung forderte, aber weniger lebte. Die Strukturen der hierarchischen Stufung von Macht im Kolonialregime, das mit dem einheimischen Adel zusammengearbeitet hatte, verfestigten sich weiterhin. Anwar sah die Freiheit von Konventionen als notwendige Voraussetzung für politische Freiheit an.

insofern geprägt, als die Schriftsteller die Bedeutung des Unabhängigkeitskampfes zunehmend in ihren Werken thematisierten und den Krieg gegen die Fremdherrschaft häufig ohne Vorbehalte legitimierten.<sup>151</sup> Gerade Anwars Heldengedichte wie z.B. *Siap-Sedia* (Bereit), das er 1944 verfasste, dürfte für die Darstellung von Macht und politischer Gewalt in der Literatur der *Angkatan 45* einen Grundstein gelegt haben:

Suaramu nanti diam ditekan / Namamu nanti terbang hilang, / Langkahmu nanti enggan kedepan,  
/ Tapi kami sederap mengganti, / Bersatu maju, ke Kemenangan [...] / Kawan, kawan / Kita  
mengayun pedang ke Dunia Terang!<sup>152</sup>

Eure Stimme wird bald still erwürgt / Euer Name wird bald verwehen / Euer Schritt wird bald  
nicht vorwärts wollen / Aber wir übernehmen eilends / Vereint rücken wir, vor zum Sieg [...] /  
Kameraden, Freunde / Wir schwingen das Schwert für eine Lichte Welt!

Das Gedicht reflektiert die sich wandelnde indonesische Identität, die in der Epoche von 1945 bis 1950 sichtbar wurde. Diese beruhte im wesentlichen auf der sich graduell ändernden Selbstwahrnehmung der Indonesier: sie beschränkten sich selbst nicht mehr ausschließlich auf die Rolle der von fremden Entscheidungsträgern Abhängigen, sondern sahen sich immer mehr dazu in der Lage, selbst aktiv zu werden und Macht sowie politische Gewalt auszuüben. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die Geister der *Angkatan 45* sich in dem Punkt uneinig waren, ob nicht nur die Kolonialherren, sondern auch die Guerilleros politische Gewalt ausübten. Einige betrachteten den Kampf gegen die Fremdherrschaft als eine unverzichtbare Verteidigungsstrategie, idealisierten auch die mit ihm einhergehende Gewalt und sahen das indonesische Volk vorwiegend aus der Opferperspektive (siehe hierzu auch *Keluarga Gerilya*). Andere Autoren hingegen (siehe z.B. *Surabaya, Jalan tak Ada Ujung*) unterschieden genauer zwischen legitimer und illegitimer politischer Gewalt.

Für Anwars Leben sowie für seine Gedichte spielt die Opferbereitschaft eine besondere Rolle. In vielen seiner Dichtungen steht sein Appell an den Leser im Vordergrund, sich für das

---

<sup>151</sup>Es soll hier nicht der Anschein erweckt werden, Anwar sei der einzige einflussreiche Literat der *Angkatan 45* gewesen. Allerdings ist ihm eine Sonderposition einzuräumen, da er erstens vom sprachlichen Standpunkt aus betrachtet Wert auf die Nutzung der Bahasa Indonesia als Sprache der Einheit legte und zudem mit ihren verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten experimentierte. Zweitens zeigte sich sein Enthusiasmus für die Unabhängigkeit wie bei kaum einem anderen Literaten dieser Zeit.

gemeinsame Ziel der Freiheit einzusetzen und dabei, falls nötig, das eigene Leben zu opfern. Im Vergleich zu anderen Schriftstellern wie Idrus bewertet Anwar also das Motiv des Opfers wesentlich positiver. Der Dichter hebt die Opferbereitschaft der Bevölkerung als Heldentat hervor, welche zur endgültigen Unabhängigkeit Indonesiens führen wird und legitimiert damit auch die dafür notwendige Gewalt gegen die Besatzungsmächte. Innerhalb des Opfermotivs wird bei Anwar jedoch auch die Verquickung von Freiheitsideal und Privatsphäre deutlich. Denn der Dichter riskiert sein Leben nicht nur für die Souveränität Indonesiens, sondern auch um der eigenen Persönlichkeit willen: er möchte das Leben so intensiv wie möglich erfahren, um "frei zu sein". Die Opferbereitschaft ist bei Anwar daher nicht als so selbstlos einzustufen wie etwa bei Saaman in *Keluarga Gerilya*.

### 3.5. Opfer für die Unabhängigkeit: *Keluarga Gerilya*

Pramoedya Ananta Toers Roman *Keluarga Gerilya* (Die Partisanenfamilie, 1950) spiegelt die Begeisterung des Autors für die Unabhängigkeitsbewegung und seinen Widerwillen gegen die Besatzungsmacht deutlich wider. Dies liegt sicherlich nicht zuletzt daran, dass der Schriftsteller das Werk während seiner Gefangenschaft durch die Niederländer im Bukit-Duri Gefängnis im Jahre 1949 verfasste. In dem Roman wird politische Gewalt als ein rein von den Niederländern ausgeübtes Phänomen betrachtet, unter dem nicht nur die Guerilleros, sondern in letzter Konsequenz die Mitglieder der gesamten Gesellschaft massiv zu leiden haben. Macht wird im Gegensatz zu *Surabaya* ebenfalls ausschließlich den Kolonialherren zugeordnet, die sie dazu auszunutzen versuchen, um ihre ehemalige Kolonie wieder unterjochen und in Besitz nehmen zu können. *Keluarga Gerilya* kann als Roman eingestuft werden, der in besonderem Maße das Leid der Opfer des niederländisch-indonesischen Kampfes betont, die den Folgen des Krieges wie Tod, Hunger und Elend relativ hilf- und machtlos gegenüberstehen.

Im Zentrum des Romans steht die Familie Paijan, deren Mitglieder ausnahmslos zu Opfern der von der Kolonialmacht ausgeübten politischen Gewalt werden. Die Brüder der Hauptfigur Saaman, welche die Seite der Guerilleros repräsentieren, werden als beispielhafte Helden kategorisiert, die ihr Leben für die Freiheit Indonesiens bereitwillig einsetzen. Sowohl Canimin als auch Kartiman sterben letztlich von der Hand des Feindes, den sie so vehement bekämpft

---

<sup>152</sup>Vgl. Karwath, W., *Feuer und Asche*, S. 82.

haben, wobei es letzterem noch nicht einmal vergönnt ist, den Sonnenaufgang des nächsten Tages, den er so gern gesehen hätte, mitzuerleben. Kartiman lernt folglich den durch den Sonnenaufgang symbolisierten souveränen indonesischen Staat nicht kennen. Die Verweigerung dieses Erlebnisses deutet einerseits die Tragik der auf dem Schlachtfeld gestorbenen "Helden" an: der Erzähler spielt darauf an, die Guerilleros hätten zwar die Grundlage für die Entstehung eines souveränen Staates geschaffen, kämen jedoch meistens nicht in den Genuss, die Früchte ihrer Arbeit zu ernten. Andererseits lässt sich die Todesszene Kartimans auch auf den indonesischen Machtbegriff beziehen. Ein wichtiger Hinweis findet sich in diesem Zusammenhang darin, dass Kartiman im Verlauf des Romans mehrfach als *kasar*<sup>153</sup> bezeichnet wird. Er tendiert zu plötzlichen Gewaltausbrüchen und behandelt auch seine Familie oftmals grob. So schlägt er seine älteste Schwester einmal nur aus dem Grund, da sie seiner Meinung nach zu wenige Reiskuchen für ihn gebacken hat. Wie in *Keluarga Gerilya* gezeigt wird, hat Kartiman aufgrund seiner Tendenz, *kekerasan* sogar gegen körperlich Schwächere auszuüben, keine wahre Macht inne. Dies verdeutlicht Pramoedya anhand des Kartiman von Gott verwehrten Sonnenaufgangs und an seiner Ablehnung, sich angesichts seines Todes Gott anzuvertrauen. Der Guerillero ersucht nicht um die Gnade Gottes, obwohl sein Bruder ihn dringlich dazu auffordert, die Worte "allmächtiger Gott" auszusprechen. Kartimans Verhalten zeugt nicht von seiner Ehrfurcht Gott gegenüber: eines seiner letzten Worte ist *bangsat* (Halunke/Hundsfott). Kartiman stirbt zwar als politischer Held, ist jedoch durch seine Grobheit und seine Neigung zur Gewalt nicht dazu in der Lage, seine Distanz zu Gott zu verringern, und entwertet damit seine Heldentaten. Die Macht Gottes zeigt sich in der Natur, wie aus folgendem Zitat hervorgeht:

"O - ," dan dirangkulnya leher adiknya. "Adikku, adikku, moga-moga engkau diampuni oleh Tuhan. Sebutlah, adikku, sebutlah: Alla-hu-akbar - Tuhan mahabesar. Sebut, adikku!" Tapi kekuasaan alam lebih kuasa daripada pelukan manusia.<sup>154</sup>

"Oh-," und er umarmt den Nacken seines Bruders. "Mein Bruder, mein Bruder, hoffentlich wird Dir Gott Gnade gewähren. Sag es, mein Bruder, sag es: Alla-hu-akbar - allmächtiger Gott. Sag es, mein Bruder!" Aber die Macht der Natur ist mächtiger als die menschliche Umarmung.

---

<sup>153</sup>Vgl. u.a. Toer, P.A., *Keluarga Gerilya*, S. 39/40.

Der Protagonist Saaman, ist, wie sein abgekürzter sprechender Name *Aman* (sicher) nahelegt, weit mehr noch als seine Brüder Kartiman und Canimin der Inbegriff der Heldenhaftigkeit, da er im Gegensatz zu ihnen wichtige Züge des indonesischen Machtbegriffs in sich vereint. Der Held des Romans hat für sein Vaterland, wie er berichtet, im Laufe seines 24-jährigen Lebens bereits mehr als 50 Personen, inklusive seines eigenen Vaters, getötet, die aber ausschließlich auf der Seite der Niederländer kämpften. Im Tenor des Romans hat Saaman folglich keineswegs eine Sünde begangen, sondern seinem Vaterland einen wichtigen Dienst erwiesen, wenn auch der Protagonist selbst seine Schuld als schwerwiegend empfindet und nicht zuletzt deshalb bei dem ihm gut gesonnenen Gefängnisdirektor kein Begnadigungsgesuch einreicht. Saamans Charakter ist von innerer Ruhe und Verantwortungsbewusstsein gekennzeichnet. Diese Merkmale, die auf seine Macht hindeuten, sowie seine Gelassenheit angesichts des bald herannahenden Todes tragen wesentlich zur Verstärkung seines heroischen Charakters bei. Seine Heldenhaftigkeit wird dem Rezipienten auch mittels eines *flashback* vor Augen geführt, in dem Saamans vorbildlicher Umgang mit seiner Familie und speziell mit seinen jüngeren Geschwistern herausgestellt wird. Denn erstens kam er nach dem Tod des Vaters finanziell für die gesamte Familie auf und zweitens bemühte er sich besonders intensiv um die Verbesserung der schulischen Leistungen der Kinder. Mit diesem Einsatz hat Saaman laut Pramoedya auf die Zukunft des indonesischen Volkes ebensoviel Einfluss genommen wie mit seinen militärischen Aktivitäten. Denn dem Autor erscheint eine solide Ausbildung der indonesischen Jugend notwendig, damit der Weg in eine bessere Zukunft möglich ist. Trotz der Trauer, welche die Geschwister angesichts der grausamen und ungerechten Hinrichtung Saamans empfinden, ist durch seine Hinterlassenschaft der Bildung an sie der Aufbruch in eine neue Zukunft wahrscheinlich.

Saaman hat sich jedoch nicht nur für die Ausbildung seiner Geschwister engagiert, sondern er hat ihnen außerdem die große Bedeutung des Unabhängigkeitskampfes für das einheimische Volk nahegelegt. Als Saaman in diesem Kontext seinem jüngsten Bruder Hasan die militärische Position seiner älteren Brüder erklärt, wird einer der wesentlichsten Aspekte des Romans, der ihn m.E. als sehr einseitig erscheinen lässt, dargelegt: die Bewertung der Kriegführung der indonesischen Guerilleros als vollständig ehren-, ja sogar als heldenhaft.

---

<sup>154</sup>Toer, P.A., *Keluarga Gerilya*, S. 50.

Untuk jadi jenderal orang harus berkali-kali berperang. Perang bukan untuk manhancurkan negara asing - tapi perang yang melindungi bangsa dan negara sendiri dari kelaliman musuh.<sup>155</sup>

Um General zu werden, muss man mehrfach in den Krieg ziehen. Ein Krieg, der nicht dazu dient, einen fremden Staat zu vernichten, sondern ein Krieg, der das Volk und den eigenen Staat vor der Tyrannei des Feindes beschützt.

Mit Saaman, der das Idealbild eines Untergrundkämpfers verkörpert, wird zunächst die Legitimität der indonesischen Kriegsführung hervorgehoben. Saamans Funktion in Pramoedyas Werk gleicht dem eines Märtyrers, der sich für das Wohl seines Vaterlandes selbstlos aufopfert. Die speziell starke Ausprägung seiner Opferrolle wird stilistisch betrachtet insbesondere durch seine Familienangehörigen ermöglicht, die Saamans unverzichtbare Qualitäten durch ihr permanentes Lob unterstreichen. Nicht nur ihre Existenz ist durch seine Abwesenheit gefährdet, sondern sie vermissen zusätzlich seine spirituelle Unterstützung. Infolge der Inhaftierung Saamans fällt auch die Familie Pajjan der grausamen Kolonialmacht zum Opfer, da sich ihr Elend durch den Verlust Saamans zunächst noch vergrößert. Die Mutter Amilah leidet zunehmend unter geistiger Verwirrung, die schließlich zu ihrem Tod führt, und die älteste Tochter Salamah, auf der nunmehr die gesamte Verantwortung für die Kinder lastet, wird von dem niederländischen Betrüger Kasdan vergewaltigt, der ihr ursprünglich versprochen hatte, den Aufenthaltsort ihres Bruders preiszugeben. Erst im letzten Kapitel zeichnet sich der Weg in eine hellere Zukunft ab, als die Geschwister Saamans sich an seinem Grab versammeln und ihm ihre Zukunftspläne unterbreiten. Auch die Partnerschaft von Salamah und ihrem Freund Darsono zerbricht nicht an ihrer Vergewaltigung, sondern Darsono fühlt sich nun umso mehr für seine künftige Frau verantwortlich. Mit Saamans Tod wird stilistisch betrachtet die Opferrolle des indonesischen Volkes, die im engen Zusammenhang mit der Brutalität der ehemaligen niederländischen Kolonialmacht steht, unterstrichen. Dennoch wird seinen Geschwistern durch den Tod Saamans die Möglichkeit eröffnet, gemäß seiner "Lehre" weiter zu leben. Diese Hoffnung, die Pramoedya am Ende des Romans äußert, zeugt klar von seiner westlichen Vorstellung von Geschichte.

Die Opferrolle der Familie Pajjan wird demnach schließlich durchbrochen. Jedoch existieren

---

<sup>155</sup>Vgl. *Keluarga Gerilya*, ed. 3, S. 26.

auch andere Figuren in dem fiktionalen Werk, die sich in einer Position des Opfers befinden. Dies lässt sich z.B. anhand der Szene, die sich unmittelbar vor dem Tod Saamans abspielt, demonstrieren. Hier wird der Gewissenskonflikt des Kommandeurs thematisiert, der den Auftrag ausführen muss, den Protagonisten zu töten. Ebenso wie die ihm unterstehenden Soldaten schreckt er deutlich vor dieser unangenehmen Pflicht zurück - alle Beteiligten außer Saaman selbst werden als äußerst nervös beschrieben. Der Kommandeur gehört nach eigener Aussage zu der marginalen Bevölkerungsschicht, deren Mitglieder stets in Sorge leben müssen, ob sie ihre Familie in der nächsten Zeit noch ernähren können werden. Auf Saamans stillen Vorwurf hin, er führe eine schmutzige Arbeit durch, verteidigt sich der Kommandeur mit dem Argument, es bleibe ihm keine andere Wahl, da er andernfalls gar kein Geld verdiene. Seiner Ansicht nach besteht das Schicksal der von Armut betroffenen Menschen grundsätzlich darin, sich gegebenenfalls den Befehlen der Machthaber unterordnen zu müssen und selbst keinerlei Einfluss auf das Geschehen ausüben zu können. Obwohl er sich selbst dafür verachtet, Saaman, einen völlig wehrlosen Menschen, der vielleicht selbst schon eine von ihm abhängige Familie hat, aus dem Leben zu reißen, ist der Kommandeur gezwungen, seine Aufgabe auszuführen. Parallel zu Saaman tötet der Kommandeur "für das Wohl der niederländischen Krone", ohne jedoch im Gegensatz zu dem Protagonisten von der Notwendigkeit der Gewalt überzeugt zu sein:

"Kami takut mengkhianati kemanusiaan, sekalipun itulah malah pekerjaan tiap hari sekarang: membunuh orang, dan sebanyak mungkin kalau bisa, untuk tanahair dan ratu." "Tapi tuan jalankan juga." "Kami orang miskin dari pinggir kota", kata komendan peloton itu merendahkan diri. "Dan tuan tahu juga, orang miskin selalu dan selalu harus mengikuti kemauan yang bukan kemauannya. Kalau tidak, keselamatan keluarganya terancam. Dan kewajiban ini --" "-- membuat manusia jadi binatang" sambung Saaman.<sup>156</sup>

"Wir fürchten uns davor, die Menschlichkeit zu verraten, obwohl das heute die tägliche Arbeit ist: so viele Menschen wie möglich für das Vaterland und den König umbringen." "Aber Sie tun das doch auch." "Wir sind arme Leute von den Randgebieten der Stadt", sagt der Zugführer, sich bescheiden herabsetzend. "Und Sie wissen auch, dass arme Leute immer und immer Befehlen Folge leisten müssen, die nicht ihren Wünschen entsprechen. Wenn nicht, ist das Wohlergehen ihrer Familie gefährdet. Und diese Verpflichtung --" "-- macht den Menschen zum Tier", fügt

Saaman hinzu.

Aus diesem Zitat geht deutlich die Ablehnung des indonesischen Machtbegriffs hervor. Denn erstens hebt Pramoedya die im Machtbegriff verankerte Unterwerfung des Volkes unter den Machthaber hervor. Zweitens differieren in *Keluarga Gerilya* im Gegensatz zum traditionellen Begriff institutionelle und persönliche Macht, dargestellt durch asketische Lebensweise, voneinander. Denn Saaman, der Inbegriff der Heldenhaftigkeit, wird nach diesen Worten exekutiert, wohingegen die Machthaber prinzipiell als Ausbeuter entlarvt werden. Die Episode des Todes von Kartiman verdeutlicht außerdem, dass die höchste Macht von Gott ausgeht.

Parallel zu *Perburuan* beschäftigt sich Pramoedya auch hier mit der Rolle des Kollaborateurs. Im Gegensatz zu *Keluarga Gerilya* werden jedoch in *Perburuan* die unmittelbaren Folgen beschrieben, welche der Verrat, den der *lurah* am Unabhängigkeitskämpfer Hardo begeht, für sein eigenes Leben hat. Durch seinen auf egoistischen Zielen basierenden Verrat verliert er letztlich sowohl seine eigene Tochter als auch die angesehene Position innerhalb des Dorfes. Somit betont der Schriftsteller, dass die Grenze zwischen Täter und Opfer bei Kollaborateuren häufig fließend ist. In *Keluarga Gerilya* hingegen reflektiert Pramoedya die Rolle des Kollaborateurs unter einem anderen Gesichtspunkt. Hier kann der Rezipient dem Hauptmotiv, das den Kommandeur zu einer Zusammenarbeit mit den Niederländern bewogen hat, mehr Verständnis entgegenbringen. Denn der Indonesier strebt nicht etwa nach höherem Ansehen, sondern er sorgt sich vor allem um das Wohl seiner Familie. Auch er wird insofern als Opfer dargestellt, als er sich selbst als "Tier" beschreibt, das Befehlen anderer gehorchen muss, obwohl sein eigenes Gewissen dem entgegensteht. Zwar wirft der Autor dem Kollaborateur hier auch Schwäche vor, da dieser keinen anderen Weg sieht, als mit den Niederländern zu sympathisieren, um seine Familie zu ernähren. Dennoch zieht er den Kommandeur an dieser Stelle nicht zur Verantwortung. Vielmehr wird die Gewalt, die er gegen die Unabhängigkeitskämpfer ausübt, mit der aus seiner ökonomischen Lage resultierenden Machtlosigkeit legitimiert. Demnach wird auch in *Keluarga Gerilya* betont, dass der Kollaborateur meist Täter und Opfer zugleich ist.

---

<sup>156</sup>Vgl. Toer, P.A., *Keluarga Gerilya*, ed. 3, S. 209.

### 3.6. Überwindung der Angst: *Jalan tak Ada Ujung*

Machtlosigkeit der Kolonialmacht gegenüber kann auch als ein dominantes Thema in Mochtar Lubis Roman *Jalan tak Ada Ujung* (Straße ohne Ende, 1952) betrachtet werden. Neben der Darstellung der Grausamkeit gegen die Allgemeinheit, die sich besonders in einer der ersten Szenen des Werkes manifestiert, in der auf der Straße spielende Kinder von wild um sich schießenden Truppen getötet werden, konzentriert sich der Roman auf die beiden kontrastiv angelegten Figuren Isa und Hazil. Der Vergleich zwischen den beiden Charakteren dient der Betonung des unterschiedlichen persönlichen Erlebens des Unabhängigkeitskampfes sowie der kritischen Hinterfragung des Begriffs Heldenhaftigkeit und des Verständnisses von Macht.

Im Gegensatz zu *Keluarga Gerilya* durchlebt der Rezipient hier die Gefühle der Figuren stärker: die ausgeübte Gewalt wird als Bedrohung beschrieben, mit der die Charaktere täglich umgehen müssen. Mit Hilfe des Kontrastpaares Isa und Hazil werden zwei zunächst als grundlegend verschieden anzusehende Reaktionen auf politische Gewalt präsentiert. Während Hazil als ein mutiger Nationalist vorgestellt wird, der in der Untergrundbewegung gegen die Kolonialmacht eine leitende Funktion innehat und zunächst keinerlei Angst vor Sanktionen verspürt, scheut Isa den Kampf und lässt sich nur widerwillig in Hazils Gruppe aufnehmen. Der Lehrer Isa empfindet die bedrohliche Atmosphäre, die durch die stets akute Lebensgefahr entsteht, als psychisch stark belastend, so dass der Leser ihn aus diesem Grund als regelrecht feige ansieht, Hazils Verhalten aber zeugt von nationalistischem Esprit und Mut. Das Bild Isas gleicht sich im Verlauf des Romans zunehmend der Vorstellung des Lesers von einem prototypischen Antihelden an, da der Lehrer sowohl im Berufs-, als auch im Privatleben kläglich scheitert. Obwohl seine Tätigkeit als Lehrer allein nicht mehr genügt, um seine Frau und sein Kind zu ernähren, findet er während des gesamten Romans keine adäquate Lösung für das gravierende Problem. Dies ist hauptsächlich wiederum auf Isas sich steigende Angst zurückzuführen: u.a. wagt er es aus Furcht, eine Absage zu erhalten, nicht, seinen Direktor um mehr Geld zu bitten. Weiterhin führt seine Angst vor politischer Gewalt zu auffälliger Häufung von Malaria-Anfällen und zu mit seinen psychischen Problemen zusammenhängender Impotenz.

Hazil hingegen wird als der ideale Unabhängigkeitskämpfer skizziert. Man erkennt ihn als Führungsperson an, und er verfügt hauptsächlich durch seinen Mut und Elan über relativ große

Macht innerhalb der Gruppe, obwohl er die Taten seiner Anhänger nicht immer in seinem Sinne beeinflussen kann. Dies zeigt sich vor allem, als Ontong, ein Mitglied der Vereinigung, entgegen jeglicher Vernunft zwei Chinesinnen auf brutale Weise umbringt, da er sie, ebenso wie das gesamte Dorf, für Spione hält. Hier zeichnet sich eine Parallele zwischen *Surabaya* und *Jalan tak Ada Ujung* ab, da in beiden Werken betont wird, dass sinnlose, rein durch blinden Aktionismus verursachte Gewalt keineswegs ein nur von den Kolonialmächten ausgeübtes Phänomen ist. Obwohl Idrus und Lubis den Unabhängigkeitskampf gleichermaßen als essentiell betrachten, wird politische Gewalt lediglich als Mittel zur berechtigten Selbstverteidigung legitimiert und nicht etwa als Möglichkeit gerechtfertigt, Aggressionen individueller Natur auszuleben.

Hazils sich eklatant von Isa unterscheidendes Wesen wird besonders in dem Symbol der Violine offenbart. Isa beherrscht dieses Instrument zwar in Grundzügen, ist aber nicht dazu in der Lage, ihm lebendig wirkende, ausdrucksstarke Musik zu entlocken, da seine Angst ihn blockiert. Hazil hingegen vermag das Instrument zum Leben zu erwecken und eine intensive Musik zu komponieren, die als mit dem Unabhängigkeitskampf einhergehende Vitalität zu interpretieren ist. Diese Musik drückt die Suche der Indonesier nach Glückseligkeit aus, der man laut Hazil beispielsweise ein Stück näher kommt, sobald die Souveränität erreicht ist. An dieser Stelle spielt der allwissende Erzähler auf den Titel an, der sich als Leitmotiv durch den Roman zieht: die "Straße ohne Ende" symbolisiert für Hasil den Weg zur Glückseligkeit, die man nicht vollständig erreichen kann.<sup>157</sup> Während Hazil die Straße ohne Ende mit dem Unabhängigkeitskampf gleichsetzt, den er als einen Schritt in Richtung Glückseligkeit des Einzelnen betrachtet, bedeutet dieses Leitmotiv für Isa eine Qual, die kein Ende zu nehmen scheint. Die lange dunkle Straße, auf der er keuchend läuft, taucht in einem seiner Alpträume als Symbol für seine Einsamkeit und für die scheinbare Sinnlosigkeit der ihm schier endlos erscheinenden Revolution auf. In diesem Traum erscheinen ebenfalls seine Frau Fatimah und Hazil, die in einem Auto an ihm vorbeirasen und ihn völlig ignorieren. Isas Traum deutet auf die sich bereits andeutende Vereinsamung hin, die als Konsequenz seiner Angst entsteht: er verliert gleichzeitig Fatimah und Hazil, die ihn beide zu verachten beginnen, da sie ihn als Feigling einstufen.

Am Ende des Werkes zeichnet sich ein Wendepunkt ab, als der Autor die differenzierende Resistenz des Protagonisten Isa und seines Antagonisten Hazil gegen physische und psychische Gewalt illustriert. Beide Charaktere werden in einem niederländischen Gefängnis verhört und wegen ihrer Untergrundaktivitäten gefoltert, wobei Hazil schließlich an der Brutalität der Niederländer zerbricht, während Isa durch die Folter wieder zu sich selbst findet und an Mut gewinnt. Die Machtverhältnisse kehren sich hier deutlich um: der frühere "Held" steht die physische Gewalt nicht durch und übernimmt die Rolle des Macht-, und Hilflosen, der zuvor von Isa verkörpert wurde. Isa hingegen, der ebenfalls unter der physischen Gewalt leidet, hat die Macht über seine Psyche wieder gewonnen und damit auch eine gewisse Macht gegenüber den niederländischen Soldaten etabliert, da sie ihm keinen seelischen Schaden mehr zufügen können. Am Schluss des Romans wird angedeutet, dass Hazil die Folter nicht überleben wird, Isa jedoch nach dem Ende seiner Inhaftierung den begonnenen Kampf wieder aufnehmen kann.

Mit dem Schluss von *Jalan tak Ada Ujung* lehnt sich Lubis deutlich an westliche Philosophen an, in deren Lehre die Überwindung der Todesangst eine zentrale Rolle spielt. Die Beherrschung der Affekte wird u.a. von dem griechischen Philosophen Epikur (341-270 v.C.), den Stoikern (Mitglieder der Philosophenschule *Stoa*, 300 v.C. bis 200 n.C.) und später von dem niederländischen Philosophen Spinoza (1632-1677 n.C.) als notwendiges menschliches Verhalten eingestuft.<sup>158</sup> Gemäß der genannten Philosophen sind körperlicher Schmerz, Ruhelosigkeit der Seele, Todesangst und die Fesseln des Zwangs zu überwinden. Erstrebt werden hingegen Ruhe, Ausgeglichenheit und Seelenfrieden. Dieser Zustand wird schließlich von Lehrer Isa erreicht: durch das Erdulden von *kekerasan* wird er von seiner Angst geläutert und gewinnt Macht über sich selbst.

---

<sup>157</sup>Vgl. Lubis, *Jalan tak Ada Ujung*, S. 49.

<sup>158</sup>Epikurs Ethik ist als individualistisch-hedonistisch einzustufen. Seine Ethik wird dem Eudämonismus zugerechnet. Unter Eudämonismus versteht man eine Ethik, welche die Glückseligkeit zum Ziel und Motiv allen Strebens erhebt. Durch vernünftige Abwägung der Genüsse und Selbstbeherrschung sollen Ziel und Glück des Weisen, die unerschütterliche Seelenruhe erzielt werden. Der Epikureismus fand bis in die christliche Zeit hinein zahlreiche Anhänger. Demgegenüber gründet sich die Ethik der Stoiker auf ihrem Wunsch, den Menschen in einer Zeit der Auflösung einen sittlichen Halt zu geben. Ihr Ideal ist der Weise, der nur tut, was die Vernunft gebietet, der Leiden mit stoischer Ruhe erträgt und allein in der Tugend den Quell der Glückseligkeit findet. Spinoza ist ein bedeutender Philosoph des Rationalismus. Sein Ideal ist die Befreiung von der Herrschaft der Affekte durch die Einsicht in die notwendigen Gesetze des Seienden dar, die er in mathematisch strenger Methode aus dem Wesen Gottes ableitete. Vgl. Müller, M., (ed.), *Herders Kleines philosophisches Wörterbuch*, S. 49, S. 169, S. 165.

Neben der Beherrschung der Affekte strebt Isa am Ende des Romans die Glückseligkeit der Menschen an:

Negara hanya alat. Dan individu tidak boleh diletakkan di bawah negara. Ini musik hidupku. Ini perjuanganku. Ini Jalan tak ada ujung yang kutempuh. Ini revolusi yang kita mulai. Revolusi hanya alat mencapai kemerdekaan. Dan kemerdekaan juga hanya alat memperkaya kebahagiaan dan kemuliaan penghidupan manusia-manusia.<sup>159</sup>

Der Staat ist nur ein Mittel. Und das Individuum darf nicht dem Staat untergeordnet werden. Dies ist die Musik meines Lebens. Dies ist mein Kampf. Dies ist die Straße ohne Ende, die ich gehe. Dies ist die Revolution, die wir begonnen haben. Die Revolution ist nur ein Mittel, um die Unabhängigkeit zu erreichen. Und die Unabhängigkeit ist auch nur ein Mittel, um das Glück und die Herrlichkeit des Lebens der Menschen zu intensivieren.

Die Glückseligkeit der Menschen, die Isa hier fordert, geht auf den Utilitarismus nach dem englischen Philosophen Bentham<sup>160</sup> (1748-1832 nC.) zurück. Dieser formulierte den Satz: "Jene Handlung muss als ethisch wertvollste beurteilt werden, die das größtmögliche Glück für die größtmögliche Anzahl von Menschen erzielt". Isa vertritt einerseits eine individualistische Sichtweise, indem er in einem inneren Monolog die Bedeutung des Individuums herausstellt. Gleichzeitig hebt er jedoch die Notwendigkeit hervor, Glückseligkeit nicht nur für den Einzelnen, sondern für eine größere Anzahl von Menschen zu erreichen. Hier lässt sich eine weitere Parallele zu Bentham feststellen: Durch die Verknüpfung von hedonistischem Prinzip und Universalisierung setzt Bentham einen Menschen voraus, der aus aufgeklärtem Eigeninteresse heraus handelt und nicht nur sein individuelles Glück anstrebt.

Hazil, der Antagonist Isas, hat zwar zu einem früheren Zeitpunkt im Roman bereits, ebenso wie Isa, die Glückseligkeit als Ziel der Menschen postuliert,<sup>161</sup> jedoch waren seine Worte nicht mit Inhalt gefüllt. Er sah, wie sein von dem indonesischen Wort *hasil* (Erfolg, Ziel) abgeleiteter

<sup>159</sup>Vgl. Lubis, *Jalan tak Ada Ujung*, S. 163.

<sup>160</sup>Jeremy Bentham war ein Philosoph des klassischen Liberalismus. Der von ihm begründete Utilitarismus (Nützlichkeitsdenken) beeinflusste nachhaltig die Denk- und Verhaltensweise des westeuropäischen Bürgertums des 19. Jahrhunderts. Bentham war der Auffassung, dass man für jeden Einzelnen den individuellen Lustgewinn berechnen und von dem individuellen auf den kollektiven Gratifikationswert schließen könne. Vgl. *Infothek 2001. Universal Lexikon*, Stichwort Bentham.

<sup>161</sup>Vgl. Lubis, *Jalan tak Ada Ujung*, S. 46. Das Zitat Isas ist mit demjenigen Hazils deckungsgleich.

sprechender Name andeutet, die Souveränität als Endziel seines Strebens an und war auch dazu bereit, für die Unabhängigkeit zu sterben. Seine mit Waffengewalt einhergehende Form des Engagements wird von Isa als falscher Einsatz (*semangat palsu*) bezeichnet. Laut Isa, der hier die Meinung des Autors widerspiegelt, ist es vielmehr als erstrebenswert anzusehen, möglichst gewaltlos für das höhere Ziel der Glückseligkeit zu kämpfen. Im Gegensatz zu Hazil, der dieses Ziel zwar formuliert hat, es jedoch nicht erreichen kann, da er an seiner Angst vor der gegen ihn gerichteten Gewalt zerbricht, wird Isa, wie sein sprechender Name "Jesus" bereits andeutet, den Weg der Menschen zur Glückseligkeit weiter verfolgen. Der Schriftsteller weist an dieser Stelle darauf hin, dass die Musik, welche Hazil ehemals gespielt hat, nunmehr auf Isa übertragen wird.

Mit der Anlehnung an die vorgestellten westlichen philosophischen Lehren versucht Lubis, den Rezipienten an Werte zu erinnern, die deutlich über das Ziel der Unabhängigkeit hinausgehen. Mit Hilfe des Wandels Isas stellt er das für die Periode des Kampfes um die Souveränität charakteristische Ideal des Mutes in Frage: dieser zeigt sich seiner Meinung nach erst, wenn man bei der direkten Konfrontation mit Gewalt nicht an seiner eigenen Angst zerbricht. Auch den Begriff der Macht knüpft Lubis in Anlehnung an westliche Philosophen an die Frage, ob es einem Menschen gelingt, seine Angst zu überwinden. Dementsprechend stellt sich Hazils anfänglicher Mut, der sich im wesentlichen in der unerschrockenen Demonstration von Waffengewalt manifestierte, am Ende des Romans nur als scheinbare Macht heraus. Isa hingegen hat wahre Macht über sich selbst gewonnen und ist aufgrund seines neuen Selbstbewusstseins in der Lage, für höhere Ziele des Menschen wie Glückseligkeit und Freiheit zu kämpfen. Der Autor verarbeitet mit dem Thema der Angst und der Macht eigene Erfahrungen und erinnert den Rezipienten gleichzeitig an die Notwendigkeit, auch in Kriegszeiten den Glauben an die eigenen Kräfte nicht zu verlieren und sich von der vermeintlichen Macht des Gegners nicht einschüchtern zu lassen. Die neu gewonnene Macht des Lehrers Isa vermittelt dem Rezipienten vor allem deshalb große Hoffnung, da Isa, der durch die ständige Lebensgefahr zum Opfer seiner eigenen Angst wurde, sich angesichts der konkreten physischen Gewalt plötzlich nicht mehr als Opfer einstuft.

Lubis betont, wie die meisten Schriftsteller der *Angkatan 45*, wie wichtig der Kampf gegen das Kolonialregime ist, jedoch liegt sein Akzent hauptsächlich auf der Illustrierung des inneren

Wandels der Psyche des Lehrers, der den Leser von der Notwendigkeit überzeugt, den durch das Leitmotiv repräsentierten Kampf um Glückseligkeit und Freiheit fortzusetzen. Die Unabhängigkeit stellt nicht den Endpunkt dieser geistigen Revolution dar, sondern vielmehr ist sie nur als eine Etappe auf diesem Weg einzustufen. Für den Autor stellen historische Phasen, in denen sich das Volk um politische Veränderung bemüht, wie z.B. die Revolution, wichtige Stationen bei der Suche des Menschen nach Glückseligkeit dar. Hier greift das Bild der Straße ohne Ende: da Glückseligkeit nicht vollständig oder nur kurzfristig erreicht werden kann, setzt sich die Suche nach ihr ewig fort. Lubis setzt also im Gegensatz zum javanischen Verständnis von Geschichte voraus, dass diese durch die Intervention von Individuen beeinflusst werden kann und muss, damit etwas "Neues" entstehen kann.

### **3.7. Zusammenfassung**

Aus den ausgewählten Werken der *Angkatan 45*, die sich mit der Thematik des Unabhängigkeitskampfes beschäftigen, geht hervor, dass die Schriftsteller insbesondere der Frage nach der Identität und der Position der Indonesier innerhalb des Kräftespiels zwischen der Fraktion der ehemaligen Kolonialherren und der eigenen Guerilleros nachgegangen sind. In allen untersuchten Werken ist der Einfluss westlicher Vorstellungen auf die Autoren erkennbar. So teilen diese eine westliche Auffassung von Geschichte, die dem indonesischen Konzept von Macht insofern widerspricht, als sie davon ausgeht, dass der einzelne Bürger den Verlauf der Geschichte mitbestimmen und gestalten kann statt die Ereignisse passiv abzuwarten. Eine weitere wichtige Parallele der Autoren besteht in der Legitimation des Unabhängigkeitskampfes sowie der dazugehörigen politischen Gewalt mit dem vehementen Wunsch der Bevölkerung nach Freiheit, die ihr schon seit Jahrhunderten verwehrt worden war. Aus den Werken lässt sich ebenfalls herauslesen, dass die Schriftsteller einen Akzent auf die Kritik an dem Machtmissbrauch der Usurpatoren gelegt haben, den sie hauptsächlich auf die überlegene Waffengewalt und Brutalität der Besatzer zurückführen. Die Ausübung offener physischer sowie psychischer Gewalt hatten die Indonesier gerade von einem "Brudervolk" nicht erwartet. Daher lehnten sie die zunächst freudig empfangenen Japaner besonders vehement ab, als sie ihre wahre Natur erkannten. Den Besatzern fehlte folglich die Legitimation ihrer Macht, welche für einen langfristigen Machterhalt notwendig gewesen wäre. Dies lässt sich u.a. aus dem Roman *Perburuan* ableiten, in dem das kurzfristig effektive

Unterdrückungssystem der Japaner dargestellt wird. Laut Pramoedya zeichnete sich das Regime durch äußerste Brutalität aus und machte sich Kollaborateure als Verräter zu Nutze. Am Ende des Romans jedoch, als die Indonesier erste Nachrichten über eine mögliche Niederlage der Japaner erreichen, wird dargelegt, wie sich die angestaute Aggression der einheimischen Bevölkerung unmittelbar gegen die Besatzer richtet. Der in *Perburuan* demonstrierte Wunsch des Volkes, die Japaner und alle mit ihr verbündeten Indonesier zu vernichten, zeigt deutlich, dass den Kolonialherren ein wesentlicher Bestandteil für einen Machterhalt, die Unterstützung oder zumindest Akzeptanz der Fremdherrschaft, fehlte. Auch in *Keluarga Gerilya* wird Machtmissbrauch den Kolonialmächten zugeschrieben, die laut Pramoedya mit Hilfe von Hinrichtungen und Vergewaltigungen das Volk einzuschüchtern und zu unterdrücken versuchen. Aus Angst vor ihrem endgültigen Machtverlust im indonesischen Archipel gehen die Niederländer beispielsweise besonders hart gegen die für die Unabhängigkeit kämpfenden Guerilleros vor, wie von Pramoedya anhand der Hauptfigur Saaman illustriert. In der Literatur wird also deutlich, dass sowohl die Japaner als auch die Niederländer ihren Druck auf die Bevölkerung mit Hilfe von physischer sowie psychischer Gewalt verstärkt haben, als sie das nahende Schwinden ihrer Macht bemerkten. Hier bietet sich ein Rückgriff auf den Machtbegriff nach Arendt<sup>162</sup> an, die ebenfalls postulierte, offene Gewalt verursache durch den Verlust der Machtlegitimation schließlich das Verschwinden von Macht.

Ferner haben mehrere Autoren der *Angkatan 45* einen Vergleich zwischen Macht und politischer Gewalt, welche die Usurpatoren einerseits sowie die Einheimischen andererseits ausübten, hergestellt. In *Jalan tak Ada Ujung* verurteilt Lubis sowohl die Grausamkeit der niederländischen Besatzer als auch die von den Unabhängigkeitskämpfern verübte Gewalt, legt jedoch Wert auf die Unterscheidung ihrer jeweiligen Intentionen. Während das Hauptmotiv der Niederländer darin besteht, Indonesien unter allen Umständen zurückzuerobern, möchten die Einheimischen die Souveränität mit allen Mitteln durchsetzen. In beiden Fällen werden die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft zu Opfern der politischen Gewalt: in der ersten Szene ermorden die Niederländer bei einer Patrouille spielende Kinder, und im weiteren Verlauf des Romans werden zwei chinesische Frauen von den Unabhängigkeitskämpfern ermordet. Zusätzlich sterben bei einem von den Guerilleros

---

<sup>162</sup>Vgl. zweites Kapitel (zum Machtbegriff)

ausgeführten Anschlag auf ein Kino mehrere unbeteiligte Menschen. Die von den Indonesiern gegen Mitglieder der eigenen Bevölkerung gerichtete Gewalt wird von Lubis auf einen übersteigerten Nationalismus sowie eine Einengung des Feindbildes gegenüber Ausländern zurückgeführt. Der Autor betont jedoch gleichzeitig, dass Gewalt und Machtausübung im Dienste der Katharsis standen. Denn das indonesische Volk, repräsentiert durch den Lehrer Isa, erfuhr laut Lubis gerade durch den Krieg eine spirituelle Reinigung, die ihnen erst die Unabhängigkeit ermöglichte und gemäß dem Utilitarismus den Weg zur Glückseligkeit eröffnete.

Aus den meisten literarischen Werken der *Angkatan 45* geht die Unsicherheit hervor, ob man es schaffe, den Feind zu verdrängen. Diese manifestiert sich auch in dem Umgang mit der eigenen Macht bzw. der Haltung gegenüber jeglicher Form des Unbekannten, das sofort verdächtig erscheint. Die Macht der Guerilleros wird von den Schriftstellern als ein neues Phänomen dargestellt, das die Indonesier aufgrund fehlender Erfahrung sowie vorschneller Einstufung unschuldiger Menschen als Feinde noch nicht sinnvoll beherrschen. Anhand von *Surabaya* wird ebenfalls demonstriert, dass die Bevölkerung zum Opfer willkürlich durchgeführter Angriffe wird. Ein wichtiger Aspekt besteht hier in der Herausstellung der Besonderheiten der historischen Epoche im Hinblick auf Macht: einerseits wird Macht durch mangelnde Umsichtigkeit und Erfahrung als mit Verantwortungslosigkeit gepaart betrachtet, während andererseits Ohnmacht sowie Passivität als aus der Verzweiflung der Bevölkerung angesichts der psychischen sowie physischen Gewalt resultierend beschrieben wird.

## **4. Der Kommunismus und Macht gegenüber Andersdenkenden**

### **4.1. Die Gerakan 30 S**

Der Putschversuch, der als *Gerakan 30 S* oder *Gestapu* in die indonesische Geschichte einging, markiert insofern einen Meilenstein in der Politik, als er den Niedergang der Gelenkten Demokratie Sukarnos sowie den Anbruch der Suharto-Ära bezeichnet. Die Ereignisse des Putschversuches sowie die ihm vorausgehenden politischen Spannungen sollen im folgenden erläutert werden, da sich die in Verbindung mit Kommunismus stehenden literarischen Texte häufig auf konkrete historische Begebenheiten beziehen, welche die Autoren von ihrem

jeweiligen Blickwinkel aus interpretiert haben.

Die *Gerakan 30 S* ist als ein einschneidendes Ereignis in der indonesischen Geschichte zu betrachten. Nicht nur zog es ein regelrechtes Massaker nach sich, dessen Opfer vorwiegend Kommunisten waren, sondern durch die systematische Vernichtung der Linken wurden auch in Ansätzen vorhandene demokratische Strukturen zerstört. Auf nationaler Ebene<sup>163</sup> lässt sich der Putschversuch hauptsächlich auf die fehlgeleitete Politik Sukarnos und die hieraus resultierende Krisensituation zurückführen, in der sich Indonesien im Jahre 1965 befand. Durch die anti-imperialistische Politik Sukarnos und der PKI, die im August 1965 in einem vollständigen Bruch mit den letzten Resten der kapitalistischen Welt wie dem IWF sowie der Weltbank kulminierte, sah sich Indonesien mit einer landesweiten ökonomischen Krise konfrontiert, die mit Inflationsraten von etwa 500 Prozent pro Jahr einherging. Sukarnos NASAKOM-Ideologie<sup>164</sup> konnte nun auch nicht mehr darüber hinwegtäuschen, dass die in ihr künstlich vereinten Strömungen de facto keineswegs miteinander kooperierten, sondern lediglich an einer Akkumulation ihrer jeweiligen Macht interessiert waren. Sukarnos Niederlage zeigte sich besonders darin, als der Versuch der "Nasakomisierung" des Militärs, d.h. der Erhöhung des Einflusses der drei politischen Strömungen innerhalb der Armee, Ende September 1965 endgültig fehlschlug. Sukarnos Intention, durch die Integration kommunistischer Ideen innerhalb des Militärs für eine Entspannung des spätestens seit der Madiun-Affäre schwelenden Konflikts zwischen dem Militär und den Kommunisten zu sorgen, war damit zunichte gemacht.

Obwohl die Einzelheiten des versuchten Coup d'État nach wie vor nicht bekannt sind bzw. nicht als vollständig gesichert gelten<sup>165</sup> und nach dem Machtwechsel mit neuen Quellen zur

---

<sup>163</sup>An dieser Stelle sollen lediglich die politischen Faktoren auf nationaler Ebene betrachtet werden, welche das Massaker nach jetzigem Kenntnisstand ausgelöst haben. Wissenschaftler wie Kenneth Young gehen zwar auf die zentrale Bedeutung der in verschiedenen Regionen unterschiedlichen Motivationen für die Massenmorde ein, diese werden hier aber ausgeklammert, da sie in der Literatur keine erkennbare Rolle spielen. Vgl. hierzu: Young, K., "Local and national influences in the violence of 1965". in: Cribb, R. (ed.), *The Indonesian Killings 1965-1966*, S. 63ff.

<sup>164</sup>Abkürzung für Nasionalisme, Agama, Komunisme (Nationalismus, Religion, Kommunismus). Die Ideologie wurde 1960 von Sukarno entworfen, um die drei wichtigsten politischen Strömungen des Staates zu vereinen. Jedoch wird anhand der Geschichte Indonesiens deutlich, dass sich eine Zusammenarbeit der unterschiedlichen politischen Richtungen miteinander nicht realisieren ließ. Der aufgestaute Hass der Strömungen untereinander machte sich vor allem nach dem Putschversuch bemerkbar, als Anhänger religiöser Parteien die Kommunisten blutig bekämpften.

<sup>165</sup>Siehe Törnquist, O., *Dilemmas of Third World Communism*, S. 225ff. und Cribb, R., "Problems in the historiography of the killings in Indonesia". in: Cribb, R. (ed.), *The Indonesian Killings 1965-1966*, S. 3.

Bewertung zu rechnen ist, die auszuwerten sind<sup>166</sup>, wurde die PKI bald als einzige Partei für die blutigen Ereignisse des 30. September 1965 verantwortlich gemacht. In der Geschichtsschreibung hat man sich bezüglich der Beweggründe für die *Gerakan 30 S* zumindest auf folgendes geeinigt:<sup>167</sup> durch die Kombination aus der plötzlichen Verschlechterung des Gesundheitszustandes Sukarnos im August 1965 und der instabilen ökonomischen Lage erwartete man einen Putschversuch seitens der Armee, die offensichtlich nicht mehr dazu bereit zu sein schien, den Anordnungen Sukarnos Folge zu leisten. Unter der Leitung von General Untung, dem ranghöchsten Bodyguard Sukarnos, schloss sich eine Gruppe von jungen Offizieren zusammen, deren Anliegen darin bestand, die sieben führenden indonesischen Generäle, u.a. Verteidigungsminister Nasution und General Yani in der Nacht vom 30. September auf den 01. Oktober festzunehmen. Die Mitglieder der *Gerakan 30 S* glaubten, sie hätten Beweise dafür, dass die Generäle mit der Unterstützung des CIA einen Putsch am 05. Oktober, dem Tag der Armee, planten. Sie beabsichtigten, den Coup d'État zu verhindern und die Generäle nach einem Verhör bei der Halim Luftwaffenstation Präsident Sukarno zu übergeben. Jedoch wurden drei Generäle umgehend ermordet, als sie sich der Verhaftung widersetzen, und drei weitere exekutierte man direkt bei der Halim Station, während nur einem General, dem Verteidigungsminister, die Flucht gelang. Die Generäle sollen auf besonders brutale Weise umgebracht und anschließend in eine Grube namens Lubang Buaya<sup>168</sup> geworfen worden sein.

Sukarno setzte Pranoto, einen General niedrigeren Ranges, statt Yani als obersten Kommandeur der Armee ein, Suharto aber übernahm die Führung, indem er sich auf der Halim Station postierte. Sukarno, der in seinen Sommerpalast in Bogor floh, demonstrierte mit dieser Handlung seine Unfähigkeit, der diffusen Lage Herr zu werden, und musste dementsprechend Suharto damit beauftragen, Recht und Ordnung zu reinstallieren. Suharto war daran interessiert, die Kommunisten als Drahtzieher des Putschversuches hinzustellen: es wurde u.a. das Gerücht gestreut, der Mord an den Generälen sei auf links-orientierte Jugendliche und Frauen zurückzuführen, welche die Tat aus sexuellen und rituellen Gründen verübt hätten. Indem Suharto das Feindbild des Kommunisten entwarf, lieferte er einen

---

<sup>166</sup>Zum Zeitpunkt der Drucklegung sind dem Verfasser keine neuen Quellen zur Bewertung bekannt geworden.

<sup>167</sup>Vgl. Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, S. 279 ff. und Törnquist, O., *Dilemmas of Third World Communism*, S. 224ff.

<sup>168</sup>Krokodilloch

Sündenbock, den es zwecks Wiederherstellung von Recht und Ordnung mit Hilfe des Militärs zu bekämpfen galt. Suharto gelang es auf diese Weise, mittels der von ihm als legal dargestellten Säuberungsaktionen seine Macht zu legitimieren. Die öffentliche Klassifizierung der Kommunisten als hinterhältige Verbrecher führte dazu, dass die Bevölkerung die Mitglieder der PKI zunächst misstrauisch betrachtete, sie anschließend hetzte und schließlich nicht nur die vom Militär ausgeführte Massensexekution unterstützte, sondern sie selbst umfangreich durchführte. Als Motive der Bevölkerung für die gezielte Ermordung der Kommunisten sind neben der Überzeugungsarbeit Suhartos u.a. Rachgefühle zu nennen, die auf die aggressive Politik der kommunistischen *aksi sepihak*<sup>169</sup> zurückgehen. Besonders die *santri*<sup>170</sup> hatten häufig ein doppeltes Motiv: erstens waren sie oft Opfer der *aksi sepihak* und zweitens verstärkte sich ihr Hass auf die Kommunisten durch den Atheismus der PKI-Anhänger.

Die führenden Personen innerhalb der PKI wie z.B. Aidit vermochten es zu diesem entscheidenden Zeitpunkt nicht, ihre Mitglieder geschlossen hinter sich zu versammeln, da sie sich an unterschiedlichen Orten innerhalb Indonesiens aufhielten und daher nicht dazu in der Lage waren, ihre Anhängerschaft für ihre Interessen zu mobilisieren. Somit konnte sich letztlich eine effektive Verteidigungsstrategie gegen die PKI-Hetzkampagne nicht rechtzeitig herausprägen, und die Anhänger der PKI wurden allgemein für die Ereignisse des 30. September zur Verantwortung gezogen.

Die *Gerakan 30 S* und die mit ihr verbundenen Gewaltakte sind von Mitte bis Ende der 60er Jahre nur selten in der Literatur thematisiert worden. Viele Schriftsteller griffen die Ereignisse von 1965 erst Jahrzehnte später in ihren Werken auf. Im Unterschied zu dem Thema des Unabhängigkeitskampfes, das die Literaten der *Angkatan 45* meist spätestens zu Beginn der 50er Jahre in ihren Werken verarbeiteten, wurde der Kommunismus als literarischer Gegenstand also nur in seltenen Fällen unmittelbar nach dem Putschversuch von 1965 behandelt. Der Schriftsteller Satyagraha Hoerip betont in einem seiner Essays, insgesamt seien

---

<sup>169</sup>Die *aksi sepihak* bezeichnet kommunistisch geführte Landreformen, welche in den Jahren 1963-1965 zu Kämpfen zwischen muslimischen Großgrundbesitzern und der PKI führten. Die PKI hatte die Bauern mobilisiert und sie dazu veranlasst, ihre Rechte an Landbesitz mit Hilfe der "unilateralen Erklärung" (*aksi sepihak*) einzufordern.

<sup>170</sup>Die *santri* gelten als Gruppe, die sich im Gegensatz zu den *abangan* mehr zu den Regeln des Islam bekennt und orthodoxer ist. Die *abangan* sind javanische Muslime, deren Religion stark von vor-islamischem Glauben gekennzeichnet ist. Zur näheren Erläuterung der Begriffe siehe: Geertz, C., *The Religion of Java*, S. 121 ff.

bis 1970 in den seiner Auffassung nach zu dieser Zeit repräsentivsten Literaturzeitschriften *Horison* und *Sastra* von hunderten Erzählungen insgesamt lediglich 12 Kurzgeschichten enthalten, welche sich mit der Gestapu und ihren Folgen beschäftigt haben.<sup>171</sup> Dennoch oder gerade aus diesem Grund fiel den wenigen Schriftstellern, welche die Politik Sukarnos sowie die Ereignisse der Gestapu in den Jahren nach 1965 zum Gegenstand ihrer Werke machten, eine besonders wichtige Rolle zu. Die Autoren scheuten sich im Gegensatz zu der indonesischen Presse<sup>172</sup> nicht davor, über das Ausmaß der verübten Gewalt zu berichten und vor allem in Form von Kurzgeschichten darzustellen, wie die Menschen auf das Massaker reagierten. Obwohl die Erzählungen sicherlich einen von den Schriftstellern subjektiv gefärbten Eindruck der Ereignisse vermitteln und damit nur bedingt als Dokumentationsmaterial anzusehen sind, kommt den Texten eine spezielle Funktion zu, die u.a. Satyagraha Hoerip betont:

Di sini rasanya kita boleh bersyukur, bahwa [...] beberapa gelintir sastrawan kita *walaupun* hanya dengan berbekalkan kalbu dan pikirannya, secara sukarela tampil menggantikan peran-merekam dari koran-koran kita, majalah-majalah kita; dengan menggantikan peran-merekam dari pihak-pihak yang semestinya menyuarakan nilai-nilai manusiawi yang luhur dan bernapaskan Pancasila.<sup>173</sup>

Ich glaube, wir können an dieser Stelle dankbar sein, dass [...] einige unserer Schriftsteller, *obwohl* sie nur ihren Geist und ihre Gedanken eingebracht haben, freiwillig vorgetreten sind und die Rolle der Dokumentation von unseren Zeitungen, unseren Zeitschriften übernommen haben; sie haben die Rolle der Dokumentation von den Seiten übernommen, welche den erhabenen menschlichen und den Geist der Pancasila atmenden humanen Werten eine Stimme verleihen sollten.

Mit Ausnahme der wenigen Kurzgeschichten und einigen Gedichtsbänden<sup>174</sup> fand eine kritische

---

<sup>171</sup>Hoerip, S., "Pemberontakan Gestapu/PKI dalam Cerpen-cerpen Indonesia". in: Eneste, Pamusuk (ed.), *Cerpen Indonesia Mutakhir*, S. 74.

<sup>172</sup>Die Presse kam ihrer Pflicht nicht nach, die umfangreichen Gewaltverbrechen aufzudecken. Weder im In- noch im Ausland wurden Berichte oder Fotos veröffentlicht, welche beispielsweise der Tatsache gerecht geworden wären, dass die Kommunisten zunächst gesteinigt oder erschossen und anschließend in den Fluss geworfen wurden.

<sup>173</sup>Hoerip, S., "Pemberontakan Gestapu/PKI dalam Cerpen-cerpen Indonesia". in: Eneste, Pamusuk (ed.), *Cerpen Indonesia Mutakhir*, S. 57.

<sup>174</sup>Die Gedichte, die Taufiq Ismail anlässlich der politischen Spannungen der damaligen Zeit schrieb, sind in den kurzen Bänden *Tirani* und *Benteng*, die heute noch als Pflichtlektüre in indonesischen Schulen gelten, gesammelt. In ihnen versucht er, die von den Aktivisten empfundenen Emotionen bei ihrem Kampf für "Wahrheit und Gerechtigkeit"

Reflexion der Gestapu in der Literatur erst wieder in den 80er Jahren und nach dem Ende der Suharto-Ära statt.<sup>175</sup> Das Stillschweigen der Schriftsteller in den 70er Jahren ist vor allem auf ihre Angst vor Zensur und den weitreichenden Sanktionen wie Inhaftierung oder Folter zurückzuführen. Suharto stufte die Kommunisten als permanente Bedrohung für Indonesien ein und fürchtete stets, sie könnten wieder an Macht gewinnen - bis zu Suhartos Machtverlust im Jahre 1998 wurden Indonesier in höheren Positionen (sowohl in Firmen als auch in öffentlichen Institutionen) auf mögliche frühere kommunistische Aktivitäten überprüft. Dass die Armee 1965 unter der Oberaufsicht von Suharto speziell auf Java und Bali regelrechte Säuberungsaktionen durchführte, indem Kommunisten kurzerhand erschossen und eine große Anzahl unschuldiger, aber als PKI-Mitglieder verdächtige Menschen inhaftiert und gefoltert wurden, hat während der Suharto-Regierung folglich erwartungsgemäß nicht in zahlreiche Werke Eingang gefunden. Dennoch spiegeln die in den 80er Jahren verfassten Dichtungen von Autoren wie Tohari oder Rosidi den erkennbaren Wunsch innerhalb der indonesischen Gesellschaft wider, die Vergangenheit aufzuarbeiten und dementsprechend vor allem die Ereignisse von 1965 erneut zu beleuchten. Gegebenenfalls muss jedoch bei der Interpretation der Werke der Tatsache Rechnung getragen werden, dass die Schriftsteller wegen der permanenten Gefahr der Zensur ihre Erinnerungen an den Putschversuch nur partiell wiedergegeben haben. Nach dem Regierungswechsel im Jahre 1998, der ein freieres Schreiben ohne Zensur bedeutete, ergriffen einige Autoren wie Aleida oder Sukanta nunmehr die Gelegenheit, ihre Sichtweise des Massakers unumwunden darzustellen.

Im folgenden soll vor allem der Frage nachgegangen werden, welche Aspekte politischer Gewalt die Schriftsteller im Kontext des Kommunismus beschäftigt haben. Dabei soll zunächst auf die Kurzgeschichten eingegangen werden, die zwischen 1966 und 1970 in *Horison* und *Sastra* veröffentlicht wurden. Anschließend sind diejenigen Dichtungen zu untersuchen, welche die Ereignisse um die Gestapu mit mehr historischem Abstand betrachtet und thematisiert haben.

---

einzufangen und darzustellen. Die Stimmung der Gedichte kann als gedrückt und bleiern bezeichnet werden. Dies resultiert insbesondere aus dem Versuch Ismails, die angespannte Atmosphäre, die in Indonesien herrschte, bevor die Massaker tatsächlich begannen, einzufangen. Aus den Gedichten geht die Angst der Indonesier vor einer möglichen Machtübernahme der Kommunisten deutlich hervor.

<sup>175</sup>Siehe hierzu: Foulcher, K., "Making History: Recent Indonesian Literature and the Events of 1965". in: Cribb, R. (ed.), *The Indonesian Killings 1965-1966*, S.101.

## 4.2. Die Angkatan 66

Der Terminus der *Angkatan 66*<sup>176</sup> diene zunächst dazu, die Aktivitäten der indonesischen Studenten zu bezeichnen, die im Jahre 1966 große Demonstrationen durchführten. Die Forderungen der jungen Leute an die Regierung bestanden darin, die PKI zu verbieten, ein neues Kabinett zu bilden, das sich für das Wohlergehen der Bevölkerung einsetzen sollte, und die Preise für die Grundnahrungsmittel zu senken. Die Entstehung dieser politischen Generation wird als Reaktion auf den Verrat Sukarnos an den eigens von ihm aufgestellten Grundsätzen der Pancasila interpretiert.<sup>177</sup> Aus einer Schrift D.A. Peransis gehen die als essentiell bewerteten Bestrebungen der *Angkatan 66* hervor:

Angkatan 66 menginginkan kebebasan dalam bidang politik seperti yang terkandung dalam arti kata itu sendiri. Semua ini untuk perlakuan yang wajar terhadap rakyat untuk perbaikan disemua bidang, menentang menjadikan kesenian alat propaganda, menentang Lekra dan Neo-Lekra. Angkatan 66 bergerak berdasarkan kebebasan, keadilan, kebenaran (termasuk kebenaran agama) serta kreatifitas [...].<sup>178</sup>

Die Angkatan 66 möchte eine (solche) Freiheit im politischen Bereich erreichen, wie sie in der Bedeutung des Wortes selbst enthalten ist. Dies alles soll zu einem aufrichtigen Verhalten dem Volk gegenüber und zu einer Verbesserung in allen Bereichen führen: gegen Kunst als Propagandamittel, gegen die Lekra und Neo-Lekra. Die Angkatan 66 gründet sich auf Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit (einschließlich religiöser Wahrheit) sowie der Kreativität [...].

Im literarischen Kontext wurde der Begriff der *Angkatan 66* erstmals von dem wohl bekanntesten indonesischen Literaturkritiker H.B. Jassin geprägt. Die Schriftsteller der *Angkatan 66* veröffentlichten ihre Kurzgeschichten und Gedichte vorwiegend in der 1964 von Mochtar Lubis ins Leben gerufenen Literaturzeitschrift *Horison* und in etwas geringerem Maße in der Zeitschrift *Sastra*. Als Charakteristika der literarischen Generation, in der laut Jassin Schriftsteller im Alter von damals etwa 25 Jahren zusammengefasst sind<sup>179</sup>, gelten die Wertschätzung der Pancasila, im besonderen der in ihr enthaltenen Säule der Menschlichkeit,

---

<sup>176</sup>Generation 66

<sup>177</sup>Diese Interpretation geht u.a. aus den Working Papers des *Symposium Kebangkitan Angkatan 66* (Symposium der Entstehung der Generation 66) hervor. Die Konferenz fand vom 06. bis 09. Mai 1966 in Jakarta statt.

<sup>178</sup>Zitiert nach: Idrus, "Angkatan 66 dan Cerpen-cerpen Horison". In: Eneste, P., *Cerpen Indonesia Mutakhir*, S. 38.

<sup>179</sup>Jassin legte das Alter der Schriftsteller der *Angkatan 66* zwar auf ca. 25 Jahre fest, wobei diese Kategorisierung sicherlich nur als artifizieller Richtwert angesehen werden kann, da das Alter der Autoren sich stark voneinander

sowie die Opposition gegen jegliche Tyrannei. Jassin akzentuierte damit die Bedeutung der politischen Ereignisse als Grundlage für die *Angkatan 66*. Diese Fixierung auf die politischen Rahmenbedingungen kann als eine wesentliche Ursachen dafür betrachtet werden, warum Jassins *Angkatan 66* von Kritikern und Autoren wie Satyagraha Hoerip nicht als neue literarische Generation akzeptiert wurde. Hoerip war beispielsweise der Auffassung, die Opposition gegen das Sukarno-Regime habe bereits einige Zeit vor dem Jahre 1966 begonnen; der von Jassin gewählte Terminus sei daher arbiträr und darüber hinaus nicht zutreffend. Hoerip schlug dementsprechend den Begriff *Angkatan Manikebu*<sup>180</sup> vor, da in ihm auch diejenigen Schriftsteller enthalten seien, die sich in den Jahren vor der Machtübernahme Suhartos schon auf die Seite der Pancasila sowie der Religion gestellt hätten. Während Ajip Rosidi sich für die Bezeichnung *Angkatan Terbaru*<sup>181</sup> aussprach, die er als wertneutral empfand, kritisierte Hadimadja wiederum, Jassin habe mit der *Angkatan 66* nur die nationalen Schriftsteller angesprochen, nicht aber die regionalen Autoren, die sich seiner Ansicht nach ebenso gegen Tyrannei gestellt hätten.

Ein wichtiger Kritikpunkt, den mehrere Autoren teilten, bestand in dem Vorwurf an Jassin, die der *Angkatan 66* zugeordneten Werke unterschieden sich in literar-ästhetischer und stilistischer Hinsicht nicht von vorangegangenen. Man könne nicht nur von politischen Ereignissen ausgehen, um eine neue literarische Generation zu benennen, sondern müsse vielmehr auch in der Lage sein, die literarischen Merkmale ausfindig zu machen, welche die Wahl des neuen Terminus zu rechtfertigen in der Lage seien. Teeuw hat darauf aufmerksam gemacht, der Begriff *Angkatan 66* sei nach wie vor umstritten und es sei noch nicht die Zeit gekommen, zu entscheiden, ob er zutreffend sei oder nicht.<sup>182</sup> Da sich m.E. die Uneinheitlichkeit der verschiedenen Definitionen<sup>183</sup> bis heute fortgesetzt hat, der Terminus *Angkatan 66* aber nach wie vor in der Sekundärliteratur gebräuchlicher ist als beispielsweise

---

unterschied.

<sup>180</sup>Das *Manikebu* (Manifes Kebudayaan; Kulturmanifest) wurde 1964 gegründet. In dem Manifest schlossen sich Schriftsteller (u.a. Goenawan Mohamad, Taufiq Ismail, Mochtar Lubis) und in geringerem Maße auch Künstler zusammen, die sich gegen die Gruppierung *Lekra* (Lembaga Kebudayaan Rakyat; Institution für die Kultur des Volkes) wendeten, welche einen sozialen Realismus vertrat. Die Manikebu war gegen die *Lekra* eingestellt, da diese ihrer Ansicht nach Literatur und Kunst politisierte; d.h. sie als Propagandamittel zu politischen Zwecken missbrauchte. Ebenso versuchte sich die Manikebu für eine Entideologisierung der Politik Sukarnos einzusetzen. Dieser Versuch schlug jedoch fehl, da Sukarno sie schon wenig später verbieten ließ.

<sup>181</sup>Neueste Generation

<sup>182</sup>Vgl. Teeuw, *A History of Modern Indonesian Literature II*, S. 41ff.

<sup>183</sup>Trotz der Uneinheitlichkeit der Definitionen lässt sich bei ihren Autoren eine Gemeinsamkeit ablesen: die

die Bezeichnung *Angkatan Manikebu*, erscheint es dennoch gerechtfertigt, ihn im folgenden zu verwenden, zumal der politische Protest, den die Schriftsteller in ihren Werken zum Ausdruck bringen, in dieser Arbeit im Vordergrund steht.

Im folgenden sollen ausgewählte Kurzgeschichten, welche zum Thema der Gestapu von Autoren, die der *Angkatan 66* zugerechnet werden, verfasst wurden, im Hinblick darauf untersucht werden, wie die anti-kommunistischen Verfolgungen bzw. die Stellung der Kommunisten von den Autoren reflektiert und bewertet werden. Dabei ist dem jeweiligen politischen bzw. religiösen Standpunkt der Schriftsteller Rechnung zu tragen. Speziell sollen hier diejenigen Werke besprochen werden, welche auf die Art der Macht- und Gewaltausübung seitens der PKI bzw. ihren politischen Gegnern, die Opfer und ihre Erfahrungen mit Gewalt, die Lynchjustiz sowie ihre ethische Vertretbarkeit und auf den Zusammenhang zwischen Machtmissbrauch und der Verwendung übernatürlicher Symbole hinweisen. Die folgenden Kurzgeschichten zeugen von der Tendenz verschiedener Schriftsteller, ihren Schwerpunkt auf die Darstellung von Einzelschicksalen zu legen, wobei die jeweilige Position und Funktion der handelnden Figuren innerhalb der politischen Strömungen hervorgehoben wird.

#### **4.3. Folgen des Kommunismus für den Einzelnen und die Funktion der Religion**

Gerson Poyk, einer der wenigen katholischen Schriftsteller in Indonesien, stellt in seiner Kurzgeschichte *Perempuan dan Anak-anaknya* (Die Frau und ihre Kinder, 1966) den inneren Konflikt eines Mannes namens A dar, der aufgrund der unlauteren Politik K's, eines Kommunisten, nicht nur politische Gewalt erfahren hat, sondern des weiteren auch Reputation und Wohlstand einbüßte. A fühlt sich dennoch zu der Familie K's hingezogen, da dessen Frau Hadijah A's ehemalige Geliebte ist, die er nicht vergessen kann. Als er von der Ermordung K's während der Kommunistenhatz nach dem 30. September erfährt, erklärt sich A daher auch dazu bereit, eines der Kinder Hadijahs zu adoptieren, da seine ehemalige Geliebte über wenig finanzielle Ressourcen verfügt und er sich trotz seiner früheren Feindschaft mit K seiner Verantwortung für die Familie bewusst ist. Laut Kommentar des auktorialen Erzählers beruht die Feindschaft der beiden Männer auf der Entdeckung A's, dass K Nahrungs-, und

Kleidungsstatistiken manipuliert hat. Gemäß K, der dem *Badan Produksi Pangan Daerah* (Regionales Komitee für die Produktion von Grundnahrungsmitteln) vorsteht, geht aus den Statistiken ein Getreideüberschuss hervor, der den Reistransport in andere Regionen rechtfertigt. Diese falsche Aussage führt zur Inhaftierung und Folter A`s, dem als Zivilangestellten aufgrund des rapiden Anstiegs des Reispreises zur Last gelegt wird, große Mengen des Getreides ins Meer geworfen zu haben. A`s Familie leidet besonders unter der mehrmonatigen Gefangenschaft A`s: sein einziges Kind stirbt während seiner Abwesenheit an den Folgen einer Krankheit.

Obwohl der Leser aus der Erzählung an dieser Stelle den Eindruck gewinnt, dass K und seine Parteifreunde die Folter A`s veranlasst haben, lassen sich keine Textstellen ausfindig machen, welche dies belegen könnten: der auktoriale Erzähler äußert sich nicht explizit dazu, um welchen Täter es sich handelt. Dennoch geht K`s Schuld an der Gewalt aus dem Kontext hervor:

K menyatakan melalui angka-angka statistik bahwa setiap tahun daerah itu surplus pangan. Dengan demikian bahan makanan di daerah itu bisa disedot dan dikirim ke daerah lain. Dan ketika beras naik harga setiap hari di daerah itu, A ditahan bersama beberapa kawan lalu disiksa untuk mengaku bahwa beras-beras telah dibuang ke laut!<sup>184</sup>

K untermauerte mit Hilfe seiner statistischen Daten, dass es jedes Jahr in dieser Gegend einen Nahrungsmittelüberschuss gebe. Somit könnten Nahrungsmittel aus der Gegend abgezogen und in andere Regionen geschickt werden. Und als der Reispreis in der Region jeden Tag anstieg, wurde A zusammen mit einigen Freunden festgenommen und anschließend gefoltert, um zu gestehen, dass sie den Reis ins Meer geworfen hatten!

Die Abkürzung K, die hier vermutlich für "Kommunist" steht, dient offensichtlich dazu, das Verhalten eines "typischen", höher gestellten Vertreters des Kommunismus zu skizzieren. Demgegenüber repräsentiert A nicht zuletzt wegen seiner Feindschaft mit K den Typ "Anti-Kommunist". Poyk konzipiert beide Figuren als *flat characters*, da ihre Funktion in der Geschichte darin besteht, als kontrastiv angelegte Typen die Auswirkungen des Kommunismus auf die Gesellschaft und die Reaktion der Indonesier auf die gegen die PKI-Mitglieder

ausgeübte Gewalt zu verdeutlichen.

Die Macht, welche K unterstützt, geht an dieser Stelle nicht mehr auf einzelne Personen zurück, wie es während der Phase des Unabhängigkeitskampfes etwa bei Sukarno oder Kartosuwirjo der Fall war, sondern auf den Rückhalt aus der zu dieser Zeit mächtigsten Partei PKI, die nach Angaben von Aidit ca. drei Millionen Anhänger besaß.<sup>185</sup> Dies wird auch mit Hilfe der Kontrastierung von A und K deutlich, welche die Funktion innehat, auf die Ungerechtigkeit hinzuweisen, die sich aus der Unterstützung einer Partei ergibt. Denn K's Karriere als lokaler PKI-Führer ist hauptsächlich auf seine Förderung durch die PKI zurückzuführen. Dies wird besonders unter dem Blickwinkel als ungerecht dargestellt, dass K seine Machtposition gegenüber A, dem menschlich "Besseren" ausspielt, dessen Berufs-, und Privatleben durch den Machtmissbrauch K's zerstört wird.

Die Gewalt, welche die Kommunisten an A verübten, um K's Politik, die auf Umverteilung der Güter und Landreform abzielte, nicht zu unterminieren, wird in der Kurzgeschichte den von dem Militär und der Zivilbevölkerung ausgehenden Säuberungsaktionen nach dem versuchten Coup d'État gegenübergestellt. Die von den Kommunisten ausgeübte Gewalt wird durch die Figur eines Lehrers, dem A zufällig auf der Straße begegnet, scharf verurteilt. Seiner Auffassung nach waren lokale PKI-Führer wie K für das anschließende Massaker verantwortlich:

"Tapi", guru sejarah itu mulai cerita. "Akibat perbuatan K bukan main hebatnya. Bukan saja terhadap isteri dan anak-anaknya sendiri, tetapi juga terhadap orang-orang kecil di kampung-kampung yang hanya terdaftar sebagai komunis statistik. Begitu radio menyiarkan bahwa PKI memakai cara biadab Lubang Buaya, massa di daerah ini bangkit, lalu mencari orang-orang PKI seperti mencari tikus saja. O, apalagi tersingkap bahwa dikota jang kecil ini pun ada Lubang Buaya, yang kecil maupun besar, yang digali oleh mereka secara rahasia. Massa mengisi lubang-

---

<sup>184</sup>Poyk, G., "Perempuan dan Anak-anaknya". In: *Horison*, September 1966, S. 141.

<sup>185</sup>Zusätzlich zu den drei Millionen PKI-Mitgliedern existierten noch andere Organisationen, die mit der PKI verknüpft waren und insgesamt ca. 13 Millionen Anhänger umfassten. Zu nennen sind hier die Jugendorganisation Pemuda Rakjat (5 Millionen), der Zusammenschluss der Arbeitsparteien SOBSI (3,5 Millionen), die Bauernorganisation BTI (1 Million), die Frauengruppierung Gerwani (3 Millionen) und die kleinere Studentenorganisation CGMI (etwa 70.000). Siehe hierzu auch: Hindley, D., *The Communist Party of Indonesia, 1951-1963*, Teil 4.

lubang itu dengan orang-orang yang membuat Lubang itu. Betul-betul pancaroba.<sup>186</sup>"

"Aber", begann der Lehrer seine Geschichte, "die Konsequenzen der Taten K's sind außergewöhnlich stark. Nicht nur für seine eigene Frau und Kinder, sondern auch für die kleinen Leute im Dorf, die nur als nominale Kommunisten galten. Als über das Radio gesendet wurde, dass die PKI barbarische Methoden bei Lubang Buaya angewendet hatte, erhoben sich die Massen und hetzten die PKI-Anhänger anschließend als wären sie nur Ratten. O, besonders wurde bekannt, dass es auch in dieser kleinen Stadt kleine wie große Lubang Buayas gab, die sie heimlich gegraben hatten. Die Massen füllten diese Löcher mit den Menschen, die die Löcher gegraben hatten. Es war wirklich eine Phase des Umbruchs."

A selbst, der ja Opfer der Gewalt durch die Kommunisten geworden ist, bleibt die einzige Figur in der Erzählung, die sich darum bemüht, K's Frau Hadijah zu helfen, obwohl auch er K's Tod nicht bedauert. Er sucht weitere gut situierte Bürger auf und bittet sie darum, die weiteren vier Kinder K's zu adoptieren, jedoch wagt niemand, auf das Angebot einzugehen - aus Angst, eventuell als Sympathisant der Kommunisten eingestuft und deshalb vom Mob gelyncht zu werden. Ein Bekannter A's reagiert auf seine Anfrage mit der Bemerkung, die Menschen seien nunmehr zu "politischen Tieren" geworden und müssten die möglichen politischen Konsequenzen bedenken, welche ihre Handlungen nach sich ziehen könnten. Das Mitgefühl mit den verhungerten Kindern ist zwar teilweise existent, wirkt sich aber nicht dahingehend aus, dass jemand außer A sie zu unterstützen oder gar zu adoptieren bereit ist. Die auf Mitleidlosigkeit basierende psychische Gewalt gegenüber den Kindern lässt sich hier also auf die Furcht der Einwohner zurückführen, als Kommunisten angesehen zu werden, sobald sie Hadijah und ihre Familie unterstützen würden. Poyk verdeutlicht an dieser Stelle außerdem die "Blindheit" der Bevölkerung, welche durch Ideologie entsteht:

[...] "Manusia-manusia itu sudah mengalami metamorfosis alias perubahan bentuk dari manusia menjadi semacam binatang yang bernama "partai", sehingga segala yang dilakukan partai adalah halal. Maaf, doakan supaya manusia mengalami lagi perubahan bentuk dari binatang yang bernama partai itu kembali menjadi manusia yang sebenarnya!" kata pemborong itu. "Dan maaf, mengenai itu kami agak takut. Tempat ini sangat kecil. Sedangkan kucing yang dipelihara orang bisa diketahui seluruh kota, apalagi anak Gestapu! Kami takut reaksi ekstrim yang dilancarkan

---

<sup>186</sup>Poyk, G., "Perempuan dan Anak-anaknya". In: *Horison*, September 1966, S. 142.

oleh massa yang marah!"<sup>187</sup>

[...] "Die Menschen haben eine Metamorphose erlebt. Sie haben sich von einem Menschen in eine Art Tier verwandelt, das "Partei" heißt, so dass alles, was die Partei tut, legal ist. Entschuldige, bete, dass die Menschen sich wieder von dem Tier, das Partei heißt, in tatsächliche Menschen verwandeln!" sagt der Auftragnehmer. "Und entschuldige, wegen dieser Sache haben wir ziemlich große Angst. Dieser Ort ist sehr klein. Wenn es sich schon in der ganzen Stadt herumsprechen kann, sobald sich jemand eine Katze als Haustier hält, was dann erst bei einem Gestapu-Kind! Wir fürchten die extreme Reaktion, welche die wütende Masse an den Tag legt<sup>188</sup>!"

Die Blindheit durch Ideologie, die der Autor mit Hilfe der Metapher des "politischen Tieres" veranschaulicht hat, zieht sich als ein Leitmotiv durch Poyks Kurzgeschichte. Es wird beispielsweise im ersten Teil der Kurzgeschichte in einem Gespräch zwischen Hadijah und A verwendet, in dem erstere ihrem Ex-Geliebten vorwirft, K getötet zu haben. Als A sich mit der Aussage rechtfertigt, lediglich bei K's Tod anwesend gewesen zu sein, ihn jedoch nicht umgebracht zu haben, fragt sie ihn, ob er die Hinrichtung K's nicht hätte verhindern können. A antwortet ihr daraufhin, es sei für einen einzelnen Menschen nicht möglich, die aus einem Vulkan strömende Lava aufzuhalten. Das Symbol der Lava wird in folgendem Zitat erklärt:

"Lahar itu mengalir dari Lubang Buaya", kata A dengan suara lemah lembut. "Lahar yang aneh dalam hubungan sebab akibat. Aksi dan reaksi. Semuanya spontan. Lahar yang dimuntahkan dari Lubang Buaya. Lahar yang menimbulkan reaksi berantai seperti bom atom. Lalu matilah beribu-ribu orang. Diantaranya suamimu."<sup>189</sup>

"Jene Lava floss aus Lubang Buaya", sagte A mit sanfter Stimme. "Eine seltsame Lava in der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Aktion und Reaktion. Alles war spontan. Die Lava, welche Lubang Buaya ausspie. Die Lava, die, wie eine Atombombe, eine Kettenreaktion erzeugte. Danach starben tausende Menschen. Unter ihnen war dein Mann."

---

<sup>187</sup>Poyk, G., "Perempuan dan Anak-anaknya". In: *Horison*, September 1966, S. 143.

<sup>188</sup>Wie von den meisten Schriftstellern betont wird, geht auch aus diesem Zitat hervor, dass nicht nur die Kommunisten selbst vom Mob verfolgt wurden, sondern ihre Familienangehörigen ebenfalls unter der politischen Richtung des Mannes zu leiden hatten und häufig auch getötet wurden.

<sup>189</sup>Poyk, G., "Perempuan dan Anak-anaknya". In: *Horison*. September 1966, S. 140/141.

Die Lava steht für die Gewaltwelle, welche Indonesien infolge der Ermordung der Generäle am Ort Lubang Buaya überschwemmte. Der Autor vergleicht die Gewalt zunächst mit einer unberechenbaren Naturkatastrophe, die überall Spuren der Vernichtung hinterlässt. Die Lava erhält jedoch das Attribut "seltsam", da zwar unvorhersehbar ist, welche Personen genau von ihr überrollt werden, sie aber im Gegensatz zu "gewöhnlicher Lava" bestimmten Gesetzmäßigkeiten folgt. Die angesprochene Kettenreaktion, also die Vernichtung der Kommunisten, entsteht laut Erzähler durch ein bestimmtes Ursache-Wirkungs-Geflecht. Als Ausgangspunkt der Gewalt wird vom Autor deutlich die Ermordung der Generäle gesetzt, welche anschließend zu dem Massaker an den PKI-Anhängern führte. Damit bewertet Poyk die Kommunisten klar als Verursacher der Gewalt, die hier symbolisch als Lavastrom dargestellt wird. Gleichzeitig lässt sich jedoch an dieser Stelle ableiten, dass Poyk das Ausmaß der Ermordung der Kommunisten kritisiert, welches mit der Zerstörung, die eine Atombombe verursacht, gleichgesetzt wird. Die durch den Lavastrom symbolisierte blinde Gewalt deutet auf die Aufhetzung der Gesellschaft durch die Propaganda Suhartos, des Militärs sowie islamischer Parteien wie z.B. der NU hin. Als Konsequenz der blinden Ideologie richtet die Mehrheit der Indonesier ihre geballte Wut gegen die Vertreter der Linken. Mit dem Symbol der Lava verfolgt Poyk im wesentlichen die Intention, den Zusammenhang zwischen der von den Kommunisten ausgeübten Gewalt einerseits und der aus der Blindheit durch Ideologie resultierenden Gewalt der Bevölkerung andererseits herzustellen.

Anhand des Zitats wird des weiteren auch A's Gewissenskonflikt deutlich: obwohl er K als seinen Feind ansieht, fühlt er für einen Moment dennoch den Impuls, ihm zu helfen. Auch im weiteren Verlauf der Geschichte verdeutlicht der Schriftsteller A's innere Zerrissenheit. Auf die Gewalt der Kommunisten, welche sich in der Manipulation der Nahrungsstatistiken K's<sup>190</sup> sowie der anschließenden Folter A's offenbart, reagiert A seinerseits auch mit Gewalt. Wenn er auch aus Mitleid mit Hadijah einerseits eines ihrer Kinder zu sich nehmen möchte, bewegt ihn andererseits sein privat sowie politisch begründeter Hass auf K.<sup>191</sup> Besonders die Eifersucht auf die Vergangenheit mit Hadijah führt zu einer ungerechten Behandlung, ja Verurteilung

---

<sup>190</sup>An dieser Stelle verdeutlicht Poyk auch die Korruption der Mächtigen, welche mit Hilfe ihres gut funktionierenden Netzwerks dazu in der Lage sind, ihre Ziele mit allen Mitteln durchzusetzen.

<sup>191</sup>Anhand des widersprüchlichen Verhaltens von A wird zudem deutlich, dass die von der PKI initiierte Spaltung der Gesellschaft, welche während der *orde baru* noch weiter zugespitzt wurde, die Möglichkeit zu normalen zwischenmenschlichen Beziehungen extrem verringert hat.

seiner Ex-Geliebten, da A sie plötzlich verdächtigt, von der PKI genügend Geld erhalten zu haben und ihn nur ausnutzen zu wollen. Dieser Gedanke erzürnt ihn sehr, er beschimpft Hadijah wüst und nimmt ihr sämtliche Hoffnung, sein ehemaliges Versprechen bezüglich des Kindes in Zukunft noch zu erfüllen. Die Anmerkung des Erzählers, A's Ex-Geliebte stürbe auf diese psychische Gewalt A's hin aus reiner Verzweiflung, erscheint dem Rezipienten zwar sehr unrealistisch, erfüllt jedoch die Funktion, A's Menschlichkeit letztlich über seinen Hass siegen zu lassen. Poyk weist an dieser Stelle darauf hin, dass Mitleid nur in den seltensten Fällen zusammen mit Zivilcourage auftritt, es jedoch sogar in den spannungsgeladenen Jahren 65/66 immer Menschen gibt, die Nächstenliebe - wenn auch widerwillig - praktizieren. Poyks christlicher Hintergrund geht aus dem Ende der Geschichte klar hervor, in dem A sich aller Kinder Hadijahs annimmt:

Beberapa hari kemudian, seorang bapak dengan lima orang anak bersama seorang pembantu yang bisu dan tuli, menjadi penumpang sebuah kapal yang meninggalkan pelabuhan kota kecil itu. Tak ada yang melambatkan tangan perpisahan, kecuali burung-burung laut yang terbang jauh...<sup>192</sup>

Einige Tage später besteigen ein Mann, fünf Kinder sowie eine taube und blinde Hausangestellte ein Schiff, das die kleine Hafenstadt verlässt. Niemand winkt ihnen zum Abschied außer den Möven, die in der Ferne fliegen...

An dieser Stelle zeichnet sich eine Parallele zwischen den Kommunisten einerseits und A andererseits ab: beide werden in die Verbannung geschickt. Die Dorfbewohner meiden A wegen des Mitgefühls, das er Hadijah und ihren Kindern gegenüber bekundet, und aus Angst, als Kommunisten angesehen zu werden. Die Einheimischen weichen A aus und überlassen sowohl ihn als auch die Kinder scheinbar gleichgültig ihrem Schicksal, da sie sich davor fürchten, als Kommunisten eingestuft zu werden. Wie anhand der Einsamkeit A's am Ende der Kurzgeschichte verdeutlicht wird, führt die auf Angst beruhende psychische Gewalt der Bevölkerung gegen A und die von ihm "adoptierten" Kinder, welche sich u.a. in Mitleidlosigkeit manifestiert, in letzter Konsequenz zu der Zerstörung zwischenmenschlicher Beziehungen. Denn diese Form der Gewalt macht Vertrauen unmöglich und ersetzt es durch den Wunsch nach Abgrenzung, der aus dem wachsenden Misstrauen resultiert. Der Autor

---

<sup>192</sup>Poyk, G., "Perempuan dan Anak-anaknya". In: *Horison*, September 1966, S. 144.

illustriert hier, dass die teils auf Angst, teils auf blinder Ideologie basierende Gewalt, welche sich in der radikalen Verfolgung der Linken äußerte, die Vernichtung humaner Werte und Beziehungen zur Folge hatte. Poyk verdeutlicht, wie sehr die Ereignisse die Gesellschaft gespalten haben und wie schwer es sein wird, wieder eine wirkliche Einheit der Nation zu erreichen, die unter Suharto nicht existiert.

In Poyks Darstellung A's und seiner Aufopferung für die Kinder Hadijahs fließen seine subjektiven Vorstellungen, die er sich von einem vorbildlichen Christen macht, deutlich mit ein. Dies ist nicht zuletzt ein Grund für die Kritik, die beispielsweise Trisno Sumardjo an der Kurzgeschichte geübt hat: die dem Christentum anhängende Figur A erscheint ihm zu flach und einseitig.<sup>193</sup> Diese Kritik lässt sich auch auf die Art der Darstellung des Staatsdieners A ausdehnen, der von dem Schriftsteller als ein beispielhafter, sich von der Menge abhebender Charakter hingestellt wird, da niemand außer ihm sich dazu bereit erklärt, die Kinder Hadijahs zu unterstützen. Ferner findet sich keine einzige Person, die von ihm Abschied nimmt, als er mit den Waisenkindern in eine andere Region reist. Obwohl an dieser Stelle Poyk aufgrund der Heroisierung des Christen vielleicht der Vorwurf gemacht werden kann, Nächstenliebe nur mit der christlichen Religion zu assoziieren, überwiegt hier m.E. sein Appell an den Leser, sich trotz eventueller persönlicher Rachegefühle für die unschuldigen Opfer der politischen Gewalt einzusetzen. Die Ermordung K's hingegen stellt Poyk als eine legitime Tat dar, die dazu notwendig war, um die politischen Vergehen des Mannes zu sühnen. Poyk selbst beschreibt die mit seiner Kurzgeschichte verfolgte Intention folgendermaßen:

Kesadaran kita berhadapan dengan suatu sensasi yang paling absurd, sensasi yang penuh dengan konflik dan tidak masuk akal sama sekali. Dalam situasi begini, hati nurani kita hanya menangis dan berdoa. Barangkali cerpen itu dapat disebut sebuah cerpen doa yang sangat sederhana, barangkali doa yang dapat mengundang aksi etis.<sup>194</sup>

Unser Bewusstsein wird mit einer äußerst absurden Sensation konfrontiert, eine Sensation, die voller Widersprüche ist und einem einfach nicht in den Kopf geht. In einer solchen Situation weint und betet unser Gewissen nur. Vielleicht kann die Kurzgeschichte als sehr bescheidenes

---

<sup>193</sup>Idrus, "Angkatan 66 dan Cerpen-cerpen Horison". In: Eneste, Pamusuk, *Cerpen Indonesia Mutakhir*, S. 53.

<sup>194</sup>Poyk, G., "Dari Momen Kunci ke Momen Kunci". In: Poyk, G., *Proses Kreatif. Mengapa dan Bagaimana Saya Mengarang*, S. 83.

Gebet angesehen werden, vielleicht ein Gebet, das zu ethischer Handlung einlädt.

Martin Aleida behandelt in *Malam Kelabu* (Düstere Nacht, 1970) ebenfalls das Thema der Religion, um jedoch die Suche der Hauptfigur Kamaluddin Armadas nach Freiheit zu illustrieren. Ebenso wie bei Poyk gehen aus Aleidas Kurzgeschichte deutlich autobiographische Züge des Autors hervor: parallel zu Armada stammt der Schriftsteller beispielsweise aus einer, wie in der Geschichte aus der Aussage der Figur selbst hervorgeht, fanatischen, islamischen Händler-Familie aus Asahan, Nord-Sumatra. In *Malam Kelabu* flieht Armada vor seinem strengen Vater und arbeitet mehrere Jahre als Seemann, um seinem "religiösen Gefängnis" zu entgehen. Auch hier ist eine Parallele zu Aleida zu sehen, der mehr als zwei Jahre im Riau-Archipel zur See fuhr.

In *Malam Kelabu* beschreibt der auktoriale Erzähler, wie Armada in Balapan ankommt, um von dort aus in das Heimatdorf seiner Verlobten Partini Mulyoharjo, Soroyudan auf Java, zu gelangen. Ein Verwaltungsangestellter Soroyudans, der ihm auf seinem Weg begegnet, berichtet ihm zunächst von seinen bitteren Erfahrungen, die er mit dem Vater Partinis gemacht hat, einem hohen Funktionär der PKI. Laut Aussage des Fremden sei Mulyoharjo nicht nur bei ihm selbst, sondern im gesamten Dorf sehr verhasst gewesen, da er vorwiegend Beamte wie ihn geschädigt hatte, indem er ihr Land konfiszieren ließ. Weil er den Zorn des Volkes auf sich gezogen habe, sei er dementsprechend umgehend nach dem Coup d'État ermordet und in den Fluss geworfen worden. Der Tod Mulyoharjos wird vom Erzähler als gerechte Strafe für seinen vorangegangenen Machtmissbrauch dargestellt.

Dia pimpinan PKI. Di Solo dia dikenal sebagai pengacara, pembela BTI dalam penyerobotan-penyerobotan tanah. Dia dicintai oleh orang-orang yang dia pimpin. Tapi dia juga musuh kebuyutan dari rakyat banyak. Dia juga musuhku. Musuhku. Di pengadilan dia membela BTI yang menyerobot tanahku. Dia kalah sebelum hakim menjatuhkan vonis. G-30-S meletus. Dia ikut hilang. Dihabisin di Bacan, dilempar ke bengawan seperti bangkai ayam.<sup>195</sup>

Er gehörte zur Führerschaft der PKI. In Solo war er als Anwalt, Verteidiger der BTI<sup>196</sup> für die Konfiszierung von Land bekannt. Die Menschen, die er anführte, liebten ihn. Aber er war auch

<sup>195</sup>Aleida, M., "Malam Kelabu". In: *Horison*, Februar 1970, S. 37.

<sup>196</sup>Bauernfront

vornehmlich ein Feind der Massen. Er war auch mein Feind. Mein Feind. Im Prozess hat er die BTI verteidigt, die mein Land konfisziert hat. Er hatte verloren, bevor der Richter das Urteil fällte. Die G-30-S brach aus. Er verschwand auch. Er wurde in Bacan erledigt, in den Fluss geworfen wie ein Hühnerkadaver.

An diesem Punkt zeichnet sich eine Parallele zu Poyk ab, der ebenfalls das Motiv der Karriere durch die Unterstützung einer Partei verwendet hat. Hier ist der Wunsch der Dorfbevölkerung, Mulyoharjo so schnell wie möglich zu töten, ebenso wie bei K in *Perempuan dan Anak-anaknya*, auch mit der steilen Karriere zu erklären, die er mit Hilfe der PKI gemacht hat. Die Wut auf Mulyoharjo ist demnach ebenfalls auf das Gerechtigkeitsempfinden der Bewohner, exemplarisch anhand des Verwaltungsbeamten illustriert, zurückzuführen. Erstens ruft der berufliche Erfolg Mulyoharjos, den er der PKI verdankte, den Zorn des Beamten hervor: er selbst erfuhr durch den Einfluss seines Feindes massive finanzielle Schädigung. Um die Auswirkung der durch den Kommunisten verursachten politischen Gewalt auf den Verwaltungsangestellten hervorzuheben, wiederholt dieser zweimal, dass Mulyoharjo sein Feind war. Zweitens ist ein Motiv für seinen Zorn in dem Gefühl der Ungerechtigkeit begründet. Denn der Gesprächspartner Armadas stuft sich im Vergleich zu dem Verteidiger der BTI als "besseren" Menschen ein, da er den Menschen nicht die Lebensgrundlage entzogen hat, ihm aber dennoch nicht dieselben Aufstiegsmöglichkeiten gegeben sind wie Mulyoharjo: der Beamte erhielt keine Förderung durch eine Partei.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs mit dem Verwaltungsangestellten erklärt Armada, der bereits aus Erzählungen seiner Verlobten wusste, welche politische Richtung Mulyoharjo vertrat, wie er sich sein zukünftiges Leben mit seiner Frau vorstellt. Ihm ist nunmehr bewusst geworden, dass weder die gewaltsame Loslösung von seiner Familie noch die Vielzahl an Reisen langfristig zu einem Gefühl der Freiheit führen konnten. Da er die Erfahrung gemacht hat, Glück und Freiheit nicht ohne die Beteiligung anderer Menschen erreichen zu können, freut er sich nun darauf, für seine Familie, die er mit seiner zukünftigen Frau Partini gründen möchte, die Verantwortung tragen zu können. Der Verwaltungsangestellte beraubt Armada jedoch bald dieser Hoffnung, indem er ihm von dem Tod der gesamten Familie Mulyoharjo erzählt. Der Mob lief Amok auf das Haus Partinis, nachdem entdeckt worden war, dass sich dort ein kommunistischer Flüchtling, der Onkel der jungen Frau, versteckte. An dieser Stelle

zeigt sich, dass die Angst der Leute in *Perempuan dan Anak-anaknya*, die sich weigerten, ein Kind eines verstorbenen Kommunisten aufzunehmen, keineswegs als unbegründet oder übertrieben zu bewerten war. Im Gegensatz zu dieser Kurzgeschichte berichtet der Staatsdiener in *Malam Kelabu* nicht nur von der Wut der Massen, sondern zeigt auch Verständnis für sie. Er ist der Auffassung, die Menschen könnten dem Druck, der lange Zeit auf sie ausgeübt wurde, nicht mehr standhalten, und eine überschießende Reaktion sei dementsprechend die logische Konsequenz:

Rakyat tak pandang bulu. Tak punya pertimbangan dalam melampiaskan amarah dan dendam kusumat yang sudah lama terpendam. Hal itu bisa kita maklumi. Pikiran berada dibawah, amarah dan dendam menjadi raja ketika itu. Partini, ibu dan adik-adiknya jadi korban. Karena di rumah mereka bersembunyi paman mereka, seorang komunis. Seperti juga di daerah-daerah lain keluarga komunis itu ikut hilang. Tak peduli ibu Muljo yang buta huruf, tak peduli Partini dan adik-adiknya yang buta politik. Politik tak punya mata. Mereka ikut hilang di tepi bengawan”<sup>197</sup>.

Das Volk differenziert nicht. Es besitzt keine Urteilsfähigkeit, wenn es dem lange unterdrückten Ärger und Groll freien Lauf lässt. Das können wir nachvollziehen. Der Intellekt geht unter, und dann gewinnen Ärger und Groll die Oberhand. Partini, ihre Mutter und ihre jüngeren Geschwister wurden Opfer. Weil sich in ihrem Haus ihr Onkel versteckte, ein Kommunist. So wie auch in anderen Regionen verschwanden ebenfalls die Familien der Kommunisten. Es spielte keine Rolle, dass Frau Muljo Analphabetin war, es spielte keine Rolle, dass Partini sowie ihre jüngeren Geschwister für politische Belange blind waren. Die Politik ist blind. Sie verschwanden ebenfalls im Fluss.

Während Partini und ihre Familie direkt der gegen die Kommunisten gerichtete Gewalt zum Opfer fallen, ist Armada als ihr indirektes Opfer einzustufen, wie aus dem weiteren Verlauf der Erzählung hervorgeht. Der junge Mann hat zusammen mit seiner Geliebten gleichzeitig jegliche Zukunftsperspektive und damit auch seinen Halt in der Gesellschaft verloren. Dieser doppelte, für Armada unerträgliche Verlust macht die Figur zum hauptsächlichen Opfer der anti-kommunistischen Gewalt in *Malam Kelabu*, da er mit ihren Folgen leben muss. Diese Last wird ihm zu schwer, wie sich anhand des Endes der Erzählung untermauern lässt, wo Armada sich wegen seiner eigenen Hilflosigkeit und Ohnmacht hinsichtlich der von den Dörflern

---

<sup>197</sup>Aleida, M., "Malam Kelabu". In: *Horison*, Februar 1970, S. 39.

ausgeübten Gewalt das Leben nimmt und durch die Loslösung vom Weltlichen letztlich die lange Zeit von ihm ersehnte Unabhängigkeit erlangt.

Die psychische Verfassung Armadas während des Tages, in dessen Verlauf sich die Geschichte abspielt, wird vom Autor anhand der Natur symbolisiert. Zu Beginn des Tages, als Armada noch nicht weiß, wie genau er das Haus Partinis erreichen soll, ist die Temperatur noch empfindlich kühl. Während der Unterhaltung mit dem Verwaltungsangestellten, der Armada hinsichtlich seiner Zukunft befragt, die laut des jungen Mannes vielversprechend erscheint, wird die Sonne zunehmend wärmer. Als Armada jedoch in die Straße einbiegt, die ihn zu Partini führen soll, ist die Sonne von einem Bambuswald abgeschirmt. Das plötzlich gedämpfte Licht kann als Vorausdeutung auf die schrecklichen Neuigkeiten gedeutet werden, die Armada noch erwarten.

Als der Verwaltungsangestellte dem Helden schließlich vom Tod seiner Verlobten berichtet, hat Armada das Gefühl, den Boden unter den Füßen zu verlieren. Auch diese Empfindung wird von dem Autor anhand der Natur gespiegelt: Armada sieht zunächst die Bäume und den Weg, auf dem er geht, schwanken, und schließlich glaubt er, die gesamte Umgebung sei aus den Fugen geraten. Der Held zerbricht an der aus der blinden Wut des Volkes resultierenden Gewalt, welche sich symbolisch bereits in der zunehmenden Hitze der Sonne bemerkbar gemacht hat. Aleida wiederholt hier das Wort *berayun*, gesteigert durch das abschließende *digoncang-goncang*, um zu betonen, dass die von dem Mob ausgeübte Gewalt bei Armada eine starke Sinnesverwirrung hervorruft, die ihn beinahe das Bewusstsein verlieren lässt:

Jalanan dilihatnya seperti tali raksasa yang berayun. Pohon-pohon berayun. Dia memejamkan matanya. Badannya seperti dibuai. Semua yang dia lihat dan rasakan berayun. Semua berayun, digoncang-goncang.<sup>198</sup>

Er sieht den Weg als gigantisches, schwingendes Tau. Die Bäume schwanken. Er kneift die Augen zusammen. Es fühlt sich an, als ob sein Körper schwankt. Alles, was er sieht und fühlt, schwankt. Alles schwankt, wird erschüttert.

---

<sup>198</sup>Aleida, M., "Malam Kelabu". In: *Horison*, Februar 1970, S. 39.

Das Wort *goncang* bezieht sich hier jedoch nicht nur auf die Umgebung, die Armada subjektiv als "schwankend" empfindet, sondern vielmehr deutet es auf die seelische "Erschütterung" des Helden hin, die schließlich zu seinem Selbstmord führt. Er sieht seine einzige Chance, sein Leben als Seemann aufzugeben und zusammen mit einer Frau sesshaft zu werden, durch den Tod Partinis verwirkt. Die Finsternis, die mit dem Tod Armadas zusammenfällt, symbolisiert hier die Ausweglosigkeit, welche der Held empfindet. Sein Gesprächspartner, der ihn bei der Überbringung der schlechten Nachricht stützen musste, spürt Armadas Schwäche und fordert ihn deshalb mehrfach in der Geschichte dazu auf, "stark zu sein". Doch statt zu kämpfen neigt der Held dazu, vor seinen Problemen davonzulaufen. Dies lässt sich erstens an seinem Beruf des Seefahrers und zweitens an seiner Entscheidung für den selbstgewählten Tod ablesen. Die mit seinem Tod korrelierende Dunkelheit stuft Armada als eine Form der Freiheit ein, die sich jedoch lediglich auf die endgültige Erlösung von eigenem Leid bezieht und dementsprechend voller Bitterkeit ist:

Maut adalah akhir perjuangan mencari kebebasan - kebebasan yang membawa kebahagiaan. Sekalipun kebebasan itu kebebasan yang getir.<sup>199</sup>

Der Tod stellt das Ende des Kampfes bei der Suche nach Freiheit dar - Freiheit, die Glück beschert. Obwohl eine solche Freiheit eine bittere Freiheit ist.

Im Hinblick auf die Betrachtung und Bewertung politischer Gewalt weisen die beiden Kurzgeschichten *Perempuan dan Anak-anaknya* und *Malam Kelabu* viele Gemeinsamkeiten auf. Beide Erzählungen lassen autobiographische Züge der Autoren erkennen, die sich aber aufgrund der verschiedenen Erfahrungswelten voneinander unterscheiden. Die Art und Weise, wie die Schriftsteller den Umgang der indonesischen Gesellschaft mit Anhängern des Kommunismus und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Opfer beschrieben haben, lässt Rückschlüsse auf die trotz der Parallelen in der Gesamtaussage vorhandenen differierenden Perspektiven der Autoren zu. In beiden Geschichten ist zunächst die Tendenz der Schriftsteller erkennbar, die Opfer, die entweder direkt oder indirekt von den anti-kommunistischen Säuberungsaktionen betroffen sind, als Unschuldige einzustufen, da sie nicht direkt in kommunistische Aktivitäten involviert sind.

---

<sup>199</sup>Aleida, M., "Malam Kelabu". In: *Horison*, Februar 1970, S. 40.

Auch in der Behandlung des Themas Gewalt lassen sich einige Gemeinsamkeiten feststellen. So spielt in beiden Erzählungen das Motiv der Blindheit durch Ideologie eine entscheidende Rolle, wobei die Autoren jedoch unterschiedliche Beweggründe der Bevölkerung hervorheben: Poyk unterstreicht die Angst der Indonesier, während Aleida ihre hemmungslose Wut stärker betont. Poyk bezeichnet die Menschen als "Tiere", da sie aus Furcht, als Kommunisten eingestuft zu werden, einer Partei blind folgen. Demgegenüber nennt Aleida Raserei als Grund für die politische Gewalt der Dörfler, welche sich hier gegen die Familie Mulyoharjo richtet. Die blinde Wut begründet der Schriftsteller mit dem Groll, den viele Indonesier schon lange Zeit gegen die Kommunisten gehegt hatten und der naturgemäß zu einer Entladung führen musste. Aus beiden Kurzgeschichten geht hervor, dass die Autoren eine wesentliche Ursache für kommunistische und anti-kommunistische Gewalt in der Ideologie sehen, welche die Mitglieder der Gesellschaft in ihrem Namen gegeneinander aufhetzt. Als zweiten Grund für die Gewalt nennen die Schriftsteller die Unterdrückung durch die PKI.

Als zusätzlicher Aspekt, der für beide Erzählungen charakteristisch ist, kann das Gefühl der Einsamkeit und der Ohnmacht angesehen werden, welches sowohl A in *Perempuan dan Anak-anaknya* als auch Armada in *Malam Kelabu* miteinander teilen. Im Gegensatz zu *Malam Kelabu* besteht aber bei Poyk insofern noch ein wenig Hoffnung für die Hinterbliebenen ermordeter Kommunisten, als sich ihnen durch die Unterstützung A's eine neue Perspektive für die Zukunft eröffnet, die sie allerdings mit dem Verlassen ihrer Heimat bezahlen. Dennoch stellt die Rettung der Kinder des Kommunisten in Aussicht, dass für die nächste Generation ein Neuanfang möglich ist. Erscheint das Ende der Erzählung Poyks somit zwar keineswegs als rosig, so gesteht der Autor seinem Helden im Kontrast zu *Malam Kelabu* aber noch eine gewisse Zukunftsperspektive zu. Hingegen ist der Schluss der Kurzgeschichte Aleidas rein von der Ohnmacht der Hauptfigur geprägt, die schließlich nur einen Ausweg zulässt: den Selbstmord.

#### **4.4. Die Lynchjustiz und ihre ethische Vertretbarkeit**

Während Poyk und Aleida sowohl die kommunistische als auch die anti-kommunistische Gewalt, d.h. die Gewalt der Ideologie, aus der Opferperspektive betrachtet haben, steht bei

Sjoekoer und Hoerip die Frage im Vordergrund, welche Motive die Täter oder indirekten Beteiligten an den Säuberungsaktionen bei der Ermordung der Kommunisten verfolgten und welche Gefühle sie empfanden. In der von Sjoekoer verfassten Kurzgeschichte *Maut* (Tod, 1969) schaut der namenlose Ich-Erzähler, ein Mitglied des Militärs, bei einer Exekution zu, ohne jedoch selbst für die Erschießung der Gefangenen verantwortlich zu sein. Seine hauptsächliche Motivation, dem schrecklichen Ereignis beizuwohnen, besteht darin, in seinem Freundeskreis nicht als feiger Außenseiter gelten zu wollen oder gar als Sympathisant der Kommunisten verdächtigt zu werden. Der Akzent der Geschichte liegt aber nicht darauf, die Anwesenheit des Ich-Erzählers zu rechtfertigen, sondern der Schriftsteller legt Wert auf die Beschreibung seiner Empfindungen. Zunächst wird das Mitleid des Ich-Erzählers gegenüber den Verurteilten deutlich, als er es nicht erträgt, einen alten Mann, dem man die Augen verbunden hat, über sein Schicksal aufzuklären. Vielmehr bedauert er ihn insgeheim und teilt ihm deshalb mit, man werde ihn in ein anderes Lager deportieren. Sein schlechtes Gewissen den Gefangenen gegenüber zeigt sich noch deutlicher, als der Ich-Erzähler von der Anwesenheit seines ehemaligen Schulfreundes Baidi erfährt, mit dem er früher zusammen im *surau*<sup>200</sup> gebetet und gesungen hat. Die Unmenschlichkeit, die Kommunisten ohne jeglichen Prozess zu exekutieren, lässt den Erzähler aufgrund seines Bewusstseins, dass auch einer seiner Freunde unter ihnen ist, besonders erschauern. Durch die Einbettung des *surau* in die Geschichte verdeutlicht der Erzähler, dass Baidi sich zumindest als Jugendlicher noch zur islamischen Religion bekannt hat und daher aller Wahrscheinlichkeit nach nun zu Unrecht als Kommunist verurteilt wird. Die Gemeinsamkeit mit dem Ich-Erzähler, die Religion, stellt ein verbindendes Element zwischen ihm und Baidi dar und macht dadurch ersterem bewusst, dass auch er sich an der Stelle seines Freundes befinden könnte.

Das von dem Erzähler empfundene Mitleid mit den Gefangenen erstreckt sich jedoch nicht nur auf ihn selbst, sondern fast ausnahmslos ebenfalls auf die anderen Beteiligten. Um dem inneren Widerwillen aller dem Ereignis beiwohnenden Personen entgegenzuwirken, die sich davor scheuen, die Tat tatsächlich durchzuführen, stärkt einer der Anwesenden, Malabar, das Feindbild des Kommunisten. Er empfindet zwar laut Beschreibung des Ich-Erzählers ebenfalls Angst vor der ihm bevorstehenden Aufgabe, zerstreut aber die Bedenken des Erschießungskommandos. Malabar entmenschlicht die Kommunisten, indem er sie als

---

<sup>200</sup>Gebetshaus (islamisch)

unberechenbare, wilde Tiere darstellt und macht es damit den Scharfschützen leichter, ihr schlechtes Gewissen zu beruhigen.

They've sinned. They beat and fought everyone who wasn't on their side. Their teachings changed them into a pack of wild animals, ready to take power any way they could. And they tried to. But God is merciful. Truth and justice will always prevail at the right time. Tonight is the right time.<sup>201</sup>

Hier lässt sich an Poyk anknüpfen, der ebenfalls den Begriff des "Tiers" im Kontext der Gewalt verwendete. Während Poyk jedoch auf islamische Parteien wie etwa die NU anspielte, benutzt Sjoekoer das Motiv des "Tiers", um die Gefahr zu demonstrieren, welche von der Ideologie der PKI ausging. Deutlich wird an dieser Stelle, dass die Gewalt der Ideologie parteiunabhängig zur Aufhetzung der Bevölkerung führte.

Der Erzähler in *Maut* glaubt nicht an die von seinem Freund geäußerte Grausamkeit der Kommunisten, da sie auch Kreaturen Gottes seien. Er betrachtet es demgemäß als anmaßend, über Leben oder Tod eines Menschen zu bestimmen, da er dies allein dem Willen Gottes zuschreibt. Die Sinnlosigkeit des Todes der Gefangenen lässt dem Erzähler keine Ruhe und er verbringt eine schlaflose Nacht. Sein schlechtes Gewissen, das in der Geschichte einen zentralen Aspekt bildet, basiert letztlich auf der Erkenntnis, durch seine bloße Anwesenheit bei der Exekution die Armee unterstützt und sich in diesem Fall über das alleinige Recht Gottes hinweggesetzt zu haben. Dies lässt sich auch mit dem Motiv des Zitterns untermauern, das der Schriftsteller in den Beschreibungen des Erzählers mehrfach wiederholt. Denn das Zittern stellt nicht etwa nur eine physische Reaktion auf die Kühle der Nacht dar, die zu Beginn der Erzählung erwähnt wird, sondern sie zeugt vor allem von dem starken Unwillen der Psyche, durch die Beobachtung des Geschehens ohne jeglichen Versuch der Intervention eine Mitschuld an dem Tod der Gefangenen zu tragen.

Mit Hilfe der Erzählung reflektiert Sjoekoer die Phänomene des Opportunismus und der Furcht. Klar feststellbar ist auch seine Kritik an dem Machtmissbrauch des Militärs gegenüber den PKI-Mitgliedern. Als Malabar sich bezüglich der Stellung der Kommunisten äußert,

---

<sup>201</sup>Aveling, H., *Gestapu*, S. 24. Die Kurzgeschichte *Maut* ist mir nur in englischer Übersetzung zugänglich.

begründet und legitimiert er diesen Missbrauch. Die von der Armee verübte Gewalt wird mit der impliziten Aussage gerechtfertigt, die Kommunisten hätten für noch größeres Leid gesorgt als die jetzigen Machthaber, wenn man sie nicht noch rechtzeitig vor ihrer Machtübernahme gestoppt hätte. Durch Malabars zusätzliche Entmenschlichung der Kommunisten und seine Vertretung der These, Gewalt gegen die Kommunisten sei mit der Etablierung von Wahrheit und Gerechtigkeit gleichzusetzen, wird die gezielte politische Gewalt verherrlicht. Indem er die Erfahrungen und Beobachtungen des Ich-Erzählers bei der Exekution beschreibt, prangert Sjoekoer die Inhumanität des Militärs an, das wegen seiner jahrzehntelangen Feindschaft mit der PKI nun regelrecht auf den Moment gewartet zu haben scheint, sich an ihr zu rächen und gleichzeitig die eigene Machtposition zu festigen. Macht wird an dieser Stelle hauptsächlich als geeignetes Mittel angesehen, die politischen Gegner skrupellos und systematisch zu bekämpfen.

Des weiteren stellt Sjoekoer in *Maut* den Zusammenhang zwischen Ideologie, Diffamierung und Angst her. Sowohl den Ich-Erzähler als auch Malabar treibt die Motivation an, sich nicht von der im Militär vorherrschenden Ideologie abzugrenzen, um nicht als Sympathisant der PKI-Anhänger gelten zu können. Beide lassen sich zu Taten hinreißen, die sie im Grunde ihres Herzens ablehnen: der Ich-Erzähler sieht bei der Exekution zu, und Malabar propagiert die Menschenunwürdigkeit der Kommunisten. Ebenso wie Poyk weist also auch Sjoekoer an dieser Stelle auf die Gewalt durch Ideologie hin, welche sich in der Angst ihrer Anhänger niederschlägt, die von ihr festgelegten Regeln zu missachten. Denn damit würden sie aus der Gemeinschaft ausgestoßen werden und müssten dafür die möglichen Konsequenzen, wie etwa Folter oder Mord, tragen. Die Indonesier fühlen sich durch die Ideologie so sehr verpflichtet, dass sie sich den von ihr festgesetzten Normen bedingungslos unterwerfen. Die Ideologie und ihre Propaganda führen aufgrund der durch sie bewirkten starken Abgrenzung von ihren "Nicht-Anhängern" zu der Diffamierung ihrer subjektiv als Feinde angesehenen politischen Gegner. In der Geschichte Sjoekoers wird also das Thema der Angst, als Kommunist eingestuft zu werden, welches bei Poyk bereits eine zentrale Stellung einnahm, erneut reflektiert. Im Gegensatz zu Poyk führt Sjoekoer dem Leser jedoch die Verzahnung von Ideologie, Angst und Diffamierung noch deutlicher vor Augen.

In *Pada Titik Kulminasi* (Auf dem Höhepunkt, 1966) von Satyagraha Hoerip stellt der Ich-

Erzähler Soesetio parallel zu dem Erzähler in *Maut* ebenfalls die Frage, ob es ethisch vertretbar sei, jemanden wegen seiner politischen Überzeugung umzubringen. Besonders erschwert wird die Entscheidung über diese Frage durch den Umstand, dass Soesetio von seinem Freund Wimbadi, welcher ebenso wie er selbst auf der Seite der *santri* steht, den Auftrag erhält, seinen eigenen Schwager Kuslan zu töten. Soesetio macht sich insbesondere Sorgen um die Zukunft seiner Schwester und ihrer Kinder, die im Falle des Todes Kuslans nicht nur Waisen wären, sondern deren Lebensunterhalt zudem nicht mehr gesichert wäre. Soesetio hätte insfoern ein nachvollziehbares Motiv dafür, sich an seinem Schwager zu rächen, als letzterer politische Attacken gegen den Ich-Erzähler durchführte, der infolge dessen seine Arbeitsstelle verlor. Kuslan trug einer Gruppe von Personen auf, Soesetios Ruf als Dramaturgen und kultureller Führungsperson zu vernichten, die sich demgemäß täglich vor dem Haus des Ich-Erzählers versammelten und ihn wüst beschimpften. Soesetios Freund Wimbadi versucht, den Dramaturgen mit dem Argument, Kuslan sei lediglich an der Schädigung seines Schwagers interessiert gewesen, darin zu bestätigen, nicht an der Gerechtigkeit des Mordes zu zweifeln. Wimbadi macht Soesetio den Vorwurf, seine herausgehobene gesellschaftliche Stellung lediglich für die Mehrung seines Prestiges zu missbrauchen und sich nicht darum zu bemühen, seine Theorien in die Praxis umzusetzen. Er hält Soesetios Gefühle für seine Schwester und deren Kinder für unmännlich und verleiht seiner Verachtung deutlich Ausdruck:

Giginya kudengar berkerutan. Tangan kanannya yang berlabuh diatas pahanya dikepalkannya. Alisnya bertemu. "Maaf sekali ya Mas, tapi rupa-rupanya sang budayawan kita yang sucibudi ini memanglah ji-an-cukan", katanya benar-benar mantap dan yang sungguh mengagetkanku. "Mana itu Sinar Ilahi? Yang menurut mas sendiri harus selalu kita pertahankan dan pancar-pancarkan? Tahu: Sinar Ilahi bukanlah sekedar kasih-sayang yang damai mesra-mesraan! Tapi juga berarti harus berani bertindak apapun demi itu! Prestise pribadi, bukan soalnya disini. Sinar Ilahi bukan cuma buat dipikirkan muluk-muluk dan dituliskan berkepanjangan, tapi juga harus disertai tindakan-tindakan tepat dan tegas. Atau masih mau diskusi-diskusian lagi, barangkali<sup>202?</sup>"

Ich hörte seine Zähne knirschen. Seine rechte Hand lag zur Faust geballt auf seinem Oberschenkel. Seine Augenbrauen zogen sich zusammen. "Entschuldige bitte, Mas, aber

anscheinend ist unser großer, mächtiger Kulturexperte wirklich ein *ji-an-cukan*<sup>203</sup>" sagte er mit einem besonders stechenden Blick, der mich wirklich erschreckte. "Wo ist das Licht Gottes, von dem du selbst gesagt hast, dass wir es immer verteidigen und erstrahlen lassen sollen? Wisse: Das Licht Gottes<sup>204</sup> ist nicht bloß eine stille intime Liebe und Zuneigung. Sondern es bedeutet auch, den Mut zu haben, alles dafür zu tun! Hier stellt sich nicht die Frage nach persönlichem Prestige. Man soll über das Licht Gottes nicht nur hochtrabend nachdenken und langatmig darüber schreiben, sondern man muss auch klare und harte Maßnahmen ergreifen. Oder möchtest du vielleicht noch einmal darüber diskutieren?"

Wimbadi ist nicht der Einzige, der eine unerbittliche Einstellung gegenüber den Kommunisten vertritt, sondern vielmehr teilt eine relativ große Gruppe, welche sich aus Vertretern der *santri*-Jugend zusammensetzt, seine Meinung. Aus einem der inneren Monologe des Ich-Erzählers lässt sich die Kritik des Autors an dieser Gruppe von Jugendlichen klar feststellen. Soesetio hat mit dem "Licht Gottes", dem Hauptmotiv seiner Reden, die Intention verfolgt, den Wert "der Menschlichkeit" zu betonen, die er für eine friedliche Gesellschaft als unverzichtbar betrachtet. Die jungen Muslime hingegen benutzen diesen Wert als Vorwand, um den Mut anderer Personen auf die Probe zu stellen: sie messen die Menschen lediglich an der Frage, ob sie sich dazu bereit erklären, im Namen der Menschlichkeit einen Mord zu begehen oder nicht. Die Bekämpfung des Atheismus sowie die Eindämmung der Macht der Kommunisten, welche in historischen Werken häufig als Motive der *santri* für ihre Gewaltbereitschaft genannt werden, spielen laut dem Autor nur eine sekundäre Rolle. Gemäß Hoerip stellt der heilige Krieg gegen die Kommunisten für die *santri*-Jugend hauptsächlich eine Legitimation dafür dar, ihre Männlichkeit unter Beweis zu stellen und ihre eigenen Aggressionen auszuleben. Diese Unreife und Grausamkeit der Jugendlichen führen dazu, dass der Ich-Erzähler den Kampf für Gerechtigkeit und wahre Menschlichkeit bereits als verloren betrachtet:

Bagi mereka sekarang ini kriterium kebenaran dan kedewasaan seseorang bukan lagi terletak pada bertimbunnya pengetahuan maupun tindakan-tindakannya, tapi semata-mata pada bersedia membunuh atau tidak, itu saja: Bersedia mangakhiri periode bermanusianya manusia-manusia lain demi penegakan kemanusiaan bagi manusia-manusia lainnya [...]. Mereka hanya ingin lihat

---

<sup>202</sup>Hoerip, S., "Pada Titik Kulminasi". In: *Horison*, September 1966, S. 75.

<sup>203</sup>Gebräuchlicher Fluch in Surabaya, etwa feiger Hund. Quelle: Hoerip, S., Pada Titik Kulminasi, *Horison*, September 1966, S. 75. Kursivsetzung von der Verfasserin.

<sup>204</sup>Terminus der Mystik, wo Schau des Lichtes der Gottheit das Ziel mystischer Übungen ist.

perbuatan, dan itu terutama kesediaan buat membunuh lawannya, dan lain tidak lagi!<sup>205</sup>

Für sie besteht jetzt das Kriterium für Wahrheit und Reife einer Person nicht mehr darin, ob sich ihr Wissen vermehrt oder sich ihre Taten verbessern, sondern ausschließlich, ob sie bereit ist zu töten oder nicht. Es zählt nur, ob sie bereit ist, die Lebenszeit anderer Menschen zu beenden, um die Menschlichkeit für andere Menschen aufrechtzuerhalten [...]. Sie möchten nur Taten sehen, und diese bestehen hauptsächlich in der Bereitschaft, den Gegner umzubringen und sonst nichts mehr!

Der Autor kritisiert hier die jüngeren Mitglieder der islamischen Organisation Nahdlatul Ulama, die mit dem Vorsatz, Gerechtigkeit im Staat wiederherzustellen und ihre Religion zu verteidigen, vor allem im ländlichen Ostjava, aber auch in anderen ländlichen Teilen Javas, skrupellos Massen an Kommunisten tötete.<sup>206</sup> Der Ich-Erzähler Soesetio bildet insofern eine Ausnahme, als er zwar als Intellektueller vermutlich ebenfalls der Nahdlatul Ulama angehört, ihn jedoch zunächst innere Skrupel davon abhalten, seinen Schwager zu töten. Trotz der aus dem o.g. Zitat hervorgehenden Abneigung, Kuslan für die Wiederherstellung der "Menschlichkeit" umzubringen, vergleicht Soesetio, der sich umfangreich mit Literatur und Mythen auseinandersetzt, sein eigenes Verhalten mit demjenigen bekannter Figuren aus literarischen Werken und Mythen. Dies dient Soesetio dazu, seine eigene Position zu reflektieren und abzuwägen, welche Argumente für bzw. gegen den Mord an seinem Schwager sprechen. In einem der inneren Monologe, welche Hoerip in der Kurzgeschichte häufig als Stilmittel verwendet, um die unterschiedlichen Gedanken des Ich-Erzählers im Hinblick auf die ethische Vertretbarkeit des Mordes an Kuslan zu verdeutlichen, denkt Soesetio darüber nach, wie sich fiktionale Helden an seiner Stelle verhalten hätten. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass diese sich in einem ähnlichen Gewissenskonflikt befinden müssen wie er selbst. Aus der Literatur führt Soesetio als Beispiel u.a. Brutus an, der seinen Freund Cäsar umbrachte, um Wahrheit und Gerechtigkeit im Staat wieder herzustellen. Auf der Seite der Mythen zieht er Arjuna heran, der trotz seines anfänglichen Widerstrebens, seinen Halbbruder sowie seinen Lehrer zu töten, schließlich die Tat vollzog. Obwohl Soesetio sich an diesen Helden ein Beispiel nimmt, ist er nicht dazu in der Lage, ebenfalls auf diese

---

<sup>205</sup>Hoerip, S., "Pada Titik Kulminasi". In: *Horison*, September 1966, S. 76.

<sup>206</sup>Aus der Kurzgeschichte geht der genaue Schauplatz nicht hervor, es ist jedoch erkennbar, dass es sich um ein ländliches Gebiet auf Java handelt.

Weise zu handeln.

Der Schriftsteller spielt an dieser Stelle auf den Unterschied zwischen Fiktion und Realität an, der die Geschichte als Leitmotiv durchzieht: der Ich-Erzähler konstatiert, die Schwierigkeit für fiktionale Figuren, eine Entscheidung über Leben und Tod zu treffen, sei natürlich nicht mit dem realen Problem vergleichbar, da nur der tatsächlich lebende Mensch auch die Konsequenzen seines Entschlusses ziehen müsse. Hinter diesem Vergleich steht die Überlegung Soesetios, ob ihm als Künstler und Intellektuellen nicht etwa die Verpflichtung obliegt, das in seinen Schriften geforderte Verhalten auch selbst zu erfüllen, so wie es beispielsweise Wimbadi von ihm verlangt hat. Er ist der Auffassung, die von ihm verfassten Artikel nähmen in diesem Zusammenhang einen besonderen Stellenwert ein, da sie - mehr noch als es in der Literatur der Fall ist - den direkten Appell an den Rezipienten beinhalten, ihr Verhalten zu modifizieren. Diese Perspektive nimmt auch Hari Sumarjo ein, ein religiöser Lehrer, den Soesetio aufsucht, um ihm von seinem Problem zu berichten. Sumarjo teilt Wimbadis Auffassung, Soesetios Mord an Kuslan sei ethisch vertretbar, da er nicht aus egoistischen Gründen, sondern aus einem edlen Motiv heraus, der Wiederherstellung der Menschlichkeit, handle. Zusätzlich werde Gott Kuslan, welcher sich auf die Seite des "Bösen" gestellt habe, ohnehin für seine Taten in vollem Umfang bestrafen. Den Unterschied zwischen Fiktion und Realität, auf den Soesetio hier erneut aufmerksam macht, lässt Sumarjo nicht gelten:

"Mas, ini bukan untuk saya tuliskan dalam karangan lho. Tapi betul-betul untuk saya kerjakan dipentas kehidupan riil ini. Apa itu..." "...bukan refleksi daripada kehidupan nyata ini? Atau balikkan: Apakah isi tulisan yang katanya cermin pribadi senimannya itu, tidak seharusnya apabila juga dibawa terus sampai-sampai ketingkah-laku?" <sup>207</sup>

"Mas, darüber soll ich doch keinen Artikel schreiben. Vielmehr soll ich tatsächlich auf der realen Bühne des Lebens agieren. Ist..." "...das nicht eine Reflexion des wirklichen Lebens? Oder umgekehrt: Sollte das Schriftstück, von dem man sagt, dass es die Persönlichkeit des Künstlers widerspiegelt, nicht auch sogar direkt zur Aktion führen?"

Der religiöse Gelehrte überzeugt Soesetio schließlich von der Notwendigkeit, die von ihm eigens in Schriftstücken niedergelegten Ideen auch in die Tat umzusetzen. Der Ich-Erzähler

berichtet sich psychisch auf den Mord an Kuslan vor und tröstet sich mit dem Gedanken, er werde viel Gesellschaft in der Hölle haben, falls Gott seine Tat tatsächlich als Sünde betrachte. Als Soesetio also gerade sein schlechtes Gewissen niedergekämpft und beschlossen hat, den Mord durchzuführen, erfährt er von Wimbadi, dass die Jugendlichen Kuslan bereits getötet und in den Fluss geworfen haben. Der Ich-Erzähler schläft erleichtert mit dem Bewusstsein ein, nur Gott allein könne die Geschicke der Welt bestimmen und er habe ihn zu seiner Erleichterung nicht dazu ausersehen, einen Menschen zu ermorden.

[...] Tuhan sudah menyisihkan aku sampai tak usah menjadi seorang pembunuh, pembunuh iparku, dimasa aku akan muncul lagi secara legal dan bebas dari pemfitnahan. Tapi airmata melelehi pipiku juga [...]. Kutarik nafas yang dalam, dengan perasaan yang tak tertuliskan meski dalam sebuku besar pun. Di luar kamar kudengar isteriku menawari Wimbadi minum kopi tubruk deplokannya sendiri. Di langit-langit kulihat seekor serangga dengan cerdiknyanya menikam lalat hijau yang terperangkap kedalam jaring-jaringnya. Lalu kudengar sulungku memanggil adik-adiknya. Kemudian ayam jago tetangga yang berkokok.<sup>208</sup>

[...] Gott hat mich davon abgehalten, ein Mörder zu werden, der Mörder meines Schwagers, während ich auf legale Weise wieder auftauchen werde und frei von Verleumdungen bin. Dennoch laufen mir auch Tränen die Wangen hinunter [...]. Ich hole mit einem Gefühl tief Luft, das man höchstens in einem dicken Buch beschreiben kann. Außerhalb meines Zimmers höre ich, wie meine Frau Wimbadi anbietet, selbst gepflanzten Kaffee zu trinken. An der Decke sehe ich, wie eine Spinne geschickt eine grüne Fliege tötet, die sich in ihrem Netz verfangen hat. Danach höre ich meinen Ältesten seine Geschwister rufen, den Hahn des Nachbarn krähen.

Die Geräusche erwecken hier den Eindruck von Idylle. Bei näherem Hinsehen fällt jedoch auf, dass der Tod in diesem Frieden schon enthalten ist. Die nahezu perfekte Idylle, welche mit der Erleichterung Soesetios angesichts seiner "Unschuld" zusammenfällt, stellt die Lösung des Konflikts dar. Der Tod der Fliege durch die Spinne kann in Beziehung zum Tod Kuslans durch die Jugendlichen gesetzt werden: Soesetio befindet sich jeweils nur in der Rolle des Beobachters, da ihm diese von Gott zugewiesen wird.

---

<sup>207</sup>Hoerip, H., "Pada Titik Kulminasi". In: *Horison*, September 1966, S. 76.

<sup>208</sup>Hoerip, S., "Pada Titik Kulminasi". In: *Horison*, September 1966, S. 78.

Durch die Prägnanz und Kürze der letzten Sätze wird der Eindruck von schnell wechselnden, kurz hintereinander folgenden Ereignissen, welche in Soesetios unmittelbarer Umgebung geschehen und die allgegenwärtige Präsenz Gottes symbolisieren, erweckt. Gott kann gemäß Hoerip sowohl für Geborgenheit als auch für Zerstörung sorgen, wie einerseits anhand des Kaffeetrinkens und andererseits anhand des Todes der Fliege dargestellt wird. Der Autor verdeutlicht hier, dass selbst das kleinste Ereignis nicht ohne den Willen Gottes geschieht:

Sebab Tuhan tentunya juga ber-Ada di sini, dalam sekelumit peristiwa di antara berjuta-juta peristiwa sejarah manusia di bumi.<sup>209</sup>

Aber Gott ist sicherlich auch hier, in einem kleinen Ereignis unter Millionen von Ereignissen der Menschheitsgeschichte auf Erden.

Hoerip leitet daraus die Konsequenz ab, der Mensch solle sich in sein Schicksal fügen und auf die Gerechtigkeit Gottes vertrauen, welche letztlich auch Soesetio widerfahren ist, als er seinen Schwager nicht töten musste. Der Autor zieht damit die Konsequenz, dass die Entscheidung über die ethische Vertretbarkeit, über Leben oder Tod zu richten, dem Menschen nicht zusteht: diese kann nur von Gott getroffen werden.

#### 4.5. Das Motiv des Opfers in *Domba Kain* und *Bintang Maut*<sup>210</sup>

In beiden o.g. Kurzgeschichten lässt sich eine Tendenz Kipandjikusmins zu religiösen Bildern sowie zum Mystischen feststellen. In der Erzählung *Domba Kain* (Kains Lamm), die der Autor 1968 verfasste, reflektiert er insbesondere die inkonsequente Politik Sukarnos, die zur Verelendung des Volkes beitrug. Diesbezüglich erfüllt schon der Titel der Geschichte eine spezifische Funktion. Mit ihm wird auf die Geschichte in der Bibel angespielt, in der Kain, der sich durch den Mord an seinem Bruder versündigt hat, ein Lamm schlachtet und es Gott als Opfer darbringt. Der Schöpfer lehnt das Geschenk jedoch mit der Begründung ab, er werde aufgrund der niederträchtigen Natur Kains keinerlei Gaben von ihm akzeptieren. Gott, der Kain zutiefst verachtet, nimmt dem Opferlamm durch seine ablehnende Haltung somit auch seine ureigene Funktion der Wiedergutmachung oder Besänftigung. Folglich ist das Lamm

<sup>209</sup>Hoerip, S., "Pada Titik Kulminasi". In: *Horison*, September 1966, S. 78.

<sup>210</sup>Die Geschichten sind mir nur in englischer Übersetzung zugänglich.

gestorben, ohne mit seinem Tod einen höheren Zweck zu erfüllen.

Diese biblische Geschichte<sup>211</sup> wird in *Domba Kain* als Leitmotiv benutzt und auf die Hauptfigur Karno übertragen, die der Autor als Verkörperung des sinnlos geopfertem Lamms angelegt hat. Die Opferrolle der Figur, welche die gesamte Erzählung als Motiv durchzieht, nimmt mit Karnos Einsatz in der Auseinandersetzung zwischen Indonesien und Malaysia seinen Anfang<sup>212</sup>. Karno, der als Guerillero gegen Malaysia kämpft, erleidet durch Napalmgift schwere Verletzungen: nicht nur sein Gesicht sowie seine Männlichkeit werden zerstört, sondern seine psychische Verfassung nimmt durch die Gewalt ebenfalls schweren Schaden.

Das Opfer seiner Gesundheit, das Karno für den Krieg erbracht hat, erweist sich als nutzlos, wie sich anhand der politischen Lage, in der sich Indonesien Anfang bis Mitte der 60er Jahre befand, demonstrieren lässt. Da Präsident Sukarno den Kampf begonnen hatte, ohne sich finanziell in der Lage dazu zu befinden, war seine Niederlage absehbar. Sukarno versuchte, seine Machtposition mit allen Mitteln zu erhalten. Seine Unfähigkeit, die ökonomische Lage zu stabilisieren, verschleierte er mit Härte: sowohl der Krieg als auch politische Maßnahmen wie Zensur, willkürliche Inhaftierung etc. sollten den Umfang seiner Macht demonstrieren. Das Streben Sukarnos, die vermeintliche militärische Stärke Indonesiens um jeden Preis unter Beweis zu stellen und damit seine Macht zu missbrauchen, wird auch anhand der Geschichte kritisch reflektiert:

"He wanted to stop us bowing down to stupidity. Confrontation was stupid. The nation is poor. We are in debt. The masses are starving. Every bullet we fired came from America or Russia. Is that how we prepare to win a war?" [...] "Was my suffering empty words?" "You were victim of the nonsense and stupidity that we worshiped for so long<sup>213</sup>."

An dieser Stelle ist Karno bereits der Politik des Machterhalts Sukarnos zum Opfer gefallen, und die Folgen dieser Politik treffen Karno auch ein weiteres Mal. Der Ausspruch General

---

<sup>211</sup>Die Ablehnung des Opfers Kains durch Gott ist auch im Koran bekannt. Siehe hierzu: Sure 5, 30, Sure 5, 30-32, Sure 5, 35.

<sup>212</sup>Die Eingliederung Sabahs und Sarawaks am 16.09.1963 in den malaiischen Staat löst den Konflikt zwischen Indonesien und Malaysia aus, da Indonesien und die Philippinen ebenfalls Anspruch auf Nordkalimantan erheben. Der Kampf endet 1964 nicht zuletzt aufgrund der ökonomischen Krise Indonesiens mit dem Sieg der malaiisch-britischen Truppen.

Yanis "kein Opfer ist jemals umsonst"<sup>214</sup> wird anhand des Schicksals der Hauptfigur widerlegt: als der Invalide nach Jakarta zurückkehrt, sobald es sein Gesundheitszustand zulässt, erfährt er, dass seine gesamte Familie den anti-kommunistischen Säuberungen zum Opfer gefallen ist. Er selbst wurde für tot erklärt; man hat ihm bereits einen Grabstein gewidmet. Karno, der sowohl einen zufällig anwesenden Offizier als auch seinen Nachbarn Piet zur Rechenschaft zieht, kann sich mit dessen schwacher Rechtfertigung, die Revolution fordere eben Opfer, nicht zufrieden geben. Obwohl ein Großteil der Bewohner des gesamten Stadtviertels sich nicht gegen die Massenmorde an den Kommunisten gewehrt hat und einige Einwohner selbst in die Exekutionen involviert waren, gibt der Autor weder ihnen noch Karno die Hauptschuld für das Massaker. Vielmehr macht Kipandjikusmin den Präsidenten Indonesiens, wie bereits erwähnt, letztlich für die Eskalation der Lage verantwortlich. In der Erzählung repräsentiert das Staatsoberhaupt Kain, während Karno symbolisch sein Opferlamm darstellt. Da das Lamm in enger Verbindung mit Kain steht, gilt es ebenfalls als unrein und wird deshalb von Gott nicht als Gabe akzeptiert. Auch in der Erzählung kann Karno nicht als unschuldig eingestuft werden: aus dem Gefühl heraus, das Leben seiner eigenen Familie rächen zu wollen, hat er insgesamt 30 Soldaten ermordet, die sich gerade auf dem Weg von der Moschee nach Hause befanden. Dies kann als einer von zwei wesentlichen Gründen dafür angesehen werden, warum er Suizid begeht: erstens ist sich Karno seiner Schuld bewusst, mit der er nicht leben kann, und zweitens sieht er keinerlei Perspektive für seine Zukunft.

Karno, der exemplarisch für die Mehrheit der indonesischen Bevölkerung steht, wird von Kipandjikusmin hauptsächlich dafür kritisiert, den Befehlen Präsident Sukarnos blind Folge geleistet und seine Machtpolitik nicht hinterfragt zu haben. Kipandjikusmin deutet mit der Parabel nicht nur auf die von Sukarno ausgeübte politische Gewalt, sondern insbesondere auch auf die Passivität der Bevölkerung, welche auf dem indonesischen Verständnis von Macht basiert, hin. Denn gerade der aus dem Glauben an die Legitimität des Herrschers resultierende bedingungslose Gehorsam führt dazu, dass sich die Menschen selbst in eine - hier sinnlose - Opferrolle hinein begeben.

In *Bintang Maut* (Todesstern, 1967) stellt Kipandjikusmin im Kontrast zu *Domba Kain* den

---

<sup>213</sup>Vgl. Aveling, *Gestapu*, S. 4-5.

<sup>214</sup>Ebd., S. 4.

kommunistischen Führer Geria vor, der nach Bali flieht, als der versuchte Coup d'État auf Java niedergeschlagen wird. Mit Hilfe falscher Reisepapiere kommt er in Gilimanuk an und möchte nach Singaraja, Nordbali, weiterfahren, da er sich erhofft, dass ihn dort niemand kennt. Geria soll dort auf Anweisung der kommunistischen nationalen Führer eine Konterattacke gegen die Armee vorbereiten. Von Gilimanuk aus setzt Geria seine Reise mit einem Fuhrmann namens Wayan fort, der nachts in der Nähe eines Tempels im Dschungel anhält. Wayan singt eine Melodie, deren Text in enger Beziehung zu dem Schicksal Gerias steht, wie sich am Ende der Geschichte herausstellt. Laut des Liedes und der Erzählungen Wayans verurteilt der Todesgott Yama diejenigen Menschen, die durch Verübung von Gewalt an Unschuldigen gesündigt haben. Yama bestraft die "Sünder" mit dem Tod, den er vorher durch ein Symbol, den Todeskometen, ankündigt. Die Personen, welche den Kometen sehen, sind dem Tode geweiht. Wayan zählt mehrere Kriege auf, denen die Sichtung des Kometen vorangegangen war:

The holy war of Puputan, sixty years ago, was preceded by the sighting of a comet. So was the great war at Klungkung. The priests said that Yama, god of death, was angry: men had sinned. Many people saw the star before the PKI revolted. Those who saw it tasted death. They felt threatened: they had to kill before others killed them, and they became fierce, cruel, ruthless, unthinking and suspicious. Blood flowed. Finally they were killed.<sup>215</sup>

Kurze Zeit später schläft Geria ein, und im Traum sieht er den feuerroten Kometen, der auf ihn zukommt und die Geschwindigkeit drosselt, als er über seinem Kopf schwebt. Außerdem nimmt er den geköpften Aidit und andere getötete PKI-Mitglieder wahr, die alle auf ihn zeigen und ihm zuwinken. Als Geria vor Entsetzen aufwacht, fragt er Wayan, ob dieser ebenfalls den Kometen gesehen habe, er entgegnet jedoch, der Todesstern zeige sich nur feindlichen Leuten, und schlussfolgert, Geria müsse geträumt haben. Der Kommunist bleibt eine Woche in Wayans Dorf, bis er erfährt, dass dessen Neffe aus dem Süden zu Besuch kommen wird. Als Geria sich daraufhin dazu entschließt, seine Reise fortzusetzen, da er sämtliche Personen aus dem Süden für mögliche politische Gegner hält, trifft er bereits Wayans Neffen in seinem Zimmer an. Dieser, der sich als Gerias Feind Gde N herausstellt, ist gerade dabei, die Papiere und andere Unterlagen des Kommunisten zu inspizieren, nachdem er mehrere hunderttausend

---

<sup>215</sup>Aveling, H., *Gestapu*, S. 31.

Rupien gefunden hat, welche Geria zur Aufstellung einer Untergrundarmee erhalten hatte. Dem Kommunisten, der sein künftiges Schicksal kennt, welches ihm im Falle der Inhaftierung durch Gde N bevorsteht, gelingt es, seinen Feind mit der Lüge abzulenken, der Komet sei zu sehen, und Gde N umgehend zu töten. Geria läuft daraufhin panisch aus dem Haus, wird von den Dorfbewohnern verfolgt und kommt schließlich zu einem Platz, auf dem gewöhnlich Tiere geschlachtet werden. Die Erde tut sich auf, als Geria den Platz erreicht, und verschlingt ihn.

Das Leitmotiv in der Geschichte, der Komet, der hier nur im Traum oder in Erzählungen auftaucht, hat die Funktion inne, den nahenden Tod Gerias anzukündigen. Wie Wayan betont, ging der Komet schon bei mehreren Kriegen als Bote des Todes voraus, so dass seine jetzige Erscheinung folglich keine Ausnahme darstellt. In der Geschichte Kipandjikusmins ist der Komet auch ein Anzeichen dafür, dass nicht mehr diejenigen Personen die Macht innehaben, welche sich für das Wohl des Volkes einzusetzen versuchen. Seiner Meinung nach hat sich gezeigt, in welchem Ausmaß die Kommunisten ihr soziales Netzwerk missbraucht haben, um mit allen Mitteln die Macht im Staat zu übernehmen. Ähnlich wie die Bemühungen der niederländischen Kolonialmacht, ihren Druck auf Bali Ende des 19. Jahrhunderts deutlich zu erhöhen<sup>216</sup>, betrachtet der Autor ebenfalls den Versuch der Machtübernahme der Kommunisten als "Sünde". Der Unterschied zwischen den beiden historisch weit voneinander entfernten Ereignissen besteht allerdings darin, dass die Niederländer klar über das balinesische Königshaus siegten, deren Mitglieder Selbstmord begingen, als ihre Niederlage nicht mehr zu verhindern war, während die Kommunisten nach 1965 systematisch ausgerottet wurden. Mit dem mysteriösen Symbol des Kometen deutet Kipandjikusmin auf einen Neuanfang hin, der seiner Meinung nach in beiden historischen Begebenheiten notwendig gewesen wäre, jedoch im *puputan*-Krieg nicht erfolgte. In *Bintang Maut* aber erfüllt sich die Prophezeiung Wayans, die Rache des Todesgottes erstreckte sich lediglich auf skrupellose, böswillige und gewaltbereite Menschen. Auch der zweite Teil der Erzählung Wayans erfüllt sich: Geria stirbt, nachdem er eine weitere Person getötet hat und daraufhin in Panik geraten ist. Diese veranlasst ihn dazu, in Richtung des vom Autor ebenfalls symbolisch gewählten

---

<sup>216</sup>Die den *puputan* (heiliger Krieg zwischen den balinesischen Königsfamilien und den Kolonialherren) vorangegangene Politik der Niederländer bestand vor allem darin, die Sklaverei, Bräuche wie die selten praktizierte Witwenverbrennung anlässlich des Todes ihres königlichen Gemahls und den Opiumschmuggel abzuschaffen. Letzteres geschah allerdings nicht aus dem Wunsch der niederländischen Regierung heraus, den Schmuggel generell zu verbieten, sondern resultierte vielmehr aus der Absicht, den Opiumhandel gemäß der eigenen bereits getroffenen Regelungen zu steuern.

Schlachtplatzes zu fliehen. Der auktoriale Erzähler macht an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass generell nur erblindete Tiere auf diesem Platz den Tod finden, nun aber ein Mensch dasselbe Schicksal teilt. Geria wird hier also mit einem blinden Tier gleichgesetzt, da er erstens durch die u.a. an seinem Feind Gde N verübte Gewalt entmenschlicht ist, und ihn zweitens die Parteidisziplin, symbolisiert durch seine Panik, verblendet hat.

Der Autor verwendet in *Bintang Maut* mit dem Kometen ein Motiv, das auch häufig im *wayang* vorkommt: die Störung der göttlichen Ordnung durch menschliches Fehlverhalten. Jedoch wird das Thema in der Kurzgeschichte in einer modernen Fassung benutzt. Im *wayang* ist es nicht entscheidend, ob diejenigen, welche die Unordnung im Kosmos verursacht haben, sich ihrer Tat bewusst waren oder nicht. Demgemäß hat beispielsweise Watu Gunung ein inzestuöses Verhältnis mit seiner Mutter, ohne es zu wissen. In der Natur manifestiert sich die dadurch verursachte gestörte Ordnung in Missernten, langanhaltender Dürre und Hunger. Die Mutter Watu Gunungs stellt die Ursache des Aufruhrs in der Natur erst fest, als sie den Herrscher laust und dabei eine Narbe entdeckt, die sich ihr Sohn als Kind zugezogen hatte. In *Bintang Maut* hingegen wird zwar die göttliche Unordnung ebenfalls in der Natur reflektiert, jedoch kommt hier eine starke moralische Komponente hinzu. Die Ursache für die Erscheinung des Todeskometen liegt in der Schuld der Kommunisten, die sie durch die geplante Ermordung der Generäle auf sich geladen haben. Durch diese Schuld ist die göttliche Ordnung pervertiert. Der Tod Gérias, der hier repräsentativ für die Schuld der Kommunisten steht, ist als göttliche Rache an den Kommunisten zu sehen, die unethisch gehandelt haben und verurteilt werden müssen, damit die göttliche Ordnung wiederhergestellt werden kann. Das im *wayang* traditionell verwendete Motiv wird hier also mit einer zusätzlichen moralischen Wertung auf den Machtmissbrauch der PKI-Anhänger übertragen.

#### **4.6. Schlussfolgerung aus den frühen Werken**

Obwohl Kipandjikusmin durch die Wahl seiner Leitmotive auch als zur Mystik tendierender Schriftsteller betrachtet wird und sich damit von den anderen bisher vorgestellten Autoren unterscheidet, lässt sich eine ähnliche Betrachtungsweise und Bewertung aller vorgestellten Schriftsteller im Hinblick auf den Kommunismus feststellen. Ein Grund für die gewisse Einseitigkeit der Einschätzung ist sicherlich darin zu sehen, dass die hier genannten Literaten

sich im realen Leben ausnahmslos gegen den Kommunismus gestellt haben. Die meisten unter ihnen, wie z.B. Satyagraha Hoerip, hatten ihre anti-kommunistische Einstellung durch die Mitgliedschaft in der Manikebu bekundet und sich demgemäß für eine Entpolitisierung in der Literatur ausgesprochen.<sup>217</sup> Trotz ihrer Bemühungen fiel es den Autoren häufig schwer, gegenüber der Öffentlichkeit zu beweisen, nicht mit den Kommunisten sympathisiert zu haben. So hatten beispielsweise Bekannte und Schriftstellerkollegen Hoerips ihm unterstellt, er habe sich selbst in der Kurzgeschichte *Pada Titik Kulminasi* als Feigling dargestellt und deshalb nicht klar gegen die Kommunisten Stellung bezogen. Dies geht aus einer Stellungnahme Hoerips hervor:

Celakanya, lama kemudian setelah cerpen itu dimuat [...] dan cerpen itu pun sudah berkali-kali disalin ke bahasa asing, tak urung saya toh pernah pula dituduh orang sebagai "pengecut, sok humanis, sok malaikat, humanis cengeng", dan lain sebagainya [...]. Sedangkan seorang kawan dari daerah beranggapan bahwa cerpen saya itu *gerpol* dari PKI-malam, meskipun dia tahu bahwa saya orang Manikebu yang diganyang PKI dan dikenalnya sebagai orang PSI.<sup>218</sup>

Lange nachdem ich die Kurzgeschichte verfasst hatte [...] und die Kurzgeschichte auch schon mehrfach in Fremdsprachen übersetzt worden war, beschuldigten die Leute mich unglücklicherweise trotzdem auch, ein "Feigling, Humanist, Engel, sentimentaler Humanist", und dergleichen mehr zu sein [...]. Währenddessen war ein Landsmann der Ansicht, dass meine Kurzgeschichte zum *gerpol* (politischer Guerillakampf) des PKI-Untergrundes gehörte, obwohl er wusste, dass ich ein Anhänger der Manikebu war, die von der PKI vernichtet wurde und obwohl ich als PSI-Mann<sup>219</sup> bekannt war.

Die Schuldzuweisung der bisher vorgestellten Autoren an die Kommunisten scheint zunächst eindeutig zu sein. Die Mehrheit der Schriftsteller stellt die PKI-Anhänger als Bedrohung dar, die nur durch zügiges Handeln beseitigt werden kann, um eine mögliche Machtübernahme der Kommunisten zu verhindern. Neben der Zivilbevölkerung betonten auch viele Schriftsteller, ein

---

<sup>217</sup>In den Kurzgeschichten der Zeitschriften *Horison* und *Sastra*, die von 1966-1970 erschienen, sind keine Schriftsteller auffindbar, welche auf der Seite des Kommunismus standen. Dies ist jedoch nicht erstaunlich, wenn man sich die politische Gewalt Suhartos (von willkürlichen Inhaftierungen, Folter bis hin zur Exekution), anschaut, mit der er gegen die Kommunisten vorging. Jede, auch die leiseste Äußerung pro-kommunistischer Art konnte einen Autor ins Gefängnis bringen.

<sup>218</sup>Hoerip, H., "Bagaimana Mereka Ciptakan?" In: Eneste, P. (ed.), *Proses Kreatif. Mengapa dan Bagaimana Saya Mengarang*, S. 113.

<sup>219</sup>PSI (*Partai Sosialis Indonesia*, Sozialistische Indonesische Partei)

Kommunist könne beinahe mit einem Monster gleichgesetzt werden. Diese Wertung basiert nicht zuletzt darauf, dass sie auch selbst Angst vor der Verbreitung des Gerüchts verspürten, mit der links-orientierten Lekra in Verbindung gestanden zu haben. Als Beispiel kann hier ein Zitat aus *Bintang Maut* dienen, in dem der allwissende Erzähler kommentiert:

A communist was the lowest form of human filth, fit only for extermination. It was proclaimed throughout the land that those who did not believe in God should die.<sup>220</sup>

Außerdem werden in den Erzählungen *Perempuan dan Anak-anaknya*, *Bintang Maut*, *Malam Kelabu* und *Pada Titik Kulminasi* Gewalt und Machtmissbrauch der Kommunisten beschrieben, welcher sich vor allem in gewaltsamen Mitteln zur Durchsetzung der *aksi sepihak* wie z.B. Folter, Inhaftierung und Landenteignung manifestiert. Jedoch wird in einigen Kurzgeschichten wie etwa in *Perempuan dan Anak-anaknya* deutlich, dass die Intention der Autoren nicht ausschließlich darin besteht, die Kommunisten für die an den Generälen und am Volk verübte Gewalt zu verurteilen. Denn die Taten der Kommunisten spielen nur eine sekundäre Rolle; von ihnen wird lediglich aus der Perspektive anderer Personen im Rückblick berichtet. Vielmehr zweifeln die Schriftsteller die Legitimität der Säuberungsaktion an und konzentrieren sich demgemäß vielfach auf die Frage, welche Rolle Bevölkerung und Militär während des Massakers gespielt haben. In diesen Kontext sind beispielsweise das von Poyk verwendete Symbol der Lava und des politischen Tiers einzuordnen, da diese die aus der Identifikation mit einer Ideologie resultierenden Blindheit der Indonesier erklären, welche in ungehemmter Gewalt mündet. Das Militär hat hauptsächlich durch die Verbreitung von Angst innerhalb der Bevölkerung massiv zu der Aufhetzung der Massen gegen die Kommunisten beigetragen, wie Poyk indirekt mit Hilfe des Symbols der Lava angedeutet hat. Sjoekoer hingegen weist in *Maut* direkt auf die Angst des jungen Mannes vor dem Militär hin. Speziell fürchtet der Ich-Erzähler die Folgen, welche sich im Falle seiner Abwesenheit von dem Ort, an dem die Kommunisten exekutiert wurden, ergeben würden.

In den Kurzgeschichten stehen die Gefühle der Hauptfiguren im Vordergrund, da sie das schlechte Gewissen der Bevölkerung reflektieren sollen, das diese bei der Gewalt gegenüber den PKI-Mitgliedern empfindet. So wird auch nachvollziehbar, warum in einigen Geschichten

die Kommunisten nicht nur als Täter, sondern auch als Opfer dargestellt werden und somit der Übergang von Täter zu Opfer fließend ist. In der Erzählung *Maut*, in der es um die Exekution von PKI-Anhängern geht, die nicht in die Gewalttaten der Partei involviert waren, gehören die Täter beispielsweise dem Militär bzw. islamischen Organisationen an. Nicht zuletzt dient die Auseinandersetzung mit der Gestapu den Autoren dazu, die Rolle, welche sie selbst Mitte der 60er Jahre gespielt haben, kritisch zu beleuchten. Obwohl die Kurzgeschichten also persönlich gefärbte Schlaglichter auf die Gestapu werfen, sind sie insofern von zentraler Bedeutung, als sie zu den wenigen Schriften zählen, die anlässlich der Ereignisse von 1965 verfasst worden sind und gleichzeitig versuchen, eine zu einseitige Schuldzuweisung der Kommunisten zu vermeiden.

#### **4.7. Darstellung der Manipulation in den Werken der 80er Jahre**

In den 80er Jahren unternahm die Suharto-Regierung den Versuch, die orthodoxe Sichtweise der Gestapu in der Bevölkerung zu festigen. 1984 sponsorte die Regierung die Produktion des Filmes *Pengkhianatan G30S/PKI* (der Verrat der PKI-Bewegung des 30. September), der insofern an typische Bilder der *orde baru* anknüpfte, als er besonders viel Zeit auf die Darstellung der ermordeten Generäle als vorbildliche Familienväter verwendete. Damit sollte an den Wert der Familie und an die Grausamkeit der Kommunisten erinnert werden. Gleichzeitig wuchs aber auch das Interesse daran, geschichtliche und soziale Ereignisse unabhängig von den Versuchen Suhartos, seine anti-kommunistische Gewalt zu legitimieren, in einem neuen Licht zu betrachten. Diese Tendenz lässt sich auch im literarischen Bereich nachweisen.

Die Diskussion darüber, welche Bewertung der Gestapu in der Literatur angemessen sei, wurde u.a. durch Autoren wie Rosidi, Bandaharo und Putu Oka Sukanta neu entfacht. Sie beleuchteten die Ereignisse von 1965 erneut, wobei sich die Bearbeitung des Themas von derjenigen in den oben vorgestellten Kurzgeschichten deutlich unterscheidet. In Rosidis und Toharis Romanen stehen im Gegensatz zu den vorher besprochenen Erzählungen die Fragen im Vordergrund, welche Motive junge Künstler verfolgten, die sich der Lekra anschlossen, und wie es den Kommunisten gelang, bisher als politisch neutral eingestufte Indonesier zu

---

<sup>220</sup>Aveling, H., *Gestapu*, S. 27.

kaderisieren. Während in Rosidis Roman *Anak Tanahair* (Kind des Vaterlandes 1985) anhand der Hauptfigur Ardi überzeugend verdeutlicht wird, welche Umstände ihn dazu veranlassen haben, sich den links-orientierten Künstlern anzuschließen, stellt Tohari sowohl in *Kubah* (Kuppel, 1980) als auch in seiner Trilogie *Ronggeng Dukuh Paruk* (Die Tänzerin von Dukuh Paruk, 1982) den Machtmissbrauch der lokalen PKI-Führer dar.

#### **4.7.1. Verstrickung in kommunistische Organisationen: *Kubah***

Der bescheidene Handlungsverlauf in *Kubah* dreht sich um den Helden Karman, der, ohne es zu bemerken, allmählich in die Kreise der kommunistischen Partei Partindo hineingezogen wird. Der Roman beginnt mit der Heimkehr Karmans aus zwölf Jahre dauernder Gefangenschaft auf der Insel Buru. Vieles hat sich in dieser Zeit verändert: seine Frau hat einen anderen Mann geheiratet, sein jüngstes Kind Tono ist verstorben, und seine beiden anderen Kinder scheinen ihn zwar sympathisch zu finden, jedoch bleibt eine gewisse Fremdheit ihnen gegenüber erhalten. In einem *flashback*, der mehr als die Hälfte der Erzählzeit einnimmt, berichtet der auktoriale Erzähler dem Leser von der Jugendzeit Karmans. Als Kind wächst Karman in dem Dorf Pegaten, Zentraljava, auf. Da seine Eltern aus sehr einfachen Verhältnissen stammen und zu der armen Bevölkerung zählen, nimmt Haji Bakir, mit dessen Tochter Rifah Karman gut befreundet ist, sich seiner an. Er wohnt fortan - ab seinem 13. Lebensjahr - bei Haji Bakir, bekommt Kleidung sowie sein Essen gestellt und wird im Gegenzug dazu angehalten, kleinere Arbeiten für die Familie zu verrichten. Bakir ermöglicht Karman ebenfalls den weiteren Besuch der Schule, so dass für seine Ausbildung gesorgt ist. Als seine Schulzeit endet, wird der junge Mann mit Arbeitslosigkeit konfrontiert und beginnt sich intensiv um einen Arbeitsplatz zu bemühen. Die Abhängigkeit von einer Arbeitsstelle wird von zwei Mitgliedern der linksorientierten Partindo-Partei, Triman und Margo, für ihre Zwecke ausgenutzt. Sie haben Karman als potentiell Mitglied der Partei vorgesehen, da er ihrer Meinung nach erstens intelligent sowie redigewandt ist und zweitens über wenig finanzielle Ressourcen verfügt. Dies macht Karman in ihren Augen noch interessanter. Er soll nach dem Ende seiner Ausbildung im Parteibüro ebenso wie Margo in die von der Partei gesteuerte Kaderisierung involviert werden. Triman schärft Margo schon vor der Kontaktaufnahme mit Karman ein, seine Schwachstelle, die Armut, auszunutzen, um den jungen Mann für ihre Interessen zu gewinnen:

Kenyataan bahwa orang tua Karman pernah memiliki satu setengah hektar sawah, yang sekarang dikuasai oleh Haji Bakir, harus Bung manfaatkan sebaik mungkin. Ini senjata utama. Selanjutnya terserah pada Bung, asal jangan lupa kesabaran Anda sangat penting!<sup>221</sup>

Die Tatsache, dass die Eltern Karmans einst eineinhalb Hektar eines Nassreisfeldes besaßen, das jetzt Haji Bakir gehört, müssen Sie so gut wie möglich nutzen. Dies ist die Hauptwaffe. Das weitere ist Ihnen überlassen, solange Sie nicht vergessen, dass Ihre Geduld sehr wichtig ist!

Triman kontaktiert zunächst Hasyim, den Onkel des jungen Mannes, um ihm das Angebot zu unterbreiten, dass sein Neffe als Praktikant im Büro des *kacamatan*<sup>222</sup> Kosokan beginnen könne. Mangels anderer Alternativen erklärt sich Karman auch umgehend dazu bereit, in dem Büro zu arbeiten. Weder er noch sein Onkel ahnen etwas von den Plänen Margos und Trimans, die sehr gezielt an seiner kommunistischen Ausbildung arbeiten. In einem Kommentar des allwissenden Erzählers wird die Vorgehensweise der beiden Männer mit einer Jagd auf Wild verglichen, das ahnungslos in die Falle tappt:

Perburuan dimulai. Halus sekali, tanpa letupan-letupan bahkan tanpa nada kasar sedikit pun. Karman sungguh terlalu muda untuk menyadari bahwa sedang berlangsung kisah safari yang ditujukan kepada dirinya.<sup>223</sup>

Die Jagd hat begonnen. Sehr leise, ohne Knacken (von Zweigen) und ohne auch den geringsten störenden Laut. Karman ist wahrhaft zu jung, um sich darüber bewusst zu sein, dass gerade eine Safari läuft, die auf ihn abzielt.

Das Motiv der Jagd wird hier von Tohari benutzt, um die Taktik und den Machtmissbrauch Trimans und Margos zu beschreiben. Das Wild ist Beute und Opfer, während sich die Jäger durch ihre taktischen Überlegungen und den ihnen zur Verfügung stehenden Waffen in einer überlegenen Position befinden. Ihre Machtstellung, die sich zunächst hauptsächlich in der Arbeitgeberrolle manifestiert, nutzen die Kommunisten Karman gegenüber gezielt aus. Die relativ vorsichtige und subtile Vorgehensweise der Jäger steht in einem Großteil des Romans

---

<sup>221</sup>Tohari, A., *Kubah*, S. 68.

<sup>222</sup>Distrikt

<sup>223</sup>Tohari, A., *Kubah*, S. 84.

im Zentrum des Interesses. Karman wird während seiner Arbeitszeit in dem Büro u.a. mit Schriften von Marx in Kontakt gebracht und mit linken Doktrinen infiltriert. Man lässt ihn sogar einmal bei seiner Abschlussprüfung durchfallen, um noch mehr Zeit auf die Verbreitung linken Gedankengutes verwenden zu können. Auch erfüllt Triman seinen eigenen Plan, Karmans negative Gefühle gegen Haji Bakir zu schüren, den er, wie mit Margo abgesprochen, als Kapitalisten und Ausbeuter darstellt. Karman wird so stark durch die kommunistische Propaganda beeinflusst, dass er Haji Bakir schließlich auch die Schuld für den Verlust des Reisfeldes gibt, das ursprünglich seinem Vater gehörte. Obwohl sein Onkel Hasyim ihm erklärt, sein Vater habe das Reisfeld selbst "verspielt", da er sich während der japanischen Besatzungszeit, in der Nahrungsmittel knapp waren, nicht damit begnügte, *ubi*<sup>224</sup> zu essen, wie die Mehrheit der Indonesier zu der Zeit, sondern weiterhin auf dem Verzehr von Reis bestand, steigert sich Karmans Hass auf Haji Bakir. Als Marktaufseher stufte sich Karmans Vater als *priyayi* ein und fühlte sich aufgrund dieser Position der durchschnittlichen Bevölkerung gegenüber überlegen. Da er seine Essgewohnheiten nicht änderte und über seine Verhältnisse lebte, war er letztlich gezwungen, sein Reisfeld an Haji Bakir abzutreten. Karman verschließt sich jedoch den rationalen Argumenten seines Onkels, da er schon unter der Kontrolle von Triman und Margo steht.

Den Kommunisten kommt zu den Streitigkeiten über die Besitzrechte an dem Reisfeld der Umstand gelegen, dass Bakir Karmans Bitte ablehnt, seine Tochter Rifah heiraten zu dürfen - mit der Begründung, es gebe bereits einen anderen Kandidaten. Durch diese Zurückweisung und enttäuschte Liebe ist Karman offen für Margos und Trimans Aufhetzung gegen den Vater Rifahs:

Seorang tuan tanah selalu jahat, tidak berkemanusiaan. Pasti ia menganggap kau tidak pantas menjadi menantunya lantaran kau rakyat jelata. Bukan karena kau datang terlambat, bukan! Tetapi karena Abdul Rahman anak orang terkaya lainnya. Mereka, orang-orang kaya, adalah kaum penindas yang secara historis selalu mempertahankan kelestarian kelasnya. Mereka tidak ingin seorang seperti engkau masuk ke dalam kalangan mereka. Sadarlah kau sekarang, betapa jahat kaum tuhan tanah itu.<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Süßkartoffel

Ein Landbesitzer ist immer schlecht, unmenschlich. Sicher betrachtet er dich als unpassend für seinen Schwiegersohn, weil du zum Proletariat gehörst. Nicht weil du zu spät kommst, nein! Sondern, weil Abdul Rahman das Kind anderer, steinreicher<sup>226</sup> Leute ist. Sie, die reichen Leute, sind Tyrannen, die in der Geschichte immer für das Fortbestehen ihrer Klasse gesorgt haben. Sie möchten nicht, dass jemand wie du in ihre Kreise eintrittst. Ist dir jetzt bewusst, wie schlecht die Gruppe der Landbesitzer ist?

An dieser Stelle kritisiert Sumardjo in *Optimis*<sup>227</sup>, dass auf die Psyche Karmans und seine innere Wandlung aus der Innenansicht kaum eingegangen wird. Das wenig überzeugend porträtierte Gefühlsleben Karmans, das im Verlauf des gesamten Romans zu einer etwas stilisierten leblosen Darstellung Karmans führt, lässt sich jedoch in diesem Fall auf die Absicht des Autors zurückführen, Karman lediglich als einen Typus für die häufig vorkommenden Fälle von Manipulation durch die Anhänger des Kommunismus vorzuführen. Die Figur Karmans wird dementsprechend von Tohari lediglich als Instrument benutzt, um zu verdeutlichen, wie die Partei vorgegangen ist, um weitere Mitglieder zu gewinnen. Karman könnte laut der Aussage des Romans für jeden beliebigen jungen Mann der 60er Jahre stehen, der die geringste Angriffsfläche für die Propagandisten bietet. Somit liefert das Werk gleichzeitig eine Erklärung dafür, warum sich so viele Menschen in dieser Zeit in der PKI engagierten; eine Erklärung, die in der Geschichtsschreibung weitgehend fehlt. Obwohl Tohari den Kommunismus offensichtlich ablehnt, da er seinem Ideal eines religiösen Menschen widerspricht, prangert auch er die politische Gewalt an, mit der sich Kommunisten im Jahre 1965 konfrontiert sahen. Ebenso wie Karman vorher von den Kommunisten gejagt wurde, um ihrer Partei beizutreten, wird der Held später von dem Volk und dem Militär gehetzt, das nur darauf wartet, ihn zu töten. Die Dorfbewohner verschonen sein Leben nur aus dem Grund, weil man ihn nach seinem einmonatigen Versteck in einem Grab todkrank und beinahe bewusstlos auffindet. Der Roman demonstriert, wie selbstverständlich die Bevölkerung auch teilweise auf die anti-kommunistische Gewalt reagierte. Die Gewalt gehört mittlerweile schon so sehr zum Alltag, dass man viele Witze über die Brutalität macht, um sie vor sich selbst nicht zu hart erscheinen zu lassen. Dies wird beispielweise in einem Gespräch zwischen dem alten Kastagetek, der häufig angelt, und Karman deutlich:

---

<sup>225</sup>Tohari, A., *Kubah*, S. 90.

<sup>226</sup>Wörtlich: reichster

<sup>227</sup>Sumardjo, "Kembalinya «Si Anak Hilang»". In: *Optimis* Nr. 23, 24. Dezember 1981.

"Oh Kasta, kau tahu lubuk itu sekarang menyerampang, bukan?" "Maksud Mas Karman banyak mayat mengendap di dasar lubuk?" "Yah. Pasti kau lebih tahu." "Memang, Mas Karman. Anehnya, aku merasa sedikit beruntung. Sekarang jarang orang yang menangkap ikan di Sungai Sikura ini. Juga percayalah. Semua ikan menjadi gemuk-gemuk".<sup>228</sup>

"Oh, Kasta, du weißt, dass der Grund des Teiches jetzt gefährlich ist?" "Meint Mas Karman, viele Leichen seien auf dem Grund des Teiches?" "Ja. Du weißt bestimmt näheres." "Sicherlich, Mas Karman. Seltsamerweise denke ich, dass ich ein bisschen Glück habe. Jetzt gibt es selten Leute, die Fische im Fluss Sikura fangen. Glaube es mir. Alle Fische werden sehr fett."

Interessant ist, dass der Autor neben der Beschreibung unlauterer Maßnahmen der Kaderisierung auf politische Vergehen der Kommunisten nicht eingeht. Stattdessen wirft er ihnen vor, die Verbindung zu Gott abgebrochen zu haben und erhebt Vorwürfe wie z.B. einen Hang zur Trunkenheit, Ungläubigkeit und ein Bedürfnis, mit vielen Frauen Affären zu haben, gegen sie. Anhand des Romans werden keine Ursachen für die ausufernde Gewalt des Volkes gegen die Kommunisten genannt; Ursache und Wirkung bleiben dem Leser verborgen. Auch die politische Gewalt, die Karman auf der Insel Buru während seiner langjährigen Gefangenschaft erdulden musste, bleibt eine Lücke in Toharis Werk. So erscheint auch folgende Kritik Korrie Layun Rampans als gerechtfertigt:

Sudut kelemahan [...] adalah masalah setting dan kejadian yang dialami Karman saat sudah ketangkap dan dibuang ke B. Pengarang sama sekali tidak melukiskan setting B dan kehidupan Karman di B; tak ada hal-hal yang meyakinkan tentang situasi B sebagai tempat pengasingan Karman.<sup>229</sup>

Schwächen [...] bestehen im Setting und den Ereignissen, die Karman erfuhr, als er gefasst und nach B deportiert wurde. Der Schriftsteller porträtiert auch nicht das Setting B; es gibt keine übergeordneten Aspekte über die Situation in B als Ort der Internierung Karmans.

Auch die vorher von Sumardjo geäußerte Kritik an der schwachen Darstellung des Charakters Karmans wird vom Leser im Schlusskapitel empfunden, in dem der aus der Internierung

---

<sup>228</sup>Tohari, A., *Kubah*, S. 151.

<sup>229</sup>Vgl. *Berita Buana* Nr. 220, 05.05. 1981, S. 6.

entlassene Mann durch seine Hilfe beim Bau einer neuen Kuppel für die vom Verfall bedrohte Moschee der Gemeinde Pegaten graduell wieder in die Gesellschaft integriert wird und zum Ende des Romans wieder zu Gott zurückfindet. Der innere Wandel Karmans, der sich im Laufe des literarischen Werkes vollzogen hat, wird hier beispielsweise kaum anhand von Reflexionen des Helden illustriert, sondern er wird hauptsächlich durch seine gute Tat, der Hilfe für ein Projekt, das der religiösen Gemeinde dient, illustriert. Dennoch liefert der Autor einen wichtigen Hinweis auf den Grund, der Karman veranlasst, zum islamischen Glauben zurückzukehren. Angestoßen wird die Reintegration in die islamische Gemeinde während der Gefangenschaft Karmans durch Hauptmann Somad, der die selbstzerstörerischen Gedanken des Inhaftierten, die dieser nach seinen privaten sowie beruflichen Niederlagen hegte, zu zerstreuen versucht. Somad sieht in der Überwindung persönlichen Leides eine Möglichkeit, Macht über die eigene Person zu erlangen und zum eigenen Seelenfrieden zurückzufinden:

Sebelum datangnya kematian, setiap orang harus melewati salah satu dari tiga penderitaan ini; sulitnya rejeki, kurangnya hasil bumi dan hilangnya orang yang paling dikasihi. Yang tengah terjadi atas dirimu adalah ketiga-tiga penderitaan itu. Luar biasa memang, tetapi Tuhan selalu memberi jalan keluarnya. Bagaimana? Kau harus mencoba mengerti hakikat dirimu sendiri. Dengan memulai langkah [...], kau akan berjalan sampai kepada Yang Maha Mutlak.<sup>230</sup>

Vor dem Tod muss jeder Mensch eines dieser drei Leiden durchstehen: finanzielle Schwierigkeiten, geringe Ernten und den Verlust eines meistgeliebten Menschen. Was dir zugestoßen ist, ist das dritte jener Leiden. Es ist zwar außergewöhnlich (stark), aber Gott weist immer einen Ausweg. Wie? Du musst versuchen, deinen eigenen Kern zu verstehen. Wenn du den Schritt wagst<sup>231</sup> [...], wirst du bis zum Allmächtigen Gott vordringen.

Das Ende des Romans ist in mehrfacher Hinsicht als Versöhnung mit der Vergangenheit zu interpretieren. Denn Karman findet nicht nur zu seinem Glauben zurück, sondern auch die Fehde zwischen ihm und Haji Bakir wird durch die Hochzeit des Enkels Bakirs mit der Tochter Karmans ausgeräumt. Dieses Ende verdeutlicht die Hoffnung des Autors, dass die von der Gesellschaft stigmatisierten ehemaligen Kommunisten nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis wieder in die Dorfgemeinschaft integriert werden. An dieser Stelle wird Toharis

---

<sup>230</sup>Tohari, A., *Kubah*, S. 18.

<sup>231</sup>Wörtlich: beginnst

Glaube daran sichtbar, die scharfe Trennlinie zwischen "Kommunist" und "Anti-Kommunist" aufgrund des notwendigen historischen Abstandes nunmehr aufheben zu können.

Im Unterschied zu dem an Feudalstrukturen angelehnten *halus*-Konzept von Anderson ist Macht für Tohari gegeben, wenn jemand dazu in der Lage ist, mit Hilfe der Katharsis zu seinem eigenen Kern, dem Glauben und der Wahrheit, vorzudringen. Für Tohari stehen die hierarchische Stufung von Macht und die Bemühung einer Person, die ihr angemessene Position in dem System einzunehmen, nicht im Vordergrund. Dementsprechend spielt auch die Wahrung von Umgangsformen wie Höflichkeit und gepflegtem Auftreten (*politeness, elegance*<sup>232</sup>), die in Andersons Macht-Begriff enthalten ist, keine zentrale Rolle. Vielmehr geht es dem Schriftsteller in *Kubah* darum, dem Rezipienten vor Augen zu führen, dass der Held einen inneren Wandel durchleben muss, da er nicht nur seinen religiösen Glauben, sondern auch sein Selbstwertgefühl verloren hat. Tohari fordert von seinem Helden den Schritt vom Atheisten zum gläubigen Muslim: sein Machtbegriff ist im Kontrast zu Anderson eng an Glauben und Religion geknüpft. Der Autor stuft die Macht der Kommunisten nicht zuletzt mit der Begründung als illegitim ein, dass sie sich auf Unwahrheit und Unglauben stütze.

Aus Toharis Roman geht ein modernes Verständnis von Religiosität hervor: denn der Wandel Karmans vollzieht sich von der Wahrung äußerlicher Formen zu Beginn des Romans bis hin zur Verinnerlichung religiöser Werte. Toharis Machtbegriff lässt sich aus der Entwicklung Karmans ableiten: der Held ist zuerst der Haji-Islam-Tradition verhaftet und fügt sich anschließend in die kommunistischen Hierarchien des Machtapparats ein. In beiden Fällen handelt es sich um einen traditionellen, hierarchischen Machtbegriff, der sich eng an bestehende, fest verankerte gesellschaftliche Strukturen anlehnt. Erst gegen Ende des Romans zeichnet sich ein moderner, religiös-mystisch gefärbter Begriff ab, als Karman innere Macht erreicht, die von Hierarchien losgelöst ist. Somit wird der traditionelle Machtbegriff von einem verinnerlichten Machtbegriff abgelöst, der sich aus mystischen Traditionen speist.

#### **4.7.2. Aberglaube und mangelnde Bildung: die Trilogie *Ronggeng Dukuh Paruk***

In *Ronggeng Dukuh Paruk* greift Tohari das Thema des Kommunismus erneut auf, wobei

---

<sup>232</sup>Vgl. Kapitel 2

hier jedoch ein anderer Aspekt im Vordergrund steht: die Darstellung der Erfahrungen, welche die rurale Bevölkerung mit der Kaderisierung durch die Kommunisten machte. Das Werk des Autors beschäftigt sich mit dem Lebensstil und der Kultur des Dorfes Dukuh Paruk, das im Bezirk Banyumas liegt, wo Tohari ebenfalls seine Wurzeln hat. Die Geschichte konzentriert sich alternierend auf das Mädchen Srintil, das durch ihre Funktion als *ronggeng* nicht nur als Tänzerin für die Unterhaltung des Dorfes sorgt, sondern ebenfalls als Gemeinschaftsbesitz aller Männer in Dukuh Paruk die "Lebensqualität erhöht", und um ihren Freund Rasmus. Während der gesamten Erzählung zeigt Tohari die junge Srintil, die von Männern entweder als Objekt der Begierde betrachtet oder von ihnen verlassen bzw. enttäuscht wird, sowohl als gesellschaftliches als auch politisches Opfer.

Srintils Funktion als begehrtes Allgemeingut wird an dem Tag festgelegt, als sie sich dem Ritual *bukak kelambu* unterzieht, bei dem ein Mann sich für eine stattliche Geldsumme ihre Unschuld erkauft. Die Frau im traditionellen Umfeld der Gegend Banyumas wird völlig vom Mann dominiert und hat entweder, wie im Falle Srintils, für sein Amüsement zu sorgen oder ihm als Hausfrau zu dienen. Die Dominanz der Männer in der Trilogie ist dementsprechend auffällig. Zu dem ungleichen Geschlechterverhältnis trägt vor allem das regionale Verständnis von Religion bei. Denn in Dukuh Paruk wird der Urahn des Dorfes Ki Secamenggala, der zu Lebzeiten als *bromocorah*<sup>233</sup> angesehen wurde, als Vater aller Bewohner verehrt. Sämtliche Aufmerksamkeit der Dörfler gilt also diesem Mann bzw. seinem Grab, zu dem sie regelmäßig pilgern und Verbindung zu ihm aufnehmen wie z.B. bei der Initiationszeremonie Srintils als *ronggeng*. Die patriarchalische Funktion des Urahns wird dementsprechend in die Lebenswirklichkeit der Menschen in Dukuh Paruk übernommen. Ki Secamenggala wird ebenfalls bei schwierigen Fragen konsultiert, wie sich anhand folgenden Beispiels verdeutlichen lässt. Da das Leben im Dorf stark von der Nähe zur Natur, dem Glauben an Mystik, die Wirkung von Mantras<sup>234</sup> und schwarzer Magie geprägt ist, glaubt man auch an schlechte Vorzeichen. Besonders Srintils Großvater Sakarya ist der Ansicht, es zeichne sich in der Natur ab, wenn der Dorfgemeinschaft Unheil bevorsteht:

Sakarya selalu membaca sasmita alam. Sakarya tidak pernah berpikir bahwa suatu perkara

---

<sup>233</sup>Bandit

<sup>234</sup>Magische Sprüche/Formeln

sekecil apa pun bisa berdiri sendiri, lepas dari kehendak semesta. Dan semuanya pasti mengemban makna yang sasmita. Sepanjang menyangkut binatang asing yang mendekat, apalagi sampai masuk ke rumah, siapa pun di Dukuh Paruk akan membacanya sebagai pertanda buruk. Dan pagi ini, selagi duduk membantu di ruang depan, punggung Sakarya tertimpa sesuatu yang dingin dan lembut: seeokor cicak.<sup>235</sup>

Sakarya deutet immer die Vorzeichen der Natur. Sakarya hat niemals gedacht, dass eine Angelegenheit, sei sie noch so klein, für sich selbst stehen kann; losgelöst von der Intention des Ganzen. Und alles hat sicherlich eine weiterführende Bedeutung. Wenn sich fremde Tiere nähern, besonders wenn es ihnen gelingt, ins Haus zu kommen, wird dies jeder Bewohner in Dukuh Paruk als schlechtes Zeichen deuten. Und an diesem Morgen, als er im Vorderzimmer sitzt und hilft, fällt etwas Kaltes und Weiches auf Sakaryas Rücken: eine Eidechse.

Sakarya fühlt sich auf dieses Ereignis hin veranlasst, zum Grab des Urahns zu gehen und Secamenggala Opfertgaben darzubringen, damit das Unheil doch noch abgewendet werden kann. Mit dem o.g. Zitat und dem anschließenden Handlungsverlauf streicht Tohari den Aberglauben der Dorfbewohner heraus. Denn erstens geschieht nach dem Omen lange Zeit nichts Bemerkenswertes, und zweitens wirkt auch die Opfergabe Sakaryas letztlich nicht: am Ende des Romans verbrennt Dukuh Paruk vollständig.

Die Heldin Srintil<sup>236</sup> dient Tohari im gesamten Roman als Mittel, die Defizite der Dorfgemeinschaft Dukuh Paruks aufzudecken und ihren allmählichen Verfall zu spiegeln. Anhand der Hauptperson wird zudem auch das gesellschaftliche Ungleichgewicht und die Unterdrückung der Frau als Resultat der mangelnden Bildung illustriert. Als Srintil sich plötzlich nicht mehr dazu in der Lage fühlt, sich zu prostituieren, wie die Gesellschaft es von ihr verlangt, zieht sie sich zunächst den Zorn ihrer Pflegemutter Nyai Kartareja zu, da diese nun nicht mehr von dem lukrativen Beruf des Mädchens profitieren kann. Des weiteren fühlen sich ihre Verehrer und Kunden unberechtigt zurückgesetzt. Ein Mann namens Marsusi<sup>237</sup> versucht sogar, ihr mit Hilfe schwarzer Magie körperlichen Schaden zuzufügen, nachdem Srintil seine Werbungsversuche sowie den ihr angebotenen Schmuck abgelehnt hat. Marsusi sorgt dafür,

<sup>235</sup>Tohari, A., *Lintang Kemukus Dini Hari*, S. 79.

<sup>236</sup>Im Javanischen Dialekt bedeutet *srintil* "Maus". Der Autor weist mit dem sprechenden Namen auf die Funktion hin, welche die Heldin im Roman erfüllt.

<sup>237</sup>Tohari hat den Namen Marsusi vermutlich von *marsosé* (Gendarm, Landjäger) abgeleitet.

dass Srintil aus plötzlichem Mangel an Sauerstoff auf der Bühne zusammenbricht und hofft damit, ihren Ruf zu beschädigen. Auch im dritten Teil der Trilogie taucht der Unheil bringende Verehrer Srintils noch einmal auf und versucht nach dem Tod seiner ersten Frau nun erneut, Srintil mit dem Angebot, ihr ein Motorrad zu schenken, einzukaufen. Wiederum misslingt sein Werben, und Srintil muss erneut körperliche Verletzungen hinnehmen, da sie von Marsusis Motorrad stürzt. Das Motiv der Jagd, das Tohari bereits in *Kubah* im Zusammenhang mit der Manipulation Karmans verwendet hatte, wird hier erneut gebraucht:

Sementara itu Marsusi yang sudah berubah sepenuhnya menjadi seorang pemburu, makin bergelora karena Srintil tidak mengacuhkan panggilannya. Harga dirinya tersinggung, dan segala hasratnya menjadi demikian sederhana; menguasai Srintil dalam kesunyian hutan jati, kemudian persoalannya menjadi sederhana pula.<sup>238</sup>

Währenddessen wird Marsusi, der sich vollständig in einen Jäger verwandelt hat, immer leidenschaftlicher, weil Srintil seinem Rufen keine Beachtung schenkt. Sein Selbstwertgefühl ist verletzt, und all sein Verlangen wird so bescheiden: Srintil in der Einsamkeit des Waldes in seine Gewalt zu bringen. Danach wird das Problem auch nur ein geringes sein.

Wie in *Kubah* verwendet der Autor hier erneut das Motiv der Jagd als Ausdruck des Machtmissbrauchs. Im Unterschied zu dem vorangegangenen Roman verwendet Tohari das Motiv an dieser Stelle jedoch nicht im politischen, sondern im zwischenmenschlichen Kontext: Marsusi weiß um seine überlegene körperliche Stärke und versucht, sie Srintil gegenüber skrupellos auszunutzen. Die sich an dieser Stelle abzeichnende Opferrolle, welche Srintil innerhalb der Gesellschaft einnimmt, weitet sich im Verlauf des Romans auch auf den politischen Bereich aus. Auch dies ist auf die mangelhafte Bildung im Dorf zurückzuführen.

Die junge Frau lässt sich dazu überreden, bei Veranstaltungen, die der feurige Redner Bakar durchführt, als Tänzerin aufzutreten. Interessant ist hier auch die Verwendung des sprechenden Namens Bakar (brennen), der nicht nur auf die inbrünstigen Vorträge der Person anspielt, sondern auch als Vorwegnahme der folgenden Ereignisse zu sehen ist. Die Figur Bakars verursacht durch die geschickte Manipulation der Dörfler die Zerstörung und die Brände, die Dukuh Paruk kurze Zeit später treffen. Bakar versucht, die Dorfmitglieder mit den Slogans der

PKI zu infiltrieren, indem er ihnen ihre Armut und ihren Mangel an Rechten vor Augen führt. Er erfährt von ihnen zunächst nur positive Resonanz, da sie ihn als Vaterfigur akzeptieren. Sein Charisma ebnet ihm den Weg:

Dukuh Paruk yang bersahaja serta-merta menerima Bakar sebagai orang bijak yang bisa memimpin dan melindunginya. Bila datang ke sana ahli pidato itu mendapat penghormatan sebagai seorang kamitua laiknya. Kata-katanya dituruti, pengaturannya dijalankan. Orang-orang merasa bangga karena itulah pengaturan Bakar. Satu-satunya jalan yang menjadi pintu masuk ke Dukuh Paruk kini berhias lambang partai. Di depan rumah Kartareja juga dipasang sebuah papan. Tak ada orang Dukuh Paruk yang bisa membaca tulisan dalam papan itu.<sup>239</sup>

Das einfache Dukuh Paruk akzeptiert Bakar sofort als intelligenten Menschen, der es führen und beschützen kann. Wenn er dorthin kommt, bringt man dem Redekünstler Respekt als angemessenes Dorfoberhaupt entgegen. Man folgt seinen Worten und führt seine Anordnungen durch. Die Leute sind stolz, weil es die Anweisungen Bakars sind. Die einzige Straße, die nach Dukuh Paruk hineinführt, ist nun mit Parteisymbolen verziert. Vor Kartarejas Haus ist auch ein Plakat aufgehängt. Es gibt keinen Menschen in Dukuh Paruk, der die Schrift auf dem Plakat lesen kann.

Wegen des Mangels an Bildung ist die Dorfgemeinschaft folglich für politische Manipulation durch Redegewandtheit anfällig. So wird Srintil also zum *ronggeng rakyat*, der "Tänzerin für das Volk", ohne jegliche Bedeutung und Hintergründe der kommunistischen Partei zu verstehen. Hier lässt sich eine Parallele zu dem Roman *Kubah* ziehen, in dem die Hauptfigur Karman ebenfalls unwissentlich in die Machenschaften der Partei verstrickt wurde. Die Manipulation durch Bakar sorgt für die Eskalation politischer Gewalt: das Dorf Dukuh Paruk wird durch Einsatz von Milizen dem Erdboden gleich gemacht, und Srintil muss zwei Jahre politischer Haft erdulden, da sie als Anhängerin der PKI angesehen wird. Tohari betont also auch in dieser Trilogie die Unschuld der Hauptfigur. Die Ungerechtigkeit gegenüber Srintil erscheint im Vergleich zu Karman sogar noch größer, da erstere noch nicht einmal die kommunistischen Plakate lesen kann, während Karman eine schulische Ausbildung genossen hat. Die Dorfbevölkerung versteht nicht, warum man ihr alles nimmt, das ihnen etwas bedeutet:

---

<sup>238</sup>Tohari, A., *Jantera Bianglala*, S. 78/79.

<sup>239</sup>Tohari, A., *Lintang Kemukus Dini Hari*, S. 185.

ihren spärlichen Besitz, das Grab Ki Secamenggalas, das von Unruhestiftern geschändet wird, und damit ihr gänzlich Selbstvertrauen. Auch die ohnehin schwache Selbstachtung Srintils schwindet durch die Internierung, welche Tohari auch in diesem Werk nicht näher beschreibt. Srintils letzte Hoffnung, von einem *priyayi* namens Bajus als Frau genommen zu werden und in den Pflichten einer Hausfrau aufzugehen, scheitert ebenfalls, da Bajus impotent ist und Srintil lieber mit seinem wohlhabenden Freund Blengur verheiraten möchte. Dies ist der Tropfen, der das Fass des Leidens Srintils zum Überlaufen bringt. Sie zieht sich in eine psychische Krankheit zurück, und der Roman *Jantera Bianglala* (JB) lässt offen, ob sie geheilt werden kann. An diesem Punkt der Erzählung kommt Rasmus erneut ins Spiel, der bisher nicht bereit war, die Verantwortung für sein Dorf und für Srintil zu tragen. Er selbst hätte mehrfach die Gelegenheit gehabt, Srintils Selbstachtung und die der Dorfbewohner wieder herzustellen, ist aber stattdessen lieber in die Aufgabe des Soldaten geflohen. Denn Srintil, in ihrer Funktion als *ronggeng*, wird als ein gewisser Mittelpunkt des Dorfes betrachtet, mit deren körperlicher und geistiger Situation auch ihre Lage steht und fällt.

Srintil wird von Tohari als Symbolfigur eingesetzt. Der Autor verdeutlicht mit der Darstellung ihres Schicksals, dass traditionelle Strukturen, hier die akzeptierte Form der Prostitution, von Parteien wie der PKI leicht ausgenutzt werden können. Hieraus leitet der Autor die Notwendigkeit ab, die fest gefügten Strukturen aufzubrechen und sie gegen einen rechten Islam zu ersetzen. Dieser Prozess wird von Rasmus eingeleitet, der am Ende des Romans als verantwortungsbewusster Mann in Erscheinung tritt: er ist willens, gegen das Elend und die Dummheit im Dorf anzukämpfen sowie den Menschen die Religion näherzubringen.

Tanah airku yang kecil tak pernah bersungguh-sungguh mengembangkan akal budi sehingga tidak tahu bahwa dia seharusnya menyingkirkan kurap dan cacing yang menggerogoki anak-anak, serta kebodohan yang hanya membawa kemelaratan turun temurun [...]. Dukuh Paruk harus kubantu menemukan dirinya kembali, lalu kuajak mencari keselarasan di hadapan Sang Wujud yang serba tanpa batas.<sup>240</sup>

Mein kleines Vaterland hat nie ernsthaft Intelligenz entwickelt, so dass es nicht weiß, dass es die Würmer, die an den Kindern nagen, vernichten sollte sowie die Dummheit, die nur Elend für

---

<sup>240</sup>Tohari, A., *Jantera Bianglala*, S. 230-231.

Generationen bringt [...]. Ich muss Dukuh Paruk helfen, sich selbst wieder zu finden. Danach fordere ich sie auf, Harmonie vor dem Allmächtigen zu finden, (dessen Güte) unermesslich ist.

Auch mit seiner Heirat der nunmehr geistig verwirrten Srintil bekundet Rasmus seine Treue und sein aufrichtiges Interesse an einer Verbesserung der elenden Situation in Dukuh Paruk. Im letzten Abschnitt in JB wird im Zuge der Ideen und Pläne für die Zukunft Dukuh Paruks ebenfalls der Glaube der Dorfgemeinschaft an böse Vorzeichen hinterfragt, indem Rasmus ein von der Dorfbevölkerung als schlecht angesehenes Omen in ein gutes umdeutet. Für ihn ist die umwölkte Mondsichel, die er am Ende von JB sieht, ein Symbol für die Möglichkeit eines Neuanfangs im Bezirk Banyumas, der im Zeichen der islamischen Religion steht. Tohari fordert also mit seiner Trilogie speziell für die Dorfbevölkerung, die bisherigen Traditionen durch das Bekenntnis zum islamischen Glauben und eine mehr oder weniger solide Ausbildung zu ersetzen statt im Aberglauben verhaftet zu bleiben. Letztlich macht er die im Dorf vorherrschende "Dummheit" sowie den Aberglauben für die zahlreichen Schicksalsschläge, welche im Roman beschrieben werden, verantwortlich.

Im Vergleich zu anderen Romanen, die sich mit dem Thema der politischen Gewalt befassen, bildet das Werk sowohl im Hinblick auf den Handlungsort als auch auf die Sprache eine Ausnahme. Die Trilogie spielt nicht im urbanen Umfeld, sondern setzt sich intensiv mit den Traditionen eines javanischen Dorfes auseinander und enthält zahlreiche detaillierte Naturbeschreibungen. Zudem flicht der Schriftsteller insbesondere für die Anrede der Figuren untereinander die javanische Sprache mit ein, um erstens den vom Rezipienten gewonnenen Eindruck der Authentizität zu vervollständigen und zweitens die komplexen Hierarchien in der Gesellschaft auszudrücken.

Im Gegensatz zu dem Kritiker Utomo<sup>241</sup>, der die Auffassung vertritt, Toharis Intention bestünde darin, Srintil für ihre Dummheit zu bestrafen, soll dem Leser anhand des Beispiels der jungen Frau erstens vorgeführt werden, welche verheerenden Konsequenzen sich aus der Kombination von Bildungsmangel und Aberglauben ergeben können. Denn dem Redner Bakar fällt es schließlich nur aus dem Grund leicht, die Bevölkerung zu manipulieren, weil diese ausschließlich aus Analphabeten besteht. Mit der Beschreibung des Verhaltens Bakars weist

Tohari damit auf den Machtmissbrauch der PKI hin, der sich in der Ausnutzung ihres Wissens gegenüber der ungebildeten Dorfbevölkerung manifestiert. Die Verachtung der Dörfler durch die PKI zeigt sich darin, dass die kommunistische Partei ihnen geschriebene Parolen zumutet. Des weiteren geht aus dem Roman die Absicht Toharis hervor, die Rezipienten von der Wahrheit und Gerechtigkeit zu überzeugen, die seiner Meinung nach im Islam zu finden sind. Indem er anhand der Symbolfigur Srintils die negativen Konsequenzen einer in Traditionen verhafteten Gesellschaft aufzeigt, macht er auf die Notwendigkeit aufmerksam, Schwächen der säkularen Welt wie Korruptierbarkeit und Prostitution durch wahren Glauben abzulösen.

#### **4.7.3. Gedanken zu *Kubah* und *Ronggeng Dukuh Paruk***

Reflektiert man die beiden Werke Toharis, so lässt sich vor allem seine Verurteilung des Machtmissbrauchs der Kommunisten feststellen. Im Kontrast zu den Kurzgeschichten liegt der Akzent in *Kubah* auf der Frage, mit welchen manipulativen Mitteln es den Parteien gelang, neue Mitglieder anzuwerben. Margo und Triman machen sich vor allem die offensichtlichen Schwächen Karmans wie z.B. seine Arbeitslosigkeit und Mittellosigkeit zu Nutze, um ihr Ziel erreichen zu können. Die beiden Männer kalkulieren zudem die Dankbarkeit Karmans und die traditionell mit ihr verbundene soziale Verpflichtung ein, die sich aus seiner Tätigkeit für die Kommunisten ergibt. Da Margo und Triman ihm mit der Beschaffung eines begehrten Arbeitsplatzes behilflich waren und der junge Mann damit in ihrer Schuld steht, können sie darauf vertrauen, ihn durch sein Gefühl der Verpflichtung ihnen gegenüber an sich gebunden zu haben. Im Gegensatz zu Bakar in Toharis Trilogie, der durch seine Redekunst über ein gewisses Charisma verfügt, mit Hilfe dessen er die Bevölkerung für sich gewinnt, genügt es also für die Kaderisierung Karmans allein, seine Armut, aufgrund derer er sich ohnehin minderwertig fühlt, im richtigen Moment auszunutzen.

In *Kubah* beschreibt Tohari zwar einerseits relativ glaubhaft, wie Karman langsam kommunistisches Gedankengut übernimmt, jedoch bleibt andererseits die Darstellung des Verhaltens der Kommunisten häufig in Klischees verhaftet. Dies wird insbesondere anhand ihrer "unmoralischen" Lebensweise illustriert, die Tohari anhand von Aspekten wie Trunkenheit

und Vielweiberei illustriert<sup>242</sup>. Ebenso wie in LKDH benutzt der Schriftsteller den Kommunismus als Anti-Beispiel für einen moralischen Lebensstil. Zu diesem gehört ebenfalls die Gewaltbereitschaft der Kommunisten: im Roman schüren sie die Gewalt, indem sie die Wut der Massen erst entfachen.

Aus der Trilogie *Ronggeng Dukuh Paruk* geht Toharis Verständnis der Begriffe Gewalt, Macht und Religion und ihrer Beziehung zueinander deutlich hervor. Die von den Kommunisten ausgeübte politische Gewalt ist für den Autor ein klares Zeichen dafür, dass sich die PKI-Anhänger von der Wahrheit, der Essenz des Lebens, die der Autor im Glauben sieht, entfernt haben. Ihr scheinbares Interesse an dem Wohl der einfachen Bevölkerung ist laut Tohari geheuchelt, ihre Propaganda basiert hauptsächlich auf Halbwahrheiten und Lügen, ihre Macht wird als hohl eingestuft. Anhand des Beispiels der PKI führt er vor, dass sich Gewalt und wahre Macht naturgemäß ausschließen. Denn die Vertreter der politischen Linken haben sich der Gewalt bedient, um ihrem Wunsch nach der Mehrung materieller und säkularer Werte bzw. Güter wie Reichtum und Einfluss zu entsprechen. Aber Materialismus steht für Tohari ebenso wie Atheismus im unmittelbaren Widerspruch zu wahrer Macht, die wiederum eng an Religiosität und die damit verbundene Suche nach dem Sinn des Lebens geknüpft ist. Auch die Einwohner von Dukuh Paruk können solange nicht zu wahrer Macht gelangen, wie sie durch ihren Aberglauben verblendet sind und sich dem Islam noch nicht zugewendet haben.

Die Hinwendung zum Islam wird vom Autor sowohl in *Kubah* als auch in der Trilogie *Ronggeng Dukuh Paruk* als Lösungsvorschlag für die Probleme der Betroffenen eingestuft. In *Kubah* ist mit der Errichtung der Kuppel der Einklang im Dorf wiederhergestellt, da Karman sich nunmehr mit einem modernen, aufgeklärten Islam identifiziert. Demgegenüber endet JB positiv, da Tohari hier den Ausblick gibt, der Aberglaube, neben dem Bildungsmangel das zweite Übel im Dorf, werde durch Rasus Intervention in Zukunft erfolgreich durch den islamischen Glauben ersetzt. Rasus fungiert hier als *rasul* (Botschafter Gottes), der den Dörflern zu helfen versucht, dem Sinn des Lebens durch Religiosität näher zu kommen. Mit der Akzeptanz der islamischen Religion fällt ferner auch das Ende der Opferrolle

---

<sup>242</sup>Dies sind stereotype Vorwürfe gegen die ehemaligen Kolonialherren. Aufgrunddessen kann man hier auch argumentieren, dass Tohari sich mit der Beschreibung der "Unmoral" der Kommunisten gegen "westliche" Gepflogenheiten abgrenzt und den Indonesiern den Islam als Möglichkeit vorführt, zu einem rechten Verständnis von Moral zu gelangen.

Karmans und Srintils zusammen: während Karman ein vollwertiges, geachtetes Mitglied der Gemeinschaft wird, erfährt die verwirte Srintil nach dem ihr widerfahrenen Leid nun die volle Unterstützung des jungen Rasmus. Die politische und gesellschaftliche Opferrolle der beiden Hauptfiguren erfüllt also letztlich ebenfalls die Funktion, die große Bedeutung des Islam für die indonesische Gesellschaft zu betonen. Toharis teilweise klischeehaften Anmerkungen zum Kommunismus untermauern seinen Appell an den Leser, die islamische Religion anzunehmen, um somit im Einklang mit sich selbst und anderen Menschen leben zu können. Jedoch geht aus seinen Werken außer der Forderung nach Nächstenliebe und Hilfsbereitschaft, die in all seinen hier vorgestellten Romanen als erstrebenswerte, mit dem Islam im Zusammenhang stehende Verhaltensweisen dargestellt werden, nicht hervor, welche Werte des Islam von der Bevölkerung zu leben sind.

#### **4.8. Die Arbitrarität der Internierungen bei Aleida**

Da nach dem Rücktritt Suhartos die Zensur stark eingeschränkt bzw. weitgehend aufgehoben wurde, ergriffen seit Mai 1998 einige Literaten umgehend die Gelegenheit, bisherige Tabu-Themen wie die Gestapu, welche die Geschichte Indonesiens nachhaltig geprägt hatten, in ihren Werken wieder aufzugreifen. Zu diesen Autoren gehören vor allem Martin Aleida und Putu Oka Sukanta. Diese hatten zwar auch in den Folgejahren der Gestapu einige Kurzgeschichten zu dem Thema verfasst, sahen sich aber in der Zeit stets mit der Wirklichkeit der Zensur konfrontiert und mussten in ihren Erzählungen dementsprechend darauf achten, Kritik am Suharto-Regime nicht offen zu äußern. Durch die Machtübernahme Habibies bot sich ihnen nunmehr die Möglichkeit, ungehindert auch über diejenigen Aspekte zu schreiben, die sie schon früher in besonderem Maße beschäftigt hatten, wie beispielsweise die Menschenverachtung, welche die Suharto-Regierung im Umgang mit politischen Gefangenen gezeigt hatte.

In diesem Zusammenhang soll hier auf den einzigen bisher von Aleida verfassten Roman *Layang-layang Itu tak Lagi Mengepak Tinggi-tinggi*<sup>243</sup> (die Schwalben schwingen sich nicht mehr in die hohen Lüfte auf, 1999) eingegangen werden, der sich mit den Folgen der Gestapu für vermeintliche Anhänger des Kommunismus beschäftigt. Die Hauptfigur Saifullah

---

<sup>243</sup>Der Titel wird im folgenden mit LIT abgekürzt.

Anwar verdingt sich nach dem Putschversuch zunächst als Maurer. Er hat seinen Beruf als Journalist bei der PKI-Zeitung *Harian Rakyat* aufgegeben, da er fürchtet, als Sympathisant der Kommunisten angesehen zu werden, und versucht nun, möglichst unerkannt zu bleiben. Um Saifullahs Wunsch nach einem Leben in Freiheit zu unterstreichen, zieht der Autor eine Parallele zwischen dem Hund Buck aus dem Roman *The Call of the Wild* von Jack London und Saifullah. Aleidas Held vergleicht sich selbst mit dem Hund, der aus seiner Heimat entführt und an Goldgräber in Kanada verkauft wird. Dort wird er in einen Hundeschlitten eingespannt, bis ein Rudel Wölfe die Guppe angreift. Nach dieser Attacke kann Buck sich befreien und freut sich auf die Perspektive, von nun an wieder unbehindert durch die Natur streifen zu können. Saifullah, der gerade mit seinen Freunden *saté* isst, glaubt, ebenso wie Buck, schlechte Zeiten - die Gerakan 30 S - glücklich überstanden zu haben. Doch dies stellt sich als verfrühte Freude heraus: nach dem Essen wird er zusammen mit seinen drei Freunden festgenommen. Die Soldaten deportieren die vier Personen zu einem alten, ehemaligen religiösen Gebäude in der Jalan Budi Kemuliaan, das nun zu einem Konzentrationslager umfunktioniert worden ist. Die Debatte über die Vertretbarkeit einer derartig extremen Wandlung nimmt einen zentralen Stellenwert im ersten Kapitel des Romans ein. Die Priester, denen das ehemalige Schulgebäude unterstand, sprechen sich gegen eine Übernahme der Institution durch das Militär aus, sind sich aber ihrer unterlegenen Machtposition bewusst, so dass sie nichts Konkretes gegen die bevorstehende Veränderung unternehmen:

"Saudara Ketua, ingin saya bertanya, apakah hukumnya jika kita membiarkan sesuatu yang pernah kita miliki menjadi tempat yang tidak sesuai dengan ajaran Kristus [...]." "Marilah kita serahkan nasib bangunan itu kepadaNya. Ini sudah berada di luar jangkauan kemampuan kita. Apalagi kita ummat yang lemah di tengah kekuasaan duniawi."<sup>244</sup>

"Herr Vorsitzender, ich möchte fragen, ob es legal ist, wenn wir zulassen, dass unser einstiger Besitz zu einem Ort wird, der nicht mit der Lehre Christi im Einklang steht [...]." "Lasst uns das Schicksal des Gebäudes Ihm überlassen. Dies liegt außerhalb des Bereichs unserer Möglichkeiten, zumal wir eine schwache Gemeinschaft inmitten der säkularen Macht sind."

Die Ironie besteht an dieser Stelle darin, dass in dem ehemaligen Gotteshaus, dessen Leitspruch sich gegen jegliche Gewalt ausspricht und dessen Zielsetzung in religiöser Erziehung

sowie gegenseitiger Hilfsbereitschaft besteht, ein Konzentrationslager errichtet wird, in dem man die Gefangenen menschenunwürdig behandelt. Die Beschreibung des Gebäudes reflektiert die Assoziation des Schriftstellers mit den historischen Epochen: während der Kolonialzeit erstrahlt es noch in vollem Glanz und wird gut gepflegt, während der Sukarno-Ära wirkt es bereits etwas schäbig, jedoch wohnt ihm noch ein guter Geist inne, und nach der G 30 S wird das Haus von Schmerz, Angst und Einsamkeit beherrscht. Es zeichnet sich eine Perversion religiöser und humaner Werte ab. Der Verfall des Gebäudes selbst kann dementsprechend bereits als eine Metapher für die während der *orde baru* vorherrschende Unmenschlichkeit, Tyrannei und politische Gewalt betrachtet werden.

Ein weiteres Symbol, das Titelmotiv der in den Ecken nistenden Schwalben, welches der Schriftsteller im Kontext mit dem Gebäude verwendet, spiegelt ebenfalls die gegenüber den Gefangenen ausgeübte Grausamkeit wider. Sie haben sich die Institution früher eigenständig für ihren Nestbau ausgesucht, da dort eine angenehme, friedliche Atmosphäre herrschte, nun aber werden sie durch die vorherrschende Lautstärke vertrieben. Mit der Einführung der Schwalben in den Roman, deren herausragende Eigenschaften in ihrer Ungebundenheit, Schnelligkeit und Freiheit bestehen, setzt Aleida ein Gegengewicht gegen die Situation der politischen Häftlinge, die nicht nur eingesperrt sind, sondern sogar zusätzlich gefoltert werden. Das Symbol der Schwalben durchzieht den gesamten, wenn auch recht kurzen Roman und gewinnt vor allem am Ende des Werkes an Bedeutung, als Saifullah endlich freigelassen wird. Denn die scheinbare Freiheit stellt sich als regelrechte Tortur heraus: Saifullah wird nach kurzer Zeit von den Nachbarn in Ancol, wo er sich auf einer Fischfarm verdingt, als Spion verdächtigt. Zudem ist es für ihn unmöglich, einer qualifizierten Beschäftigung wie der eines Journalisten bei der Tageszeitung *Kompas* nachzugehen, da die Regierung es Sympathisanten der PKI nicht gestattet, in den Medien zu arbeiten. Der Weg nach Hause, sowohl zu seinen Eltern als auch zu seiner Geliebten, bleibt ihm ebenfalls versperrt, da er fürchtet, nach seiner Internierung nicht wieder in die Gesellschaft aufgenommen zu werden. Saifullah erinnert sich in dem Kontext an einen Fall zurück, in dem ein Schauspieler, der ebenfalls aus dem Dorf Tanjung Balai stammte, nach seiner Entlassung aus der Haft von der Bevölkerung verachtet wurde und daraufhin keinen gesellschaftlichen Anschluss mehr fand. Der Autor spielt hier darauf an, dass sich die politische Gewalt auch bis in den privaten Bereich erstreckt und das

---

<sup>244</sup>Aleida, M., *LIT*, S. 8-9.

Leben der Betroffenen schädigt, wenn nicht gar ruiniert, da sie Angst und Misstrauen zur Folge hat. Dies war von der politischen Führung geplant und wurde von der Suharto-Administration ausgenutzt. Die Entlassenen standen unter gezielt und bewusst diskriminierender Aufsicht. Saifullahs Vereinsamung am Ende des Romans, die vordergründig mit der Furcht vor Ablehnung und den Vorurteilen der Bevölkerung begründet werden kann, ist demnach hauptsächlich auf die Strategie des Suharto-Regimes zurückzuführen, die entlassenen Häftlinge auch weiterhin zu diskriminieren und damit effektive Kontrolle über sie auszuüben.

Die Entlassung des Helden aus dem Gefängnis stellt sich also für ihn als eine Fortsetzung der Gefangenschaft dar: innerhalb der festgefügtten gesellschaftlichen Ordnung und dem vorherrschenden Misstrauen bleibt für ihn kein Platz übrig. Insofern empfindet er die frei umherschwirrenden Schwalben, die dicht an seinem Kopf vorbeifliegen, als Verspottung seiner eigenen Person. Denn sie können sich ungezwungen überall bewegen, ohne beschimpft oder bestraft zu werden. Speziell aus diesem Grund erträgt Saifullah die Präsenz der Schwalben nicht, die ihn an seine eigene miserable Situation erinnern:

Aku senang saja bercanda dengan kalian. Tetapi tidak sekarang. Aku inginan kalian pergi jauh-jauh. Kepak sayap kalian menyakitkan hatiku kini. Nikmatilah kebebasan kalian itu sedalam-dalamnya. Hirup dari dasarnya yang paling dalam. Tetapi jangan dekatku. Pergilah jauh-jauh.<sup>245</sup>

Ich freue mich sehr, mit euch zu spielen. Aber nicht jetzt. Ich möchte, dass ihr weit wegfliegt. Eure Flügel beleidigen mein Herz jetzt. Genießt eure Freiheit in vollsten Zügen. Atmet sie so tief wie möglich ein. Aber nicht in meiner Nähe. Fliegt weit weg.

Beide Symbole, die Aleida in diesem Roman verwendet, deuten trotz ihrer Verschiedenheit auf die durch politische Gewalt verursachte Beraubung jeglicher Menschenwürde und Zivilrechte hin. Mit Hilfe der Schwalben, welche Freiheit und die Möglichkeiten symbolisieren, die sich Saifullah noch während seiner Gefangenschaft für seine Zukunft ausgemalt hat, wird nach der Entlassung des Helden die Fortsetzung seiner Unfreiheit in der Gesellschaft gespiegelt. Hingegen steht das Gebäude, das durch die Gestapu von einem Gotteshaus zu einem Gefängnis umfunktioniert wurde, für die wandelbare Gesellschaft, welche sich den von der

---

<sup>245</sup>Aleida, M., *LIT*, S. 115.

Politik aufgestellten politischen Normen unterwirft. Mit dem Gebäude ist folglich auch die Stigmatisierung der als PKI-Mitglieder verdächtigten Indonesier durch die Bevölkerung verbunden, die sich darin ausdrückt, dass Saifullah nach seiner Entlassung weiterhin von der Gesellschaft terrorisiert wird.

Im Gegensatz zu den Romanen Toharis wird das Innenleben des Gefängnisses in *LIT* ausführlich aus der Perspektive Saifullahs dargestellt. Vor allem lenkt der Schriftsteller das Augenmerk des Lesers auf die grausame Behandlung der Häftlinge und die erschreckenden hygienischen Verhältnisse innerhalb der Gemeinschaftszelle. Im Gegensatz zu Ayu Utamis Roman *Saman*<sup>246</sup> beschreibt Aleida die Folter zwar ebenfalls detailreich, lässt den Leser jedoch in der Position des Beobachters verharren; d.h. der Rezipient erhält nicht aus der Innensicht einen Einblick in die Gefühle des Opfers, sondern betrachtet das Geschehen durch die bewusst neutrale Darstellung des allwissenden Erzählers von außen, so dass eine gewisse Distanz zwischen Leser und Charakter entsteht. In *Saman* reflektiert Wis die Folter und die damit verbundenen Instrumente im Rückblick, während der Rezipient bei der Folter des Dichters Putu direkt anwesend zu sein scheint. In *LIT* wird die Folter ohne subjektive Wertung beschrieben:

[...] sabetan ekor pari yang dikeringkan melayang dan secepat listrik menyengat punggung putra dari Bali itu. Kacamatanya nyaris terlepas ketika dia menyentak dagunya meredam perih yang menggigit di punggungnya. Sabetan ekor ikan pari itu kemudian datang lagi beruntun, dan lebih keras.

[...] Der Hieb mit dem getrockneten Schwertfisch saust wie ein Stromstoß in den Rücken des balinesischen Mannes. Seine Brille fällt beinahe hinunter, als er die Zähne zusammenbeißt, um den Schmerz zu unterdrücken, der in seinen Rücken beißt. Der Hieb mit dem Schwertfisch folgt erneut, und noch härter.

Der Unterschied zwischen den beiden Folderszenen, die sich auf den ersten Blick ähneln, obwohl sie in einer unterschiedlichen Zeit spielen, besteht in der jeweiligen Aussage des Romans. Die Episode der Gefangenschaft Wis dient der Darstellung des konkreten Ziels der Ölpalmenbesitzer, die Latex-Bauern von ihrer Plantage zu vertreiben. Wis wird dabei als

Druckmittel eingesetzt: man entführt und foltert ihn auch als Einzelnen. Die Autorin verwendet hier den Erzählstil des *stream of consciousness*, da sie auf die schnelle Folge der Gedanken ihres Helden anspielen möchte, die um seine Empfindungen wie Hilflosigkeit und Willenlosigkeit durch Schmerz kreisen. Utami betont besonders, dass Wis sich während seiner Gefangenschaft als Spielball der Mächtigen fühlt. In Aleidas Werk geht es hingegen darum, die mit der Folter assoziierte Ungerechtigkeit und Sinnlosigkeit anzuprangern, die mit den Gewalttaten verknüpft war. Aleida setzt den Schwerpunkt darauf, die Willkür des Regimes anzuprangern, mit der die Menschen 1965/66 interniert wurden. Man inhaftierte die Freunde Saifullahs und ihn selbst nicht etwa deshalb, weil man ihnen die Ausübung von Gewalt und Unrecht vorwarf, sondern nur, da man sie für Kommunisten hielt. Der Schriftsteller beschreibt die Figuren als Charaktere, die zwar zur politischen Linken gehören, sich aber nicht als Kader-Mitglieder engagieren. Demgemäß wird ihre Inhaftierung als ungerechtfertigt bewertet. Putu beispielsweise wird für drei seiner Meinung nach poetische und romantische Zeilen gefoltert, die er selbst niemals mit dem Kommunismus in Verbindung gebracht hat: lange warte ich / bis die Sonne blutrot ist / sicherlich sind wir schon aufgebrochen.<sup>247</sup> Nyoto wird auf andere Weise besonders unter Druck gesetzt: das Militär hat nicht nur ihn, sondern auch seine gesamte Familie gefangengenommen. Das menschliche Vergehen ihnen gegenüber wird anhand folgender Frage Saifullahs verdeutlicht:

Begitu rendahkan budaya militer Indonesia sehingga seorang istri dan anak-anaknya yang kecil, yang tidak berbuat apa-apa terhadap kekuasaan, harus mendekam di ruangan yang busuk dan gelap di sayap bagian belakang dari markas militer di jantung Jakarta itu?<sup>248</sup>

So niedrig ist die Kultur des indonesischen Militärs geworden, dass sich eine Ehefrau und ihre kleinen Kinder, die gar nichts gegen die Macht unternommen haben, in dem verrotteten und dunklen Raum im hinteren Flügel der Militärkommandantur im Herzen Jakartas quetschen müssen?

Saifullah selbst wird nicht gefoltert, da er auf einen wohlwollenden Leutnant trifft, der u.a. dafür sorgt, dass er das Geld, welches ihm von seinen Eltern per Post zugeschickt wurde, erhält und

---

<sup>246</sup>Der Roman *Saman* wird im Zusammenhang mit dem Thema Transmigration in Kapitel 6 detailliert besprochen.

<sup>247</sup>Aleida, M., *LIT*, S. 36.

<sup>248</sup>Aleida, M., *LIT*, S. 45.

seinerseits eine Antwort auf den Brief schicken kann. Im siebten Kapitel träumt Saifullah zunächst von der Gutherzigkeit des Offiziers Uyan Kartasasmita, der ihm und seiner Geliebten Damarwati gestattet, sich außerhalb des Gefängnisses an einem romantischen Ort zu treffen. Die Freude, Damarwati wiederzusehen, und die Vorstellung des sich daran anknüpfenden sexuellen Vergnügens verdankt Saifullah in seinem Traum allein dem Offizier. Dieser Traum von der Gutmütigkeit Uyans wird im folgenden Kapitel durch den Offizier Satu Syafei zumindest ansatzweise bestätigt, der sich Saifullah gegenüber sehr großzügig und freundlich verhält. Der Schriftsteller versucht mit der Differenzierung zwischen den einzelnen Figuren, eine reine Assoziation der Soldaten mit Schurken und Mördern zu vermeiden. Aleida veranschaulicht, dass es selbst in einem Konzentrationslager noch Offiziere gibt, die ihre Gefangenen human behandeln. Seiner Ansicht nach muss ihr Beruf nicht in jedem Fall etwas über die Art ihrer Handlungen aussagen, obwohl sie sich den Befehlen ihrer Vorgesetzten nicht widersetzen dürfen. In einem Diskurs zwischen Saifullah und dem Offizier erfährt die Hauptfigur mehr über die Motivationen seines Gegenübers:

"Maaf. Bapak begitu baik. Mengapa ada di sini?" "Saya tentara. Tak semua yang terjadi di sini saya sukai. Tak semua saya setuju. Sama seperti Sersan Uyan. Tapi kami ini tentara. Tunduk pada komandan. Kalau tidak, dianggap desersi. Kejahatan yang tak ada ampun. Untung saya ditempatkan sebagai kepala staf di seksi satu ini, menangani soal-soal administrasi."<sup>249</sup>

"Entschuldigung. Sie sind so gut. Warum sind Sie hier?" "Ich bin Soldat. Nicht alles, was hier passiert, heiße ich gut. Ich stimme nicht allem zu. Genau wie Sersan Uyan. Aber wir sind Soldaten. Beugen uns vor dem Kommandeur. Wenn nicht, wird das als Desertation ausgelegt. Ein Vergehen, für das es keine Entschuldigung gibt. Glücklicherweise wurde ich in dieser Sektion als Stabsvorsitzender eingesetzt und nehme administrative Probleme in die Hand."

Selbst an diesem nunmehr grausamen, entweihten religiösen Ort existiert noch ein Funken Hoffnung. Dennoch geht der zweite Teil des Traumes Saifullahs, mit seiner Geliebten zusammen die Freiheit genießen zu dürfen, nicht in Erfüllung. Dies wird bereits anhand des Romantitels deutlich, der auf den Traum des Mannes Bezug nimmt. Die Schwalben, die sich nicht mehr in die hohen Lüfte erheben, stehen symbolisch für die bereits angesprochene Fortsetzung der Gefangenschaft Saifullahs in der Freiheit. Die Verzweiflung des Helden, dem

sowohl im beruflichen als auch im privaten Bereich alles zerstört wurde, zeigt sich anhand der letzten Zeilen des Romans, in denen seine ausweglose Lage deutlich wird:

"Aku tak butuh belaskasih. Aku bisa hidup hanya dengan menelan ludahku sendiri!" teriaknya lebih lantang lagi. Dia berteriak lagi. Dan lagi...<sup>250</sup>

"Ich brauche kein Mitgefühl. Ich kann allein dadurch leben, meine eigene Spucke herunterzuschlucken!" schrie er noch durchdringender. Und er schrie weiter. Und weiter...

Anhand des Schicksals Saifullahs illustriert der Autor, wie weit sich die Begriffe *kekerasan* und *kekuasaan* in der *orde baru* einander angenähert haben und welche weitreichenden Konsequenzen dies für die Bevölkerung hatte: vielen Menschen war es durch die Intervention des Staates unmöglich, eine Lebensgrundlage zu schaffen. Demgemäß beschreibt der auktoriale Erzähler die staatliche Macht als grausam, jeglicher Menschenwürde widersprechend. Parallel zu Tohari weist auch der Autor von *LIT* darauf hin, dass die Machtinhaber keinen Respekt vor der - hier allerdings christlichen - Religion und den von ihr postulierten Werten der Humanität zeigen. Daher zögern sie auch nicht, das Gebäude durch die Ausübung von Gewalt zu entweihen. Dies hat insofern weitreichende Folgen, als die Gewalt dem Gebäude auch noch anzuhaften scheint, als das Haus schon nicht mehr als Gefangenenlager missbraucht wird und wieder leersteht. Die ehemals dort wohnhaften Priester lehnen es ab, sich dort noch einmal niederzulassen. Damit weist Aleida darauf hin, dass sich die von den Priestern vertretenen Werte der Humanität und Gerechtigkeit in Indonesien nicht manifestieren, so wie auch die Schwalben das Gebäude meiden. Mit der Leere des Gebäudes wird die Zerstörung der Werte durch die *orde baru* auch für die Zukunft symbolisiert. In dem Roman macht der Autor darauf aufmerksam, wie verheerend sich Machtmissbrauch und Gewalt auf eine Gesellschaft auswirken. Die Machtkritik, die Aleida anbringt, bezieht sich vor allem auf die gewaltsamen Methoden, mit denen die Staatsmänner ihre Macht zu erhalten versuchten.

---

<sup>249</sup>Ebd., S. 100.

<sup>250</sup>Aleida, M., *LIT*, S. 116.

#### 4.9. Zusammenfassung

Aus der Untersuchung der vorgestellten Werke zum Thema Gestapu im Kontext der politischen Gewalt lässt sich erstens ableiten, dass die Darstellung des versuchten Coup d'État und seiner unmittelbaren Folgen stark von den historischen Gegebenheiten der Zeit abhängt, unter deren Einfluss die Schriftsteller ihre Werke verfasst haben. Vergleicht man die Entstehungsdaten der Werke, so lassen sich in den jeweiligen Zeiträumen unterschiedliche Schwerpunkte der Autoren im Hinblick auf politische Gewalt und Machtmissbrauch feststellen. So sind die Kurzgeschichten, die zwischen 1965 und 1970 entstanden, als direkte Reaktion auf die Ereignisse anzusehen und haben aufgrund der strikten Einschränkung der Pressefreiheit dokumentarischen Charakter. Durch die historische Nähe zu der Gestapu nahm der Wunsch der Schriftsteller zu dieser Zeit zu, ihre jeweilige Rolle, die sie im Zusammenhang mit der Gestapu gespielt haben, vor sich selbst und der indonesischen Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Die Verarbeitung persönlicher Erfahrung spielte demgemäß eine entscheidende Rolle. Unter diesem Blickwinkel sind auch die autobiographischen Züge in *Malam Kelabu* und *Perempuan dan Anak-anaknya* zu betrachten.

Da die Schriftsteller das enorme Ausmaß der Gewalt noch unmittelbar vor Augen hatten, war es ihnen ferner ein Bedürfnis, die Ereignisse erneut zu reflektieren und aus ihnen Erklärungsversuche für die aus den Massakern hervorgehenden Verhaltensmuster einzelner Personen und Gruppen abzuleiten. Dabei gehen sie der Frage, auf welche Weise es den Kommunisten gelang, ihre Macht so effektiv zu vermehren, weniger nach. Vielmehr beschäftigen sich die Autoren mit den Fragen, inwieweit die Kommunisten für die Ereignisse von 1965 zur Verantwortung gezogen werden müssen, welche Rolle amorphe Gruppen aus der Bevölkerung spielten, und wie ihr Verhalten sich auf die politische Lage auswirkte. Dabei vermeiden die Schriftsteller im allgemeinen einseitige Schuldzuweisungen. Zwar werden die Kommunisten meist als Urheber der Gewalt angesehen. Denn man kritisiert sie aufgrund der Ereignisse in Lubang Buaya und ihrer mit Hilfe der Notwendigkeit der Landreformen legitimierten politischen Gewalt. Dennoch verurteilen die Autoren gleichzeitig die Reaktion der Bevölkerung, ihre "blinde" Gewalt, obwohl sie auch Verständnis für das Verhalten des Volkes bekunden. Die Gewalt, so die Argumentation in der Mehrzahl der Werke, sei einerseits durch den Hass des Volkes auf die Kommunisten eskaliert, der auf der illegitimen Macht der Kommunisten fußt. Andererseits könne die Angst der Bevölkerung, so Poyk, Aleida, aber

auch Sjoekoer, selbst als Kommunisten verdächtigt und anschließend verurteilt oder getötet zu werden, als ein nachvollziehbares Motiv für die Ausübung von Gewalt angesehen werden. So manifestiert sich die von der amorphen Gruppe der Dörfler ausgehende Gewalt bei Aleida in einer Begleiterscheinung der Gewalt, dem Amoklauf. In Sjoekoers *Maut* wiederum führt die Angst des Ich-Erzählers sowie seiner Kollegen zu einer Exekution von PKI-Anhängern: sie wagen es nicht, sich von der Säuberungsaktion zu distanzieren, da sie fürchten, andernfalls erschossen zu werden. Eine hinter diesen Überlegungen stehende philosophische Frage, welche die Autoren hinsichtlich der *Gerakan 30 S* beschäftigt, ist des weiteren, ob es als ethisch vertretbar angesehen werden kann, einen Menschen wegen seiner politischen Richtung umzubringen.

Als Ausnahme innerhalb der frühen Werke im Themenkomplex der *Gerakan 30 S* kann die Kurzgeschichte *Domba Kain* angesehen werden. Denn hier versucht der Autor weniger, die Frage nach der Schuld und der Illegitimität von Macht der Kommunisten bzw. der amorphen Gruppe zu beantworten, sondern er sieht das Streben nach Machterhalt Sukarnos, der sich in *Domba Kain* vor allem in dem von dem Ex-Präsidenten ausgelösten Krieg gegen Malaysia manifestiert, auch als Ursache für die Eskalation der Gewalt gegen die Kommunisten. Denn da Sukarnos Interesse sich lediglich auf seinen Machterhalt richtete, widmete er innenpolitischen Inhalten zu wenig Aufmerksamkeit und schuf ein Machtvakuum durch seinen Mangel an zukunftsgerichteten Visionen. Kipandjikusmin kritisiert Sukarno letztlich für seinen mangelnden Einsatz für das Wohl des indonesischen Volkes, der Gruppen wie den Kommunisten und Teilen der Armee, die Gewalt als Lösung der Probleme des Archipels betrachteten, den Weg ebnete.

Im Vergleich zu der Literatur der 60er und frühen 70er Jahre versuchte man in den 80er Jahren mit dem notwendigen historischen Abstand, den Kommunismus in Indonesien erneut zu reflektieren und dabei vor allem die Ursachen für seinen Erfolg im Archipel zu analysieren. Bei den Werken Toharis steht dementsprechend die Frage im Mittelpunkt, wie es den Kommunisten gelingen konnte, ihre Anhänger zu gewinnen und zu manipulieren. In *Kubah* wird anhand der Hauptfigur Karman verdeutlicht, auf welche Weise die Kommunisten ihre Mitglieder kaderisiert haben. In dem Roman beschreibt Tohari, wie gezielt sie die Schwachpunkte Karmans ausmachen und ausnutzen: sie erkennen seine finanzielle

Abhängigkeit, verwenden seine ihm drohende Arbeitslosigkeit als Mittel, ihn zu Dank zu verpflichten, und schüren seinen Hass auf die Landbesitzer. Vor allem die Ablehnung als Schwiegersohn dient als Aufhänger, um Karman fälschlicherweise davon zu überzeugen, die Ablehnung resultiere aus seiner niedrigeren sozialen Stellung. Damit konnte man ihn für das sozialistische Konzept des Klassenkampfes einnehmen. Tatsächlich jedoch ist Karman lediglich ein anderer junger Mann zuvorgekommen. An dieser Stelle kritisiert der Autor die Tendenz der Kommunisten, für ihre politischen Ziele Unwahrheit zu verbreiten.

Neben dem Vorwurf der Lüge prangert Tohari auch die seiner Meinung nach offensichtliche sexuelle Unmoral der Kommunisten an, die junge Männer wie Karman "anstecke" und sie letztlich zu Atheisten werden lasse. Mit dieser Deutung des Kommunismus wird dieser in die Nähe des Kolonialismus, der mit unmoralischem Verhalten assoziiert wird, gerückt. Die Ablehnung des Kommunismus geht demnach mit der Zurückweisung einer fremden westlichen Ideologie und Macht einher, die laut Tohari durch eine einheimische, auf dem Islam fußende Form der Macht zu substituieren ist. In diesem Zusammenhang zeichnet sich die Ansicht des Schriftstellers ab, die Macht der Kommunisten sei insbesondere aus dem Grunde illegitim, da sie Menschen verführe, nicht aber auf Wahrheit und Religion fuße. Der Machtbegriff enthält bei Tohari im Kontrast zu den Ausführungen von Anderson dementsprechend eine starke moralische, religiöse Komponente.

Auch in der Trilogie *Ronggeng Dukuh Paruk* stuft der Autor die Macht der Kommunisten aufgrund der Manipulation und Ausnutzung der Schwächen des Volkes als illegitim ein. Der Erfolg der PKI im ruralen Bereich wird hier auf den Wissensmissbrauch der führenden Köpfe der Partei zurückgeführt. Die PKI-Funktionäre wussten um die Manipulierbarkeit der Dorfbewohner, die zu sehr in ihrem eigenen Leben, das mit den weit entfernten Städten keinerlei Berührungspunkte aufwies, verhaftet waren, um einen Bezug zu der nationalen Politik haben zu können. Zusätzlich wurde den PKI-Aktivistinnen die Arbeit der Kaderisierung dadurch erleichtert, dass die Dörfler die schriftlichen Parolen nicht verstanden, da sie hauptsächlich aus Analphabeten bestanden. Der in den Dörfern vorherrschende Bildungsmangel führte dazu, dass die Dorfbewohner sich allein mit Hilfe einiger Geschenke und der Redegewandtheit kommunistischer Führungspersonen beeindrucken ließen und für die politischen Zwecke der PKI missbraucht wurden. Sie zogen den Materialismus dem Streben nach ideellen Werten

vor.

Trotz der Unterschiede zwischen den Kommunisten und den Dörflern stellt Tohari eine Parallele zwischen den beiden Gruppen fest. Sie sind weit von der "Wahrheit" entfernt, da sie keiner Religion anhängen. Gemäß des Autors lehnen die Kommunisten jeglichen Glauben ab, während die Dörfler Dukuh Paruks abergläubisch sind und einen Ahnenkult pflegen. Dementsprechend schließt erst das Ende der Trilogie mit dem an der Dorfbevölkerung begangenen Unrecht ab: die Gemeinschaft soll mit Hilfe von Rasus islamisiert werden.

Im Kontrast zu den 80er Jahren zeichnet sich 1998 wiederum die Tendenz der Schriftsteller ab, die von der Suharto-Regierung ausgeübte politische Gewalt gegenüber Kommunisten und vermeintlichen Kommunisten aufzudecken und zu kritisieren. Auf dieser Basis prangert Aleida speziell in *LIT* den Machtmissbrauch des Regimes an, welcher sich in der gegen den Helden und seine Freunde verübten physischen und psychischen Gewalt manifestiert. Die Willkür und Ungerechtigkeit der Regierung bei der Inhaftierung wird insbesondere daran deutlich, dass keines der im Roman auftretenden Opfer an den Taten, die den Kommunisten zur Last gelegt wurden, wie etwa die Ermordung der Generäle, beteiligt war. Auch nach der Freilassung gelingt es den Ex-Häftlingen nicht, ein neues Leben zu beginnen, wie anhand der Hauptfigur illustriert wird, die von der Gesellschaft als Kommunist stigmatisiert und abgewiesen wird. Aleida stellt in seinem Roman heraus, dass es für diejenigen Menschen, die von der Regierung als Kommunisten verfolgt wurden, keine Zukunftsperspektiven mehr gab, da der Terror auch nach ihrer Freilassung nicht endete. Er spielt darauf an, die brutale Vorgehensweise Suhartos gegen vermeintliche Kommunisten basiere lediglich auf dem Bestreben des Ex-Präsidenten, seine Machtposition im Staat zu stärken. Die Macht der *orde baru* wird von Aleida als illegitim eingestuft, und auch der Begriff *kekuasaan* wird in *LIT* im Sinne säkularer, ungerechter Macht verwendet.

## 5. Reformation und Machtkritik

### 5.1. Der historische Rahmen: Die *era reformasi*

Die *era reformasi* (Ära der Reformation) setzte im Frühjahr 1998 mit den Demonstrationen der indonesischen Studenten ein, die im Mai das Parlament besetzten und den Rücktritt Suhartos forderten. Die Wirtschaftskrise, welche den Archipel seit 1997 erschüttert hatte, die mit ihr verbundene stetig steigende Inflationsrate, die geringe Kaufkraft der Indonesier und die Korruption Suhartos sowie seiner Familie waren ausschlaggebende Faktoren für die studentischen Proteste. Die jungen Leute waren der Ansicht, mit dem Sturz Suhartos bereits einen großen Schritt in Richtung Freiheit und Demokratisierung gemacht zu haben. Ihre Bereitschaft, sich dem Militär entgegenzustellen, brachte ihnen sowohl im In- als auch im Ausland Respekt ein.

Die Armee selbst spielte innerhalb der Unruhen von 1998 keine eindeutige Rolle. Denn es stellte sich heraus, dass die ABRI<sup>251</sup> unterschiedlicher Auffassung darüber war, ob sie sich Suharto gegenüber loyal verhalten oder sich auf die Seite des Volkes stellen sollte. Somit prägten sich primär zwei Strategien im Umgang mit den Studenten heraus: einerseits zeigte sich der ehemalige Oberbefehlshaber der Armee General Wiranto im April 1998 diskussionsbereit, als er ein Treffen zwischen Repräsentanten der ABRI und Vertretern der Studentenschaft organisierte, während die ABRI auf die Mai-Demonstrationen andererseits mit politischer Gewalt reagierte. Nach dem jetzigen Erkenntnisstand wurden zunächst viele Studenten vom Sicherheitsapparat, vermutlich von den militärischen Spezialeinheiten Kopassus<sup>252</sup> und Kostrad<sup>253</sup>, entführt, um andere Regimekritiker von öffentlichen Demonstrationen abzuschrecken.<sup>254</sup> Die meisten von ihnen wurden bis heute nicht mehr aufgefunden. Da das Militär ferner nicht zögerte, unbewaffnete Studenten auf ihrem Campus zu erschießen, stieg die Wut der Bevölkerung auf die Regierung zusehends, während gleichzeitig die Achtung vor den

---

<sup>251</sup> ABRI (*Angkatan Bersenjata Republik Indonesia*, Vereinte Streitkräfte Indonesiens). Die indonesische Armee wurde im April 1999 wieder in TNI (*Tentara Nasional Indonesia*, Indonesische Nationale Armee) umbenannt, dem ersten Namen der Streitkräfte im unabhängigen Indonesien 1949. Damit versuchte die Armee rückwirkend, sich von der Herrschaft der *orde baru* zu distanzieren und sich selbst als Opfer des Suharto-Regimes darzustellen. Vgl. hierzu auch: Wandelt, I., "Vorwärts, Kameraden, im Kreis um, Marsch! Wohin marschieren die indonesischen Streitkräfte?" In: Ziegenhain (ed.), *Politischer Wandel in Indonesien 1995-2000*, S. 179.

<sup>252</sup> Kopassus (*Komando Pasukan Khusus*, Sondereinheitskommando)

<sup>253</sup> Kostrad (*Komando Strategis Angkatan Darat*, Strategisches Heereskommando). Die beiden Spezialeinheiten der Armee Kopassus und Kostrad wurden für die meisten Menschenrechtsverletzungen verantwortlich gemacht, die sich von 1998 bis 2000, beispielsweise auch in Osttimor und Aceh, ereigneten.

<sup>254</sup> Siehe hierzu: Bhakti, Ikra Nusa, "Trends in Indonesian Student Movements in 1998". In: Forrester, G. (ed.), *The Fall of Suharto*, S. 177.

Studenten wuchs. Daher werden die sechs Studenten<sup>255</sup>, die bei einem Übergriff des Militärs auf die Trisakti-Universität am 12. Mai getötet wurden, innerhalb der Bevölkerung als regelrechte Helden angesehen. Obwohl noch immer unklar ist, welche Umstände zu der Ermordung der Studenten geführt haben, ist dieses Datum für die indonesische Geschichte von besonderer Bedeutung. Die Zerstörung von Geschäften und Autos sowie die Plünderung von Supermärkten in Jakarta seit dem 10. Mai nahm in der darauffolgenden Woche aufgrund des Vorfalls noch deutlich zu. Denn die Indonesier glaubten, die auf Befehl der Regierung vom Militär ausgehende Gewalt lediglich brechen zu können, indem sie selbst ebenfalls Gewalt ausübten. Der Vandalismus ist folglich auch als Reaktion auf die Skrupellosigkeit des Militärs einzustufen, das mit der Verübung von Gewalt versuchte, die "Ordnung" in der Hauptstadt wiederherzustellen.

Die von der Bevölkerung ausgehende Gewalt, die mit Brandschatzung und Plünderung einherging, ist nicht ausschließlich Ausdruck ungezügelter Wut, die etwa mit einem kollektiven Amoklauf gleichzusetzen wäre, sondern sie zeugt vor allem von Aggressionen, welche sich gezielt gegen bestimmte Vertreter der Gesellschaft richten. Insbesondere wurden Mitglieder der indonesischen, aber vor allem Vertreter der chinesischen Oberschicht, zur Zielscheibe der Gewalt. Viele Indonesier sahen nun mehr als je zuvor eine unmittelbare Verbindung zwischen Kapitalismus, Korruption und Ausbeutung der durchschnittlichen Bevölkerung und versuchten, sich für das Ungleichgewicht zwischen Arm und Reich an arbiträr ausgewählten wohlhabenden Personen zu rächen. Diese gezielte politische Gewalt wurde von der Raserei des Mobs begleitet, dessen blinde Wut sich ohne erkennbare Gesetzmäßigkeiten gegen jedermann richtete. Obwohl die Studenten mit der *reformasi* zunächst beabsichtigen, den Demokratisierungsprozess in Indonesien voranzutreiben<sup>256</sup>, zeigten sich jedoch aufgrund der Charakteristika der Anarchie, die sich im Namen der *reformasi* in Jakarta abzuzeichnen begannen, keinerlei Ansätze der Demokratie. Viele Einheimische verwendeten das Wort

---

<sup>255</sup>Über diese Anzahl herrscht keine Übereinstimmung in der Sekundärliteratur. Die Zahl der Toten wird entweder mit vier oder sechs angegeben. Siehe hierzu: Forrester, G., *The Fall of Suharto*, S. 24.

<sup>256</sup>Die studentische Vereinigung *Badan Eksekutif Mahasiswa* (Exekutives Organ der Studenten, BEM) hatte 1998 kurze Zeit nachdem Sturz Suhartos sechs "Visionen der Reformation" festgelegt: die Vernichtung von Vetternwirtschaft und Korruption, die Abschaffung der Doppelfunktion der TNI, die Verbesserung des Rechtssystems, Demokratisierung sowie die Reformierung der Verfassung. Im Jahre 2001 wurde die Organisation in *Aliansi Lembaga Formal Kemahasiswaan se-Indonesia* (Allianz der formalen Institution für die Studentenschaft Indonesiens) umbenannt und forderte zusätzlich zu den genannten Punkten die Verurteilung Suhartos, eine weitreichendere regionale Autonomie, die Reformierung des Bildungssystems sowie die Verbesserung der

*reformasi* während der Mai-Unruhen sogar regelrecht als Legitimation für Überfälle auf Einkaufszentren, und umgekehrt stellte diese Losung für die Ladenbesitzer eine Möglichkeit dar, das eigene Geschäft vor Übergriffen zu schützen. Um zu demonstrieren, dass sie auf der Seite der Reformation stünden, brachten Geschäftsinhaber immer häufiger Plakate mit der Aufschrift *pro-reformasi* vor ihren Häusern an. Hier ist eine Parallele zu 1965 zu sehen: nach dem Coup d'État fürchtete sich die Mehrheit der Indonesier, als Kommunisten eingestuft zu werden, und zeigte sich in der Öffentlichkeit vorwiegend als Anhänger islamischer Parteien. Demgegenüber distanzierten sich die Einheimischen nach den Mai-Unruhen von 1998 von der Suharto-Regierung und sprachen sich für die *reformasi* aus, um der Wut des Mobs nicht zum Opfer zu fallen.

Die *reformasi* ließ des weiteren auch das Problem der in der Gesellschaft tief verwurzelten, meist nur latent vorhandenen skeptischen bis feindlichen Einstellung chinesischen Geschäftsleuten gegenüber eskalieren. Eine wesentliche Ursache für die gezielte Zerstörung von chinesischen Supermarktketten, Firmen und Autos bestand in dem Hass auf die chinesische, meist wohlhabende Minderheit. Die anti-chinesische Stimmung machten sich auch gut organisierte Terrorgruppen zu Nutze, deren politischer Hintergrund jedoch bisher nicht in Erfahrung gebracht werden konnte. Die Gewalt richtete sich vorwiegend gegen Chinesinnen und kann insofern als politisch angesehen werden, als sie offensichtlich sorgfältig geplant war und sich in den meisten Fällen durch eine genaue zeitliche Übereinstimmung auszeichnete. Ein weiteres auffälliges Muster bei der Gewalt gegen Chinesinnen lässt sich darin sehen, dass die Vergewaltigungen generell mit der Zerstörung der Wohnung der Opfer einhergingen.

Da also besonders Frauen Opfer der Gewalt waren, wurde der Fall Marsinah<sup>257</sup> in der Öffentlichkeit wieder intensiv diskutiert. Marsinah, javanische Arbeiterin in einer Uhrenfabrik in Sidoarjo, Ostjava, war am 08. Mai 1993 ca. 200 km von ihrem Wohnort entfernt ermordet aufgefunden worden. Sie war eine der Wortführerinnen des Streiks, der wenige Tage vor ihrem Tod für die Einhaltung des gesetzlich festgelegten Mindestlohnes stattgefunden hatte. Bei der Autopsie stellte man fest, dass die Frau vergewaltigt und gefoltert worden war, bevor

---

ökonomischen Stabilität.

<sup>257</sup>Vgl. hierzu auch: Khallaf, S., Di mana suaraku... - Wo ist meine Stimme... Die Theateraktivistin und der Fall Marsinah. In: "Südostasien", Juni 2001, S. 50-52.

bisher unbekannte Täter ihren Körper verstümmelten. Der Fall Marsinah, der auch der bekannten indonesischen Dramaturgin Ratna Sarumpaet als Vorlage für das Theaterstück *Marsinah - Nyanyian Dari Bawah Tanah* (Marsinah - ein Gesang aus der Unterwelt) diente, steht symbolisch für die Unterdrückung der Frauen in Indonesien. Speziell ruft er der Öffentlichkeit ins Bewusstsein, dass insbesondere Frauen, die es wagen, gegen bestehende politische oder gesellschaftliche Missstände zu protestieren, seitens der Regierung mundtot gemacht werden sollen. In einen ähnlichen Kontext ist auch die Gewalt gegen die Chinesinnen im Jahre 1998 zu stellen. Die Gewalt wurde von bestimmten Interessensgruppen als Druckmittel gegen die ethnische Minderheit der Chinesen eingesetzt. Das Ziel bestand darin, die ausländische Minorität einzuschüchtern und sie aus Indonesien zu vertreiben.

Laut des Artikels<sup>258</sup> des *Tim Relawan Kemanusiaan* (TRK, Freiwilliges Team für Menschlichkeit) wurden während der Mai-Unruhen 168 Frauen, hauptsächlich chinesischer Herkunft, umgebracht. Insgesamt erlagen 20 Frauen ihren schweren Verletzungen. Die Mitglieder der TRK vermuteten einen direkten Zusammenhang zwischen den Drahtziehern der Vergewaltigungen und den Aufrührern, welche den Mob dazu anstifteten, Kirchen sowie Moscheen anzuzünden. B.J. Habibie, der nach dem Sturz Suhartos Präsident wurde, reagierte auf die Meldungen zwei Monate lang mit Stillschweigen. Erst am 16. Juli erklärt er der Tageszeitung *Kompas*, er "bedauere" die Brutalität, mit der chinesische Frauen konfrontiert worden seien, versuchte daraufhin aber nicht, auf das Problem der Gewalt gegen Frauen eingehender einzugehen.

Wie anhand des genannten Beispiels deutlich wird, brachte die *era reformasi* nach der Machtübernahme Habibies keine konkreten Impulse für die Zukunft Indonesiens mit sich. Dies ist einerseits darauf zurückzuführen, dass die Studenten, welche den Regierungswechsel bewirkt hatten, sich nun erstens keine Vorstellung davon machen konnten, wie sie ihre Ideen in die Wirklichkeit umsetzen könnten, und ihnen zweitens auch die politischen Möglichkeiten dazu fehlten. In diesem Punkt lässt sich eine Parallele zwischen der Unabhängigkeitsbewegung von 1945 und der *era reformasi* erkennen: in beiden Fällen versuchten die Beteiligten, sich durch die Ablösung eines nicht mehr tragbaren Regimes gegen die vorangegangene Unterdrückung zur Wehr zu setzen, es wurden aber jeweils keine Ideen geäußert, welche

Schritte sich an den Sturz der Regierung anschließen müssten. Reflektiert man die *reformasi* eingehender, so hat sie zwar die Grundlage für einen Demokratisierungsprozess geschaffen, indem seit 1998 vor allem Presse-, Meinungs-, und Versammlungsfreiheit größtenteils gewährleistet sind, sie war jedoch nicht dazu in der Lage, diesen auch auf andere wie z.B. rechtliche oder wirtschaftliche Gebiete auszudehnen. Daher betonen indonesische Intellektuelle wie Soedjati Djwandono, Mitglied des *Centre for Strategic and International Studies* (CSIS), häufig die Kurzlebigkeit der *reformasi*:

Suharto jatuh, mahasiswa justru terpecah karena dihadapkan pada Habibie dan jangan lupa, mereka itu sudah lelah karena berminggu-minggu. Dan memang tidak mempunyai rencana detail. Karena itu, betul kalau orang bilang mereka itu tidak punya konsep.<sup>259</sup>

Suharto stürzte, die Studenten zerbrachen gerade, weil sie mit Habibie konfrontiert wurden. Vergessen Sie nicht, dass sie wegen der wochenlangen (Kämpfe) schon müde waren. Und sie hatten natürlich keinen detaillierten Plan. Deshalb stimmt es, wenn man sagt, dass sie kein Konzept haben.

Anhand der folgenden Dichtungen soll insbesondere analysiert werden, wie die Schriftsteller die Rolle der Studenten für die *era reformasi* definiert haben, welche Ursachen sie als wesentliche Faktoren für die Entstehung der ökonomischen und gesellschaftlichen Krise nennen und wie sich ihre jeweilige Position aus den fiktionalen Werken ableiten lässt. Ein zweiter Aspekt der Analyse soll auf der Frage liegen, auf welche Weise verschiedene Schriftsteller die Aufstände beschrieben haben und welche Gründe sie für den Ausbruch der "Gewalt von unten" nennen. Schließlich ist auf dem Hintergrund der Vergewaltigungen im Mai 1998 zu untersuchen, auf welche Gruppe von Tätern die Autoren anspielen, welche Ziele diese laut der Schriftsteller mit der politischen Gewalt gegen Frauen verfolgen, und inwieweit Machtmissbrauch im Sinne gezielter Gewalt dabei eine Rolle spielt. In dem Kontext ist ebenfalls zu untersuchen, wie die Autoren die Reaktionen der Frauen auf die Gewalt, d.h. ihr Gefühls-, und Seelenleben, beschrieben haben. Es sollen die typischen Kreise von Opfern, d.h. Einheimische aus urbanen Zentren, Chinesinnen und Acehnesinnen vorgestellt und in den jeweiligen politischen Kontext eingeordnet werden.

---

<sup>258</sup>Vgl.: TRK, *Perkosaan Massal dalam Rentetan Kerusuhan: Puncak Kebiasaan dalam Kehidupan Bangsa*.

<sup>259</sup>Suwidi, T., *Kita Lebih Bodoh dari Generasi Soekarno-Hatta*, S. 136.

## 5.2. Die Rolle der Studenten bei Y.B. Mangunwijaya und Taufiq Ismail

Im Kontext der Mai-Unruhen ist die Rolle der Studenten von den beiden Schriftstellern, die in ihren Interessensgebieten sowohl einige Parallelen als auch eklatante Unterschiede aufweisen, auf unterschiedliche Weise eingestuft worden. Dies lässt sich zunächst auf ihre jeweiligen Lebenserfahrungen<sup>260</sup> zurückführen. Ismail ist ebenso wie Romo Mangun (Vater/Pater Mangun), wie er häufig genannt wurde, seiner Religion verhaftet, wobei er im Gegensatz zu dem katholischen Priester Mangunwijaya dem Islam anhängt. Obwohl beide eine intensive Anteilnahme am gesellschaftlichen und politischen Geschehen Indonesiens auszeichnet, hat sich diese auf unterschiedliche Weise in ihrem Leben manifestiert. Der im Jahre 1998 verstorbene Priester und Schriftsteller Romo Mangun hat seine Energie vorwiegend darauf verwendet, sozial schwache Mitglieder der Gesellschaft zu unterstützen, indem er Hilfsprojekte wie z.B. die Errichtung neuer Häuser entlang des Flusses Kali Code in Yogyakarta, seiner Heimatstadt, ins Leben rief. Im Gegensatz zu diesem gesellschaftlichen Engagement war Ismail insbesondere in seiner Jugend politisch engagiert: er beteiligte sich an den studentischen Demonstrationen 1965/66 und verfasste in diesem Zeitrahmen auch die beiden Gedichtbände *Tirani* und *Benteng*, die teils als eine Bestandsaufnahme der politischen Lage und teils als Forderung nach mehr Gerechtigkeit und Freiheit für das indonesische Volk anzusehen sind. Aufgrund der auf seine Vergangenheit zurückzuführenden Sympathie mit der studentischen Gemeinschaft betrachtet Ismail die Proteste von 1998 von einem anderen Blickwinkel aus als Mangunwijaya. Während ersterer die jungen Leute als enthusiastische Vorreiter einer neuen Ära ansieht, erscheint letzterem Mut allein für eine grundlegende Neuerung des Systems nicht ausreichend.

In seiner Kurzgeschichte *Saran "Groot Majoor" Prakoso* reflektiert Mangunwijaya die Rolle der Studenten und prognostiziert indirekt, inwieweit sich der Einfluss, den sie 1998 auf das politische Geschehen auszuüben versuchten, für die Zukunft Indonesiens bemerkbar machen wird. Der Autor beginnt die Geschichte mit der Einführung eines alten Mannes, der sich durch eine Gruppe Jugendlicher gestört fühlt, die gerade die Straße vor seinem Haus blockiert, um für den Sturz Suhartos zu demonstrieren. Der auktoriale Erzähler beschreibt anschließend, wie

---

<sup>260</sup>Die biographischen Daten sollen hier kurz genannt werden, da zumindest Ismail in seiner Studentenzeit selbst aktiv

zwei junge Männer namens Kunto und Bagio über den Zaun des alten Mannes springen und sich vor dem Tränengas, welches die Armee gegen die Studenten einsetzt, in Sicherheit zu bringen suchen. Der alte Mann, Kuntos Großvater, versteckt die beiden Jugendlichen, die von einer Gruppe Soldaten verfolgt werden, in seinem Haus. Nachdem er die Verfolger erfolgreich abgeschüttelt hat, da er sich von den Drohungen des Militärs nicht hat einschüchtern lassen, entspinnt sich eine Unterhaltung zwischen den drei Männern. Der Großvater interessiert sich speziell dafür, was die beiden Jugendlichen tatsächlich mit der Demonstration zu erreichen versuchen; d.h., welche Erwartungen sie an ihre Aktionen knüpfen. Während Kunto lediglich die Absetzung Suhartos anstrebt und glaubt, die Probleme Indonesiens könnten sich danach von selbst lösen, macht Bagio insgesamt einen kritischeren, wenn auch etwas naiven Eindruck auf den Rezipienten. Bagio ergibt zu erkennen, dass er sich im Hinblick auf Reformen wie beispielsweise der Preissenkung von Grundnahrungsmitteln neue Impulse von einer Sondersitzung des Volksvertretungsrats und des Parlaments erhofft. Der Großvater jedoch stellt seinen Optimismus in Frage:

Untuk apa MPR/DPR [...] disuruh bersidang istimewa. Nanti "super istimewa"<sup>261</sup> juga mutu Togognya mengarang macam-macam keputusan aneh-aneh.<sup>262</sup>

Wozu den MPR/DPR [...] dazu auffordern, eine Sondersitzung abzuhalten. Nachher äußert sich das "Superbesondere" auch in der Eigenschaft Togogs, verschiedene sehr seltsame Entscheidungen zu treffen.

Als die beiden jungen Männer nicht verstehen, welche Parallele zwischen dem Volksvertretungsrat und Togog bestehen soll, charakterisiert der Großvater Kuntos die Figur Togog aus dem *wayang*, indem er sie Semar<sup>263</sup> gegenüberstellt. Laut der Erzählung des alten Mannes sind sich die beiden Figuren sehr ähnlich, weisen jedoch auch völlig unterschiedliche

---

an Demonstrationen teilgenommen hat und sich dies spürbar auf die Darstellung der Proteste von 1998 auswirkt.

<sup>261</sup>Kursivsetzung von der Verfasserin

<sup>262</sup>Mangunwijaya, Y.B., "Saran "Groot Majoor" Prakoso". In: Nurhan, K. (ed.), *Derabat*, S. 139.

<sup>263</sup>Semar wird im Auftrag seines Vaters Sang Hyang Tunggal auf die Erde geschickt, um den Göttern, die zur Erde herabsteigen und "menschlich" werden, beizustehen. Semar begleitet und beschützt demzufolge auch die fünf Pandawas, die göttliche Nachfahren sind. Um auf der Erde nicht aufzufallen, d.h., um als gewöhnlicher Mensch eingestuft zu werden, nimmt Semar ein besonders unansehnliches Äußeres an. Semar repräsentiert größte Geduld, Zuneigung und Umgänglichkeit. Ist er jedoch einmal wütend, vermag niemand es, ihn zu stoppen. Vgl hierzu auch: Hardjowirogo, *Sejarah Wayang Purwa*, S. 147.

Charakterzüge auf. Während Semar ein Botschafter des Himmels ist, fungiert Togog<sup>264</sup> als Laufbursche des Militärs, früher der Niederländer, der sich stets an diejenigen Menschen hält, von denen er sich den meisten Profit verspricht. Als Diener der Ausländer wird Togog hier auch als Symbol für Neokolonialismus verwendet: er steht für die Beziehung zwischen Suharto und den ausländischen, vorwiegend chinesischen Wirtschaftskonglomeraten.

Doch meistens schätzt Togog Menschen falsch ein und wählt dementsprechend oft Personen als Dienstherren aus, deren Geschäfte geradezu als verlustbringend einzustufen sind. Die Habsucht, der Größenwahn und die Unfähigkeit, den "richtigen Göttern zu dienen", können als typische Charaktermerkmale Togogs betrachtet werden, wie der alte Mann den beiden Jugendlichen in seinem Vortrag eindringlich erklärt:

Doktorandus Togog ini, nah ini ciri khasnya, tahu alamat banyak karena suka berganti majikan, menghamba pada macam-macam dan sembarangan orang, tetapi selalu saja tuan yang dipilihnya itu lalim (koruptor, kolusi, nepotis), tetapi yang menurut pikirannya akan menang. Padahal kalah selalu. Bunglon hanya berganti warna, tapi Togog bunglon otak kucing, tak kenal kesetiaan. Itu Togog, figur konyol serakah dan plin-plan.<sup>265</sup>

Drs.<sup>266</sup> Togog, ja dies ist sein charakteristisches Merkmal, kennt viele Adressen, weil er gern seine Vorgesetzten wechselt, den verschiedensten Menschen dient. Aber immer sind die Herren, die er sich aussucht, nur Tyrannen (Korrupte, Betrüger, Menschen, die Vetternwirtschaft betreiben), die aber seiner Meinung nach siegreich sein werden. Dabei scheitern sie immer. Das Chamäleon ändert nur seine Farbe, aber Togog ist ein Chamäleon mit dem Gehirn einer Katze, kennt keine Treue. Das ist Togog, eine törichte, gierige und unstete Figur.

In stilistischer Hinsicht ist hier die Tendenz des Autors auffällig, durch die teilweise grammatikalisch inkorrekten Sätze, welche für die Umgangssprache kennzeichnend sind, einen Eindruck von Authentizität entstehen zu lassen. Der Rezipient wird somit in die Rolle des Zuhörers, also der beiden Jugendlichen versetzt, denen der alte Mann eine Botschaft

<sup>264</sup>Togog lässt sich als "Pfadfinder" der Riesen beschreiben. Er kennt viele Wege gut, da er schon in vielen Ländern als Diener tätig war und immer wieder seine Arbeitsstelle gewechselt hat. Ein Mensch, der ständig seine Arbeit wechselt, wird deshalb auch als Togog bezeichnet. Sein Auftrag besteht stets darin, Soldaten zu befehligen und in ein anderes Land zu führen. Togog ist ein Freund Semars. Vgl. hierzu auch: Hardjowirogo, *Sejarah Wayang Purwa*, S. 210.

<sup>265</sup>Mangunwijaya, Y.B., "Saran "Groot Majoor" Prakoso". In: Nurhan, K. (ed.), *Derabat*, S. 139.

vermittelt. Dieser Eindruck wird auch durch andere erzählerische Mittel wie etwa der Benutzung flapsiger Bemerkungen, umgangssprachlicher Abkürzungen<sup>267</sup> oder im Falle der Erzählung vom Major Prakoso durch die Verwendung des Niederländischen verstärkt. Der Schriftsteller erreicht somit beim Leser das Gefühl, direkt in das Geschehen involviert zu sein.

Mit dem Gleichnis zwischen Togog und dem MPR/DPR weist Mangunwijaya in doppelter Hinsicht auf den Opportunismus hin, der sich innerhalb der verfassungsgebenden Organe abzeichnet. Denn erstens verdeutlicht er ihn anhand der Beschreibung des haltlosen Charakters Togogs, und zweitens wird das "chamäleonhafte" Wesen des MPR/DPR bereits in der Semantik des indonesischen Wortes "togog" erkennbar, das auch als "Opportunist" übersetzt werden kann. Mangunwijaya macht den Rezipienten hier darauf aufmerksam, dass der MPR, das höchste verfassungsgebende Organ der indonesischen Republik, welches alle fünf Jahre zusammentritt, in der bisherigen Geschichte des Staates nicht als wirksames Kontrollorgan der präsidentialen Macht fungierte. Zwar wäre das Gremium theoretisch von der Verfassung her dazu in der Lage, einen Präsidenten, der seine Macht offensichtlich missbraucht, abzusetzen, in der Praxis jedoch haben es die MPR-Mitglieder stets vorgezogen, die monopolistische Machtausübung des Präsidenten zu unterstützen. Mangunwijaya setzt die MPR-Mitglieder mit Chamäleons gleich, da sie sich in vergleichbar schnellem Tempo, wie die Tiere ihre Farbe wechseln, dem jeweiligen Staatsoberhaupt anpassen. Im Kontext des Jahres 1998 spielt der Autor auf die erste Sondersitzung des MPR an, die im März 1998 stattfand. Dort wählten die MPR-Mitglieder, die sich ohnehin durch ihre Ignoranz den drängenden politischen und wirtschaftlichen Problemen gegenüber auszeichneten, Suharto einstimmig auf weitere fünf Jahre wieder und erweckten somit auch nicht den Eindruck, in Zukunft politische Reformen anzustreben. Damit sah sich die Bevölkerung in ihrem Verdacht bestärkt, dass der MPR seine Macht als höchstes Kontrollorgan bewusst zum Machterhalt missbrauchte. Denn mit der Wiederwahl Suhartos glaubten die MPR-Mitglieder, auch ihre eigene Stellung für die nächsten fünf Jahre gesichert zu haben.

---

<sup>266</sup>Der Titel Drs. (*doktorandus*) ist etwa zwischen dem deutschen Diplom und dem Doktorgrad anzusiedeln.

<sup>267</sup>Dies wird beispielsweise in folgender Äußerung des Großvaters deutlich, in welcher er die Studenten kritisiert: Anak-anak dol begini mau revolusi. Sesudah HarGaturun, lantas mau apa. (*Die dummen Kinder wollen also Revolution. Nachdem Suharto und Familie gefallen sind, was wollt ihr dann?*) Vgl.: Mangunwijaya, Y.B., "Saran "Groot Majoor" Prakoso". In: Nurhan, K., (ed.), *Derabat*, S. 139. *HarGa* (*harga*: Preis) steht als Abkürzung für *Suharto* und *Keluarga* (Familie), während *dol* eine umgangssprachliche Bezeichnung für "verrückt" ist. Im Javanischen bedeutet *dol* (*ngadol*) verkaufen.

Im weiteren Verlauf der Kurzgeschichte demonstriert der Autor seine Unzufriedenheit mit der Politik des neuen Präsidenten B.J. Habibie, indem er ihn mit dem "Groot Majoor" gleichsetzt. Die folgende Geschichte, die der Großvater den beiden Studenten erzählt, kann, ebenso wie der Vergleich Togogs mit dem MPR, zu der im Mai 1998 bestehenden politischen Situation in Beziehung gesetzt werden. Der alte Mann blickt auf sein eigenes Leben zurück und berichtet den beiden Zuhörern von seinen Erlebnissen, die er am 19. August 1945 mit einem Stabsoffizier namens Prakosa, einem früheren Mitglied des Koninklijk Nederlansch-Indisch Leger (KNIL, Königliches Heer von Niederländisch-Indien), gemacht hat. Er selbst und zwei seiner Freunde suchten den bekannten Major in der Absicht auf, ihn um Unterstützung im Kampf des indonesischen Volkes um die Unabhängigkeit zu bitten. Der Major antwortete den erwartungsvollen Nationalisten jedoch, die Freiheit des Archipels könne nicht mit Hilfe "wilder Kämpfe", sondern rein auf konstitutionellem Wege erreicht werden. Dieser müsse so aussehen, dass die Niederlande in einer einberufenen Sondersitzung des Parlaments über die Zukunft Indonesiens entscheide. In der Sitzung seien u.a. die Fragen zu klären, wer als neuer Präsident bzw. Vizepräsident Indonesiens ernannt werden solle, ob der neue Staat in eine niederländische Provinz umfunktioniert werden oder ob er sich als Föderalstaat unter den "Schutz" der niederländischen Krone stellen solle.

Das von dem Autor an die historischen Ereignisse angelehnte Fallbeispiel führt dem Leser vor Augen, dass es sich bei jedem dieser Lösungsvorschläge lediglich um eine scheinbare Freiheit Indonesiens handeln würde, die in der Realität auf die Fortsetzung der Fremdherrschaft hinausliefe. Daher lässt sich der von dem Major als konstitutionell bezeichnete Weg in die Unabhängigkeit lediglich als kosmetischer, nicht aber als reformorientierter Eingriff klassifizieren. Der Autor stellt hier eine Parallele zwischen der Unabhängigkeitsphase und der *era reformasi* her, indem er zunächst die Ziele des niederländischen Parlaments, welche dieses 1945 verfolgte, und des MPR miteinander vergleicht. In beiden Fällen ist das jeweils höchste verfassungsgebende Organ lediglich an seinem Machterhalt interessiert und stellt sich aus diesem Grund bewusst gegen den Wunsch der Bevölkerung nach grundlegenden politischen Reformen. Durch ihre auf diese Weise bekundete Ablehnung, sich mit Problemen wie Massenarbeitslosigkeit und Inflation intensiv auseinanderzusetzen, ist der MPR letztlich als ein Gremium einzustufen, das wesentlich zu der Eskalation der Gewalt im Jahre 1998

beigetragen hat.

Des Weiteren stellt Mangunwijaya einen Vergleich zwischen den jungen Nationalisten von 1945 und von 1998 an. Der Autor hält beide Reformbewegungen für fehlgelenkt und unterstreicht den bereits von Djiwandono geäußerten Mangel an "Konzepten", der die Studentenbewegungen charakterisiert. Durch die Reflexion der Rolle der Studenten in den zwei Phasen des Umbruchs wird deutlich, dass sich die Beteiligten in beiden Fällen durch Leichtfertigkeit und Naivität auszeichnen. Der alte Mann setzt sein Vertrauen in den Major der KNIL, einen Vertreter des Kolonialregimes und damit einen Gegner der Revolution, während Kunto und Bagio an die Reformorientierung des machthungrigen und gleichzeitig opportunistischen MPR glauben<sup>268</sup>. Der Schriftsteller veranschaulicht die verschwendete Energie der Studenten anhand ihres Vertrauens in den MPR, der sich, ebenso wie die Figur Togog, stets als Anhänger des korrupten Staatsoberhauptes erwiesen hat. Die Demonstrationen gegen das Suharto-Regime ohne über den Sturz Suhartos hinausgehende Ziele werden dementsprechend insbesondere als unproduktiv gesehen, da nach Mangun Machtmissbrauch und Korruption durch die Übertragung der Macht von Suharto auf Habibie unverändert erhalten bleiben werden. Mangunwijaya betrachtet die Machtübernahme des Technokraten B.J. Habibie also als Fortsetzung der von ihm als faschistisch bezeichneten *orde baru*. In einem seiner nicht-fiktionalen Artikel vergleicht er das Regime auch nach dem Transfer der Staatsgewalt auf Habibie mit einem Krebsgeschwür, das umgehend entfernt werden muss.<sup>269</sup> Zieht man auch weitere nicht-fiktionale Werke des Autors hinzu, so stellt er an die Mitglieder der *era reformasi* die Forderung, gegen sämtliche für die *orde baru* charakteristischen Eigenschaften vorzugehen und somit zu einem anti-faschistischen Indonesien zu gelangen. Die wichtigsten Aspekte, die er als reformbedürftig empfindet, bestehen in der Änderung der Verfassung von 1945 und der Transformation Indonesiens in einen Föderalstaat, um eine Dezentralisierung der Macht zu bewirken.<sup>270</sup> Jedoch glaubt Mangunwijaya nicht daran, dass

---

<sup>268</sup>Aus dem Begriff *superistimewa* (super speziell), den Mangunwijaya für die Sitzung des MPR vor dem Sturz Suhartos gebraucht, lässt sich sogar ableiten, dass der Machtmissbrauch gegenüber der Kolonialzeit eher noch zugenommen hat.

<sup>269</sup>Vgl. Mangunwijaya, Y.B., "Indonesia Yang Antifasis". In: *Kompas*, 16.07.1998.

<sup>270</sup>Der Vergleich zwischen der Kolonialzeit, in der sich die Indonesier von den Kolonialmächten versprochen, sie bei dem Streben nach Unabhängigkeit zu unterstützen, und der Situation, in der sich der Staat 1998 befand, führt Romo Mangun auch in einem seiner Aufsätze an: *Sekarang ini ibaratnya kita menghendaki parlemen Belanda untuk*

diese notwendigen Änderungen unter der Regierung Habibies erfolgen können. Und im historischen Rückblick lässt sich die Aussage rechtfertigen, dass zwar die Präsidenten gewechselt haben, sich jedoch unter der Habibie-Regierung speziell die politische und ökonomische Lage Indonesiens weiterhin verschlechtert hat. Mit Hilfe seiner Geschichte *Saran "Groot Majoor" Prakoso* verleiht der Autor jedoch besonders seiner Befürchtung Ausdruck, dass Indonesien durch das Zusammenspiel zwischen der fehlgelenkten Studentenbewegung einerseits und dem Opportunismus des MPR sowie seinem Streben nach Machterhalt andererseits dem Zustand der Anarchie anheimfällt. Damit ist der angestrebte Rechtsstaat seiner Meinung nach in noch weitere Ferne gerückt als je zuvor.

Aus der Kurzgeschichte geht klar hervor, dass der Autor ein westliches Konzept von Geschichte vertritt. Ihm gehen die Aktivitäten der Studenten nicht weit genug: seiner Meinung nach müsste parallel zu den Auftritten der jungen Leute in der Öffentlichkeit zusätzliches politisches Engagement deutlich werden. Die Meinung der beiden Studenten Kunto und Bagio, durch einen Präsidentenwechsel bereits einen wichtigen Schritt in Richtung Demokratisierung Indonesiens unternommen zu haben, erscheint Mangun als naiv. Der Schriftsteller verleiht hier seiner Enttäuschung darüber Ausdruck, dass die Studenten ihre Chance, eine Redistribution der Macht zu erreichen und im Zuge dessen mehr Einfluss auf die politischen Geschehnisse auszuüben, nicht in ausreichendem Maße genutzt haben. Die Verlagerung der eingefahrenen Machtstrukturen zugunsten der Bevölkerung lässt sich aufgrund der "falschen" Initiative der Studenten nicht verwirklichen. Da der Autor die potentielle Macht der jungen Leute anerkennt und zusätzlich noch auf eine Umverteilung der Machtverhältnisse im Staat drängt, geht er nicht vom indonesischen, sondern von einem westlich geprägten Machtbegriff aus. So stuft Mangun die Macht Suhartos bzw. Habibies beispielsweise als moralisch und demokratisch illegitim ein und empfindet aus diesem Grund weitreichende politische Reformen als notwendig. Die Frage, ob Macht legitim sei, stellt sich hingegen laut Anderson erst gar nicht: der von ihm formulierte Machtbegriff zeichnet sich im Gegenteil gerade durch eine Abwesenheit einer moralischen Komponente aus. Zwar lehnt Anderson, wie er anhand des Begriffs *pamrih* illustriert, Korruption ab. Jedoch ist diese Ablehnung nicht an Moral geknüpft, sondern sie beruht auf

---

memerdekakan Indonesia. Kita menghendaki Jepang supaya meneruskan fungsinya, memberi keamanan pada RI. (*Es ist momentan so, als ob wir vom niederländischen Parlament verlangen, Indonesien zu befreien. Wir möchten, dass die japanischen Soldaten ihre Arbeit, der indonesischen Republik Sicherheit zu geben, fortsetzen*). In: Suwidi, T., *Kita Lebih Bodoh Daripada Generasi Soekarno-Hatta*, S. 3.

der Auffassung, die durch die Korruption angezeigte Hinwendung zum Weltlichen zeuge von mangelnder Konzentration des Herrschers, die das Schwinden seiner Macht bewirke. Der aus *pamrih* resultierende Machtverlust wird als Bedrohung für die Bevölkerung angesehen, da sie, wie bereits in Kapitel 2 erläutert, laut indonesischer Vorstellung mit Naturkatastrophen einhergeht<sup>271</sup>.

Ebenso wie Mangunwijaya geht auch Taufiq Ismail von einem westlichen Machtbegriff aus, obwohl er in seinen Dichtungen deutlich andere Akzente setzt als der katholische Priester. Das Gedicht *12 Mei 1998* mit dem Untertitel "über Elang Mulya, Hery Hertanto, Hendriawan Lesmana und Hafidhin Royan" macht die enthusiastische Haltung Ismails gegenüber den Studenten deutlich. Der Schriftsteller sympathisiert auch in seinen neuesten Gedichten klar mit der Reformbewegung der Studenten. Er bezeichnet die vier auf dem Campus der Universität Trisakti Getöteten demgemäß auch als *syuhada*<sup>272</sup>, deren Tod von der Bevölkerung betrauert wird. Insbesondere bewundert Ismail den Mut der jungen Leute, den sie bewiesen, als sie ihr eigenes Leben für die Ziele der Reformation opferten. Er honoriert, dass die Studenten im Gegensatz zu der Jasagermentalität und Passivität, von denen viele Indonesier seiner Auffassung nach geprägt sind<sup>273</sup>, aktiv werden und ihre eigenen Vorstellungen unbeirrt durchsetzen.

Tapi malaikat telah mencatat indeks prestasi kalian tertinggi di / Trisakti bahkan di seluruh negeri,  
karena kalian berani / mengukir alfabet pertama dari gelombang ini dengan / darah arteri  
sendiri.<sup>274</sup>

Aber die Engel haben euren Leistungsindex als höchsten in / Trisakti und sogar im gesamten  
Land notiert, weil ihr den Mut hattet, / das erste Alphabet dieser Welle mit dem / Blut der

---

<sup>271</sup>Die Haltung Andersons gegenüber der Legitimität von Macht und der Existenz von Moral zeigt sich auch anhand folgenden Zitats: To the Javanese way of thinking it would be meaningless to claim the right to rule on the basis of differential sources of power - for example to say that power based on wealth is legitimate, whereas power based on guns is illegitimate. Power is neither legitimate nor illegitimate. Power is. In summary, then, the Javanese see power as something concrete, homogeneous, constant in total quantity, and without inherent moral implications as such. Vgl. Anderson, Benedict O.G., *Language and Power, Exploring Political Cultures in Indonesia*, S. 23.

<sup>272</sup>Isl.: Märtyrer

<sup>273</sup>In seinem Gedicht *Orang Indonesia Gagap Berbahasa Inggris* prangert Ismail die Jasager unter den Indonesiern an: *Di perguruan tinggi wajib menghafal tiga kata / Inggeh, inggeh dan inggeh / Dalam kuliah bahasa Inggris* (In der höheren Schule muss man drei Wörter / beim Studium der englischen Sprache auswendig lernen / Ja, ja und ja) Zusätzlich demonstriert er anhand der Zeilen die devote Haltung der Großmacht USA gegenüber, die den Studenten auf der Universität vermittelt wird.

<sup>274</sup>Ismail, T., "12 Mei 1998". In: Ismail, T., *Malu Aku Jadi Orang Indonesia*, S. 2, Z. 9-12.

eigenen Arterie zu schreiben.

Ismail setzt seine Hoffnung deutlich auf den von den Studenten ausgehenden "frischen Wind", der seiner Meinung nach in Indonesien schon seit langer Zeit abgeflaut ist. Obwohl der Student in der Gesellschaft keinen hohen Status innehat bzw. am unteren Ende der Hierarchie steht, fürchten sich die hohen Staatsmänner vor ihnen, wie Ismail in seinem Gedicht *Takut '66*, *Takut '98* aufzeigt:

Mahasiswa takut pada dosen / Dosen takut pada dekan / Dekan takut pada rektor / Rektor takut pada menteri / Menteri takut pada presiden / Presiden takut pada mahasiswa.<sup>275</sup>

Der Student hat Angst vor dem Dozenten / Der Dozent hat Angst vor dem Dekan / Der Dekan hat Angst vor dem Rektor / Der Rektor hat Angst vor dem Minister / Der Minister hat Angst vor dem Präsidenten / Der Präsident hat Angst vor dem Studenten.

Ismail veranschaulicht mit Hilfe des beschriebenen Kreislaufs die Fragilität der Macht, welche sowohl die Unruhen von 1966 als auch von 1998 kennzeichnete. Obwohl der Status der Studenten als gering einzustufen ist, fürchtete sich die Regierung jeweils vor den jungen Leuten, da diese mit Hilfe ihrer Demonstrationen eine Umverteilung der Macht bewirken konnten. Zumindest lösten die Studenten mit ihren Protesten in den jeweiligen historischen Phasen einen Regierungswechsel aus. Die Demonstrationen können also zu beiden Zeiten des Machtwechsels als ein wichtiger Motor für die Durchsetzung eines reformorientierten Systems betrachtet werden. Jedoch weist Ismail in seinem ebenfalls 1998 verfassten Gedicht *Ketika Sebagai Kakek di Tahun 2040, kau menjawab Pertanyaan Cucumu* (Wenn Du als Großvater 2040 die Fragen deiner Enkel beantwortest, 1998) selbst auf einen wesentlichen Unterschied hin, der zwischen der Studentenbewegung von 1965/66 und 1998 besteht. Erstere wurde als bisher einzige studentische Massendemonstration auch direkt vom Militär unterstützt, speziell von der Spezialeinheit, die heute Kopassus genannt wird, und der Kostrad. Die Studenten hatten 1965 drei "Forderungen des Volkes" (Tritura: *Tiga Tuntutan Rakyat*) an Sukarno gestellt: die Preise von Grundnahrungsmitteln zu senken, die PKI aufzulösen sowie das "100-Minister-Kabinett" abzuschaffen. Mittels der Proteste von 1974, 1978 und 1998

---

<sup>275</sup>Ismail, T., "Takut '66, Takut '98". In: Ismail, T., *Malu Aku Jadi Orang Indonesia*, S. 3, Z. 1-6.

versuchte man, den Erfolg von 1965 zu wiederholen; dies gelang den Studenten jedoch nicht. Wie aus Ismails Gedicht hervorgeht, werden die Studenten 1998 weder vom Militär noch von anderer Seite konsequent unterstützt:

Tanpa ada pimpinan di puncak struktur yang satu / Tanpa dukungan jelas dari yang memegang bedil itu.<sup>276</sup>

Ohne die Existenz einer einheitlichen Führungsspitze / Ohne klare Unterstützung von denjenigen, die Waffen tragen.

Das Gedicht, wie bereits der Titel verdeutlicht, kann als eine Art Rechenschaftsbericht gelesen werden, der den zukünftigen Nachkommen erklärt, welche Gründe die Studenten dazu veranlasst haben, zu demonstrieren. Das Gedicht wird von einem auktorialen Erzähler präsentiert, welcher den möglichen Argumentationsstrang eines zukünftigen Großvaters, der sich bei seinem Enkel für den Eingriff in das politische Geschehen von 1998 rechtfertigt, wiedergibt. Der Erzähler soll vermutlich einen engen Freund oder Verwandten des Großvaters darstellen. Dies lässt sich dadurch untermauern, dass er den alten Mann duzt. Als Ursachen für die studentischen Proteste führt der Erzähler an erster Stelle die gegen die jungen Leute ausgeübte Gewalt sowie die Gier und Intoleranz der Regierenden an. Die politische Gewalt verdeutlicht der Dichter stilistisch durch die Verwendung von Passivkonstruktionen, welche die Studenten klar als Opfer der Gewalt darstellen:

Lalu mengguratkan baris pertama bab yang baru / Seraya mencat spanduk dengan teks yang seru / Terpucu oleh kawan-kawan yang ditembus peluru / Dikejar masuk kampus [...] / Dihajar dusta dan fakta dalam berita selalu<sup>277</sup>

Dann zogen wir die ersten Linien des neuen Kapitels / Als wir die Transparente mit herben Texten bemalten / Angestoßen von den Freunden, die von einer Kugel durchbohrt wurden / wurden (wir) beim Betreten des Campus verjagt [...] wurden stets geschlagen von Lügen und Fakten in den Medien

---

<sup>276</sup> Ismail, T., "Ketika Sebagai Kakek di Tahun 2040, kau menjawab Pertanyaan Cucumu". In: Ismail, T., *Malu Aku Jadi Orang Indonesia*, S. 52, Z. 26-26.

<sup>277</sup> Ismail, T., "Ketika Sebagai Kakek di Tahun 2040, kau menjawab Pertanyaan Cucumu". In: Ismail, T., *Malu Aku Jadi Orang Indonesia*, S. 52, Z.5-9.

Der Erzähler stellt die Studenten von 1998 als Opfer der Regierung sowie des Militärs dar und leitet hieraus den dringenden Handlungsbedarf der jungen Leute ab.

Die Profit-, und Machtgier der Regierung, die mit Hilfe von in Dialogform verfassten Versen betont wird, nehmen in dem Gedicht großen Raum ein. Die unterschiedlichen Standpunkte zwischen den Intellektuellen und der Regierung werden durch die Verwendung kurzer Sätze, in denen jeweils die rhetorische Figur der Anapher und des Parallelismus benutzt wird, illustriert. Dadurch entsteht kurzfristig der Eindruck eines Streitgesprächs zwischen den beiden Fraktionen, das von einem Außenstehenden beobachtet wird:

Daun-daun hijau dan langit biru, katamu / Daun-daun kuning dan langit kuning, kata orang-orang itu / Kekayaan alam untuk bangsaku, katamu / Kekayaan alam untuk nafsuku, kata orang-orang itu.<sup>278</sup>

Die Blätter sind grün und der Himmel ist blau, sagst du / Die Blätter sind gelb und der Himmel ist gelb, sagen jene Leute / Ressourcen für mein Volk, sagst du / Ressourcen für meine Gier, sagen jene Leute.

Die natürliche Ordnung, symbolisiert durch die grünen Blätter und den blauen Himmel, wird hier gegen die Realität einer von der Profitgier zerstörten Umwelt abgegrenzt, die sich im gelben, durch den Smog verfärbten Himmel, manifestiert. Wie auch die meisten anderen bisher behandelten Autoren, die in ihren Werken das Thema politischer Gewalt in den verschiedenen Epochen behandelt haben, betont auch Ismail hier die von der Bevölkerung übernommene Opferrolle, aus der sie sich nur mit fremder Hilfe befreien kann. Er verwendet die Metapher eines Würfels, um das Schicksal des Volkes zu veranschaulichen. Dieses befindet sich im festen Griff der Machthaber: die Summe der "Würfelaugen", also des Schicksals der Bevölkerung, wird laut Ismail stets schon im voraus von der Regierung bestimmt. Die Staatsoberhäupter missbrauchen ihre Macht, um die Bevölkerung für ihre eigenen Interessen zu benutzen und rauben dem Volk somit jegliche Freiheit. Auf diesem Hintergrund lässt sich auch die hohe Meinung des Schriftstellers von den Studenten ableiten: er hält sie für die einzig

---

<sup>278</sup>Ismail, Taufiq, "Ketika Sebagai Kakek di Tahun 2040 kau menjawab Pertanyaan Cucumu". In: Ismail, T., *Malu Aku*

mögliche Personengruppe, die dazu in der Lage ist, das Volk durch die Demonstration von seiner Unterjochung zu retten:

Karena tak mau nasib rakyat selalu jadi mata dadu / Yang diguncang-guncang genggaman orang-orang itu / Dan nomor yang keluar telah ditentukan lebih dulu / Maka kami bergeraklah kini, katamu / Berjalan kaki, berdiri di atap bis yang melaju / Kemeja basah keringat, ujian semester lupukan dulu / Memasang ikat kepala, mengibar-ngibarkan benderamu.<sup>279</sup>

Weil wir nicht möchten, dass es dem Volk stets beschieden ist, zu Würfelaugen zu werden / Die im Griff jener Leute geschüttelt werden / Und die Summe, die herauskommt, schon vorher bestimmt wurde / Rühren wird uns jetzt, sagst du / Gehen zu Fuß, stehen auf den Dächern der beschleunigenden Busse / das Hemd schweißnass / Die Semesterprüfungen vorerst vergessen / Befestigen wir die Kopfbinden, schwenken deine Fahne.

Die vielen Aufzählungen, welche die schnell hintereinander folgenden Bewegungen der Studenten verdeutlichen, stehen für den Tatendrang der jungen Leute und den Wunsch, die eingefahrenen Machtstrukturen aufzubrechen. Ihren Kampf gegen die Gewalt der Regierung sieht Ismail als notwendig an, da er die Studentenbewegung als mögliche Chance zur Umverteilung der Macht betrachtet. Dies geht auch aus einem Interview mit dem Autor hervor, in dem er zu der Rolle der Studenten Stellung nimmt:

Perjuangan penting tidak hanya karena mahasiswa berani berbicara, tetapi karena siklus kekuasaan ulang kembali. Demikian kekuasaan bisa dibagi kembali.<sup>280</sup>

Der Kampf ist nicht nur wichtig, weil die Studenten es wagen, zu reden, sondern auch, weil der Zyklus der Macht wieder von vorn beginnt. Somit kann die Macht wieder geteilt werden.

Im Gegensatz zu Mangunwijaya ist Ismail nicht der Auffassung, die Studenten hätten ihre Möglichkeit, einen größeren Anteil an der Macht zu bekommen, nicht erreicht: seine Bewertung ihrer Aktivitäten fällt weitaus positiver aus. Vor allem geht aus den Gedichten Ismails seine Meinung hervor, insbesondere die jungen Leute hätten durch ihren Tod in der

---

*Jadi Orang Indonesia*, S. 52, Z. 15-17.

<sup>279</sup>Ismail, Taufiq, "Ketika Sebagai Kakek di Tahun 2040 kau menjawab Pertanyaan Cucumu". In: Ismail, T., *Malu Aku Jadi Orang Indonesia*, S. 52, Z. 18-24.

Auseinandersetzung mit dem Militär, die von der gesamten indonesischen Bevölkerung verfolgt wurde, wahre Macht erreicht. Denn gerade durch die politische Gewalt wendet sich das Volk, so der Dichter, immer mehr von den Zielen der Regierung ab, während die Studenten nach ihrem Tod als Helden angesehen werden und ihr Wunsch nach politischer Reformation demzufolge innerhalb des Volkes mehr Gehör findet als zuvor.

Obwohl die Schriftsteller Mangunwijaya und Ismail die möglichen Auswirkungen der Studentenbewegung auf unterschiedliche Weise dargestellt haben, stufen beide Autoren die Demonstrationen als Reaktion auf den seitens der Regierung verübten Machtmissbrauch und die politische Gewalt ein. Mangunwijaya jedoch setzt wenig Vertrauen in die jungen Leute, da er sie für desorientiert hält und glaubt, sie könnten mit ihren Demonstrationen keinen strukturellen Machtwechsel erreichen. Als Grund für diese Annahme gibt er an, dass die Studenten das Schicksal Indonesiens erneut in die Hände von Opportunisten zu legen beabsichtigen, welche sich laut des Autors den Befehlen des nächsten Präsidenten, also B.J. Habibie, ebenso bedingungslos unterordnen werden wie es bei Suharto der Fall war. Seiner Meinung nach bleibt das Volk somit auch unter der Regierung Habibies unfrei, die weiterhin ihre Macht zum Machterhalt missbrauchen wird. Während Mangunwijaya also die Rolle der Studenten für die politische Zukunft Indonesiens als eher unbedeutend beschreibt, setzt Ismail große Hoffnung in die Studenten. Er betrachtet die Demonstrationen sogar als notwendige Reaktion auf die von Regierung und Militär ausgeübte politische Gewalt. Ismail hält die studentischen Unruhen für den Ausdruck einer Aufbruchsstimmung, welche möglicherweise eine Distribution von Macht zur Folge haben könnte. Aus heutiger Sicht erweist sich der Standpunkt Mangunwijayas als der weitsichtigere.

### **5.3. Die Aufstände: politische Gewalt und Amoklauf**

Die Aufstände von 1998 zogen durch die mit ihnen einhergehende Zerstörung verheerende Konsequenzen nach sich. Besonders das Stadtbild Jakartas war noch zwei Jahre nach den Mai-Unruhen von den Spuren der blinden Wut der Massen gekennzeichnet. Insbesondere chinesische Einkaufszentren und ganze Straßenzüge wurden im Zuge der Aufstände vernichtet und konnten erst allmählich wieder aufgebaut werden. Die Studentenbewegung lieferte mit

---

<sup>280</sup>Die Verfasserin führte am 07. August 2000 ein Interview mit Taufiq Ismail durch, dem dieses Zitat entnommen ist.

ihrer Demonstration für den Rücktritt Suhartos vor dem Parlamentsgebäude eine regelrechte Initialzündung für die Aufstände, an denen ein großer Teil der Mittel-, und auch der Unterschicht beteiligt war. Die von den Studenten geäußerten Ziele der Reformation, welche u.a. ein konsequentes Einschreiten gegen Korruption und Vetternwirtschaft, die Änderung umstrittener Paragraphen des UUD<sup>281</sup> sowie die Durchsetzung der freien Meinungsäußerung und der Versammlungsfreiheit beinhalteten, traten bei den Aufständen völlig in den Hintergrund. Dem Mob kam es lediglich darauf an, in den meist chinesischen Kaufhäusern möglichst viele teure Gegenstände zu plündern sowie Mitglieder der beneideten Oberschicht zu schädigen, indem sie ihre Fahrzeuge und Häuser verbrannten. Die Studentenbewegung und die Aufstände sind zwar untrennbar mit der *era reformasi* verbunden, stellen jedoch zwei völlig unterschiedliche Phänomene dar, die von den Schriftstellern dementsprechend auch getrennt behandelt werden. Während Mangun sowie Ismail den Willen der Studenten, Reformen möglichst auf friedliche Weise durchzusetzen, bestätigen, betonen Ajidarma und auch Ismail in weiteren Erzählungen die anarchischen Merkmale der Aufstände. Die letztgenannten Schriftsteller erwähnen in ihren Werken *Jakarta, Suatu Ketika* (Jakarta, eine Momentaufnahme, 1998) und *Ketel Lokomotif* (Lokomotivkessel, 1998) die Studenten nicht als Akteure der genannten Unruhen.

In *Jakarta, Suatu Ketika* (Jakarta, eine Momentaufnahme, 1998) beschreibt Ajidarma die Mai-Unruhen, indem er zwei Handlungsstränge einführt, die jeweils miteinander verwoben werden, und von denen der Leser den zweiten zusätzlich aufgrund seiner Kursivsetzung visuell von dem anderen unterscheiden kann. Mit seinen kurzen, abgehackten Sätzen sowie den häufigen Szenenwechseln erinnert *Jakarta, Suatu Ketika* eher an eine Filmreportage als an eine Kurzgeschichte. Dieser Eindruck wird durch die Entscheidung des Schriftstellers, einen Journalisten als Ich-Erzähler einzusetzen, verstärkt. Denn dieser Reporter fängt die einzelnen chaotischen Szenen im ersten Handlungsstrang wie z.B. die brennenden Autos sowie die in die Supermärkte einbrechenden Menschenmassen mit seiner Kamera ein und verwendet zum Fotografieren verschiedene Techniken, u.a. den Zoom. Die Schnelligkeit der hintereinander folgenden Ereignisse wird durch die rapiden Handgriffe des Reporters hervorgehoben, welcher dieser für die verschiedenen Fotografiertechniken benötigt. Die Art der Kameraeinstellung, die jeweils fett gedruckt ist, beschreibt der Ich-Erzähler mit den auch in Indonesien üblichen

---

<sup>281</sup>UUD (*Undang-Undang Dasar*, indonesische Verfassung von 1945)

englischen Bezeichnungen:

CLOSE UP. Dinding-dinding kaca pecah. CLOSE UP. Dinding-dinding kaca pecah. LONG SHOT. Gedung terbakar. LONG SHOT. Gedung Terbakar.<sup>282</sup>

CLOSE UP. Zerbrochene Glaswände. CLOSE UP. Zerbrochene Glaswände. LONG SHOT. Ein verbranntes Gebäude. LONG SHOT. Ein verbranntes Gebäude.

Der Reporter hat keine Zeit oder Gelegenheit, Fragen an diejenigen zu stellen, die er fotografiert; besonders die Frage, warum die jungen Leute aggressiv und gewalttätig werden, kann er ihnen nicht stellen. Seine Rolle und Funktion bleibt somit lediglich auf die des Beobachters beschränkt, der das Geschehen dokumentiert, ohne auf dessen Hintergründe eingehen zu können. Ajidarma prangert hier mit der Darstellung des Reporters die Sensationsgier der Medien an, denen die Aufdeckung politischer Zusammenhänge als eher unwichtig erscheint; vielmehr ist die spätere Vermarktung des Berichts für die Presse, hier verdeutlicht anhand des Reporters, interessant.<sup>283</sup>

Jedoch dient die Beschreibung des Verhaltens des Journalisten innerhalb der chaotischen Zustände in der Hauptstadt nicht nur der Kritik am Journalismus, sondern sie soll vor allem auch verdeutlichen, dass niemand mehr vor der Gewalt des außer Kontrolle geratenen Mobs sicher sein kann. Denn je mehr die Stadt in den Ausnahmezustand gerät, desto gefährlicher wird das Leben auch für den Reporter, der sich stets an den Plätzen aufhält, an die sich andere Leute nicht mehr wagen: er bewegt sich z.B. inmitten von Kaufhäusern, die ausgeraubt und verbrannt werden. Dem Ich-Erzähler gelingt es gerade noch rechtzeitig, einem Mann zu entfliehen, der ihm seine Kamera zu entreißen versucht; seine Flucht wird jedoch durch das innerhalb des Gebäudes herrschende Chaos deutlich erschwert. Ajidarma demonstriert an dieser Stelle, wie sich die Wut des Mobs stetig steigert und sein einziges Interesse nunmehr darin besteht, entweder möglichst viele teure Gegenstände zu zerstören oder sie in den eigenen Besitz zu bringen.

<sup>282</sup>Ajidarma, S.G., "Jakarta, Ketika Itu". In: *Horison*, Juni 1998, S. 34.

<sup>283</sup>Aku membuka kedua jendela di kiri dan kanan, memotret juga dengan trance. Film dalam kameraku meluncur bagaikan benang jahit. *Jeger-jeger-jeger*. Dalam waktu singkat aku sudah menghabiskan lima rol. (*Ich öffne die beiden Fenster rechts und links, fotografiere auch in Trance. Der Film in meiner Kamera spult ab wie am Schnürchen. Jeger-jeger-jeger. In kurzer Zeit verbrauche ich fünf Rollen*). Vgl.: Ajidarma, S.G., "Jakarta, Suatu Ketika". In: *Horison*, Juni

"Hei! Wartawan!" Aku menoleh. Seseorang berkelebat menyambar kamera. Aku berkelit lari, tapi terjatuh karena lantai begitu licin. Air mengalir entah dari mana [...]. Aku berdiri dan hampir jatuh lagi karena tiba-tiba berpuluh-puluh orang mengalir masuk lagi, merusak, dan menjarah.<sup>284</sup>

"Hey! Journalist!" Ich blicke auf. Jemand taucht auf, stürzt sich auf die Kamera. Ich laufe zickzack, falle aber, weil der Boden so rutschig ist. Wasser fließt von wer weiß wo her [...]. Ich stehe auf und falle beinahe wieder hin, weil plötzlich Dutzende Menschen wieder hineinströmen, zerstören und plündern.

Die in Jakarta vorherrschende Anarchie grenzt Ajidarma gegen die im zweiten Handlungsstrang beschriebene gezielte politische Gewalt ab. Hier berichtet der auktoriale Erzähler von Sari, einem kleinen Mädchen wohlhabender Eltern, das bei einer Autofahrt in Jakarta auf die singenden Bettler aufmerksam wird, die sich auf der Brücke aufhalten, welche sie mit ihren Eltern regelmäßig passiert. Sari wundert sich darüber, dass die jungen Männer nicht arbeiten, und ihr Vater erklärt ihr, es gebe nicht genügend Stellen für alle Einwohner - insbesondere nicht für diejenigen, die keine gute bzw. keine Ausbildung haben. Die Klassenunterschiede, auf die Ajidarma an dieser Stelle hinweist, spielen auch für den weiteren Handlungsverlauf eine entscheidende Rolle. Sari ist mit einem etwas älteren Jungen befreundet, der aus sehr einfachem Hause stammt und sie häufig besucht. Bagyo verfügt über keine Schulbildung; wenn er sich durch Gelegenheitsarbeiten Geld verschafft, muss er es zu Hause abliefern. Bagyo sorgt mit einfachen Mitteln für Saris Unterhaltung: er formt aus Orangenschalen Figuren und erzählt ihr Gruselgeschichten von Dämonen, die hinter den *sawo*-Bäumen lauern. Geschichten über den Bären Winnie Puh, den Sari auch als Stofftier besitzt, kennt er hingegen nicht. Der Autor deutet hier darauf hin, dass er keinen Zugang zu westlichen Spielsachen besitzt, welche Saris Familie offensichtlich aufgrund ihres hohen Preises als chic empfinden. Sari wird der Umgang mit Bagyo verboten, als ihr Vater den Jungen dabei ertappt, wie er ein Eis aus seinem Kühlschrank stiehlt. Das Mädchen verteidigt ihren Freund zwar, indem sie ihrem Vater erzählt, sie habe Bagyo dazu aufgefordert, sich ein Eis zu nehmen, aber derartige Entschuldigungen lässt ihr Vater nicht gelten:

---

1998, S. 34.

<sup>284</sup>Ajidarma, S.G., "Jakarta, Suatu Ketika". In: *Horison*, Juni 1998, S. 35.

Tapi waktu itu kamu tidak menyuruhnya, dan Ayah lihat sendiri dia nyolong. Sudahlah, Ayah tidak mempekerjakan pencuri.<sup>285</sup>

Aber diesmal hast Du ihn nicht dazu aufgefordert, und ich habe ihn selbst klauen sehen. Genug, ich beschäftige keinen Dieb.

Saris Eltern hatten Bagyo zuvor bei sich angestellt, damit er den Swimmingpool sauber hielt und andere Gelegenheitsarbeiten für sie erledigte. Als Gegenleistung erhielt er von ihnen die Möglichkeit, in die Schule zu gehen. Nunmehr ist er in der Familie nicht mehr geduldet, und wenig später sieht Sari ihn bei derselben Brücke wieder, auf der die Jugendlichen um Kleingeld bitten. Mit der Angabe, Bagyo selbst bettele nicht, sondern sitze lediglich still da, weist Ajidarma darauf hin, dass Saris Vater ihn zu schnell verurteilt hat: er ist nicht daran interessiert, auf anderer Leute Kosten zu leben. Dies wird noch einmal betont, als Bagyo im letzten Abschnitt der Geschichte zusammen mit einer Gruppe auftaucht, die gerade Saris Familie ausraubt: er selbst begnügt sich wiederum mit einem Eis aus dem Kühlschrank, während die anderen jungen Männer Möbel und Fernseher abtransportieren. Winnie Puh, Saris Lieblingsstofftier, das sie stets bei sich trägt, wird von den Einbrechern verbrannt: dies ist der einzige Gegenstand, der innerhalb des Hauses zerstört wird. Das Stofftier steht für westliches Gedankengut und wird von den Eindringlingen insbesondere als Symbol der "kapitalistischen Ausbeutermentalität", die sie zu erdrücken droht, vernichtet. Die Kurzgeschichte verdeutlicht, wie sich die Fronten zwischen dem vermögenden und dem armen Teil der Bevölkerung in der Hauptstadt verhärtet haben: die Reichen verfolgen jede Bewegung ihrer Angestellten argwöhnisch und klassifizieren sie bei dem geringsten Anlass als Diebe, während die Vertreter der unteren Klasse die wohlhabenden Indonesier wiederum als Ausbeuter ansehen, welche ihrer Meinung nach aus diesem Grund Gewalt "verdient" haben.

Ajidarma liefert mit seiner Kurzgeschichte *Jakarta, Suatu Ketika* eine Skizze der im Mai 1998 vorherrschenden Arten der Gewalt. In beiden Handlungssträngen ist das Ziel der unteren Klassen, die finanzstarke Oberschicht zu schädigen, erkennbar, wobei die von amorphen Gruppen ausgeübte gezielte politische Gewalt gegen erkennbar Bessergestellte mit der Raserei des in Rage geratenen Mobs einhergeht. Die beiden Phänomene des Amok und der

---

<sup>285</sup>Ajidarma, S.G., "Jakarta, Suatu Ketika". In: *Horison*, Juni 1998, S. 36.

politischen Gewalt werden mit Hilfe der zwei Handlungsstränge illustriert: während in ersterem die blinde Wut die Taten des Mobs grundlegend steuert, wird in zweiterem ein gezielter Übergriff auf eine der Familien beschrieben, die als besonders wohlhabend bekannt sind. Im ersten Handlungsstrang demonstriert der Schriftsteller, wie die Menschen von der Gewalt fasziniert sind und in regelrechten Rausch verfallen. Dies bezieht auch den Ich-Erzähler, den Reporter, mit ein, der zwar keine Gewalt ausübt, sie jedoch "in Trance" dokumentiert, da er ebenfalls magisch von ihr angezogen wird. Ajidarma untermauert die berauschende Wirkung der Gewalt auf die Massen in diesem Kontext auch mit folgendem Kommentar des auktorialen Erzählers:

Semua orang tidak menjadi dirinya sendiri. Pembakaran dirayakan seperti sebuah pesta tahunan. Asap hitam yang mengepul di mana-mana membuat langit menjadi gelap.<sup>286</sup>

Alle Menschen sind nicht mehr sie selbst. Die Brände werden gefeiert wie ein Jubiläum. Der schwarze Rauch, der überall aufsteigt, verdüstert den Himmel.

Ajidarma nennt im ersten Handlungsstrang insofern wesentliche Merkmale der Anarchie, als sich erstens jeder alles nimmt, von dem er meint, dass es ihm zusteht. Dabei werden auch Menschen geopfert, die man gleichgültig verenden lässt, wie der Autor anhand der vielen Sterbenden illustriert, die um Hilfe bitten, aber von niemandem beachtet werden. Zweitens fallen Polizei und Militär zudem auch als mögliche regulierende Kraft aus: sie ziehen es vor, nicht in das Geschehen einzugreifen.<sup>287</sup>

In der Geschichte werden sowohl der Amoklauf als auch die gezielte politische Gewalt als Folgen der sozialen Ungerechtigkeit innerhalb Jakartas dargestellt. Zwar verurteilt Ajidarma die Gewalt, die sich beispielsweise gegen die Familie Saris wendet, er zeigt jedoch am Beispiel des Vaters auch, dass Einheimische wie diese an der Eskalation der Lage eine Mitschuld tragen. Denn der Unternehmer verhält sich nicht solidarisch, wie es der traditionelle Wertekodex verlangt. Vielmehr stellt er seinen Reichtum nicht nur offen zur Schau, sondern demonstriert zudem seine ökonomische Macht, indem er Bagyo, welcher hier stellvertretend für die untere Klasse steht, wegen einer Lappalie als Kriminellen behandelt. Gerade das Leben

---

<sup>286</sup>Ajidarma, S.G., "Jakarta, Suatu Ketika". In: *Horison*, Juni 1998, S. 35.

auf Kosten anderer, wie es anhand Saris Vaters verdeutlicht wird, trägt zur Kapitalakkumulation einer kleinen Oberschicht bei.

Das bewusste Festhalten an Hierarchien und die gleichzeitige Demonstration der eigenen wirtschaftlichen Überlegenheit lässt, wie Ajidarma illustriert, die Vertreter der Oberschicht als erste zu Opfern der Gewalt werden, da sich der Zorn der Gesellschaft leicht an ihnen entzündet. Der Vater Saris wird zur Zielscheibe der Gewalt, da er durch sein arrogantes Auftreten, mit dem er seinen finanziellen Wohlstand noch untermauert, gerade für die Werte der *orde baru* steht, die das Volk zu bekämpfen sucht. Die Indonesier versuchen, nach ihrer langen Passivität nunmehr im Sinne eines westlichen Machtbegriffs eine Umverteilung der Macht zu erreichen. Sie geben sich mit den eingefahrenen vorhandenen Machtstrukturen nicht mehr zufrieden. Die Arroganz und die Ungerechtigkeit der Machtinhaber im Umgang mit der durchschnittlichen Bevölkerung, die sich in der Kurzgeschichte in der Kleinlichkeit Bagyo gegenüber ausdrückt, und die vom Volk empfundene Illegitimität ihrer Macht, haben laut Ajidarma einen Grundstein für die politische Gewalt des kleinen Mannes gelegt. Der Autor verbindet Macht dementsprechend auch, wie im westlichen Konzept von Macht üblich, mit den Begriffen der Gerechtigkeit und der Moral. Wenn diese fehlen, so Ajidarma, ist politische Gewalt als logische Folge zu erwarten.

Im Kontrast zu Ajidarma nennt Ismail in seinem Gedicht *Ketel Lokomotip* zwar auch die Aspekte der politischen Gewalt sowie des Amoklaufs, ordnet die beiden Phänomene jedoch in einen anderen Kontext ein. Ismail bezieht die gezielte Gewalt direkt auf die Suharto-Regierung und stellt die kollektive Raserei als die unmittelbare Folge ihres Machtmissbrauchs dar. Strukturell lässt sich das Gedicht in zwei kontrastierende Teile untergliedern, von denen der erste ein Bild der Idylle zeichnet und der zweite einen Eindruck von Zerstörung vermittelt. In dem Gedicht beschreibt der Verfasser in detaillierter Weise die Fahrt einer Lokomotive durch eine ideale Landschaft, welche abrupt durch die Explosion des Lokomotivkessels gestoppt wird, da dieser unter zu hohem Druck stand.

Das Gedicht ist als Allegorie auf die Situation des indonesischen Staates im Jahre 1998 zu deuten. Die Metapher des Lokomotivkessels steht für die Einwohner Indonesiens, welche die

---

<sup>287</sup>Ebd., S. 35.

Energie dafür liefern, dass Politik und Wirtschaft des Archipels florieren können. Der Zug selbst ist mit dem Regime gleichzusetzen, während die Zugfahrt wiederum den Fortschritt repräsentiert. Ismail legt die Summe der Wassermoleküle des Kessels auf 200 Millionen fest und setzt sie demzufolge mit der Anzahl der Einheimischen gleich, die zu der Summe der Moleküle äquivalent ist. Ismail verbindet in dem Gedicht eigene Kindheitserinnerungen mit seiner Intention, mit Hilfe der Kontrastierung von Idylle und Zerstörung die auf die Indonesier ausgeübte Gewalt sowie ihre anschließende Reaktion zu verdeutlichen. Der Zug fährt zunächst durch schöne Landschaften, in denen Mensch und Natur eine untrennbare Einheit bilden. Indem der Dichter sich auf die Szene aus seiner Kindheit bezieht, die er als besonders harmonisch empfand, spielt er auf die utopischen Möglichkeiten des Landes und des Volkes an.

Die Bahn fährt sowohl an Gemüsefeldern und einer Entenfamilie als auch an Frauen vorbei, die Reiskuchen verkaufen. Die Harmonie, in welche sich bisher auch der Zug eingefügt hat, wird durch die Explosion des Wasserkessels abrupt zerstört. Diese hatte sich jedoch vorher bereits mit einer seltsamen Veränderung des Pfeiftons der Lokomotive sowie einer auffälligen Rotfärbung des Dampfes angekündigt und wäre dementsprechend vermeidbar gewesen.<sup>288</sup> Die Ignoranz des Maschinisten, der die Warnhinweise missachtet, wird in dem Gedicht von einem 13-jährigen Kind kommentiert:

Masinis tak paham ilmu alam catur wulan satu / tekanan uap air batasnya tertentu / berapa atmosfer per senti persegi dia mesti tahu / untuk ketel seukuran itu.<sup>289</sup>

Der Maschinist kannte nicht einmal das physikalische Gesetz, das man im ersten Trimester lernt / der Druck des Wasserdampfes hat eine bestimmte Grenze / er müsste wissen, wieviel Atmosphäre pro Zentimeter in das Innere eines Kessels dieses Umfangs hineinpassen.

An dieser Stelle lässt sich die Auffassung des Autors ableiten, dass die durch den Maschinisten, also Suharto, verursachte Zerstörung unnötig war - der Präsident hätte den von

---

<sup>288</sup>Rupanya isi ketel terus-terusan / Ditekan, ditekan dan ditekan / Bunyi peluitnya sudah lain kedengaran / Uap yang terpancar kemerah-merahan / Batu-baranya api garang luar biasa. (*Anscheinend stand der Kessel mehr und mehr / unter Druck, unter Druck und unter Druck / Sein Pfeifen hörte sich schon anders an / Der Dampf entwich rötlich / Seine Kohle nährte ein außerordentlich wütendes Feuer*) Ismail, T., "Ketel Lokomotip". In: Ismail, T., *Malu Aku Jadi Orang Indonesia*, S. 27.

ihm auf die Bevölkerung ausgeübten Druck nur etwas reduzieren müssen. Wie das zerstörte Zug-Wrack versinnbildlicht, ist seine Regierungszeit nunmehr beendet. Die Explosion steht in diesem Kontext für die Aufstände der Einheimischen, die letztlich zum Sturz Suhartos beitrugen. Ismail benennt also durch den Vergleich mit dem Maschinisten, dem Verantwortlichen für den Zug, einen eindeutigen Drahtzieher der politischen Gewalt. Die von der Bevölkerung im Gegenzug ausgeübte Gewalt hingegen wird vom Schriftsteller als unabänderliches Naturgesetz dargestellt. Da der unkontrollierte Ausbruch der Aggressionen von den Aufständischen nicht geplant war, sondern sich laut Ismail vielmehr als direkte Folge des politischen Drucks ereignete, stuft der Autor die Aufstände als auf dem Hintergrund des menschlichen Wesens basierenden kollektiven Amoklauf ein. Denn die Gewalt der Indonesier wird hier als nachvollziehbare Reaktion auf den Überdruck dargestellt, der zu hoch ist, als dass ein gewöhnlicher Mensch ihn aushalten könnte. Die Einheimischen werden dementsprechend trotz der Ausübung von Gewalt als Opfer bewertet, da sie laut Ismail durch die repressive, ungerechte Regierung Suhartos dazu gezwungen waren, ihre Aggressionen, deren Folgen sich wiederum gegen sie selbst wendeten, auszuleben. Denn schließlich wurden auch viele der Aufständischen selbst im Zuge der Unruhen getötet. Als Täter betrachtet Ismail Ex-Präsident Suharto, der den Zeitpunkt verpasste, zu dem es ihm noch möglich gewesen wäre, den Druck auf die Bevölkerung zu verringern und damit einen kollektiven Amoklauf zu verhindern.

Mit den Dichtungen *Jakarta*, *Ketika Itu* und *Ketel Lokomotip* werden zwei wichtige Faktoren genannt, die versuchen, eine Erklärung für das Gewaltmuster im Mai 1998 zu finden. Beide Autoren stellen einen Zusammenhang zwischen Gewalt und dem Phänomen des Amok her, wobei Ajidarma den gesellschaftlichen und Ismail den politischen Aspekt als Ursache der Gewalt betont. Der Amoklauf rührt gemäß des erstgenannten Autors hauptsächlich von dem Neid der finanziell schlecht situierten Einheimischen gegenüber der Oberschicht her und ist aufgrund seiner Emotionalität und unvorhersehbaren Eigendynamik besonders gefährlich. Zusätzlich trägt das arrogante Verhalten sowie das Misstrauen der Wohlhabenden der ärmeren Bevölkerung gegenüber zu der Gewaltbereitschaft des Mobs bei. Ajidarma macht also die eklatanten Klassenunterschiede sowie das dazugehörige von hierarchischen Vorstellungen geprägte Verhalten der Beteiligten für den Amok verantwortlich. Ismail hingegen hebt den kollektiven Amoklauf als Folge der vom Suharto-Regime ausgeübten politischen

---

<sup>289</sup>Ismail, T., "Ketel Lokomotip". In: Ismail, T., *Malu Aku Jadi Orang Indonesia*, S. 27.

Gewalt hervor. Stärker als in *Jakarta, Ketika Itu* verdeutlicht der Dichter den kausalen Zusammenhang zwischen politischer Gewalt und dem Amoklauf mit Hilfe des Motivs der Lokomotive: der stark überhöhte Druck muss seiner Auffassung nach zur Explosion führen. Für beide Schriftsteller stellt der Amoklauf dementsprechend lediglich eine logische Folge vorangegangener, in der Gesellschaft tief verankerter, gesellschaftlicher bzw. politischer Gewalt dar.

#### 5.4. Gewalt gegen Frauen

Mit dem Thema Gewalt gegen Frauen, das im Kontext der Mai-Unruhen in den indonesischen Massenmedien vielfach diskutiert wurde, haben sich auch einige nationale Schriftsteller beschäftigt. Jedoch sind im Vergleich zu der Intensität, mit der sich verschiedene Institutionen wie etwa NROs mit den Menschenrechtsverletzungen auseinandergesetzt haben, bisher erstaunlich wenige fiktionale Werke zu den hauptsächlich politisch motivierten Vergewaltigungen in Indonesien publiziert worden. Unter diesem Blickwinkel erscheinen die vorgefundenen Kurzgeschichten von Prasetyohadi, Rosa und Ajidarma als besonders interessant. Mit Helvy Tiana Rosa äußert sich eine Frau zum Thema der Vergewaltigungen. Dies ist besonders hervorzuheben, da indonesische Schriftstellerinnen erstens ohnehin gegenüber männlichen Autoren nach wie vor in der Minderzahl sind und sie zweitens nur selten Werke zum Themenkomplex der politischen Gewalt verfasst haben. Daher soll im Anschluss an die Interpretation von Rosas Kurzgeschichte *Jaring-jaring Merah* (Das rote Netz, 1999) auch auf die Frage eingegangen werden, ob im Kontext der Vergewaltigungen eine speziell weibliche Sichtweise<sup>290</sup> der Autorin festzustellen ist.

##### 5.4.1. Die TKWs<sup>291</sup> als sexuelles Lustobjekt und die Schuld der Regierung: *Penjaja*

<sup>290</sup>Innerhalb der Diskussion um einen speziell weiblichen Erzählstil bzw. eine spezifisch weibliche Sichtweise gibt es keine einheitlichen Ergebnisse in der Forschung. Dennoch stimmen viele Wissenschaftler/innen darin überein, dass spezifische Themen wie z.B. die Problematik von Frauen im Ehe- oder Liebesleben als Ursache einer von Männern dominierten Welt bei weiblichen Autoren häufiger vorkommen als bei männlichen Autoren. Dies führt man darauf zurück, dass aus einem Text häufig die von der Autorin als Frau und somit als geschlechtlich spezifiziertem Menschen erlebte Weltsicht hervorgeht. Eine "weibliche Sicht- und Schreibweise" kann in diesem Sinne besonders auf die soziale Dimension der Frau als Autorin zurückgeführt werden. Siehe zum Thema weiblicher Schreibweise und Ästhetik auch: Irigay, L.: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: Merve 1979. Schafer Scherber, D., *Schreiben Frauen anders? Klischees auf dem Prüfstand*. Freiburg: Universitätsverlag 1998.

<sup>291</sup>TKW (*Tenaga Kerja Wanita*, Arbeitskraft der Frauen) Seit der Regierungszeit Suhartos lassen sich Arbeiterinnen, die meist aus ruralen Gegenden stammten, freiwillig ins Ausland schicken, da sie hoffen, dort mehr Geld verdienen zu können als im Inland. Viele von ihnen verlassen ihre Dörfer, da sie dem sozialen Druck, der von den Männern

### *Air Mata*

In der Kurzgeschichte *Penjaja Air Mata* (Die Tränenverkäuferin, 1999) von Prasetyohadi wird ein Einblick in das Leben einer Verkäuferin gegeben, die vor dem Parlamentsgebäude eine seltsam anmutende Ware verkauft: Tränen. Die Geschichte spielt zu der Zeit, als Suhartos Rücktritt kurz bevorsteht. Inmitten der Studenten, die Suhartos Rücktritt fordern, erweckt die Verkäuferin, deren Nationalität der Autor nicht explizit nennt<sup>292</sup>, das Interesse der Passanten, indem sie auf besondere Weise duftende Tränen feil bietet. Den Käufern, die sich in Scharen um sie drängen, erzählt sie die jeweilige Geschichte und Herkunft der Tränen. In einem Fall, so ihr Bericht, wurde eine Chinesin, die sich in Begleitung ihres Geliebten befand, von der wütenden Masse vergewaltigt und musste anschließend in eine psychiatrische Klinik eingewiesen werden.

Der zweiten Interessentin erzählt die Tränenverkäuferin, dies seien keine Tränen, die aus reiner Traurigkeit vergossen wurden, sondern auch Freudentränen: sie stammten von dem Rektor einer bekannten Universität, der wegen des Engagements der Studenten fröhlich und traurig zugleich gewesen sei. Er begrüßt, dass mit den Demonstrationen eine neue politische Ära in Indonesien eingeleitet wird, trauert jedoch wegen der "Begleiterscheinung" der Gewalt, welche den Umbruch begleitet. Das dritte Fläschchen enthält wiederum die Tränen einer Frau. Sie verlor ihre Arbeit, da die Diskothek, in der sie arbeitete, vom Mob zerstört und ihr Zimmer ebenfalls dem Erdboden gleichgemacht wurde. Wie der auktoriale Erzähler anmerkt, weist jedes der zum Verkauf angebotenen Gefäße seinen eigenen Duft auf; so riecht das letztgenannte beispielsweise nach einer Mischung aus Wald und Gewürzen. Diese individuellen Geruchsnoten der Tränen sind als die jeweiligen persönlichen Merkmale zu interpretieren, welche die Opfer auszeichnete.

---

auf sie ausgeübt wird, zu entfliehen suchen. (siehe hierzu: Abdullah, I., *Seks, Gender & Kekusaan*, S. 61). Die Regierung wurde wegen des von ihr eingerichteten TKW-Programms von vielen NROs kritisiert, da die Versendung ins Ausland häufig mit Gewalt gegen Frauen korreliert. Zusätzlich zu dem in *Penjaja Air Mata* vorgestellten Fall werden weibliche Arbeitskräfte auch im Ausland (häufig südostasiatische Staaten oder Saudi-Arabien) von ihren Arbeitgebern sexuell und auch wirtschaftlich ausgenutzt. Die Arbeitgeber verweigern ihnen in vielen Fällen ihr Gehalt und sperren sie in winzigen, menschenunwürdigen Behausungen ein. Siehe zum Thema der TKW auch: Diederich, M., *Indonesische Arbeitsmigration nach Saudi-Arabien. Hintergründe und Darstellung in der indonesischen Presse*.

<sup>292</sup>Im Laufe der Erzählung finden sich jedoch einige Indizien, welche dafür sprechen würden, dass die Tränenverkäuferin Indonesierin ist. So geht aus einer ihrer Bemerkungen ihre Sympathie für muslimisch im Gegensatz zu buddhistisch geprägten Ländern hervor (Vgl. S. 158).

An das Symbol der Tränenverkäuferin lassen sich im Kontext der Gewalt folgende Aussagen des Autors anknüpfen. Erstens geht es der Frau nicht primär darum, ihren Profit zu steigern, obwohl bei den Indonesiern eine hohe Nachfrage nach ihrer Ware besteht. Vielmehr gelingt es ihr durch die Schilderung der Erlebnisse der Gewaltopfer und dem Verkauf ihrer Tränen, anderen Menschen ein Stück der Erfahrungswelt der betroffenen Personen zukommen zu lassen, so dass die Gewalttaten statt verheimlicht zu werden an die Öffentlichkeit gelangen. Durch den Verkauf der Tränen, die hier als Symbol für das erduldet Leid der Opfer anzusehen sind, werden die wertvollen Erfahrungen, der Duft der Tränen, also an andere Personen weitergegeben, die sich das Gedankengut des betroffenen Individuums aneignen. Somit erreichen die Erfahrungen der Opfer eine breite Masse an Menschen, und innerhalb der Bevölkerung wird ein stärkeres Bewusstsein für die politische Lage Indonesiens geschaffen. Prasetyohadi unterstreicht hier die Notwendigkeit, die Verbrechen nicht stillschweigend als alltäglich hinzunehmen. Vielmehr soll durch die Beachtung in der Öffentlichkeit ein erster Schritt in Richtung Gewaltprävention unternommen werden.

Zweitens ist aus der Beschreibung des Rauschgefühls, welches einige Einheimische befällt, wenn sie an den Parfums riechen, abzuleiten, dass diese sich auch an dem Leid der Opfer ergötzen. Der Kauf der Tränen dient den Käufern damit nicht nur der Reflexion des Themas Gewalt, sondern auch ihrem reinen Vergnügen. Dies geht aus folgender Beschreibung des auktorialen Erzählers hervor:

Orang-orang seperti terbius, merangsek maju mendekatkan hidung ke botol mungil di tangan halus.<sup>293</sup>

Die Menschen drängen sich wie narkotisiert nach vorn, um ihre Nase an die süße Flasche in der zierlichen Hand heranzubringen.

Der letzte Fall von Gewalt, den die Erzählerin beschreibt, betrifft die Tränenverkäuferin selbst; es wird nahegelegt, die Gewalt sei eine Reaktion darauf, dass die Verkäuferin andere Gewalttaten an die Öffentlichkeit gebracht hat. Dies wiederum lässt den Schluß zu, es handele sich bei den Gewalttätern um Vertreter der Regierung.

---

<sup>293</sup>Prasetyohadi, "Penjaja Air Mata". In: *Derabat*, S. 130.

Die Verkäuferin wird von einer Gruppe von Männern entführt, die sie in ein mit Stacheldraht abgesichertes Gebäude verschleppt. Der Autor impliziert, dass es sich bei ihren Entführern um Männer handelt, welche beabsichtigen, die Arbeitskraft der Frau ins Ausland zu verkaufen. Die Tränenverkäuferin, die diese Intention erahnt, bittet den TKW-Aufseher dementsprechend darum, sie nicht nach Bangkok, sondern in ein arabisches Land zu schicken<sup>294</sup>. Doch die Frau soll nicht fortgeschickt werden, bevor die Wärter des Gebäudes sie nicht selbst sexuell ausgenutzt haben. Speziell die Heuchelei, mit der die Männer der Verkäuferin den Zweck der Entführung und ihre damit verbundene besondere Aufgabe erklären, prangert Prasetyohadi hier an. Wie aus der Bemerkung eines Wärters hervorgeht, wird die Vergewaltigung zynisch als notwendige "Ausbildung" der indonesischen Frauen dargestellt:

Ini asrama pendidikan. Kamu akan dibina agar menjadi manusia berakhlak.<sup>295</sup>

Dies ist ein Erziehungsheim. Du wirst ausgebildet, um ein Mensch mit Charakter zu werden.

Tatsächlich muss sich die Tränenverkäuferin für die niedrigen Bedürfnisse der Wärter, aber auch anderer, fremder Männer, hergeben, wann immer es diesen nach ihr gelüftet. Obwohl der Tränenverkäuferin schließlich die Flucht gelingt, bleiben ihr am Ende der Kurzgeschichte wenig Perspektiven für die Zukunft, da man ihre sämtliche Ware entwendet und ihren Verkaufsstand sowie ihr bescheidenes Vermögen konfisziert hat. Ihre Hoffnung, weiterhin mit den Tränen zu handeln, wird vom Autor anhand ihrer eigenen Reaktion auf das an ihr verübte Verbrechen als unrealistisch dargestellt. Denn obwohl die Frau Trauer verspürt, kann sie selbst keine Tränen mehr vergießen:

"Di negeri ini masih banyak orang menangis. Makin banyak. Saya bakal punya banyak dagangan air mata. Saya yakin bisa sukses", gumamnya sendiri [...]. Akhirnya menangis tergugu, tersedu-sedu. Menyusut ingusnya yang berlelehan di hidung, pelan meraba sudut pelupuk mata. Penjaja Air Mata sangat terperanjat: ia sendiri sudah tidak punya air mata.<sup>296</sup>

"In diesem Land gibt es noch viele Leute, die weinen. Immer mehr. Ich werde einen großen

<sup>294</sup>Prasetyohadi, "Penjaja Air Mata". In: *Derabat*, S. 132.

<sup>295</sup>Prasetyohadi, "Penjaja Air Mata". In: *Derabat*, S. 132.

Warenbestand an Tränen besitzen. Ich glaube, ich kann Erfolg haben", murmelt sie zu sich selbst [...]. Schließlich weint sie ergeben, schluchzend. Als das Tropfen ihrer Nase aufhört, berührt sie langsam die Winkel ihrer Augenlider. Die Tränenverkäuferin ist sehr überrascht: sie selbst hat keine Tränen mehr.

Prasetyohadi legt damit nahe, dass auch bei anderen Gewaltopfern die Erinnerung an das erduldeten Leid zum Versiegen der Tränen führt. Das Ausmaß des erlittenen Schmerzes lässt eine durch Tränen herbeigeführte Erleichterung nicht mehr zu, und eine Selbstreinigung von den furchtbaren Erinnerungen scheint damit unmöglich. Der Autor weist an dieser Stelle darauf hin, dass die Persönlichkeit der Frauen durch den Verlust ihrer Tränen zerstört wird: sie verfügen über keine "duftenden" Erfahrungen mehr, die sie an andere Menschen weitergeben könnten.

Anhand des Falls der Tränenverkäuferin kennzeichnet der Autor die seiner Meinung nach wichtigsten Faktoren, welche mit dem Thema Gewalt gegen Frauen im Zusammenhang stehen. Erstens verdeutlicht er, dass die namenlose Frau Opfer administrativer Gewalt wird, da man sie in ein Lager für TKWs transportiert, das, inklusive der dort verübten Gewalt, von der Regierung zumindest stillschweigend toleriert oder sogar von ihr unterstützt worden ist. Das Verhalten der Regierung und des Militärs, die auf die Vergewaltigungen im Mai 1998 mit Stillschweigen reagierten, wird auch von dem Philosophen Arivia in einem seiner Aufsätze als Schuldzugeständnis des Regimes gewertet. Er verdeutlicht dies anhand der Vergewaltigungen der Chinesinnen, anlässlich derer die zu diesem Zeitpunkt noch mit der Suharto-Regierung kooperierenden Sicherheitskräfte nicht eingriffen:

Keterlambatan aparat keamanan (militer dan polisi), atau bahkan ketidakhadiran mereka di sana pada saat tragedi perkosaan tersebut terjadi memang menimbulkan tanda tanya besar. Sehingga tidak terlalu salah bila ada dugaan kuat bahwa ada unsur "kesengajaan" di sana, dan bahkan ada unsur "keterlibatan" mereka di sana. Memang sukar dibuktikan dugaan seperti ini, jika tidak mau dikatakan tidak mungkin. Tetapi satu hal yang pasti, membiarkan kerusuhan dan pemerkosaan terjadi, tanpa ada satu pun aparat negara yang bertugas untuk melindungi warganya ketika itu, jelas-jelas adanya pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM), persisnya pemerintah terhadap masyarakat.<sup>297</sup>

---

<sup>296</sup>Prasetyohadi, "Penjaja Air Mata". In: *Derabat*, S. 134.

<sup>297</sup>Arivia, G., "Logika Kekerasan Negara terhadap Perempuan". In: Subono, N.I. (ed.), *Kekerasan Negara terhadap*

Die Verspätung des Sicherheitsapparates (Militär und Polizei) oder gar ihre Abwesenheit dort in dem Moment, als die genannte Tragödie der Vergewaltigung passierte, wirft sicherlich viele Fragen auf. Demzufolge ist es nicht allzu falsch, wenn eine starke Vermutung existiert, dass es dort ein Element der "Freiwilligkeit" gab und es dort sogar ein Element ihrer "Involvierung" gab. Natürlich ist eine solche Vermutung schwer, um nicht zu sagen, unmöglich, zu beweisen. Aber eines ist sicher: die Unruhen und Vergewaltigungen geschehen zu lassen, ohne die Anwesenheit eines einzigen Sicherheitsapparates, dem die Pflicht obliegt, die Bürger zu schützen, ist eindeutig eine Verletzung der Menschenrechte, genauer, der Regierung gegenüber der Gesellschaft.

Die Tendenz, Frauen bevorzugt zu Opfern politischer Gewalt zu machen, hängt laut Arivia ebenfalls mit der Selbstverständlichkeit zusammen, mit der Männer ihre körperliche Überlegenheit ausspielen. Laut Arivia beruht dieses Phänomen, das er überspitzt als "Kultur der Vergewaltigung" bezeichnet<sup>298</sup>, auf der Annahme, Männer seien gegenüber dem weiblichen Geschlecht in biologischer Hinsicht überlegen. Sexuelle Gewalt sei gemäß der Auffassung vieler indonesischer Männer dementsprechend naturgegeben und bedürfe keiner Rechtfertigung. Der Ethnologe Abdullah macht zusätzlich darauf aufmerksam, die Tendenz zur Vergewaltigung sei in vielen Fällen stärker als der Beschützerinstinkt dem "schwachen Geschlecht" gegenüber.<sup>299</sup> Diese Auffassung wird auch bei Prasetyohadi in *Penjaja Air Mata* wiedergegeben, als einer der Wächter des Gebäudes der Tränenverkäuferin mit gelassener Ruhe erklärt, sie habe keinerlei Recht, Fragen zu stellen, sondern müsse ihrer Pflicht nachkommen.<sup>300</sup> Diese, wie der Rezipient kurze Zeit später erfährt, besteht jedoch ausschließlich darin, die sexuellen Bedürfnisse der Männer zu befriedigen.<sup>301</sup> Der Wärter

---

*Perempuan*, S. 9.

<sup>298</sup>Arivia, G., "Logika Kekerasan Negara terhadap Perempuan". In: Subono, N.I. (ed.), *Kekerasan Negara terhadap Perempuan*, S. 11.

<sup>299</sup>Kelemahan fisik perempuan telah menjadi arena praktik kekuasaan laki-laki. Hal ini bertolak belakang dengan ideologi melindungi yang lemah, meskipun wacana "perempuan makhluk yang lemah" direproduksi terus menerus, bukan untuk dibantu melainkan untuk dimanfaatkan. Dapat dicatat di sini bahwa kepentingan memperkosa jauh lebih besar dibandingkan dengan kepentingan melindungi perempuan. (*Die physische Schwäche der Frauen ist eine Arena der Machtausübung der Männer geworden. Dies widerspricht der Ideologie, die Schwachen zu schützen. Obwohl der Ausdruck "die Frau ist eine schwache Kreatur" immer wieder reproduziert wird, geschieht dies nicht mit der Absicht der Hilfe, sondern der Ausbeutung. Hier kann angemerkt werden, dass das Bedürfnis, zu vergewaltigen, weitaus größer ist als das Bedürfnis, die Frau zu beschützen.*) vgl. Abdullah, I., *Seks, Gender & Kekuasaan*, S. 57.

<sup>300</sup>Vgl. hierzu: Prasetyohadi, "Penjaja Air Mata". In: *Derabat*, S. 132.

<sup>301</sup>Neben dem biologischen Aspekt der Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau kritisiert der Autor in dem o.g. Zitat einen gesellschaftlich-politischen Aspekt, den skrupellosen Umgang des Militärs mit dem Volk.

empfindet keineswegs, er oder seine Kollegen verübten Gewalt an der Frau, sondern er betrachtet es vielmehr als die "normale" Verpflichtung des weiblichen Geschlechts, sich den Bedürfnissen der Männer auch in sexueller Hinsicht unterzuordnen. Prasetyohadi prangert an dieser Stelle das innerhalb der indonesischen Gesellschaft noch immer (teilweise) verankerte Verständnis an, es sei legitim, dass eine Frau von Männern aufgrund ihrer physischen Unterlegenheit sexuell ausgebeutet wird. Laut des Autors ist das Gefühl der Männer, Gewalt gegenüber Frauen sei legitim, eine wesentliche Ursache, warum Frauen im Mai 1998 vermehrt zu Opfern politischer Gewalt wurden.

#### 5.4.2. Gewalt gegen die chinesische Minderheit: Clara

Im Gegensatz zu *Penjaja Air Mata* behandelt die Kurzgeschichte *Clara* (1999) von Seno Gumira Ajidarma zwar ebenfalls das Thema Vergewaltigung, konzentriert sich jedoch auf die gegenüber Chinesinnen im Mai 1998 verübte Gewalt. Der Handlungsverlauf wird dem Leser von zwei Personen jeweils aus der Ich-Erzählperspektive präsentiert. Der erste Ich-Erzähler ist ein Polizist, den der Rezipient gerade bei der Protokollierung einer Vergewaltigung sieht. Der Leser erhält vom Erzähler eine detaillierte Beschreibung, wie das Opfer aussieht; vor allem wird hervorgehoben, dass sich die Frau chinesischer Abkunft die Haare rot gefärbt hat. Dieser Umstand lässt Clara in der Achtung des Polizisten umgehend sinken: die Farbe rot hält er für gefährlich. Der Autor spielt hiermit auf die Feindschaft zwischen Kommunisten, welche Verbindungen nach China unterhielten, und den Sicherheitskräften an, deren Wurzeln zurück bis in die Zeit des Unabhängigkeitskampfes reichen. Aufgrund ihrer Haarfarbe zeigt sich der Polizist gegenüber Clara umgehend voreingenommen, und er ist nicht geneigt, ihren Ausführungen Glauben zu schenken.

[...] aku tidak perlu percaya kepada wanita ini, yang rambutnya sengaja dicat merah. Barangkali isi kepalanya juga merah. Barangkali hatinya juga merah. Siapa tahu? Aku tidak perlu percaya kepada kata-kata wanita ini, meski ceritanya sendiri dengan jujur kuakui lumayan mengharukan.<sup>302</sup>

[...] ich brauche dieser Frau nicht zu glauben, deren Haare absichtlich<sup>303</sup> rot gefärbt sind.

<sup>302</sup>Ajidarma, S.G., "Clara". In: *Iblis Tidak Pernah Mati*, S. 69.

<sup>303</sup>Wörtlich: freiwillig

Vielleicht ist der Inhalt ihres Kopfes auch rot. Vielleicht ist ihr Herz auch rot. Wer weiß? Ich brauche den Worten dieser Frau nicht glauben, obwohl ich ehrlich zugeben muss, dass die Geschichte selbst mäßig anrührend ist.

Da Claras Gesichtszüge chinesisch sind, unterstellt der Polizist ihr sofort, mit den Kommunisten zu sympathisieren. Der Beamte gibt jedoch anschließend zu, dass Clara durch die von ihr erduldeten Gewalt eine schwere Last trägt, welche ihre Unfähigkeit erklärt, in zusammenhängenden Sätzen von ihren Erlebnissen zu berichten. Ajidarma deutet dem Rezipienten hier schon die Intensität der Gewalt an, die Clara durchleiden musste und für die weder treffende Bezeichnungen im Indonesischen noch in einer anderen Sprache existieren, da die Heftigkeit des empfundenen Schmerzes sprachlich nur inadäquat wiedergegeben werden kann. Aufgrund der in abgehackter Form vorgebrachten Geschichte, während der Clara immer wieder in Ohnmacht fällt, fühlt sich der Polizist dazu veranlasst, die Fragmente zu einem Ganzen zu ergänzen.

Claras Erlebnisbericht beginnt mit der Fahrt in ihrem BMW auf der *jalan tol*<sup>304</sup> in Jakarta, während der sie einen Anruf von ihrer Mutter erhält, die ihr rät, nicht nach Hause, sondern umgehend zum Flughafen zu fahren, um von dort nach Singapur oder Hongkong zu fliegen. Nur dort sei sie vor Übergriffen sicher. Sie teilt ihr ferner mit, die Häuser in der Nachbarschaft seien schon abgebrannt worden, und sie selbst bliebe vor Angst in ihrem eigenen Haus. Clara jedoch möchte ihre Familie nicht zurücklassen, sondern glaubt trotz der Warnung, ihren Eltern noch helfen zu können. Auf dem Weg nach Hause wird sie von einer Gruppe junger Männer angehalten, welche die *jalan tol* blockieren. Sobald sie anhält, wird sie von ihnen aus dem BMW gezerrt, beraubt, geschlagen und vergewaltigt. Als sie nach ihrer Ohnmacht zu Bewusstsein kommt, findet sie sich neben ihrem ausgebrannten Wagen wieder. Lediglich eine alte Frau kümmert sich kurz um sie und wirft ihr ein Tuch über. Sie entschuldigt sich mit der Begründung für die Täter, diese empfänden einen wahrhaft unermesslichen Hass auf die Chinesen. Auf der mailbox von Claras Handy, das noch auf der Straße liegt, ist eine Nachricht von ihrem Vater gespeichert, der ihr mitteilt, dass sowohl Claras Geschwister als auch die Mutter tot seien und er sich selbst nun ebenfalls das Leben nehmen werde. Er hoffe jedoch, sie befinde sich zum Zeitpunkt des Abhörens in Sicherheit im Ausland.

Am Ende der Geschichte wählt der Autor als Handlungsschauplatz erneut das Büro des Polizisten. Der Beamte vertraut dem Leser an, Clara trotz ihrer roten Haarfarbe attraktiv zu finden, und gesteht dem Rezipienten des weiteren seinen Neid auf die wohlhabenden Chinesen, die es sich leisten können, in luxuriösen Autos wie etwa in einem BMW zu fahren, in dem er selbst noch nie gesessen hat. Der Polizist zeigt in dem Kontext nicht nur kein Interesse daran, Claras Fall aufzuklären, sondern er vergewaltigt Clara auch selbst:

Rasanya aku juga ingin memperkosanya. Sudah kubilang tadi, barangkali aku seorang anjing, barangkali aku seorang babi - tapi aku mengenakan seragam. Kau tidak pernah tahu siapa diriku sebenarnya. Masalahnya: menurut ilmu hewan, katanya binatang pun tidak pernah memperkosa. Tentu saja tentang yang satu ini tidak perlu kulaporkan kepada pimpinan. Hanya kepadamu aku bisa bercerita dengan jujur, tapi dengan catatan - semua ini rahasia. Jadi, jangan bilang-bilang.<sup>305</sup>

Ich denke, ich möchte sie auch vergewaltigen. Ich habe es eben schon gesagt: vielleicht bin ich ein Hund, vielleicht bin ich ein Schwein - aber ich trage eine Uniform. Du wirst niemals wissen, wer ich wirklich bin. Das Problem ist: laut Tierkunde vergewaltigt ein Tier niemals. Natürlich brauche ich meinen Vorgesetzten über dieses Eine nicht Bericht zu erstatten. Nur dir gegenüber kann ich aufrichtig erzählen, aber mit der Fußnote - all dies ist geheim. Also, verrate es nicht.

Mit der direkten Anrede des Rezipienten versucht der Polizist, den Leser zum Komplizen zu machen. Der Beamte suggeriert dem Rezipienten, dass dieser im Grunde genauso denkt wie er selbst. Durch diese vertrauliche Ansprache des Polizisten erzielt Ajidarma beim Leser den Effekt, den Polizisten in besonders hohem Maße moralisch zu verurteilen, da dieser seine Macht missbraucht, um die ohnehin seelisch gebrochene Frau erneut zu misshandeln. Der Schriftsteller appelliert an dieser Stelle ferner an den Leser, Fälle der Vergewaltigung nicht zu verschweigen, sondern sie in die Öffentlichkeit zu tragen. Der Autor weist hier aber nicht nur auf die Opferrolle Claras, sondern auch des Polizisten hin. Denn der Begriff "Tier", mit dem der Polizist sich selbst bezeichnet, zeigt an, dass sich der Polizist in niedriger Position befindet und sich als Opfer der Gesellschaft sieht. Er fühlt sich von der Gesellschaft ungerecht behandelt, da er beispielsweise im Vergleich zu den Chinese einen weit geringeren Lohn erhält,

---

<sup>304</sup>Maut-Straße, gebührenpflichtige Autobahn

<sup>305</sup>Ajidarma, S.G., "Clara". In: *Iblis Tidak Pernah Mati*, S. 79.

und rechtfertigt damit seinen "tierischen" Instinkt, sich an Schwächeren schadlos zu halten. Die soziale Ungerechtigkeit wird von Ajidarma somit als ein wichtiger Faktor dargestellt, der den Polizisten erst für Rached Gedanken an den Chinesen anfällig macht. Die Schuld des Polizisten wird jedoch laut des Autors trotz der niedrigen Stellung des Beamten innerhalb der Gesellschaft nicht gemindert.

Ebenso wie Prasetyohadi in *Penjaja Air Mata* verdeutlicht Ajidarma die Unaussprechlichkeit der Gewalt nicht nur mittels der beschriebenen abgehackten Rede Claras und des daraus hervorgehenden Mangels an Worten, sondern auch durch die Verwendung des Motivs des laut-, und tränenlosen Weinens. Der Autor veranschaulicht, dass eine Selbstreinigung von dem zugefügten Leid im Sinne einer Katharsis aufgrund der Intensität des physischen, aber vor allem seelischen Schmerzes, nicht mehr möglich ist. Das lautlose Weinen bringt dem Opfer dementsprechend keine Erleichterung. Des Weiteren stellt Ajidarma in *Clara* die Perspektiven des Opfers der Gewalt bzw. des Täters sowie die jeweiligen Motive für ihr Handeln einander direkt gegenüber. Claras Grund dafür, warum sie es vorzieht, statt zum Flughafen nach Hause zu fahren, liegt auch an ihrem weitgehenden Desinteresse an Politik. Wie aus ihrer eigenen Aussage hervorgeht, überfliegt sie beispielsweise nur die Überschriften der Zeitungen. Sie ist ausschließlich mit geschäftlichen Inhalten beschäftigt und glaubt zudem nicht daran, Einheimische könnten ihr Gewalt antun, da sie sich selbst als Indonesierin fühlt - die chinesische Sprache und Kultur sind ihr fremd. Zwar hat sie von studentischen Überfällen auf Chinesen gehört, zieht diese Gerüchte jedoch stark in Zweifel. Clara ist sich nicht darüber bewusst, wie stark der Hass vieler Einheimischer auf die finanzstarke chinesische Minderheit ist, und sie missachtet, dass eine Differenzierung zwischen der Herkunft eines Menschen und seinem Zugehörigkeitsgefühl nicht gewährleistet ist. Der Überfall der jungen Männer trifft sie dementsprechend unvorbereitet.

Ajidarma gibt zwei Gründe als Motive der amorphen Gruppe der Täter<sup>306</sup> für die Gewalt an: die Verachtung des den Chinesen unterstellten Atheismus und den aus Neid entstandenen Hass auf die ethnische Minderheit. Diese Beweggründe treffen sowohl auf die große Gruppe der Vergewaltigten als auch auf den einzelnen Polizisten zu. Beide Seiten missbrauchen ihre

---

<sup>306</sup>Der Erzähler gibt nur das Alter der Männer von durchschnittlich 25 Jahren an, ohne sich dazu zu äußern, ob die Männer Studenten oder Vertreter einer bestimmten Organisation waren.

physische Kraft, um die junge Chinesin zu demütigen, wobei der Polizist zusätzlich sein Amt missbraucht. Ajidarma weist mit seiner Geschichte daraufhin, dass speziell im Mai 1998 die gegen die Chinesinnen verübte Gewalt politischer Natur war. Die Vergewaltigung in der Öffentlichkeit diente den bisher unbekanntem Drahtziehern vor allem dem Zweck, die verhasste chinesische Minorität aus Indonesien zu verdrängen. Dies wird auch in einem Aufsatz Heryantos zum Thema Vergewaltigungen im Mai 1998 angedeutet:

Tubuh perempuan diobrak-abrik untuk digunakan sebagai alat bertutur, seperti halnya orang menggunakan cat, gambar dan huruf grafiti di tembok umum untuk menyatakan sebuah pesan. Dengan kata lain, kerusakan tubuh perempuan korban perkosaan itu bukan merupakan tujuan akhirnya.<sup>307</sup>

Der Frauenkörper wird zerstört, um als Sprachrohr genutzt zu werden, so wie es der Fall ist, wenn man Farbe, Bilder und Graffiti auf öffentliche Wände bringt, um eine Botschaft zu vermitteln. Mit anderen Worten stellt die Zerstörung des Frauenkörpers des Vergewaltigungsopfers nicht das finale Ziel dar.

#### **5.4.3. Die Auswirkungen der Militäroperation in Aceh auf die Opfer: *Jaring-jaring Merah***

Im Unterschied zu den beiden vorangegangenen Erzählungen stellt die Autorin Helvy Tiana Rosa das Thema Gewalt gegen Frauen in den Kontext der militärischen Säuberungsaktion in Aceh<sup>308</sup>, die zwar seit 1989 lief, im Jahre 1998 aber zu einem neuen Höhepunkt kam. In Rosas Geschichte *Jaring-jaring Merah*<sup>309</sup> wird die gegen Frauen verübte Gewalt aus der Perspektive einer jungen Frau namens Inong geschildert. Die Ich-Erzählerin ist nach dem Tod ihrer gesamten Familie und ihrer eigenen Vergewaltigung geistig verwirrt. Sie sucht immer wieder auf dem *Bukit Tengkorak* (Hügel der Totenköpfe)<sup>310</sup> nach den menschlichen Überresten ihrer Verwandten und wird von dort mitunter Wache stehenden Sicherheitskräften für verrückt, aber harmlos erklärt, da sie "ja nur mit den Verstorbenen singt". Ohne Cut Dini, eine NRO-Aktivistin, die sich um Inong kümmert, wäre diese vermutlich schon verhungert, da

<sup>307</sup>Heryanto, A., "Perkosaan Mei 1998: Beberapa Pertanyaan Konseptual". In: Subono, N.J. (ed.), *Negara dan Kekerasan terhadap Perempuan*, S. 75.

<sup>308</sup>Genauere Informationen zu der Militäroperation sowie ihrem historischen Hintergrund werden in dem Unterkapitel 5.5.1 geliefert.

<sup>309</sup>Übersetzung des Titels: siehe Kap. 5.4.

<sup>310</sup>Das bekannteste Massengrab, das während der Militäroperation DOM in Aceh errichtet wurde, hieß *Bukit*

sie es versäumt, sich um ihr leibliches Wohl zu kümmern. Der Verlust der Familie sowie der eigenen Selbstachtung führen zu der blinden Raserei Inongs: die junge Frau schlägt und tritt fremde Besucher, weil sie diese für Verwandte des Soldaten hält, der sie vergewaltigt hat. Die Männer stellen sich tatsächlich als Abgesandte des Militärs heraus, welche versuchen, das Stillschweigen Cut Dinis und Inongs über deren Vergewaltigung mit der Summe von 500.000 Rupien zu erkaufen. Der Ausbruch Inongs entzündet sich an dem Wort "verrückt", mit dem die Besucher sie bezeichnen:

Apa? Gadis gila? Kukepakkan sayapku dan menukik ke arah dua lelaki itu. Kulempar mereka dengan apa pun yang kutemui di meja dan di lantai. Aku berlari ke dapur, dan kembali menimpuki mereka dengan panci dan penggorengan. Mereka berteriak-teriak seperti anak kecil dan berebutan ke luar rumah. Pasti itu ayah orang yang memperkosaku! Pasti ia teman para pembunuh itu! Pasti mereka orang-orang gila yang suka menakut-nakuti orang! Paling tidak mereka *cuak*! Aku benci *cuak*<sup>311</sup>!

Was? Verrücktes Mädchen? Ich breite meine Flügel aus und stürze mich in Richtung der beiden Männer. Ich bewerfe sie mit allem möglichen, das ich auf dem Tisch und auf dem Boden finde. Ich laufe in die Küche und komme wieder, schlage sie mit der Bratpfanne und dem Wok. Sie schreien wie kleine Kinder und kämpfen sich aus dem Haus. Bestimmt ist das der Vater des Mannes, der mich vergewaltigt hat! Bestimmt ist er ein Freund des Mörders! Bestimmt sind es die Verrückten, die gern Menschen terrorisieren! Wenigstens sind es *Militärspione*! Ich hasse *Militärspione*!

Mit Hilfe des Stilmittels der Anapher und der Steigerung hebt die Autorin hier das durch die Gewalt verursachte Misstrauen sowie die Angst Inongs vor Fremden hervor: sie vermutet in jedem Unbekannten jemanden, der mit dem an ihr begangenen Verbrechen direkt in Verbindung steht. Durch diese Assoziation erinnert sich Inong wieder an das ihr und ihrer Familie zugefügte Leid. Die Autorin wird dem Gedankensprung mit einem abrupten Szenenwechsel gerecht. Inong erlebt den gewaltsamen Tod ihrer Geschwister Ma`e und Agam sowie ihrer Eltern so, als ereignete sich die Tragödie in der Gegenwart. Uniformierte Soldaten dringen in das Haus ein und beschuldigen die Familie, Anhänger der separatistischen

---

*Tengkorak*. Siehe hierzu auch: Kapitel 5.5.

<sup>311</sup>Rosa liefert selbst die Übersetzung des acehnesischen Wortes *cuak* (Militärspion). Vgl. Rosa, H.T., "Jaring-jaring Merah". In: *Horison*, Juli 2000, S. 16.

Organisation GPK<sup>312</sup> zu sein. Ein Nachbar und der Dorfvorsteher, welche die Familie zu verteidigen suchen, werden geschlagen oder umgehend getötet. Cut Dini versucht, Inong zu wecken und von ihren quälenden Erinnerungen zu erlösen, die junge Frau aber wacht nicht auf. Sie sieht sich in einem roten Netz gefangen, das von riesigen Händen hin-, und hergeschaukelt wird. In diesem Netz nimmt Inong weitere Menschen wahr, deren Gesichter verstümmelt sind und bluten. Sie selbst sucht verzweifelt nach ihren "Flügeln", um dem Netz zu entkommen, findet sie jedoch nicht mehr. Inong kommt lediglich für kurze Zeit zu Bewusstsein, um sich dann im roten Netz wieder zu finden. Die um sie bemühte Cut Dini kann letztlich ihr Leid doch nicht lindern, so wie es sich Inong kurze Zeit vorher noch erhofft hat.

Das rote Netz, nach dem der Titel der Kurzgeschichte benannt ist, lässt sich auf zwei Ebenen interpretieren. Erstens bezieht es sich direkt auf die Militäroperation *Jaring Merah*, die speziell 1998 mit Vergewaltigungen, Plünderungen, Morden und Vandalismus einherging. Ebenso wie Aleida die Willkürlichkeit der Inhaftierungen von 1965 angeprangert hat, macht Rosa den Rezipienten mit dieser Anspielung auf *Jaring Merah* auf die Willkür der von den Soldaten gegen vermeintliche Anhänger der GPK ausgeübten Gewalt aufmerksam. Im Gegensatz zu dem Helden in *LIT*, der ebenfalls physische Gewalt erfuhr, wiegt das Verbrechen an Inong stärker, da ihre Würde noch tiefer verletzt wurde. Dies illustriert Rosa durch die Darstellung der geistigen Verwirrung, welche sie mit Hilfe der Ich-Erzählperspektive und der schnellen Gedankensprünge sowie der Bewusstseinsstörungen untermauert, die jeweils mit Szenenwechseln einhergehen.

Zweitens lässt sich das rote Netz auch als Symbol für Gewalt deuten. Die rote Farbe des Netzes, die hier mit Blut assoziiert wird, bezieht sich demnach direkt auf den physischen Aspekt politischer Gewalt, während das Netz für das Gefangensein in Unfreiheit steht. Denn Inong kann trotz aller Bemühungen ihre Selbstachtung, die ihr die Soldaten der Operation *Jaring Merah* genommen haben, nicht mehr zurückgewinnen und bleibt somit in dem "Netz" ihrer zerstörten Seele gefangen. Da sich Inong in ihren wahnhaften Träumen über den Zustand ihrer Seele bewusst ist, verstärkt sich ihr Wunsch, fliegen zu können. Im ersten Teil der Erzählung hat Rosa diesen Wunsch Inongs bereits betont, indem sie verdeutlicht hat, dass die junge Frau sich danach sehnt, unter Aufsicht Cut Dinis wieder ein "normales" Leben führen zu

---

<sup>312</sup>GPK (*Gerakan Pengacau Pengamanan*, Bewegung der Zerstörer von Sicherheit)

können. Dies wird anhand folgender Erinnerung Inongs an ihr Leid und ihre "Rettung" durch Cut Dini deutlich:

Dulu, setelah keluargaku dibantai dan aku dicemari beramai-ramai, aku seperti terperosok dalam kubangan lumpur yang dalam. Sekuat tenaga kucoba untuk muncul, menggapai-gapai permukaan. Namun tiada tepi. Aku tak bisa bangkit, bahkan menyetuh apa pun, kecuali semua yang bernama kepahitan. Aku memakan dan meminum nyeri setiap hari. Sampai aku bertemu Cut Dini dan bisa menjadi burung. Semuanya terasa lebih ringan.<sup>313</sup>

Früher, nachdem meine Familie abgeschlachtet und ich öffentlich beschmutzt worden war, schien es mir, als ob ich in einen tiefen Sumpf versinken würde. Ich versuchte mit aller Kraft aufzutauchen, die Oberfläche zu erreichen. Doch es gab keinen Rand. Ich konnte nicht hochkommen, geschweige denn irgendetwas berühren außer all dem, was Bitterkeit heißt. Jeden Tag aß und trank ich Schmerz. Bis ich Cut Dini traf und ein Vogel werden konnte. Alles fühlte sich leichter an.

Doch am Ende der Kurzgeschichte siegt das rote Netz, die Unfreiheit durch die Militäroperation, über die individuelle Freiheit Inongs. Mit *Jaring-jaring Merah* verurteilt Rosa in mehrfacher Hinsicht die Armee bzw. ihre Sondereinsatzkommandos. Erstens verdeutlicht sie, dass die Soldaten die Strategie der Erniedrigung der Acehnesen mit Hilfe des Einsatzes von Waffen und der Vergewaltigung der acehnesischen Frauen umsetzen. Der Gruppenzwang innerhalb der Truppe begünstigt ein besonders skrupelloses Verhalten den Acehnesen gegenüber. Die Beschreibung der Gewalt dient der Autorin dazu, darzustellen, welche verheerenden Auswirkungen die Gewalt insbesondere auf die Psyche der vergewaltigten Frauen hat. In stilistischer Hinsicht spiegelt die Autorin die geistige Verwirrung Inongs u.a. mit dem Einsatz der Anapher wider. Denn in den betreffenden drei zusammenhängenden Sätzen setzt Inong die fremden Besucher jeweils mit unterschiedlichen Verbrechern gleich. Inongs kranke Psyche wird ebenfalls mit Hilfe der Verwendung kurzer Sätze, welche zusätzlich im Kontext ihrer wilden Gedankensprünge und ihrer Angst vor jeglichen Uniformierten gebraucht werden, illustriert.

Zweitens thematisiert sie die Feigheit der Regierung, welche die in ihrem Namen vom Militär

---

<sup>313</sup>Rosa, H.T., "Jaring-jaring Merah". In: *Horison*, Juli 2000, S. 13.

verübte Gewalt zu vertuschen sucht und zu diesem Zweck Schweigegehd an die Gewaltopfer bezahlen möchte. Die Regierungsvertreter bemühen sich lediglich darum, zu verhindern, dass die Presse über die politische Gewalt berichtet. Ein Zeichen von Reue ist dennoch nicht erkennbar: die Opfer werden nach wie vor verächtlich behandelt und als "Verrückte" abgestempelt, obwohl die Regierung selbst ihre geistige Verwirrung erst verschuldet hat.

#### **5.4.4. Vergleich der Kurzgeschichten zum Thema "Gewalt gegen Frauen"**

Vergleicht man die Erzählungen der drei vorgestellten Schriftsteller miteinander, stößt man auf Parallelen, gleichzeitig aber auch auf bemerkenswerte Unterschiede. Gemeinsam ist den Kurzgeschichten die Auffassung aller Autoren, dass die Frau den Tätern auch als Instrument für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse dient. Die physische, aber vor allem die sämtliche Grenzen des Erträglichen überschreitende psychische Verletzung wird von den Schriftstellern jeweils mit dem Motiv des Weinens ohne Tränen unterstrichen, das, wie in *Jaring-jaring Merah*, auch mit Verwirrung und in *Clara* mit Bewusstlosigkeit einhergeht. Des Weiteren ist als ein wichtiger gemeinsamer Aspekt der Kurzgeschichten zu nennen, dass Gewalt gegen Frauen nicht als eine Begleiterscheinung oder ein Teil des Amoklaufs angesehen, sondern als politische Gewalt klassifiziert wird, die den Akteuren der Durchsetzung verschiedener Interessen dient. In *Penjaja Air Mata* betont Prasetyohadi die Intention der TKW-Aufseher, Frauen vor ihrer möglichen Verschiffung ins Ausland sexuell auszubeuten und missliebige Personen, die Gewalttaten aufdecken wollen, damit mundtot zu machen. In *Clara* nennt Ajidarma als Absicht der Täter die Verdrängung der chinesischen Minderheit, während Rosa in *Jaring-jaring Merah* das Ziel der Regierung, die Unabhängigkeit Acehs zu verhindern, als Grundlage für die politische Gewalt einstuft. Alle drei Autoren betonen in dem Zusammenhang speziell das menschenverachtende Verhalten der Männer gegenüber Frauen und kritisieren die mangelnde Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern.

In den Erzählungen wird die Macht der Militärs, die besonders in *Penjaja Air Mata* und *Jaring-jaring Merah* als verlängerter Arm der Regierung fungieren, als grausam bewertet. *Kekuasaan* erhält in den Kurzgeschichten die Konnotation ungerechter Macht, die nicht dem Wohl der Bevölkerung dient, sondern sich eine der schwachen Gruppen des Volkes, die Frauen, mit Hilfe von *kekerasan* gefügig macht. Die Täter nutzen die ihnen vom Staat

eingerräumte Machtposition aus und machen sich ihre physische Überlegenheit sowie ihre Waffen zu Nutze. Prasetyohadi bewertet den Machtmissbrauch als Folge des paternalistischen Systems in Indonesien, in dem Frauen speziell in der Zeit der *orde baru* zu "Anhängseln" der Männer degradiert wurden.<sup>314</sup> Ein Beispiel hierfür liefert Prasetyohadi, als er in dem Dialog zwischen der Tränenverkäuferin und dem Wärter die Einstellung des Mannes dem weiblichen Geschlecht gegenüber verdeutlicht. Dieser glaubt an die Notwendigkeit der "Ausbildung" der Frau, damit diese ihre Pflicht der sexuellen Dienstleistung erfüllen kann. Gleichzeitig weist der Autor auf die Skrupellosigkeit der Regierung hin, in deren Auftrag die Tränenverkäuferin als unbezahlte Arbeitskraft von den TKW-Aufsehern missbraucht wird.

In *Clara* führt Ajidarma die politische Gewalt auf historische Aspekte Indonesiens zurück, die mit der chinesischen Minderheit in direktem Zusammenhang stehen. Anhand der Anspielungen auf die roten Haare, die der Polizist als gefährlich einstuft, verdeutlicht Ajidarma die mit dem Kommunismus eng verbundene Traumatisierung der indonesischen Gesellschaft. Der Autor liefert mit seinem Rückgriff auf geschichtliche Ereignisse eine Erklärung dafür, warum der Polizist der Chinesin, die er mit Kommunismus assoziiert, Gewalt zufügt. Als weitere Ursache für die Tat des Polizisten nennt Ajidarma die Protektion der Chinesen durch das Suharto-Regime, die zu großem wirtschaftlichem Erfolg dieser ethnischen Minderheit geführt hat. Diese ökonomische Bevorzugung der Chinesen, die der Erzähler anhand des luxuriösen Autos Claras demonstriert, bildet letztlich den Auslöser für die Tat. Ajidarma sieht den Polizisten demgemäß nicht rein als Täter, sondern auch als Opfer. Dennoch dominiert in der Geschichte die Beschreibung des Leides, welches das Opfer Clara erdulden muss.

Trotz der Parallelen zwischen den Kurzgeschichten lassen sich in *Jaring-jaring Merah* Unterschiede zu den beiden anderen Erzählungen beobachten, und eine speziell weibliche Sichtweise des Problems "Gewalt gegen Frauen" zeichnet sich ab. Die Darstellung des Leids der vergewaltigten Inong unterscheidet sich insofern von den Beschreibungen in den anderen

---

<sup>314</sup>Bezeichnend hierfür ist u.a. die *Dharma Wanita*. Frauen höher gestellter Beamter mussten während der Suharto-Ära automatisch in diese Frauenorganisation eintreten und wurden dazu aufgefordert, für die Sicherung der Karriere ihres Mannes Sorge zu tragen. Die Position dieser Frauen leitete sich prinzipiell von dem Status des Ehemannes ab: war er ein Minister, wurde sie automatisch zur Vorsitzenden eines Bereichs ernannt, war seine Karriere noch nicht so weit fortgeschritten, musste auch sie sich mit einer unbedeutenderen Rolle zufriedengeben. Die Bildung der Frauen spielte für ihre jeweilige Stellung in *Dharma Wanita* keine Rolle: maßgeblich war allein das Ansehen ihres Mannes. Siehe hierzu auch: Sears, L.S., (ed.) *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, S. 99ff.

Kurzgeschichten, als Rosa im Gegensatz zu Ajidarma und Prasetyohadi die verheerenden Konsequenzen der Gewalt für die Psyche der Frau eingehender beschreibt. Während in *Clara* und *Penjaja Air Mata* die psychische Verletzung der Frauen hauptsächlich anhand von Motiven wie dem Weinen ohne Tränen oder Bewusstlosigkeit dargestellt wird, ist die gesamte Geschichte *Jaring-jaring Merah* der durch die Gewalt des Militärs verursachten vollständigen Zerstörung der Psyche Inongs gewidmet. Am Ende von *Jaring-jaring Merah* wird der Leser durch die anhaltende geistige Verwirrung der Heldin jeglicher Hoffnung, Inongs Psyche könne jemals wieder geheilt werden, beraubt. Die speziell in Rosas Kurzgeschichte benutzte Sprache, welche aufgrund der häufig verwendeten rhetorischen Figuren des Parallelismus sowie der Anapher als eindringlich bezeichnet werden kann, verstärkt zusätzlich den Eindruck des Traumas Inongs.<sup>315</sup> *Jaring-jaring Merah* differiert des weiteren von den anderen beiden Erzählungen, da hier die Erlebnisse Inongs ausschließlich aus ihrer Perspektive dargestellt werden. Damit steht die aufgrund der Gewalt gestörte Gefühlswelt der jungen Frau im Zentrum der Geschichte. Ferner sind die Orientierungslosigkeit sowie die Haltlosigkeit, die Inong durch den Verlust ihrer Familie empfindet, Aspekte, die speziell betont werden. Die geistige Verwirrung der Heldin rührt neben der selbst erduldeten Gewalt vor allem daher, dass ihr gesamtes vertrautes gesellschaftliches Umfeld durch die Militäroperation plötzlich zerstört ist. An dieser Stelle lässt sich aufgrund der o.g. theoretischen Vorüberlegungen zu einem "weiblichen Schreibstil" beobachten, dass das Bewusstsein der Autorin als Frau, welches sich hier in dem Bedürfnis, innerhalb der vertrauten Umgebung der Familie Schutz zu suchen, manifestiert, ihre Perspektive und ihren Schreibstil mitbestimmt hat. Denn das sich aus der Handlung der Erzählung abzuleitende starke Bedürfnis nach Sicherheit, das Frauen häufig durch die Erziehung mitgegeben wird, stellt offensichtlich eine Komponente dar, die in den anderen Erzählungen nicht primär behandelt wird. Die Gewalt, die nicht nur der Heldin selbst, sondern auch Inongs Familie angetan wird, und die daraus resultierende vollständige Zerstörung der Hauptfigur können hier also als weitere Aspekte angesehen werden, die einen Hinweis auf einen speziell "weiblichen Schreibstil" liefern<sup>316</sup>.

---

<sup>315</sup>Inongs Verwirrung wird anhand der mit Hilfe der Anapher erzeugten eindringlichen Sprache in folgendem Zitat deutlich: Di mana sayapku? Di mana? Di mana tangan Mak dengan cincin khas di jari manisnya? Aku ingin menggengamnya. Di mana Ayah, Agam dan Ma'e? (*Wo sind meine Flügel? Wo? Wo ist Mutters Hand mit dem charakteristischen Ring an ihrem Ringfinger? Ich möchte sie festhalten. Wo sind Vater, Agam und Ma'e?*) Vgl.: Rosa, H.T., "Jaring-jaring Merah". In: *Horison*, Juli 2000, S. 15.

<sup>316</sup>An dieser Stelle können lediglich einige Beobachtung zum Thema des weiblichen Schreibens erfolgen. Eine weiterführende Reflexion des Themas ist hier jedoch nicht möglich.

Rosa verdeutlicht anhand des Beispiels Inongs den kausalen Zusammenhang zwischen politischer Gewalt und der Zerstörung zwischenmenschlicher Beziehungen: Inong ist nach ihrer Demütigung nicht mehr dazu in der Lage, neue Bindungen einzugehen, da sie anderen Menschen misstraut. Auf diese Konsequenz der Gewalt wird auch in den anderen beiden Geschichten hingedeutet: durch den Verlust der Familie, der materiellen Güter und der Selbstachtung kann der Leser davon ausgehen, dass auch das Vertrauen der Frauen in die Menschen schwindet und damit die Möglichkeit verloren geht, dass sie sich in eine Gesellschaft integrieren, sie mit gestalten. Alle hier genannten Autoren stellen nicht nur die im Mai 1998 verübten Fälle politischer Gewalt vor, sondern sie deuten auch auf die langfristigen Konsequenzen der Gewalt für das weitere Leben der Frauen hin. Diese Folgen, die sich in Haltlosigkeit, Schutzlosigkeit und mangelnder Bindungsfähigkeit manifestieren, werden jedoch im Vergleich zu den anderen Erzählungen in *Jaring-jaring Merah* klarer hervorgehoben.

## 5.5. Zentralismus: Die Krisenregion Aceh<sup>317</sup>

### 5.5.1. Die historischen Wurzeln der Gewalt

Um die Dichtungen, welche nach 1998 als direkte Reaktion auf die in der *Daerah Istimewa* (Sonderregion) Aceh<sup>318</sup> vorherrschende Gewalt verfasst wurden, besser nachvollziehen zu können, soll hier zunächst ein Überblick über die Geschichte der Region gegeben werden. Ein besonderes Augenmerk soll dabei auf die politischen und wirtschaftlichen Aspekte gelegt werden, welche zur Eskalation der Gewalt in Aceh geführt haben. Aceh kann als eine derjenigen Regionen Indonesiens betrachtet werden, die sich im historischen Verlauf besonders massiv gegen jegliche Form der Fremdherrschaft zur Wehr gesetzt haben. Dies zeigte sich während der niederländischen Besatzungszeit speziell in dem Jahrzehnte andauernden Aceh-Krieg<sup>319</sup>. Mag auch das Motiv der Acehnesen, die "Ungläubigen" endlich

---

<sup>317</sup>Ich habe Aceh exemplarisch für andere Erzählungen ausgewählt, die ebenfalls den Konflikt zwischen Zentrum und Region sowie den Machtmissbrauch der Region zum Thema haben.

<sup>318</sup>Es soll hier nicht der Eindruck entstehen, Aceh sei die einzige Region gewesen, in der sich im Jahre 1998 Gewalt abzeichnete. Auch in dem mittlerweile abgespaltenen Osttimor und auf West Papua kam es zu blutigen Unruhen, die ebenfalls politisch motiviert waren. Aceh soll an dieser Stelle also lediglich als ein Beispiel für die Vorgehensweise des Militärs in denjenigen Regionen Indonesiens vorgestellt werden, die versuchten, sich von dem Archipel abzuspalten.

<sup>319</sup>Laut Ricklefs kann das Ende des Krieges nicht genau ausgemacht werden, da auch in der Zeit, nachdem die

aus ihrer Region zu vertreiben und sie zu besiegen, vielleicht sogar schwerer gewogen haben als die Intention der Kolonialherren, Aceh zu unterjochen, scheiterten die Einheimischen der Region schließlich an der Übermacht der Niederländer, die über weitaus bessere Waffen verfügten als sie. Die Abneigung gegen die Unterjochung kann auch als Ursache dafür angesehen werden, warum die Bewohner der nördlichsten Provinz Sumatras den Unabhängigkeitskampf Indonesiens massiv unterstützten. Sie versprachen sich von der Freiheit des Archipels auch die Möglichkeit, selbst mehr Mitspracherecht bei den die Region betreffenden Entscheidungen zu erlangen. Diese Hoffnung erfüllte sich im Jahre 1959, als Sukarno der Provinz den Status *Daerah Istimewa* (Ausnahmeregion) gab und ihr damit weitgehende Handlungsfreiheit in der Handhabung religiöser und erzieherischer Angelegenheiten einräumte.<sup>320</sup>

Der Sonderstatus der Region blieb Aceh zwar auch in der Zeit der *orde baru* erhalten, erfuhr jedoch im Hinblick auf Form und Inhalt eine Transformation, welche der ehemalige Minister General Rudini mit den Worten, Aceh sei nunmehr lediglich dem Namen nach "speziell", charakterisierte. Der Status *Daerah Istimewa*<sup>321</sup> bleibe allein wegen des Respekts erhalten, den die Regierung der Region aufgrund ihrer Verdienste im Unabhängigkeitskampf zolle.<sup>322</sup> Zu Beginn der *orde baru* hatten sich die Bewohner Acehs erhofft, dass Suharto gerade ihre Region privilegiert behandeln würde. Dieser Glaube resultierte aus der anti-kommunistischen Haltung, die der neue Präsident mit den Acehnesen teilte. Letztere schlussfolgerten aus der radikalen Vorgehensweise Suhartos gegen den Kommunismus, der Präsident sei pro-

---

*uleëbalang* (Kriegsherren, Acehnesische Aristokraten) begonnen hatten, mit den Niederländern zu kooperieren, noch eine große Anzahl an *ulama* (Muslimische Gelehrte) in mehreren Schlachten getötet wurde (1910-12). Einige Acehnesen sind jedoch auch der Ansicht, der Krieg gegen die Ungläubigen sei nie gänzlich zu Ende gegangen. Vgl. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, S. 146.

<sup>320</sup>Siehe hierzu auch: Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, S. 265.

<sup>321</sup>Die Frage nach der Gültigkeit des Sonderstatus der Region Aceh wurde auch später während der Regierungszeit Abdurrahman Wahids erneut diskutiert. Wahid entschloss sich aufgrund der jahrelangen Unruhen in Aceh dazu, die Provinz in Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) umzubenennen. Damit beabsichtigte er, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass der islamische Glaube den Lebensalltag der Acehnesen bestimme. Zudem plante Wahid, Aceh mehr Selbstbestimmungsrecht - vor allem in wirtschaftlichen Angelegenheiten - einzuräumen. Am 09. November 2001 schließlich gab der derzeitige Vizepräsident des *gotong-royong* Kabinetts unter Präsidentin Megawati, Hamzah Haz, bekannt, in NAD werde ab dem 01. Januar 2002 als einziger Provinz Indonesiens offiziell die Ausübung islamischen Rechts, der *syariah*, ermöglicht. Der Vizepräsident hob das *Undang-Undang Otonom Khusus* (Spezielles Autonomiegesetz, auch UU NAD genannt) als Neuerung für die Bevölkerung hervor: nunmehr könnten die Acehnesen über 70 Prozent ihrer natürlichen Ressourcen selbst verfügen. Die acehneseische Bevölkerung selbst betrachtet die gesetzlichen Änderungen jedoch bisher eher skeptisch: sie fürchtet, letztlich werde Aceh doch wieder zentralistisch von Jakarta aus regiert. Vgl. o.V., "Wapres: NAD Satu-satunya Daerah Jalankan Syariah Islam". In: *Kompas*, 09. November 2001.

<sup>322</sup>Kell, T., *The Roots of Acehnese Rebellion*, S. 31.

islamisch. Sie waren der Auffassung, Suharto sei an dem Erhalt islamischer Traditionen interessiert, und begrüßten dementsprechend den Machtwechsel von 1966. Jedoch sah sich Aceh, ebenso wie die anderen Provinzen Indonesiens, bald mit den Folgen der zentralisierten Macht konfrontiert. Speziell die Ökonomie in Aceh wurde nach dem Amtsantritt Suhartos starken Veränderungen unterworfen: 1969 glaubte die Regierung noch, es sei am sinnvollsten, Aceh landwirtschaftlich zu nutzen und die Provinz zu einer Art "Reisscheune Indonesiens" weiter zu entwickeln. Dies änderte sich grundlegend im Jahre 1971, als der Konzern *Mobil Oil Indonesia* auf große Ölvorkommen in Aceh stieß. Nur sechs Jahre später hatte bereits eine LNG-<sup>323</sup>Raffinerie mit der Produktion begonnen, und der Grundstein für die industrielle Zone Lhekseumawe (ZILS) war gelegt.<sup>324</sup> Während Ende der 80er Jahre 30 Prozent der nationalen Öl- und Gasexporte aus Aceh stammten, wurden 1990 bereits rund 40 Prozent der weltweiten Nachfrage nach Erdgas von Aceh abgedeckt. Einer Analyse von Dawood gemäß werden die Leistungen, die Aceh für Indonesien erbringt, weder honoriert noch kommt der hauptsächlich durch Erdgas, Öl, Holz, und Gold vorhandene Reichtum der Region selbst zu Gute. So konstatiert Dawood:

well over half of Aceh`s production accrues, through the central government, to the rest of Indonesia, while only a "small proportion" of the province`s export surplus comes back to it in the form of central government`s spending.<sup>325</sup>

Nicht nur brachte die wirtschaftliche Ausbeutung der natürlichen Ressourcen Acehs den Bewohnern keinen finanziellen Vorteil, sondern ihre Lebensqualität sank außerdem erheblich durch die zahlreichen Industrien der ZILS, welche Luft und Wasser in erheblichem Maße verschmutzten. Die betroffenen Acehnesen beklagten sich bei Forschern, die Aceh im Jahre 1990 besuchten, die Raffinerie Arun LNG produziere zwar täglich Gas im Wert von bis zu sieben Milliarden Dollar, dies mache sich jedoch für die Einheimischen nur in einer höheren Umweltbelastung bemerkbar. Mitte 1991 wurde berichtet, dass rund 60 Prozent der in der Lhokseumawe Region wohnenden Fischer unterhalb der Armutsgrenze lebten, da der Fischfang sie nicht mehr ernährte. Dies ist nicht zuletzt als eine Konsequenz der chemischen

---

<sup>323</sup>LNG ist die Abkürzung für Liquefied Natural Gas, Erdgas.

<sup>324</sup>Vgl. Kell, T., *The Roots of Acehnese Rebellion*, S. 13.

<sup>325</sup>Dawood, D., Aceh: "The LNG Boom and Enclave Development in Indonesia since 1970". In: Hill, H., *Unity and Diversity: Regional Economic Development in Indonesia since 1970*, S. 113.

Abwässer der Firma *Mobil Oil Indonesia* in Arun zu betrachten, die in die Gewässer Acehs entsorgt wurden. Die Hoffnungen, die viele Acehnesen an die Errichtung der ZILS geknüpft hatten wie z.B. eine Erhöhung des Pro-Kopf-Einkommens und die Errichtung neuer Arbeitsplätze, erfüllten sich nicht.

Die Acehnesen sahen nunmehr ihre Existenzgrundlage gefährdet und waren nicht dazu bereit, die post-koloniale Ausbeutung, wie sie die Politik Suhartos klassifizierten, passiv hinzunehmen. Auf dieser Basis wurde die militärische Vereinigung GAM (*Gerakan Aceh Merdeka*, Vereinigung Freies Aceh) im Jahre 1976 von Tengku Hasan M. di Tiro gegründet, einem Nachfahren des Helden Teungku Chik di Tiro im Aceh-Krieg gegen die Niederländer. Hasan di Tiro war Ende der 40er Jahre schon als Kämpfer in der Bewegung Darul Islam beteiligt gewesen und gründete nunmehr die GAM mit der Intention, das Überleben des Volkes Acehs als Nation zu gewährleisten. Seine Vision bestand darin, ein Aceh-Sumatra zu errichten, in dem jede ethnische Gruppe einen eigenen Staat bilden und seine eigene Regierungsform wählen sollte. Ferner beabsichtigte er, ein freies Aceh zu erschaffen, das im Hinblick auf seinen Reichtum in Zukunft mit dem Wohlstand des Sultanats Brunei vergleichbar sein sollte, wie Al-Chaidar beschreibt:

Aceh sendiri dalam rencana Hasan Tiro, pasti akan menjadi negara maju seperti Brunei Darussalam, mengingat Tanah Aceh ini memiliki kandungan gas alam di Arun. Proyek Gas Alam Arun di Lhokseumawe melebihi kekayaan alam milik Kuwait.<sup>326</sup>

Angesichts dessen, dass dieser Boden Acehs Erdgasvorkommen in Arun birgt, wird Aceh selbst laut des Plans Hasan Tiros sicherlich ein fortschrittliches Land wie Brunei Darussalam werden. Das Erdgasprojekt Arun in Lhokseumawe übertrifft die Ressourcen, die Kuwait besitzt.

Wie auch Al-Chaidar und Kell in ihren Werken betonen, sind die hier vorgestellten Pläne di Tiros als unrealistisch anzusehen. Dennoch übte der Mann einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Bevölkerung Acehs aus, indem er ihren Widerstand gegen die "javanische Herrschaft" forcierte. Di Tiro stufte die Javaner als Menschen ein, die lediglich daran interessiert seien, das politische, soziale und kulturelle Erbe Acehs zu zerstören und die

---

<sup>326</sup>Al-Chaidar, *Aceh Bersimbah Darah. Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh 1989-*

Ressourcen der Region zu plündern. In den späten 70er Jahren folgte demgemäß der Appell der GAM an die Bevölkerung, sich gegen den javanischen Kolonialismus zur Wehr zu setzen. Obwohl die Acehnesen die Etablierung der GAM im allgemeinen befürworteten, liefen die Aktivitäten der Vereinigung zunächst eher schwerfällig an. Zum Zeitpunkt der Gründung sah sich die GAM mit Problemen wie etwa einem Mangel an kriegstauglichen Waffen und einer zunächst nur kleinen, intellektuellen Anhängerschaft konfrontiert.

In Bezug auf die Frage nach internationaler Unterstützung herrscht kein Konsens in der Sekundärliteratur. So ist Al-Chaidar etwa der Auffassung, die GAM habe von Beginn ihrer Aktivitäten an finanzielle Unterstützung aus dem Ausland erhalten, während Kell die Meinung vertritt, die GAM habe keinerlei finanzielle oder anderweitige Zuwendung von fremder Seite erhalten.<sup>327</sup> Die Frage, wo die GAM-Kämpfer in den 90er Jahren trainiert wurden, beantworten jedoch beide Autoren einhellig mit dem Standort Libyen, wobei weitgehend offen bleibt, woher die Vereinigung zu diesem Zeitpunkt ihre Waffen bezog - über Malaysia wird in diesem Kontext lediglich spekuliert.

Trotz der zunächst offensichtlichen Schwäche der GAM, die sich bei ihrer Gründung offenbarte, gelang es den indonesischen Streitkräften bislang nicht, die Vereinigung gänzlich zu zerstören. Dies ist u.a. auf die Tatsache zurückzuführen, dass sich in den 80er Jahren eine größere Anzahl von GAM-Kämpfern in den Dschungel zurückzog und im Untergrund ein weitaus größeres Netzwerk errichtete. Im Jahre 1989 trat die GAM erstmals als ernstzunehmende, potente militärische Kraft wieder in Erscheinung, und die Regierung musste sich nunmehr mit einer gut organisierten, schlagkräftigen Bewegung auseinandersetzen. Die GAM-Kämpfer kamen meist aus unteren Schichten und setzten sich hauptsächlich aus arbeitslosen Männern zusammen. In militärischer Hinsicht war die GAM von 1989 an in Zentral-Aceh, Pidie, Nord-, und Ost-Aceh aktiv. Ihre Schläge richteten sich gegen die indonesische Polizei sowie das Militär, aber auch gegen als staatliche Informanten verdächtige Zivilpersonen. Mitte der 90er Jahre erreichten die Kämpfe, die vorwiegend in der Gegend um Lhokseumawe stattfanden, ihren ersten Höhepunkt. Auch javanische Siedler wurden um diese

---

1998, S. 65.

<sup>327</sup>Vgl. Kell, *The Roots of Acehnese Rebellion, 1989-1992*, S. 65, und Al-Chaidar, *Aceh Bersimbah Darah. Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh 1989-1998*, S. 64.

Zeit von der GAM angegriffen, und tausende Menschen verließen Aceh fluchtartig.

Das Machtzentrum in Jakarta hatte 1989 die DOM (*Daerah Operasi Militer*, Region der Militäroperation), anlaufen lassen, die erst 1998 mit dem Sturz Suhartos endete. Die Regierung stellte 1990 insgesamt 6000 zusätzliche indonesische Truppen nach Aceh ab, so dass sich innerhalb kurzer Zeit insgesamt 12.000 Soldaten in der Region befanden, die u.a. auch aus der Eliteeinheit Kopassus stammten. Vom Einsatz dieser Soldaten versprach sich Suharto eine besonders harte Vorgehensweise, die sowohl als Abschreckungsmaßnahme der Mitglieder der GAM als auch der Bevölkerung dienen sollte. Mit der Operation DOM verfolgte Suharto die Absicht, die GAM, aber auch die unpolitischen Einheimischen, mit Hilfe einer "Schocktherapie" gefügig zu machen: die Soldaten hatten den Auftrag erhalten, die Menschen zu tyrannisieren, um Angst in der Region zu verbreiten. Die gezielte politische Gewalt gegen die Acehnesen manifestierte sich in willkürlichen Festnahmen, systematischer Brandschatzung, Vergewaltigungen und Morden. Massengräber wurden errichtet, von denen das bekannteste, das etwa 60 Kilometer von Lhokseumawe entfernt bei Seurueke liegt, *Bukit Tengkorak* genannt wird. Kell gibt die Anzahl der Ermordeten allein von 1989 bis 1992 mit rund 2000 Personen an, wobei der größte Teil von ihnen aus unbewaffneten Personen bestanden haben soll.<sup>328</sup> Die ABRI errichtete in dieser Zeit auch Dorfmilizen, welche die Armee bei der Aktion *pagar betis* (Zaun der Waden) unterstützen sollten. Die Dorfmitglieder wurden vorwiegend mit Bambusspeeren ausgerüstet und von den Soldaten dazu gezwungen, sich an der "Säuberung" derjenigen Gegenden zu beteiligen, in denen man Guerillero-Verstecke vermutete. Aus diesem Grund sah sich die Mehrheit der Guerilleros im Oktober 1990 dazu gezwungen, in die Bergregionen Acehs auszuweichen. Sie gaben jedoch ihren Kampf nicht auf und kehrten einige Jahre später wieder in ihre Dörfer zurück. Die Gewalt erreichte vom 27. bis 29. Juli 1998 ihren Höhepunkt: Die Menschenrechtsorganisation *Forum Peduli Hak Asasi Manusia* (Forum für Menschenrechte, FPHAM) hat für diesen Zeitraum allein die Anzahl der vermissten Personen, von denen mindestens 30 auf besonders sadistische Art umgekommen sein sollen, mit 680 beziffert. Bezüglich der Frage nach der Anzahl der Menschen, die infolge der DOM gestorben sind, ist, wie in vielen Fällen, eine eklatante Diskrepanz zwischen der Angabe offizieller und inoffizieller Quellen festzustellen. So gibt *Kompas* nach Angaben des Statistikbüros die Anzahl der Toten mit insgesamt 1021 an:

Tercatat 1021 orang tewas, 864 hilang, dan 857 cacat. Umumnya mereka korban aktivitas militer, hanya sebagian kecil yang disebabkan tindakan kelompok gerakan liar. Gubernur Aceh Sjamsuddin Mahmud mengatakan, operasi militer itu juga menyebabkan 1.376 wanita kehilangan suami dan 4.521 anak menjadi yatim. Di samping itu, sebanyak 681 rumah penduduk dibakar.<sup>329</sup>

Aufgelistet sind 1021 Tote, 864 Vermisste und 857 Schwerverletzte. Generell handelt es sich um Opfer militärischer Aktivitäten; nur ein kleiner Teil wurde von Aktionen illegaler Bewegungen ausgelöst. Der Gouverneur Acehs Sjamsuddin Mahmud sagte, die Militäroperation habe außerdem verursacht, dass 1.376 Frauen ihren Ehemann verloren hätten und 4.521 Kinder zu Waisen geworden seien. Außerdem waren 681 Wohnhäuser abgebrannt worden.

Demgegenüber steht die inoffizielle Schätzung Al-Chaidars, der die Anzahl der Toten mit bis zu 30.000 angibt<sup>330</sup>. Diese weit voneinander differierenden Zahlen, deren Wert vermutlich in beiden Fällen weit von der Summe der tatsächlichen Opfer abweicht, liefern zumindest eine Information darüber, wie unübersichtlich die Lage in Aceh während der DOM gewesen sein muss und immer noch ist.

Bei der folgenden Analyse der Literatur soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die historischen Ereignisse Eingang in die verschiedenen Werke gefunden haben, mit welcher politischen Seite die Schriftsteller sympathisieren, wie sie die politische Gewalt begründen und welche Lösungsvorschläge sich eventuell aus ihren Texten ergeben. Weitere wichtige Fragen bestehen darin, welcher Machtbegriff sich aus den Werken herauslesen lässt, aus welcher Perspektive Macht und Gewalt dargestellt werden, wer die Opfer sind und wie sich die Gewalt auf sie auswirkt bzw. wie sie mit ihr umgehen. Dabei ist auf unterschiedliche bzw. parallele Sichtweisen der ausgewählten Autoren in der Einschätzung der politischen Lage der Region sowie gegebenenfalls auf die jeweiligen stilistischen und sprachlichen Besonderheiten der Texte einzugehen.

---

<sup>328</sup> Kell, T., *The Roots of Acehnese Rebellion*, 1989-1992, S. 75.

<sup>329</sup> o.V., "DOM di Aceh Tewaskan 1.021 Orang". In: *Kompas*, 04. Dezember 1998.

<sup>330</sup> Vgl. Al-Chaidar, *Aceh Bersimbah Darah. Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh 1089-1998*, S. 37.

### 5.5.2. Vergleich zwischen Kolonialzeit und Gegenwart: Gewalt in *Rencong*

Mit dem Titel der Kurzgeschichte selbst wird das Thema der Gewalt bereits direkt angesprochen, da der *rencong* eine besondere Art von *keris*<sup>331</sup> darstellt, der für die Region Aceh charakteristisch ist. Sowohl dem *keris* als auch dem *rencong* sagt man eine magische Energie nach. Beide Waffen werden in der Kurzgeschichte im Kontext mit dem Kampf gegen Besatzungsmächte genannt:

Kedua jenis senjata tajam itu merupakan lambang perlawanan dua suku bangsa Indonesia ketika mengusir kaum penjajah.<sup>332</sup>

Beide Arten von scharfen Waffen bilden ein Symbol des Widerstandes zweier Ethnien der indonesischen Nation bei der Vertreibung der Besatzer.

Der durch den *rencong* ausgedrückte Widerstand wird an dieser Stelle auf die "javanischen Besatzer" bezogen, gegen die das Volk Aceh zur Zeit noch ankämpft, während der *keris* für die Vertreibung der Niederländer durch die Indonesier steht und folglich die Vergangenheit repräsentiert. Aber der *rencong* symbolisiert gleichzeitig auch den Kampf der Acehnesen gegen die niederländische Kolonialmacht, wie anhand der Erzählung des Helden Mat Lepon verdeutlicht wird, der im Jahre 1828 einen niederländischen Kommandeur tötete und im Gegenzug ebenfalls von einem feindlichen Soldaten getötet wurde. Die Geschichte des Mat Lepon wird dem Ich-Erzähler von einem Hotelbesitzer erzählt, bei dem er übernachtet. Der Hotelinhaber versucht, Duplikate originaler *rencong* an die Gäste zu verkaufen und weist darauf hin, der Unterschied zwischen Original und Fälschung bestehe allein in der magischen Kraft der Waffe, die von dem ursprünglichen Besitzer auf das Artefakt übergegangen sei. Jedoch kann er selbst nicht feststellen, ob es sich bei dem Dolch, den er an den Ich-Erzähler verkauft, um ein Original handelt oder nicht, da die Ähnlichkeit zwischen den beiden zu groß ist:

Begitu sempurna tiruan itu, sehingga dia tidak bisa membedakan mana dari *rencong* itu yang asli dan yang mana yang duplikat. Dia lupa memisahkannya. Yang asli dan yang duplikat membaur

---

<sup>331</sup>Spezieller, im indonesischen Archipel und in Malaysia üblicher Dolch, dessen Spitze manchmal auch vergiftet wird. Ihm wird magische Kraft nachgesagt.

<sup>332</sup>Rangkuti, H., "Rencong". In: Wachid, A. (ed.), *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 133.

dalam pajangan itu.<sup>333</sup>

So vollkommen ist das Imitat, dass er nicht unterscheiden kann, welcher der *rencong* der Echte und welcher das Duplikat ist. Er hat vergessen, sie zu trennen. Der Echte und das Duplikat verschmelzen in der Auslage miteinander.

Mit diesen Gedanken des Ich-Erzählers wird auf die Intensität der magischen Kraft hingewiesen, welche die Originalwaffe im Verlauf der Geschichte gewonnen hat: der speziell starke Kampfgeist Mat Lepons ging nicht nur auf den originalen *rencong*, sondern sogar auf sein Duplikat über. Durch diesen besonderen Einfluss, den die blutige Geschichte auf die Waffen ausgeübt hat, greift der Erzähler dem Geschehen vorweg, indem er hier bereits andeutet, dass von dem Dolch auch unter neuen Besitzern Gewalttaten ausgehen werden.

Der Ich-Erzähler nimmt den *rencong* anschließend zu einer Theatervorführung mit, die auf dem *pendopo*<sup>334</sup> des Gouverneurs stattfinden soll. Zunächst wird ein Empfang gegeben, anlässlich dessen auch verschiedene Gerichte serviert werden, die der Ich-Erzähler aufgrund seiner erst vor kurzer Zeit vollzogenen Gallen-Operation nicht uneingeschränkt essen darf. Er missachtet aber die Anweisung des Arztes und probiert jedes Essen, das nach seinem Geschmack ist. Wenig später drängt es ihn auf die Toilette und er gibt den *rencong* an seinen Sitznachbarn, damit dieser solange auf ihn Acht gibt. Der Mann weist den Ich-Erzähler auf die große Bedeutung des *rencong* hin, die er innerhalb der Gesellschaft Acehs innehat:

[...] ini adalah senjata tajam. Tidak boleh dibawa-bawa. Rencong adalah benda sakral bagi kami. Tinggalkan. Jangan dibawa ke kamar kecil. Tinggalkan bersamaku. Sebenarnya orang tidak boleh membawa rencong ketika bepergian. Apalagi ke tempat semacam ini.<sup>335</sup>

[...] dies ist eine scharfe Waffe. Sie darf nicht umhergetragen werden. Der *rencong* ist ein sakrales Symbol für uns. Lass ihn hier. Nimm ihn nicht mit auf die Toilette. Lass ihn bei mir. Tatsächlich darf man den *rencong* nicht mitnehmen, wenn man unterwegs ist. Besonders nicht an einen Ort wie diesen.

---

<sup>333</sup>Rangkuti, H., "Rencong". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 134.

<sup>334</sup>Offene Veranda, die an ein (herrschaftliches) Wohnhaus angeschlossen ist und für Empfänge und Aufführungen gedacht ist.

<sup>335</sup>Rangkuti, H., "Rencong". In: Wachid, A. (ed.), *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 136.

Wie in der gesamten Geschichte beschränkt sich die Rolle des Ich-Erzählers auch während des anschließenden Vorfalls auf diejenige des distanzierten, nicht unmittelbar involvierten Beobachters. Durch seinen Hotelbesuch bereits als Fremder klassifiziert verlässt er auch den Schauplatz des Geschehens genau zu dem Zeitpunkt, als ein Stück Geschichte in Aceh geschrieben wird. Wie der Hotelbesitzer ihm später berichtet, hat der Mann, dem der Ich-Erzähler den *rencong* überlassen hat, drei hohe Funktionäre der indonesischen Regierung erstochen, die in der ersten Reihe des *pendopo* gesessen haben. Daraufhin wird er selbst von Sicherheitsbeamten erschossen, so dass sich also die Geschichte des *rencong* in der Gegenwart wiederholt. Der Ich-Erzähler selbst hat lediglich einige Schüsse und Schreie gehört, als er jedoch die Toilette verlässt, ist niemand mehr außer ihm anwesend. Der Hotelinhaber, dem der Dolch zurückgebracht wurde, ist sich nicht dessen bewusst, dass er dieselbe Waffe schon einmal an den Ich-Erzähler verkauft hat. Seiner Meinung nach wird er von dem jetzigen Zeitpunkt an zwei Originale besitzen:

Aku akan memiliki dua *rencong* yang asli. Tuan harus menunda kepulangan tuan. Beberapa hari saja, ahli penempa *rencong* itu akan membuat duplikatnya. Tuan akan kuberi satu duplikat. Dengan demikian, tuan akan memiliki dua duplikat. Satu duplikat dari zaman revolusi merebut kemerdekaan, satu lagi duplikat dari zaman perjuangan menegakkan cita-cita revolusi itu.<sup>336</sup>

Ich werde zwei echte *rencong* besitzen. Sie müssen Ihre Abreise verschieben. In nur ein paar Tagen wird der *rencong*-Schmied das Duplikat anfertigen. Ihnen werde ich ein Duplikat geben. Somit werden Sie zwei Duplikate besitzen. Ein Duplikat von der Ära der Revolution, in der man sich die Unabhängigkeit erkämpfte, ein weiteres Duplikat aus der Zeit, in der man für die Umsetzung der Ideen der Revolution kämpft.

Wie auch Seno Gumira Ajidarma in seinem Aufsatz *Perbincangan Kekerasan*<sup>337</sup> feststellt, fühlt sich der Hotelinhaber noch nicht als freier Mensch. Erst zu dem Zeitpunkt, wenn der Geist der Revolution sich in der Befreiung Acehs manifestiert, kann man laut des Hoteliers auf die Geschichte der Region mit Stolz zurückblicken. Die letzten vier Zeilen der Kurzgeschichte verdeutlichen dem Rezipienten noch einmal die Fremdheit des Ich-Erzählers, der sich

<sup>336</sup>Rangkuti, H., "Rencong". In: Wachid, A. (ed.), *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 137.

<sup>337</sup>Ajidarma, S. G., "Perbincangan Kekerasan". In: Wachid, A. (ed.), *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 209ff.

angesichts der Überlegungen des Hotelinhabers langweilt: er selbst teilt die Geschichte Acehs nicht und empfindet somit auch nicht den Wunsch, für die Region als freies Land zu kämpfen:

Lelah karena kata-kata subyektifnya, aku dengan cepat melangkah. Aku sekarang memerlukan kamar hotel itu dan segelas minuman hangat.<sup>338</sup>

Müde wegen seiner subjektiven Worte gehe ich schnell weiter. Ich brauche jetzt das Hotelzimmer und ein heißes Getränk.

Jedoch ist die Darstellung der Fremdheit des Ich-Erzählers weniger Ausdruck dessen, dass Schriftsteller auch in der *era reformasi* ihre Meinung nicht uneingeschränkt in der Öffentlichkeit äußern durften, wie Ajidarma in seinem Aufsatz postuliert. Vielmehr zielt sie darauf ab, die Gleichgültigkeit anderer Ethnien der Situation in Aceh gegenüber, hier durch die Langeweile des Ich-Erzählers repräsentiert, zu verdeutlichen. Den Besucher interessiert es grundsätzlich nicht, ob sich Aceh die Freiheit erkämpft oder nicht; sein Desinteresse wurde schon zu Beginn der Geschichte deutlich, als er sich nicht für einen *rencong* entscheiden konnte und nur auf das nachhaltige Drängen des Hotelbesitzers hin eine Waffe erwarb. Zwischen dem Reisenden und den Lesern wird hier eine Parallele hergestellt: beide bleiben unbeteiligt und betrachten das Geschehen ebenfalls ohne jeglichen Versuch der Intervention. Wie das Desinteresse des Erzählers zu einer Bluttat führt, zieht die indifferente Haltung der Öffentlichkeit zu den Vorfällen in Aceh eine Eskalation der Gewalt in Aceh nach sich. Mit der Darstellung dieser Gleichgültigkeit reflektiert Rangkuti speziell seine eigene Position als javanischem Schriftsteller, der ebenfalls keinen konkreten Versuch unternimmt, auf die politische Lage in Aceh Einfluss zu nehmen, sondern sich damit begnügt, aus der Ferne über die Krisenregion zu schreiben.

Die durch den *rencong* symbolisierte Gewalt enthält mehrere Botschaften an den Leser. Die Geschichte des Dolches zeigt, dass der Konflikt zwischen "Besatzern" und "Opfern" sowohl in der Kolonialzeit als auch in der Gegenwart lediglich mittels physischer Gewalt gelöst wurde. Dies bestätigt sich anhand des jüngsten, in der Erzählung dargelegten fiktiven Vorfalls, noch einmal. Die Gewalt der niederländischen bzw. javanischen Besatzer wird auf der Seite der

---

<sup>338</sup>Rangkuti, H., "Rencong". In: Wachid, A. (ed.), *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 137.

Acehnesen wiederum mit Gewalt beantwortet. Wie also anhand des *rencong* veranschaulicht wird, kann Gewalt auch immer nur Gewalt nach sich ziehen, die sich sogar, wie mit Hilfe der jeweiligen Duplikate verdeutlicht wird, stets potenziert. In der Kurzgeschichte wird der Protest gegen die Unterjochung an sich als positiv bewertet, aber gleichzeitig warnt Rangkuti davor, Gewalt als Mittel des Widerstandes einzusetzen. Seine Forderung, Konflikte gewaltlos auszutragen, steht im Kontrast zu dem *Hikayat Perang Sabil*, einem traditionellen acehnesischen Schriftstück, das auf die Beziehung zwischen Literatur und Gewalt hindeutet. Das *hikayat*<sup>339</sup> ist in arabischer Schrift und in acehnesischer Sprache verfasst; es wurde den Zuhörern seit dem 16. Jahrhundert vorgelesen. Die Botschaft des *hikayat* fasst Ajidarma folgendermaßen zusammen:

Dalam masa perlawanan terhadap penjajah Belanda, pembaca hikayat itu berfungsi penting dalam memompa semangat, karena dalam hikayat itu dikisahkan berbagai cerita dengan moralitas agama Islam: yakni bahwa berperang melawan orang kaphé (kafir) itu wajib hukumnya.<sup>340</sup>

Während der Zeit des Widerstandes gegen die niederländischen Kolonialherren nahm der Vorleser des *hikayat* eine wichtige Funktion ein, indem er Enthusiasmus vermittelte. Denn im *hikayat* werden verschiedene Geschichten mit islamischer Moralität erzählt: nämlich, dass es ihre gesetzliche Pflicht sei, gegen die Ungläubigen Krieg zu führen.

Die Kurzgeschichte *Rencong* grenzt sich in der Aussage klar gegen das traditionelle *Hikayat Perang Sabil* ab, indem sie verdeutlicht, dass Gewalt nicht als effektives Mittel zur Problemlösung des Aceh-Konfliktes eingesetzt werden kann. Einen heiligen Krieg (*perang sabil*) gegen die Ungläubigen zu führen, wird insofern als verfehlte Strategie angesehen, als ein solcher Krieg weitere Gewalt zur Folge hat. Einen konstruktiven Vorschlag, auf welche Weise die blutigen Auseinandersetzungen innerhalb der Krisenregion eventuell behoben werden könnten, bleibt der Autor dem Rezipienten jedoch schuldig.

---

<sup>339</sup>*hikayat* bedeutet Geschichte, Erzählung

<sup>340</sup>Ajidarma, S. G., "Perbincangan Kekerasan". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 212.

### 5.5.3. Reflexion des Zentralismus und seiner unmittelbaren Auswirkungen auf die acehnese Bevölkerung

In mehreren Kurzgeschichten, die sich mit der politischen Gewalt in Aceh beschäftigen, gehen die Autoren mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der Frage nach, wie die Ziele und Entscheidungen des indonesischen Regimes sich auf die Einwohner Acehs auswirken. Damit wird sowohl ein spezielles Bild der Bevölkerung im Krisengebiet als auch von der Regierung in Jakarta entworfen, das hier anhand der Erzählungen *Bulan Sabit* (Halbmond, 1999) von Joni Ariadinata, *Mereka Yang Tersungkur* (Die Vertriebenen, 1999) von Hasyim KS und *Merah Putih* (Rot-Weiß, 1999) von Sjaiful Hadi J.L. Illustriert werden soll.

Der Titel der erstgenannten Kurzgeschichte spielt auf das Symbol des Islam, den Halbmond, an und weist damit direkt auf den Schauplatz der Geschichte, Aceh, hin. Die Kurzgeschichte des aus Yogyakarta stammenden Schriftstellers besteht aus mehreren Teilen: eine Sequenz, die in der Gegenwart stattfindet, wird jeweils durch einen Rückblick in die Suharto-Ära unterbrochen. Die verschiedenen Teile sollen zeitlich einige Jahre auseinander liegen: der Abschnitt, der die Ereignisse in Aceh thematisiert, spielt 1998, und die Szene, welche sich mit dem Machtzentrum Jakartas beschäftigt, ist auf ca. 1994 datiert. Zu Beginn der Erzählung erhält Saimah, eine Acehnesin, von ihrem in der Öffentlichkeit als verstorben geltenden Ehemann Hamid die Botschaft, Krieg gegen die Eindringlinge zu führen, da es der Wille Gottes sei, dass die Bewohner Acehs sich der Gewalt widersetzen. Hamids Stimme dringt auf mysteriöse Weise über die Berge zu ihr, und Saimah ist sich in dem Moment besonders der Nähe zu Gott bewusst. Hier sagt der allwissende Erzähler bereits etwas über das Selbstverständnis der Acehnesen aus: sie sind nicht dazu bereit, die politische Gewalt tatenlos hinzunehmen, sondern üben aktiven Widerstand gegenüber dem Militär aus.

Es findet nunmehr ein abrupter Wechsel statt, und der Rezipient sieht sich mit einer Gruppe von Soldaten konfrontiert, welche brandschatzend und mordend durch eine namenlose Stadt in Aceh zieht. Einer der Militärs jedoch beginnt den Sinn und Zweck der DOM zu hinterfragen: er möchte die Politik Suhartos nicht mehr unterstützen und entscheidet sich demgemäß dafür, aus dem Militär auszutreten:

Jika semua orang di daerah ini memilih menjadi pemberontak, maka itu berarti seluruh wilayah

Serambi sudah lenyap dalam peta negara. Apakah kita akan mengusirnya, menembaknya, dan memusnahkannya seperti melenyapkan hutan untuk menjadikannya sebuah padang rumput tempat bermain golf para pemimpin politik? Kalau itu pilihan presiden dan panglima, maka aku memilih berhenti. Tembakhlah aku, kolonel!<sup>341</sup>

Wenn sich alle Menschen in dieser Gegend dafür entscheiden, Rebellen zu werden, bedeutet das, dass alle Distrikte Serambis von der Landkarte verschwunden sind. Werden wir sie vertreiben, sie erschießen und sie vernichten, wie man Wald abholzt, um ihn zu einem Golfplatz der politischen Führer<sup>342</sup> zu machen? Wenn das die Wahl des Präsidenten und des Kommandeurs ist, entscheide ich mich dafür, aufzuhören. Erschießen Sie mich, Kapitän!

Leutnant Sujarwo wird daraufhin tatsächlich von Kapitän Hardi erschossen; dieser droht den anderen Soldaten damit, sie ebenfalls auf der Stelle zu töten, falls sie sich nicht dazu bereit erklärten, seine Befehle zu befolgen. Die Soldaten erschießen sich daraufhin alle gegenseitig, da sie allmählich den Verstand verlieren. Die Ursache für diese Szene wird in der Geld- und Machtgier Suhartos und Jakartas gesehen, wie anhand des Rückblicks auf ein Treffen zwischen zwei hohen Funktionären und dem Präsidenten deutlich wird. Einer der beiden Funktionäre, Sigit, der gleichzeitig Industrieller ist, hat mit dem Präsidenten eine Vereinbarung getroffen, nach der er 1483 Milliarden US-Dollar in die Rodung des Waldes, die Errichtung neuer Raffinerien und Sperrholzfabriken investieren und die Regierung im Gegenzug 20 Jahre lang insgesamt 40 Prozent des Gewinns erhalten sollte. Auf die Opfer dieses Plans, vorwiegend aufgrund der Ölvorkommen die Bewohner Acehs, nahm Suharto keine Rücksicht - sein Ziel bestand lediglich darin, einen möglichst hohen Profit zu erwirtschaften, wie aus seiner Diskussion mit den Funktionären hervorgeht:

Kita sama-sama menghendaki sebuah kondisi, yang menguntungkan. Itulah yang terjadi. Saya merealisasikan keinginan itu lewat kebijakan politik, dan anda melalui serangkaian strategi kapitalisme ekonomi yang jelas: setiap keuntungan tidak harus memperhitungkan korban. Bukanlah begitu?

Wir wollten beide gewinnversprechende Konditionen. Das ist geschehen. Ich habe den Wunsch

---

<sup>341</sup> Ariadinata, J., "Bulan Sabit". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 176.

<sup>342</sup> Suharto war leidenschaftlicher Golfspieler. Er stand hinter der Einrichtung einiger Golfplätze an Stellen, die umstritten waren und gegen die Einheimische Einwände hatten.

mit Hilfe politischer Entscheidungen und Sie haben ihn mit Hilfe einer klaren Strategie des Kapitalismus und der Ökonomie realisiert: wenn man Profit machen möchte, darf man die Opfer nicht in Betracht ziehen. Ist es nicht so?

Die Unzufriedenheit der Bevölkerung Acehs, die letztlich aus der Geldgier Suhartos resultiert, führt nun dazu, dass noch mehr Truppen nach Aceh entsandt werden, um die GAM endgültig niederzuschlagen. Von den bisher publizierten Dichtungen zur Krisenregion Aceh kann *Bulan Sabit* als diejenige genannt werden, die auf besonders direkte Weise den kausalen Zusammenhang hervorhebt, der zwischen dem Profitstreben Suhartos und der Eskalation der Lage in Aceh besteht. Die Konsequenzen des Gesprächs der Funktionäre mit dem Präsidenten werden im letzten Abschnitt deutlich, in dem dargestellt wird, wie die bereits eingeführte Saimah ihre Tochter Zainab vor den Soldaten rettet, die sie jedoch bereits vergewaltigt haben. Saimah zeigt sich, wie zu Beginn der Geschichte bereits angedeutet, als mutige Kämpferin, indem sie den Anführer der Gruppe tötet und Zainab anschließend befreit. Das mysteriöse Erlebnis, das Saimah bereits zu Beginn der Geschichte hatte, wiederholt sich hier noch einmal: Hamid, Kämpfer der GAM, der sich ihrer Meinung nach zur Zeit in den Bergen versteckt, obwohl die anderen Dorfbewohner der einhelligen Meinung sind, er sei bereits von Truppen der Regierung getötet worden, macht sich durch seine Stimme dicht hinter ihr bemerkbar. Er ist weder für Saimah noch für andere sichtbar. Sie hört aber deutlich, wie er ihr nach dem Vorfall mit Zainab rät, sich schnell in Sicherheit zu begeben, um den Verstand nicht zu verlieren. Einer ihrer Nachbarn, Haji Soleh, glaubt dem Versprechen der Regierung, alle Truppen umgehend zurückzuziehen und den Acehnesen die Rechte an den Bodenschätzen ihres Landes zu überlassen. Doch Saimah ist erstens nicht von der Ernsthaftigkeit dieses Versprechens überzeugt und würde sich zudem durch derartige Maßnahmen nicht entschädigt fühlen.<sup>343</sup> Laut Saimah kann die Gerechtigkeit allein mit Hilfe des Kampfes gegen die Regierung wiederhergestellt werden:

Beribu-ribu gadis Negeri Serambi, mengalami hal serupa dengan Zainab. Ribuan janda seperti aku. Lalu anak-anaknya, begitu mudahkah dendam itu dilupakan hanya dengan janji? Dendam

---

<sup>343</sup>Zitat: *Bukan itu yang kita kehendaki. Tapi keadilan. Mereka sudah merampok seluruh milik Negeri Serambi puluhan tahun. Membunuh anak-anak kita. Itu yang dikatakan Hamid kepadaku.* (Das ist es nicht, was wir wollen. Sondern Gerechtigkeit. Sie haben den gesamten Besitz des Landes Serambi schon Jahrzehnte geplündert. Unsere Kinder umgebracht. Das hat Hamid mir gesagt). Ariadinata, J., "Bulan Sabit". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 184.

dan harga diri, tidak mudah ditebus dengan kekayaan. Suatu saat kelak, mereka akan masuk hutan. Seperti Hamid.<sup>344</sup>

Tausenden Mädchen des Landes Serambi ist Ähnliches widerfahren wie Zainab. Es gibt tausende Witwen wie mich. Vergessen ihre Kinder später die Rache so einfach nur wegen eines Versprechens? Rache und Selbstachtung können nicht einfach mit Reichtum kompensiert werden. Zu einem späteren Zeitpunkt werden sie in den Wald gehen. Wie Hamid.

Laut Ariadinata geht es den Menschen in Aceh also vielmehr um die Wiederherstellung ihrer menschlichen Würde als um finanziellen Ausgleich. Die Skepsis Saimahs der Regierung gegenüber fußt auf der Überzeugung ihrer Unehrllichkeit und Heuchelei, die Ariadinata auch in einem Artikel der Zeitung *Surabaya Post* als ein wesentliches Übel für die Eskalation der Gewalt beschreibt:

Bukanlah setiap ketidakjujuran bibit dari penyimpangan dan sekaligus: awal dari kekejaman? Kita sesungguhnya tak ingin percaya, bahwa ratusan tahun silam seorang Kahlil Gibran pernah menulis sebaris puisi tentang tragedi Lebanon yang poranda. Bahwa: "di hadapan seorang penguasa yang zalim, jangan dengarkan apa yang dikatakannya, akan tetapi justru dengarkalah apa yang tidak diucapkan". Sebab siapa tahu, diam-diam kita tengah mengarah ke sana.<sup>345</sup>

Ist nicht jede Unehrllichkeit der Same der Abweichung und insbesondere: der Beginn der Grausamkeit? Wir möchten in Wahrheit nicht glauben, dass einst hunderte Jahre zuvor ein Mann namens Kahlil Gibran ein Gedicht über die Tragödie des sich im Chaos befindlichen Libanon ein Gedicht geschrieben hatte, nämlich: "höre vor einem tyrannischen Machtinhaber nicht darauf, was er sagt, sondern gerade darauf, was nicht gesagt wird." Aber wer weiß, wir sind heimlich schon dabei, in die Richtung zu gehen.

Mit dieser Aussage, die der Autor mehr als ein Jahr eher traf, als er *Bulan Sabit* verfasste, legitimiert er das Verhalten und die Einstellung Saimahs der Regierung gegenüber. Der Acehnesin ist die Unglaublichkeit der Suharto-Regierung bewusst, und ihrer Meinung nach kann man ihr lediglich mit Gewalt begegnen. Obwohl Ariadinata Gewalt seitens der Bevölkerung ablehnt, hält er offenbar die Rache der Bevölkerung für legitim.

---

<sup>344</sup>Ariadinata, J., "Bulan Sabit". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 185.

<sup>345</sup>Ariadinata, J., "Tanda-tanda: Dengarkan Apa Yang Tidak Diucapkan". In: *Surabaya Post*, 03. August 1998.

Die Besonderheit der Kurzgeschichte *Bulan Sabit* besteht vor allem darin, dass der Schriftsteller einerseits, wie bereits erwähnt, den direkten Zusammenhang zwischen der Profitgier Suhartos und den Unruhen in Aceh herstellt, andererseits aber auch Befehlsempfänger, die auf Seiten der Regierung stehen, zu Wort kommen lässt. Auch wenn der Soldat mit seiner Kritik an DOM erfolglos bleibt, soll seine Rede dennoch verdeutlichen, dass die Mitglieder der Armee nicht ausschließlich als brutale Mörder klassifiziert werden können. Allerdings zeigt der Autor gleichzeitig, wie schwierig es sich für solche andersdenkenden Menschen in der Armee darstellt, über einen längeren Zeitraum zu überleben. Vorwiegend bleiben also trotz der anhand Leutnant Sujarwo illustrierten Ausnahme vorwiegend Personen wie Kapitän Hardi oder die Vergewaltiger Zainabs im Militär übrig.

Während die Acehnesen, repräsentiert durch Saimah, in *Bulan Sabit* als kampfbereite Menschen dargestellt werden, die sich selbst nicht als Opfer fühlen, beschreibt Hasyim KS, einer der wenigen gebürtigen acehnesischen Schriftsteller, welche die Unruhen in Aceh thematisiert haben, in *Mereka Yang Tersungkur* gerade die Ohnmacht der unschuldigen Bevölkerung gegenüber der Regierung und dem Militär. Die Geschichte behandelt sowohl die Intention der indonesischen Regierung, welche diese mit der DOM zu erreichen versuchte, als auch die zu diesem Zweck verwendeten Methoden. *Mereka Yang Tersungkur* wird dem Leser aus der Perspektive eines allwissenden Erzählers nahegebracht; im Zentrum stehen die Gedanken Norodins, eines Mannes, der vor den Militärs in den Dschungel fliehen musste, obwohl er kein Mitglied der GAM ist. Er fürchtet die Rache eines mit ihm verfeindeten Dorfbewohners, dessen Zorn auf Norodin sich darauf gründet, dass letzterer die Frau heiratete, die er für sich ausgewählt hatte, und der zusätzlich bei einer Kommunalwahl gegen ihn gewann. Persönliche Rachegelüste sieht Hasyim KS als einen wichtigen Faktor an, der das Militär bei seinen Operationen unterstützt:

Dan Norodin cukup bingung [...] apakah dibalik laporan para kakitangan itu tersembunyi suatu rencana balas dendam pribadi. Karena manusia yang dilaporkan itu, setelah dijeput petugas, hampir dapat dipastikan tidak pernah kembali ke rumah.<sup>346</sup>

---

<sup>346</sup>Hasyim KS, "Mereka Yang Tersungkur". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 159.

Und Norodin fragt sich, ob sich hinter den Berichten der Helfer ein privater Racheplan verbirgt. Denn man konnte fast garantieren, dass die in den Berichten erwähnten Menschen niemals mehr nach Hause zurückkehrten, nachdem sie von den Beamten aufgegriffen worden waren.

Während also gemäß Hasyim KS viele Einheimische zu Verrätern werden, um sich lästiger Widersacher zu entledigen, besteht das Ziel der Militärs darin, vor der Regierung ein möglichst gutes Bild abzugeben. Das Regime, welches die DOM mit dem Vorwand gestartet hat, den Staat vor den "wildem Rebellen zu retten"<sup>347</sup>, wird von den Soldaten unterstützt, die möglichst viele Leute, welche sich nach Einbruch der Dunkelheit noch allein auf die Straße wagen, töten und ihre Namen in eine geheime Liste eintragen. Diese wird an die Regierung geschickt, die es besonders honoriert, wenn eine speziell hohe Anzahl von Namen auf der Liste steht, da sie anhand des Schriftstücks beweisen möchte, wie viele Aufwiegler den Frieden in Aceh stören. Hasyim KS verdeutlicht auf ironische Weise, dass Suharto mit Hilfe der Liste versuchte, das große Aufgebot der Streitkräfte im Krisengebiet vor der indonesischen Bevölkerung zu legitimieren. Die Anzahl der Exekutierten galt somit als sicheres Zeichen des Erfolges der DOM:

Lalu petinggi negara yang dikirimi laporan tersebut merasa puas. Puas, bahwa misi penyelamat negara telah bekerja dengan sukses.<sup>348</sup>

Danach ist das Staatsoberhaupt, dem der erwähnte Bericht geschickt wird, zufrieden. Zufrieden, dass die Mission der Rettung des Staates schon mit Erfolg läuft.

Die Frage, wieviele der Opfer tatsächlich Mitglieder der GAM waren, die den Streitkräften bewaffneten Widerstand leisteten, und wie viele der Getöteten unschuldige Acehnesen waren, stellt sich die Regierung nicht. Hasyim KS stellt auf ironische Weise den Widerspruch dar, der sich aus der Absicht des Regimes, für das Wohl des Staates zu sorgen, und der willkürlichen Ermordung unschuldiger Acehnesen ergibt:

Nasib Mando Polem juga demikian. Dia diketemukan tewas oleh peluru maut aparat penyelamat negara pada suatu senja di depan kandang kerbau peliharaannya. Padahal dia baru saja membuat

---

<sup>347</sup>Hasyim KS, "Mereka Yang Tersungkur". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 159.

<sup>348</sup>Ebd.

api perdiangan untuk kerbaunya. Besoknya tersebar berita bahwa Mando pernah memberikan uang bantuan pada seseorang yang dituduh anggota pengacau liar [...]. Padahal Mando Polem ketika itu hanya membayar hutang uang yang dipinjamnya pada seorang rekan petani.<sup>349</sup>

Das Schicksal Mando Polems war auch so. Er wurde eines abends vor dem Stall seines Haustieres, des Büffels, tot aufgefunden, nachdem er von dem Apparate zur Rettung des Staates erschossen worden war. Dabei hatte er gerade erst ein Feuer im Herd für seinen Büffel entfacht. Am nächsten Tag verbreitete sich die Nachricht, dass Mando jemandem einst finanzielle Unterstützung gezahlt hatte, den man als Mitglied der Aufwiegler beschuldigte [...]. Dabei hatte Mando Polem in dem Moment nur das Geld zurückbezahlt, das er sich von einem bekannten Bauern geliehen hatte.

Die sich hier abzeichnende Menschenverachtung zeigt sich ebenfalls anhand Norodins Schicksal. Obwohl er sich der Willkür und Grausamkeit des Militärs bewusst ist, hofft er noch immer auf Frieden und Gerechtigkeit. Er glaubt daran, dass man sich seinen Fall bei der Rückkehr in sein Dorf anhören werde, da die Regierung mittlerweile sicherlich aus ihren Fehlern gelernt habe. Diese Hoffnung ist eng mit der Sehnsucht Norodins nach seiner Familie verknüpft, die der Erzähler bereits zu Beginn der Geschichte anspricht und auf die im Laufe der Erzählung mehrfach angespielt wird. Norodins Erinnerung an die ehemals friedlicheren Zeiten und seine Ungeduld, diesen Zustand so bald wie möglich wieder zu erreichen, betont der Autor, ebenso wie die ironische Darstellung der Regierung als Retter des Volkes, mit Hilfe einer Form der Repetitio, der Anapher.<sup>350</sup> Mittels dieser rhetorischen Figur wird veranschaulicht, welche grausamen Auswirkungen die von Suharto ausgeübte politische Gewalt auf den einzelnen Acehnesen hat. Gleichzeitig untermauert der Autor mit dem Stilmittel der Repetitio, dass Menschenleben während der *orde baru* keinen Wert besaßen und

<sup>349</sup>Hasyim KS, "Mereka Yang Tersungkur". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 159.

<sup>350</sup>Die Wiedersehensfreude Norodins mit seiner Familie wird anhand folgendes Zitats deutlich: Inilah hari yang ke tujuh, saat dia berada di puncak bukit itu, setelah merambah hutan belantara, [...] untuk kembali berada di lingkungan keluarga. Untuk kembali berkumpul dengan warga desa. Untuk ramai-ramai mandi sore di sungai [...]. (*In dem Moment, als er auf dem Berggipfel steht, ist es der siebte Tag, seit er sich seinen Weg durch den Urwald gebahnt hat [...], um wieder in seinem familiären Umfeld zu sein. Um wieder mit den Dorfbewohnern zusammenzutreffen. Um gesellig nachmittags im Fluss zu baden [...]*).

Die Begründung für die Eile, mit der Norodin nach Hause zurückkehrt, wird ebenfalls mit Hilfe einer Anapher betont: Dua tahun dia mengembara seorang diri tanpa ada hubungan dengan apa yang dikatakan kaum pembangkang itu. Dua tahun di rimba belantara tanpa ada hubungan dengan dunia luar. (*Zwei Jahre ist er allein gewandert, ohne Verbindung zu denjenigen zu haben, die man die Gruppe der Aufwiegler nennt. Zwei Jahre im Urwald ohne Verbindung zur Außenwelt*). Vgl. Hasyim KS, "Mereka Yang Tersungkur". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 158/159.

beispielsweise bedenkenlos für die Selbstdarstellung des Regimes geopfert wurden.

Norodin selbst wundert sich bei seiner Ankunft im Dorf über die dort herrschende Stille; niemand ist auf den Straßen zu sehen. Als er noch über die Ursache des scheinbar verlassenem Ortes nachdenkt, wird er umgehend von einem Uniformierten erschossen. An dieser Stelle werden Norodins Gedanken vom Anfang der Geschichte wiederholt, die seine Sehnsucht nach Heimat und Familie bekunden. Der Autor verdeutlicht mit dieser Repetitio, dass Männer, die nicht mit der GAM in Verbindung standen, dennoch ungerechtfertigt getötet wurden. Hier demonstriert er auch die Heuchelei der Regierung, die unschuldige Personen als Guerillakämpfer bezeichnet und ihren Tod als Sieg gegen die acehnesischen Rebellen einstuft:

Yang ada setelahnya adalah, seluruh media massa menyiarkan keterangan pers tentang tewasnya seorang anggota pengacau liar, di *dor* oleh anggota pasukan keamanan ketika mencoba menyusup ke dalam desa. Bersamaan dengan itu, dalam buku laporan rahasia kepada petinggi negara bertambah lagi sebuah nama, sebagai karya sukses dari tim penyelamat negara.<sup>351</sup>

Was danach passierte, war, dass alle Massenmedien einen Pressebericht über den Tod eines Rebellen sendeten, der von einem Mitglied der Sicherheitstruppen *erschossen* wurde, als er versuchte, in das Dorf einzudringen. Gleichzeitig wurde ein weiterer Name in den geheimen Bericht an das Staatsoberhaupt hinzugefügt - als Ausdruck der erfolgreichen Arbeit des Teams für die Rettung des Staates.

Die Gewährleistung von Sicherheit, das angebliche Ziel, das dazu dient, die Innenpolitik der Regierung zu rechtfertigen, wird, wie aus *Mereka Yang Tersungkur* deutlich hervorgeht, völlig verfehlt. Die in der Kurzgeschichte dargestellten Menschenrechtsverletzungen führen dazu, dass die indonesische Regierung die Legitimation ihrer Macht aufgrund der in der Region herrschenden Ungerechtigkeit und der sich abzeichnenden Verelendung einbüßt. Die Region wird zur Kolonie eines Clans. Den Einheitsstaat Indonesien im Interesse seines Clans aufrechtzuerhalten war Suharto wichtiger als das Wohlergehen der acehnesischen Bevölkerung.<sup>352</sup> So erreichte der Präsident mit dem Einsatz der Soldaten lediglich eine

<sup>351</sup>Hasyim KS, "Mereka Yang Tersungkur". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 161.

<sup>352</sup>Interessant ist an dieser Stelle auch die hierarchische Kette, die für das Suharto-Regime charakteristisch war: an der

Eskalation der Situation in Aceh und eine politische Destabilisierung auf nationaler Ebene.

Anders als in den beiden vorangegangenen Erzählungen legt Sjaiful Hadi J.L. in *Merah Putih* den Akzent noch mehr auf die Auswirkung der Machtpolitik auf die acehnische Bevölkerung. Die Erzählung hebt sich auch insofern von *Bulan Sabit* und *Mereka Yang Tersungkur* ab, als sie die politische Gewalt nicht ausschließlich auf die Militäroperation, sondern auch auf Drohungen und Übergriffe der GAM zurückführt. Daher geht die in dieser Kurzgeschichte dargestellte Gewalt sowohl von unbekanntem bewaffneten Männern als auch von Vertretern der GAM selbst aus. Beide führen zu Angst und letztlich zur Vereinsamung des Dorfes Lancang, in dem die Erzählung spielt: fahrende Händler wagen sich nicht mehr in den Ort, viele Menschen fliehen. Für die Einwohner ist es oftmals nicht erkennbar, von welchen Gruppierungen die Gewalt ausgeht, da sich die Konsequenzen für sie nicht unterscheiden: sie werden daran gehindert, ihren bisherigen Lebensstil fortzuführen, wie der Erzähler anhand des Ehepaars Barus illustriert. Die beiden besitzen einen zwei Hektar großen Fischteich und ein kleines Stück Land, das sie für ihren Lebensunterhalt bestellen. Politischen Inhalten stehen sie weitgehend desinteressiert gegenüber; sie leiden lediglich unter der Auswirkung ehemals getroffener politischer Entscheidungen:

Kesan teror terasa setiap saat terlebih di malam hari. Penduduk mengetahui ada gerak-gerik orang mencurigakan masuk ke kampung itu. Penduduk tidak mengenal siapa mereka. Tapi penduduk tahu, orang-orang itu membawa senjata berlaras panjang.<sup>353</sup>

Man spürt den Terror jeden Abend mehr. Die Einwohner wissen, dass umherschleichende Menschen den Verdacht auf sich gezogen haben, in das Dorf einzudringen. Die Einwohner wissen nicht, wer sie sind. Aber die Einwohner wissen, dass die Menschen Gewehre bei sich tragen.

Die Klimax der Geschichte ist mit dem Höhepunkt der Angst der Dorfbewohner erreicht; als Anlass der Furcht wird die Aufforderung bewaffneter Unbekannter an die Dörfler genannt, Lancang umgehend zu verlassen, da ein "Krieg" bevorstünde. Noch an demselben Tag geht

---

Basis stand die Region, und die Soldaten befanden sich zwischen Region und Regierungsclan, wie anhand ihrer verlogenen Berichte nach Jakarta deutlich wird.

<sup>353</sup>Hadi, S., "Merah Putih". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 163.

die einzige Schule Lancangs in Flammen auf. Dem Rezipienten ist an dieser Stelle klar, dass es sich bei den Brandstiftern um Soldaten der TNI handelt. Jedoch übt auch die GAM Druck auf die Bewohner aus, wie der Erzähler mittels der Figur Pak Barus illustriert. Dieser ist pensionierter Offizier der indonesischen Streitkräfte und fühlt sich aus diesem Grund von der GAM bedroht, welche danach strebt, die Sympathisanten des indonesischen Regimes aus der Region zu vertreiben:

Karena dari pengalaman penduduk di sana, ancaman biasanya lebih tertuju kepada laki-laki, lebih-lebih terhadap mereka yang tidak memberi simpati kepada gerakan yang mereka sebut Gerakan Aceh Merdeka.<sup>354</sup>

Denn aus der Erfahrung der dortigen Einwohner richten sich Drohungen mehr auf die Männer; noch mehr auf diejenigen, die keine Sympathie der Bewegung gegenüber zeigen, die sie Gerakan Aceh Merdeka nennen.

Pak Barus sieht angesichts der angespannten politischen Lage keine andere Möglichkeit, als aus seiner bisher ruhigen, als gemütlich und sicher dargestellten Heimat zu fliehen. Obwohl der Erzähler deutlich darauf hinweist, dass Pak Barus sich heute nicht mehr für politische Inhalte interessiert und lediglich als Bauer tätig sein möchte, wird er von der GAM als "Feind" angesehen.

Mak Barus, die der Erzähler als erste Figur einführt, und mit welcher die Erzählung auch wieder endet, ist während der gesamten Geschichte hauptsächlich mit einer Frage beschäftigt: kann sie die indonesische Fahne am Unabhängigkeitstag für jeden sichtbar heraushängen, ohne ihr Leben zu gefährden? Trotz des Nationalfeiertages sind vor den Türen keine Flaggen zu sehen - das Dorf wirkt im Gegensatz zu vergangenen Jahren wie ausgestorben. Mak Barus entschließt sich endlich dazu, die Fahne heimlich in ihrem Wohnzimmer aufzuhängen, um nicht etwa den Zorn der GAM auf sich zu ziehen. Die Figur Mak Barus dient dem Autor als Beispiel für die Unfreiheit und die damit verbundene Identitätskrise der Acehnesen: auch wenn sie sich selbst noch dem indonesischen Staat verbunden fühlen, dürfen sie es nicht zeigen. Dies kann ebenfalls auf diejenigen Bewohner Acehs übertragen werden, die sich der GAM

---

<sup>354</sup>Hadi, Syaiful, "Merah Putih". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 164.

zugehörig fühlen: bekunden sie Sympathie mit der GAM, steigt die Wahrscheinlichkeit rapide an, Zielscheibe der DOM zu werden. Das Ehepaar Barus veranschaulicht, dass die Bewohner Acehs zum Spielball verschiedener politischer Gruppierungen werden, denen sie, wie auch aus *Mereka Yang Tersungkur* hervorgeht wird, hilflos gegenüberstehen.

Die Kurzgeschichte *Merah Putih* verdeutlicht, dass sich durch die beiden einander entgegengesetzten militärischen Vereinigungen der politische Druck auf die Bevölkerung verdoppelt. Syaiful Hadis Kritik erstreckt sich demgemäß nicht ausschließlich auf die DOM, wie es in den meisten anderen Kurzgeschichten der Fall ist. Vielmehr betrachtet er die GAM ebenfalls mit kritischem Blick, da die Organisation der acehnesischen Bevölkerung die Unabhängigkeit gegen ihren Willen, mitunter auch mittels Waffengewalt, aufzuzwingen versucht. Der Autor weist mit *Merah Putih* darauf hin, dass die Vorgehensweisen der DOM und der GAM grundlegend nicht voneinander unterschieden werden können. Beide Gruppierungen zeichnet ein stark eingegengtes Feindbild aus, mit dem die Akteure die radikale Bekämpfung ihrer vermeintlichen Feinde rechtfertigen.<sup>355</sup>

Vergleicht man die drei Kurzgeschichten im Hinblick auf ihr jeweils vermitteltes Bild von der Politik der Regierung und ihren Auswirkungen auf die acehneseische Bevölkerung, fallen dem Rezipienten verschiedene Aspekte auf. Die Autoren der Erzählungen *Bulan Sabit* als auch *Mereka Yang Tersungkur* sprechen den Machtmissbrauch der indonesischen Regierung an, die zu der Eskalation der Gewalt in Aceh geführt hat. Dabei stehen die verschiedenen Motive und Ziele im Vordergrund, die Suharto mit der DOM verfolgte, und welche die Schriftsteller auf unterschiedliche Weise darlegen. Während Ariadinata mit Hilfe schneller, abrupter Szenenwechsel die politischen Unruhen vorwiegend als Resultat des persönlichen Profitstrebens des Ex-Präsidenten betrachtet, präsentiert Hasyim KS dem Leser die Gewalt mittels innerer Monologe der Hauptfigur als unmittelbare Konsequenz des politischen Ziels Suhartos, Indonesien gegenüber der Öffentlichkeit möglichst schnell wieder als sicheren Staat erscheinen zu lassen. Die wesentlichen Kritikpunkte beider Autoren weichen jedoch

---

<sup>355</sup>Diese Botschaft des Textes lässt sich auch durch verschiedene Erfahrungsberichte javanischer Reisender untermauern, die geschäftlich in Aceh unterwegs waren und von der GAM abgefangen wurden. Laut des Artikels sollen Mitglieder der GAM der Reisegruppe Kolonialismus vorgeworfen und daraufhin einen der Reisenden umgehend exekutiert haben. siehe hierzu: Asmarani, D., "Face-to-face with terror at Aceh's roads". in: *The Straits Times*, 02. April 2001.

grundsätzlich nicht voneinander ab, da sie die Gewalt letztlich auf die Zentralisierung der Macht in Jakarta und die starke Position des Präsidenten zurückführen. Diese ermöglicht es Suharto sogar, sich über die Frage nach der Wahrung der Menschenrechte in Aceh hinwegzusetzen. Er demonstriert seine Macht, indem er Gewalt ausübt, und zeigt, dass er nicht bereit dazu ist, seine Machtposition aufzugeben. Im Hinblick auf die Reaktion der Acehnesen, die diese angesichts der politischen Unruhen zeigen, unterscheiden sich die Meinungen der Schriftsteller jedoch offensichtlich voneinander. Obgleich die Hauptfiguren in den Kurzgeschichten jeweils Gewalt erfahren haben, ist ihr Selbstbild sowie die Einschätzung ihrer eigenen Chancen im Kampf gegen Unterdrückung seitens des Staates uneinheitlich. Ariadinatas Sichtweise differiert hier insofern von derjenigen der beiden anderen Autoren, als er unterstreicht, dass die Acehnesen sich sogar angesichts von Morden und Vergewaltigungen nicht davon abschrecken lassen, auch weiterhin offensiv gegen das Militär vorzugehen. Die Erzählungen von Hasyim KS und Syaiful Hadi hingegen strahlen eine große Hoffnungslosigkeit aus, da die Hauptfiguren als Personen beschrieben werden, die der politischen Gewalt hilflos ausgeliefert sind. Flucht erscheint jeweils als die einzig mögliche Strategie, dem Tod zu entkommen. Beschreibt Ariadinata also vor allem den starken Kampfgeist der Acehnesen, so überwiegt im Vergleich die Einstufung der durchschnittlichen Bevölkerung als unschuldige Opfer, die sich weder gegen die von der DOM noch von der GAM ausgeübten Gewalt zur Wehr setzen können.

#### **5.5.4. Die Natur als Spiegel der Gewalt: die Störung der göttlichen Ordnung**

Wie schon anhand der Kurzgeschichte *Bintang Maut* im dritten Kapitel verdeutlicht wurde, tendieren indonesische Schriftsteller mitunter dazu, Missbrauch politischer Gewalt als Störung der göttlichen Ordnung anzusehen, die durch das Fehlverhalten der Menschen hervorgerufen wurde. In den Erzählungen *Pohon di Tengah Sawah* (Der Baum inmitten des Reisfelds, 1999) von Mustofa W Hasyim und in *DOM* (1999) von Ikranagara wird dieses Thema erneut aufgegriffen und auf den Aceh-Konflikt bezogen.<sup>356</sup>

Hasyim stellt die militärische Auseinandersetzung zwischen DOM und GAM als Ursache für die Störung des Kosmos dar. Hasyim ist selbst Javaner und greift hier das auf Java bekannte

---

<sup>356</sup>Eine Ursache dafür, warum sich mehrere Schriftsteller bei der Auseinandersetzung mit der Region Aceh der Problematik politischer Gewalt, die in der Natur reflektiert wird, beschäftigt haben, liegt darin, dass Aceh - ebenso wie Kalimantan - stark unter der Umweltzerstörung durch Jakarta gelitten hat.

Motiv des *gara-gara* (Aufruhr in der Natur) auf, das im *wayang* um Mitternacht gezeigt wird. Die Störung des Kosmos äußert sich in der Natur, welche auf die Gewalt mit Sturm und starken Regenfällen reagiert, die an Heftigkeit stets zunehmen. Die Verbindung zwischen Gott, Natur und Mensch wird mit Hilfe eines alten Baumes hergestellt, der in einem Reisfeld steht. Der Baum ist als Symbol für die zunächst noch intakte Verbindung der Dorfgemeinde zu Gott, die der Autor in der Erzählung beschreibt, anzusehen. Bereits zu Beginn der Geschichte verdeutlicht Hasyim die Schutzfunktion des Baumes gegenüber der Gemeinde: als ein Unwetter aufzieht, wird er als die einzige Zufluchtsmöglichkeit beschrieben. Das hohe Alter des Baumes, auf das der auktoriale Erzähler hinweist, lässt Rückschlüsse auf die schon lange andauernde intakte Beziehung zwischen den Dörflern und Gott zu. Die Unwetter, welche die Störung dieser Bindung ankündigen, vernichten mehrere Bäume - allein ein vor der Moschee stehender Rosenapfelbaum und der alte Baum bleiben zunächst verschont. Letzterer fungiert auch im weiteren Verlauf der Kurzgeschichte als Symbol für die Verbindung zu Gott. Dies lässt sich vor allem dadurch belegen, dass nach besonders schweren Regengüssen auf mysteriöse Weise ausschließlich Leichen unter dem Baum auftauchen, denen der Erzähler positive Charaktermerkmale zuschreibt. Die Verstorbenen ziehen Dorfbewohner an, welche sich dazu verpflichtet fühlen, sie ordnungsgemäß zu beerdigen und ihnen damit die letzte Ehre zu erweisen. Nachdem mehrere namentlich nicht genannte Personen die Verstorbenen bestattet und für sie gebetet haben, fällt dem Rezipienten die Erwähnung eines besonderen Duftes auf, den die anwesenden Acehnesen als Himmelsduft bezeichnen:

Mereka berdoa. Agar arwah si mati segera masuk surga. Aneh, mereka tiba-tiba mencium bau harum, sangat lembut tetapi membuat mereka senang mencium bau harum itu. "Pasti bau surga". Yang lain mengangguk.<sup>357</sup>

Sie beten. Damit die Seele des Toten sofort in den Himmel eintritt. Seltsamerweise bemerken sie plötzlich einen Duft - ziemlich sanft, aber es macht sie glücklich, den Duft einzusatmen. "Das ist bestimmt der Duft des Himmels". Der andere nickt.

Obwohl alle Verstorbenen Opfer von Gewalttaten waren, widmet der Erzähler der Beschreibung einiger Toter mehr Erzählzeit. Besonders detailliert wird von einer Frau

---

<sup>357</sup>Hasyim, Mustofa, "Pohon di Tengah Sawah". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 153.

berichtet, die, nach ihrer zerrissenen Kleidung zu urteilen, vermutlich vergewaltigt wurde. Zusätzlich hat man ihr die Haare geschoren und ihr den Schleier vom Kopf gerissen. Der Erzähler legt dem Rezipienten damit nahe, dass es sich um einen Soldaten der DOM gehandelt haben muss, der die Bevölkerung insgesamt, aber speziell die GAM, mit Hilfe von Demütigung und Folter einzuschüchtern versucht. Die Schuld der Soldaten wird in der Geschichte noch einmal besonders betont, als die Dorfbewohner nach einem erneuten Unwetter insgesamt zwei uniformierte Soldaten auffinden. Da der Erzähler diesmal jedoch nicht explizit erwähnt, ob die Toten unter dem alten Baum gefunden wurden, wird dem Leser ein anderer Fundort suggeriert. Erwartungsgemäß ist bei dem Begräbnis der beiden Soldaten also kein Wohlgeruch wahrzunehmen. Hasyim deutet damit an, der Hauptgrund für die Störung der göttlichen Ordnung liege in der Ausrufung der DOM, deren Auftrag darin besteht, den Frieden im indonesischen Staat mit allen Mitteln wiederherzustellen. Nur ein einziger Soldat, den die Dorfbewohner abermals unter dem alten Baum entdecken, wird durch den bei seiner Beerdigung wahrnehmbaren Duft als unschuldiges Opfer eingestuft, und die Totengräber führen dies auf seinen speziell gutwilligen Charakter zurück.

In den nächsten Tagen finden die Dorfbewohner keine Leichen. Diese plötzliche Entspannung der Lage wird anhand der Natur reflektiert, die sich mittlerweile wieder beruhigt hat: der starke Regen hat nachgelassen, und die Sonne scheint. Der Frieden und die kosmische Ordnung werden durch die Darstellung der nunmehr idyllischen Natur sowie der Menschen, deren Leben nun wieder gleichmäßig und ruhig verläuft, untermauert. Die Geschäftigkeit und Routine, die hier mit dem gewünschten Frieden gleichzusetzen sind, werden stilistisch durch die Verwendung kurzer Sätze sowie durch parallele Satzstrukturen betont:

Langit cerah. Para petani memeriksa sawah. Memeriksa saluran air. Ke sungai mencari ikan. Ke hutan mencari kayu.<sup>358</sup>

Der Himmel ist klar. Die Bauern inspizieren das Reisfeld. Überprüfen die Wasserkanäle. Zum Fluss Fische fangen. Zum Wald Holz suchen.

Die Spannung steigert sich, als die Einheimischen erfahren, dass Soldaten der DOM in ihr Dorf

---

<sup>358</sup>Hasyim, Mustofa, "Pohon di Tengah Sawah". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 155.

kommen werden. Sie fürchten, von ihnen vielleicht erschossen zu werden, wenn sie ihre Fragen nicht beantworten können. Als die Dörfler schließlich mit den Soldaten zusammentreffen, wagen sie es aus Angst, etwas Falsches zu sagen, nicht, die Frage der Soldaten nach dem Verbleib ihrer Kollegen zu beantworten. Als die Mitglieder der Militärs versuchen, die Einheimischen mit Hilfe kleiner Geschenke zum Reden zu veranlassen, greift die GAM das kurzfristig unbewaffnete Militär an, feuert Gewehrsalven und Granaten auf die Soldaten. Bei der Attacke kommen auf allen Seiten mehrere Menschen ums Leben, und auch auf die Natur wird Gewalt ausgeübt, wie der Autor anhand mehrerer Bäume illustriert, die durch die Explosionen vernichtet werden. Mit diesem Übergriff der GAM auf, wenn auch nur zeitweise wehrlose Militärs, wird veranschaulicht, dass es zur Zeit noch keine Anzeichen für Gerechtigkeit und Frieden in Aceh gibt. Die GAM, in die viele Acehnesen ihre gesamte Hoffnung auf Wiederherstellung der "Normalität" setzten, erscheint hier, ebenso wie die Soldaten, nur als eine rücksichtslose, menschenverachtende Gruppierung, zumal sie auch das Leben der eigenen Bevölkerung gefährdet.

Die Klimax liegt am Ende der Geschichte, als die Menschen, die regelmäßig Leichen unter dem alten Baum gefunden haben, nach einem Tag ununterbrochenen sintflutartigen Regens darüber nachdenken, wie mühevoll es für sie sein wird, die große Menge an Leichen, die sie aufgrund des blutigen Ereignisses unter dem Baum erwarten, zu vergraben. Doch als sie an ihrem Ziel ankommen, ist der alte Baum zerstört, und seine an Hände erinnernden verkrümmten Wurzeln zeigen gen Himmel. Dieses Bild kann als flehentliche Geste interpretiert werden: die Verbindung zu Gott ist, symbolisiert durch den Tod des Baumes, unterbrochen, und die Gemeinde bemüht sich vergeblich darum, sie wieder herzustellen. Wegen des Machtmissbrauchs und der Gewalt, welche die GAM gegen Mensch und Natur ausgeübt hat, ist eine Wiederaufnahme des Kontaktes der Dörfler zu Gott unmöglich. Diese Blockade wird anhand des Aufruhrs in der Natur, auf den der Autor mehrfach in der Erzählung eingeht, veranschaulicht. Wie schon in den meisten der bisher behandelten Werke, ist auch hier ein Machtbegriff impliziert, der Moral und Legitimität von Macht miteinander verbindet. Er gewinnt hier im Gegensatz zu dem eher auf feudalen Strukturen basierenden Terminus von Anderson eine starke an die Religion geknüpfte moralische Dimension hinzu. Die Funktion des Textes beschränkt sich nicht allein darauf, die Existenz von Machtmissbrauch und politisch motivierter Gewalt anhand der Entstehung von Chaos in der Natur zu reflektieren. Vielmehr

deutet die Unordnung in der Natur auf weitreichendere Konsequenzen der Gewalt hin, die das Leben der Menschen nachhaltig beeinträchtigen: sie haben die Gnade Gottes verloren. Die Beschreibung des unmoralischen, skrupellosen Verhaltens der Soldaten der DOM und der GAM-Kämpfer, das anhand der Unordnung in der Natur widergespiegelt wird, dient dem Autor nicht nur dazu, die illegitime Macht der Organisation darzustellen, sondern sie erfüllt auch die Funktion, den unterbrochenen Kontakt zu Gott zu untermauern. Durch den Machtmissbrauch ist der innerste Kern der Gemeinde, stellvertretend für das acehneseische Volk, getroffen.

Ebenso wie Hasyim nutzt auch Ikranagara in dem Gedicht *DOM* das Motiv der Überschwemmungen als Mittel, das durch die politische Gewalt erzeugte Ungleichgewicht des Kosmos darzustellen. Im Gegensatz zu *Pohon di Tengah Sawah* bezieht sich *DOM* unmittelbar auf die *era reformasi* und den daraufhin folgenden Sturz Suhartos. Der Autor beschreibt die Fluten als Folge der Machtpolitik Suhartos: das in dem Gedicht geschilderte Tränenmeer, das symbolisch für den Kummer der Witwen und Waisen Acehs steht, richtet sich nunmehr gegen die Regierung selbst und schafft zumindest kurzfristig Gerechtigkeit und Genugtuung für die in der Krisenregion lebenden Menschen.

In der ersten der insgesamt drei Strophen des Gedichts hält der Ich-Erzähler, der den Autor selbst repräsentiert, Zwiesprache mit seinem Ich der Vergangenheit, dem Kind Sifa. Auslöser für den Rückgriff auf die Kindheitsperspektive ist die Verbindung des Erwachsenen, die er zwischen den Gesichtern der verstorbenen Kinder Acehs und dem Sternenhimmel herstellt, den er selbst als Kind von Bali aus stets bewundert hat. In der Phantasie des Ich-Erzählers findet der Dialog nur zwischen den Kindern und Sifa statt - vor ihm als Erwachsenen fürchten sie sich, da sie ihn verdächtigen, Waffen bei sich zu tragen: als aus Jakarta angekommenem Fremden stehen sie ihm skeptisch gegenüber. Als Sifa die Kinder von der Harmlosigkeit des Dichters überzeugt hat, bitten sie ihn darum, ihnen eine Geschichte über Jakarta zu erzählen. Er beklagt die herzlose Regierung in Jakarta, indem er sie mit einem Wolf vergleicht, der sich seine Opfer sucht:

Duh Jakartaku / bernafas pun kini sudah sebuah resiko / Dan ketika kupasang kacamatatabacaku  
di bumi Aceh / Aku saksikan kakimu, Jakartaku, / Aku saksikan kakimu, Jakartaku, / sungguh

kakimu itu bercakar serigala garang / dan nyata memang cakarmu berlumur darah rakyat Aceh.<sup>359</sup>

Oh mein Jakarta / sogar das Atmen ist nunmehr schon ein Risiko / Und als ich meine Lesebrille auf die Erde Acehs lege / Bin ich Zeuge deiner Füße, mein Jakarta, / Bin ich Zeuge deiner Füße, mein Jakarta, / deine Füße haben wirklich die Klauen eines grausamen Wolfes / und sicherlich ist klar: deine Klauen haben das Volk Acehs mit Blut besudelt.

Die Kinder, welche durch die DOM ihre Eltern und Verwandte verloren haben, beginnen zu weinen und Fotos von den Verstorbenen zu zeigen. Die Tränen fallen in Form von Regen vom Himmel und unterstreichen die düstere, gedrückte Atmosphäre, die bereits durch die Beschreibung von Natur und Umgebung als dunkel und einsam evoziert wurde. Die zweite Strophe des Gedichts dient dem Autor dazu, das Ausmaß der von der DOM ausgeübten Gewalt zu beschreiben. Zu diesem Zweck präsentiert er die Menschenmenge, welche sich dazu entschließt, ihre verstorbenen Verwandten in dem Massengrab *Bukit Tengkorak* zu suchen. Die hohe Anzahl der Toten sowie die ausbrechende Hektik ihrer Verwandten, die sich von ihrem Besuch bei dem *Bukit Tengkorak* versprechen, die Überreste ihrer Angehörigen zumindest zu finden und sie angemessen zu bestatten, werden mit Hilfe von Wortwiederholungen, Aufzählungen sowie visueller Hervorhebung der relevanten Zeilen betont. Besonders deutlich wird dies anhand des folgenden Beispiels:

"Kita semua ke Bukit Tengkorak!"

"Ikut...!"

"Ikut...!"

"Ikut...!"

"Ikut! Ikut! Ikut! Ikut!"<sup>360</sup>

"Alle auf zum Bukit Tengkorak!"

"Komm mit...!"

"Komm mit...!"

"Komm mit...!"

"Komm mit! komm mit! komm mit! komm mit!"

<sup>359</sup>Ikranagara, "DOM". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 33.

<sup>360</sup>Ikranagara, "DOM". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 36

Der Aufbruch fast aller Bewohner des Dorfes zum *Bukit Tengkorak* macht zudem die Hoffnung der Acehnesen deutlich, sich mit ihrer Suche zumindest Gewissheit über Leben oder Tod ihrer Angehörigen verschaffen zu können.

Nach dieser Beschreibung der Gewalt und der Reaktion der Hinterbliebenen findet in der dritten Strophe die Katharsis statt, welche durch das hier erneut verwendete Symbol der Tränen eingeleitet wird, das der Autor einem Zitat aus Sutardji Calzoum Bachris Gedicht "Tanah Airmata" entnimmt.<sup>361</sup> Als Alter Ego des Dichters Bachri selbst taucht das lyrische Ich in dem Gedicht auf einem Gebetsteppich auf, der mitten im Meer der Tränen schwimmt, und von dem der einzige Lichtstrahl inmitten der Dunkelheit der Nacht ausgeht. Mit dem Kontrast zwischen dem erdrückenden Dunkel und der Lichtquelle verleiht Ikranagara dem Trost und der Hoffnung der Bevölkerung Ausdruck, die für sie von der islamischen Religion ausgeht. Wie in *Pohon di Tengah Sawah* wird auch in *DOM* die Verbindung der Menschen zu Gott auf bildhafte Weise dargestellt. Jedoch besteht der elementare Unterschied zwischen den beiden Geschichten darin, dass in der Erzählung von Mustofa Hasyim auch die von der GAM ausgeübte Gewalt zu der Zerstörung der Natur - in Form des alten Baumes - führt, die symbolisiert, wie hoffnungslos die Zukunft Acehs erscheint. In *DOM* hingegen bestraft die Natur, d.h. Gott, letztlich die Drahtzieher politischer Gewalt. Der Dichter veranschaulicht die Rache Gottes, indem er beschreibt, wie sich aus dem Tränenmeer der Hinterbliebenen eine einzige hohe Welle formt, welche diejenigen trifft, die für die politische Gewalt verantwortlich gemacht werden: die weit entfernten "Wölfe Jakarta". Die über mehrere Jahre hinweg aufgestaute Trauer um die Todesopfer bricht sich Bahn und verschlingt die Machtinhaber sowie diejenigen Dinge, die sie zur ökonomischen Ausbeutung und militärischen Unterdrückung verwendet haben:

Di kejauhan sana [...] / mesinperang dan pembunuh manusia dihabisi gelombang airmata /  
 Terkutuklah semua itu! - teriakku geram / Semua itu musuh manusia dan kemanusiaan! / Di  
 kejauhan sana / singgasana para kleptomaniak digulingkan gelombang airmata / kapal perlarian  
 para serigala ekonomi ditelan gelombang airmata / serigala swasta & negeri kalangkabut

---

<sup>361</sup> *Airmata tanahair kami / Di sinilah kami berdiri / menanyikan airmata kami.* (Tränen unseres Vaterlandes / Hier stehen wir / besingen unsere Tränen). Zitiert aus: Ikranagara, "DOM". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 37.

dihadang gelombang airmata / komplotan tikus-tikusnya pun kehilangan tempat sembunyi.<sup>362</sup>

Dort in der Ferne [...] / werden Kriegsgerät und Mörder von der Welle erledigt / Verflucht sei das alles! - rufe ich zornig / All das sind die Feinde der Menschen und der Menschlichkeit! / Dort in der Ferne / wird der Thron der Kleptomanen von der Tränenwelle überspült / das Flüchtlingsschiff der ökonomischen Wölfe wird von der Tränenwelle verschluckt / die verwirrten Wölfe des privaten und staatlichen Sektors werden von der Tränenwelle gestoppt / ihre Rattenbande verliert auch ihr Versteck.

Die Verstorbenen sehen dem Schauspiel vom Himmel aus zu und amüsieren sich über den verzweifelten Versuch der Drahtzieher der politischen Gewalt, der Welle zu entkommen. Aus Ikranagaras Gedicht gehen Wunsch und Hoffnung des Dichters deutlich hervor, dass die Verursacher der Gewalt von Gott ihre gerechte Strafe erhalten mögen. Den Sturz Suhartos sowie den finanziellen Ruin vieler korrupter Unternehmer, welcher aus der Wirtschaftskrise folgte, betrachtet Ikranagara offensichtlich als ein Zeichen göttlicher Rache, die auch für die Acehnesen eine zumindest kurzfristige Verbesserung der politischen Situation bedeutete, da die Militäroperation gestoppt wurde.

Vom erzähltechnischen Standpunkt aus fällt in *DOM* vor allem der Wechsel zwischen den verschiedenen Figuren auf, in die der Ich-Erzähler alternierend hineinschlüpft bzw. mit denen er Zwiesprache hält. Ikranagara verarbeitet den Topos "verkehrte Welt", indem er das Unmögliche wahr werden lässt und die Erfahrungswelt des Rezipienten an mehreren Punkten des Gedichtes in Frage stellt. Weder entspricht die Zwiesprache des Dichters mit seinem Alter-Ego als Kind den Vorstellungen der Normalität, noch die Bemerkung des Schriftstellers, dass der Ich-Erzähler sich plötzlich in Bachri verwandelt. Die Diskussion mit Sifa und der Wechsel zwischen der Kind-, bzw. der Erwachsenenperspektive erfüllen zwei wesentliche Funktionen im Gedicht. Erstens wird damit verdeutlicht, dass die verwaisten Kinder jedem aus Jakarta kommenden Erwachsenen misstrauen und lediglich einem Kind Vertrauen entgegenbringen würden. Der Dichter muss also, wie er selbst am Ende des Gedichts konstatiert, kurzfristig wieder zum Kind werden, d.h. sich in die Gefühlswelt der Kinder hineinversetzen, um ihre Probleme glaubhaft darstellen zu können. Zweitens wird anhand des

---

<sup>362</sup>Ikranagara, "DOM". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 37.

Perspektivwechsels Ikranagaras hauptsächliches Ziel verdeutlicht, das er mit dem Gedicht verfolgt: die Anteilnahme und das Interesse der indonesischen Leser an dem Aceh-Konflikt zu bewirken. Die Hoffnung darauf, dass die Öffentlichkeit die Probleme der Krisenregion bewusst wahrnimmt und sie erneut zur Diskussion stellt, geht aus dem Motiv der Sterne hervor, das insofern den Rahmen des Gedichts markiert, als es gleichzeitig seinen Anfang und sein Ende bildet. Die leuchtenden Sterne, die der Autor in Aceh am Himmel sieht, stehen metaphorisch für den eindringlichen, glänzenden Blick, den sowohl die Hinterbliebenen als auch die Toten auf den Schriftsteller richten. Dieser nimmt wiederum die Perspektive Sitas ein, da Kinder erstens von der Schönheit der Natur meistens mehr fasziniert sind als Erwachsene, und sie zweitens als unschuldig, d.h. als durch Täterschaft unbelastet angesehen werden. Der Schriftsteller kann somit die Helligkeit der Sterne, die direkten oder indirekten Opfer der Gewalt, in der Rolle Sitas mehr würdigen als dies bei einem Erwachsenen der Fall wäre. So kommentiert der Ich-Erzähler:

Di bawah sihir tebaran beribu pasang matalangit Aceh / Di pantai Lampu-uk / Aku jadi kanak-kanak kembali, Sifa / - setidaknya dalam puisiku ini.<sup>363</sup>

Unter dem Zauber der tausenden verstreuten Augenpaare am Himmel Acehs / Am Strand von Lampu-uk / Werde ich wieder zum Kind, Sifa / - zumindest in diesem Gedicht.

Haben die Toten und Hinterbliebenen in dem Gedicht vorher mit ihren Tränen die meterhohe Welle hervorgerufen, welche die Machthaber überrollt und Aceh von ihnen reinigt, so bewirken sie nunmehr durch ihre Sichtbarkeit am Himmel, dass die Krise in Aceh nicht mehr ignoriert werden kann. Die Einheit, die sie mit der Natur bilden, zeugt auch von ihrer Nähe zu Gott, der das ihnen widerfahrene Leid rächt.

## **5.6. Zusammenfassung**

Aus den verschiedenen vorgestellten Kurzgeschichten, die sich sowohl von ihrem jeweiligen Fokus als auch von ihrem Handlungsort stark voneinander unterscheiden, lässt sich dennoch ein Themenkomplex herausfiltern, der in den meisten Werken im Vordergrund steht. Das dominante Thema, das viele Autoren im Hinblick auf die Unruhen von 1998 behandelt haben,

besteht im skrupellosen Machtmissbrauch der Regierung zum Machterhalt und in der Ausbeutung. Dabei nehmen die Schriftsteller hauptsächlich die Perspektive der Opfer ein, um nicht nur die Ursachen der Gewalt, deren Beschreibung einen wesentlichen Teil der Erzählungen ausmacht, sondern auch ihre Folgen für die Betroffenen zu verdeutlichen. Y.B. Mangunwijaya beantwortet in *Saran "Groot Majoor" Prakoso* anhand des Beispiels der Studentenbewegung die Frage, ob der Machtmissbrauch der Regierung nach dem bevorstehenden Regierungswechsel abnehmen wird. Seiner Meinung nach wird dies nicht der Fall sein, da die jungen Leute ihr Vertrauen in den von Opportunismus geprägten Volksvertretungsrat setzen, welcher sich in der Vergangenheit stets auf die Seite der korrupten Regierung gestellt hat. Diese Geschichte hebt sich insofern von den anderen Erzählungen ab, als sich der Autor bemüht, der Frage nach einer möglichen zukünftigen politischen Entwicklung in Indonesien nachzugehen.

In *Ketel Lokomotip* unterstreicht Taufiq Ismail die Tendenz Suhartos, schnelles wirtschaftliches Wachstum mit allen Mitteln zu forcieren. Der überhöhte Druck im Lokomotivkessel steht für das Bestreben der Regierung, die Bevölkerung auszunutzen, um den Profit des Staates zu mehren. Suharto unternahm hiermit einen letzten Versuch, seine Legitimität als Staatsoberhaupt zu wahren. Denn diese gründete sich lediglich auf seinem Versprechen, der Bevölkerung Sicherheit durch ökonomischen Aufschwung zu bieten. Ihm war bewusst, dass er in dem Augenblick, in dem die ökonomische Lage keine Anzeichen von Erholung mehr bietet, seine Legitimität eingebüßt hat. Für die Bevölkerung bedeutet dies insofern eine Katastrophe, da im Anschluss an die Explosion des Kessels, des gemäß Ismail unvermeidbaren Amoklaufs des Mobs, die Wirtschaft Indonesiens völlig stagniert.

In Prasetyohadis *Penjaja Air Mata* werden die wirtschaftliche Ausbeutung und der Einsatz widerrechtlicher Gewalt zum Zweck der Verschleierung miteinander verknüpft. Die Hauptfigur, die auf aktuelle politische Missstände aufmerksam macht, wird entführt, um als TKW im Ausland nicht nur zum Schweigen gebracht zu sein, sondern der Regierung zusätzlich noch Geld einzubringen. Das Geschäft mit den Arbeiterinnen ist als besonders gewinnbringend zu bewerten, da ihre ausländischen Empfänger die indonesische Regierung für die TKWs bezahlen. Der Machtmissbrauch erstreckt sich hier jedoch nicht nur auf die Regierung, sondern

---

<sup>363</sup>Ikranagara, "DOM". In: Wachid, A., *Aceh Mendesah dalam Nafasku*, S. 39.

ebenfalls auf die Wärter, vermutlich Soldaten, welche die Frauen zusätzlich vergewaltigen. Durch die Verachtung, mit der die Regierung die Frauen behandelt, legt sie laut des Autors den Grundstein für die Zunahme der Menschenrechtsverletzungen auf hierarchisch niedrigerer Stufe. Für die Tränenverkäuferin, die sich zwar vor ihrer geplanten Migration in Sicherheit bringen kann, bleiben dennoch kaum Perspektiven für die Zukunft: wie anhand des Versiegens ihrer Tränen gespiegelt wird, ist ihr Leid zu groß. Das Leid der vergewaltigten Frauen, die nicht nur ihre Würde, sondern auch den Halt innerhalb ihrer Familie eingebüßt haben, wird sogar noch deutlicher in *Jaring-jaring Merah* hervorgehoben, in der die Autorin die vollständige Zerstörung der Psyche der Heldin Inong beschreibt, die mit ihrer geistigen Verwirrung endet.

Im Kontext mit den Unruhen in der Provinz Aceh betonen die Autoren ebenfalls den Aspekt des Machtmissbrauchs zum Machterhalt als Ursache der Gewalt. In *Mereka Yang Tersungkur* von Hasyim K.S. tritt der Machtmissbrauch deutlich hervor: Suharto entsendet militärische Truppen nach Aceh, die dort möglichst viele Einheimische exekutieren, um sie anschließend der Öffentlichkeit als Aufwiegler präsentieren zu können. Suharto bedient sich jedes möglichen Mittels, die acehnische GAM als eine die Sicherheit Indonesiens gefährdende Gruppierung darzustellen, damit er rechtfertigen kann, warum er ein derartig großes Militäraufgebot in die Region geschickt hat. Suharto geht es nicht, wie er es selbst häufig dargestellt hat, darum, gegen den Separatismus einzuschreiten, um die Einheit Indonesiens nicht zu gefährden. Vielmehr besteht die Absicht, die sich tatsächlich hinter der politischen Gewalt in Aceh verbirgt, in dem Interesse des Ex-Präsidenten an den Bodenschätzen der Provinz. Dies wird vor allem anhand der Geschichte *Bulan Sabit* vorgeführt, in der sich die Opfer der DOM für die Unterstützung der GAM aussprechen, da sie sich von ihr erhoffen, dass sie gegen die Ausbeutung der Ressourcen, welche Suharto in der Erzählung selbst plant, vorgeht.

In den beiden Kurzgeschichten *DOM* und *Pohon di Tengah Sawah* wird das Motiv der Unordnung der Natur als Symbol für die Ausübung ungerechter Gewalt verwendet. Die Gesamtaussage der Kurzgeschichte geht über den traditionellen Machtbegriff hinaus. Denn das durch den Machtmissbrauch der GAM und der DOM-Soldaten verursachte Chaos in der Natur stellt ein Symbol für die tiefgreifenden Veränderungen dar, die sich innerhalb der

Gemeinschaft vollziehen: die Dörfler verlieren den Kontakt zu Gott und büßen somit einen wichtigen Teil ihrer Identität ein, die sich über die islamische Religion definiert. Zwar wird die Dorfgemeinde nicht unmittelbar für die Taten der GAM verantwortlich gemacht, sie trägt aber dennoch die Konsequenzen der verübten Gewalt, den Verlust der göttlichen Gnade, da sie die GAM bisher als ihr Sprachrohr empfunden hat. Mustofa Hasyim verknüpft die Existenz von *kekuasaan* eng mit dem Begriff der Moral: die Vertreter der GAM verlieren die Legitimation ihrer Macht, da sie Gewalt gegen Wehrlose ausgeübt haben. Die Dörfler büßen die Verbindung zu Gott ein. Auch in *DOM* grenzt sich Ikranagara gegen den indonesischen Machtbegriff ab. Ebenso wie Hasyim deutet er auf einen kausalen Zusammenhang zwischen unmoralischem Verhalten und ihrer Beziehung zu Gott hin. Allerdings kehrt er die Vorzeichen um: die Täter werden für ihre Unmoral bestraft, während die Unschuldigen, die getötet wurden, durch ihre Sichtbarkeit als Sterne am Firmament belohnt werden - ein Zeichen für die Nähe zu Gott.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Kurzgeschichten liegt darin, welche Gruppe von Personen die Autoren für die Eskalation der politischen Lage in Aceh verantwortlich gemacht hat. Laut Mustofa Hasyim wiegt die Gewalt der GAM noch schwerer als die von der DOM verübten Verbrechen, da die GAM der einzige Hoffnungsträger für die Acehnesen bedeutete, ihre lange Zeit ersehnte Unabhängigkeit zu erlangen. Demgegenüber gilt die Kritik Ikranagaras in *DOM* allein dem Suharto-Regime. Er veranschaulicht den Zusammenhang zwischen dem Fehlverhalten der Regierung und der Störung der kosmischen Ordnung anhand des Motivs göttlicher Rache: das Leid der Gewalt-Opfer verwandelt sich in ein gewaltiges Tränenmeer, das die profitgierigen Machthaber, die mit Wölfen gleichgesetzt werden, verschlingt.

Als Ausnahme von der Thematik des Machtmissbrauchs ist *Rencong* anzusehen, da es Rangkuti weniger auf eine Schuldzuweisung ankommt, sondern er vielmehr die Gewalt in Aceh im historischen Vergleich betrachtet. Indem er die in der Kolonialzeit begangenen Verbrechen zu den 1998 verübten Verbrechen zueinander in Beziehung setzt, stellt er fest, dass sich ein bestimmtes Feindbild etabliert hat, welches mit der Verweigerung der Unabhängigkeit Acehs eng zusammenhängt. Sowohl die damaligen sowie die jetzigen "Kolonialherren" haben, so die Argumentation Rangkutis, die Ressourcen der Acehnesen ausgebeutet. Da diese sich der

Unterdrückung stets widersetzt haben, wie mit Hilfe des *Hikayat Perang Sabil* unterstrichen wird, wiederholt sich das Muster der politischen Gewalt immer wieder. Der Schriftsteller appelliert in *Rencong* zwar an Gewaltfreiheit, ist sich jedoch gleichzeitig darüber bewusst, dass diese sich aufgrund der jahrhundertelangen Tradition der Gewalt in der Provinz nur schwer umsetzen lässt. Im Gegensatz zu den Autoren von *Ikranagara* und *Hasyim* sieht *Rangkuti* den Islam nicht als Hoffnungsträger an.

Ein zweiter Themenkomplex neben dem Machtmissbrauch zum Machterhalt, der jedoch im Vergleich zum Umfang des ersteren deutlich kleiner ausfällt, besteht in der von amorphen Gruppen ausgeübten politischen Gewalt. Wie aus *Jakarta, Suatu Ketika* hervorgeht, spielt das Motiv des Neides auf finanziell Bessergestellte eine wesentliche Rolle. Während sich die Gewalt hier gegen Indonesier richtet, wird in *Clara* eine Chinesin zur Zielscheibe des Terrors. Auch in ihrem Fall kann Neid als Motor für das Verbrechen angesehen werden, wobei die Gewalt hier als brutaler dargestellt wird, da sich der jahrzehntelang aufgestaute Hass auf die chinesische Minderheit, die traditionell als wirtschaftlich erfolgreicher angesehen wird<sup>364</sup> als die Einheimischen, plötzlich entlädt. In beiden Kurzgeschichten wird nicht erwähnt, um welche Gruppe von Tätern es sich genau handelt; lediglich der einzelne Polizist in *Clara*, der die Chinesin verhört, enttarnt sich selbst als Gewalttäter. Auch sein Motiv, wie er dem Rezipienten selbst erklärt, ist im Neid auf den Reichtum des Gewaltopfers zu sehen, wobei der seit dem Unabhängigkeitskampf Indonesiens im Sicherheitsapparat verankerte Hass auf den Kommunismus hier zusätzlich zur Herabsenkung der Hemmschwelle des Beamten beiträgt. Die in den beiden Erzählungen behandelte politische Gewalt, welche teilweise auch mit dem Amoklauf des Mobs einhergeht, lässt sich laut *Ajidarma* hauptsächlich auf die Wirtschaftskrise Indonesiens zurückführen, aufgrund derer die Klassenunterschiede sowie die damit verbundene soziale Ungerechtigkeit für die Bevölkerung deutlicher spürbar wird als zuvor. Durch die Armut, in die viele Einheimische durch die galoppierende Inflation und Massenarbeitslosigkeit gestürzt wurden, steigt die Wut auf den wohlhabenden Teil des Volkes deutlich an. Auch der latent vorhandene Rassismus gegen die chinesische Minderheit flammt laut *Ajidarma* 1998 wieder auf, da die Chinesen gerade durch die Politik Suhartos zu

---

<sup>364</sup>Der Hass richtete sich zwar primär gegen die ethnische chinesische Minderheit, aber er erstreckte sich auch auf Suharto und seine "Freunde", welche in die Geschäfte der Chinesen involviert waren. Lediglich erwies es sich als strategisch günstiger, die chinesische Minderheit und nicht den Suharto-Clan zu terrorisieren, da man leichter an die Chinesen herankam.

Reichtum gelangten.

Nicht zuletzt ist innerhalb des Themenkomplexes der politischen Gewalt auffällig, dass sich die Art der Gewalt, die in den beiden Kurzgeschichten beschrieben wird, stark von derjenigen, wie sie etwa der Held in *Jalan tak ada Ujung* erfährt, unterscheidet. In dem Roman von Mochtar Lubis gewinnt der Held seine Identität durch die erlittene Gewalt, während in den hier vorgestellten Kurzgeschichten, insbesondere denjenigen, in denen Vergewaltigung thematisiert wird, Menschen vorkommen, deren Person durch Gewalt zerstört wird.

## 6. Reflexionen zum Machtbegriff in der *orde lama* und der *orde baru*

### 6.1. Korruption als Mittel zum Machtmissbrauch in Indonesien<sup>365</sup>: Merkmale der Sukarno-, und der Suharto-Ära

Im Gegensatz zu der bisherigen Analyse der Literatur soll in diesem Kapitel die Darstellungsweise des Phänomens *korupsi*<sup>366</sup> (Korruption) in den ausgesuchten Werken nicht nur im Hinblick auf eine spezifische Epoche untersucht werden, da es nicht für eine spezielle Phase der sozialen Unruhen charakteristisch ist, sondern zeitunabhängig im Archipel aufgetreten ist. Die Korruption, die während der Phase der *orde baru* besonders starke Ausmaße annahm, wurde seit Mitte 1998 in den Medien sowie in nichtfiktionalen Schriften als Hindernis für den Demokratisierungsprozess sowie für die Gesundung der Wirtschaft sehr intensiv diskutiert. Erwähnenswert ist in diesem Kontext der Artikel von Franz Magnis-Suseno

---

<sup>365</sup>Korruption ist zwar kein Phänomen, das sich nur auf Indonesien erstreckt, aber die Bereitschaft der Einheimischen zur Korruption erscheint laut statistischer Erhebungen höher als in anderen Ländern Asiens. So nennt Rahardjo beispielsweise die beiden internationalen Untersuchungseinrichtungen *PERC* (Hongkong) und *Transparency* (Deutschland), nach denen Indonesien hinsichtlich der Verbreitung von Korruption von den zwölf wichtigsten Staaten Asiens an der Spitze steht. Vgl.: Rahardjo, M. D., "Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme (KKN): Kajian Konseptual dan Sosio-Kultural". In: Hamid, E. S. (ed.), *Menyingkap Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme di Indonesia*, S. 22.

<sup>366</sup>Es sollen bei der Behandlung des Phänomens Korruption hauptsächlich Akteure aus Politik und Wirtschaft in Verbindung mit Machtmissbrauch fokussiert werden. Korruption, die von kleineren Angestellten und Beamten ausgeübt wird, die zunächst nur ihren Verdienst aufbessern möchten und anschließend die umfangreichen Folgen ihrer Taten zu tragen haben wie etwa den Verlust intakter zwischenmenschlicher Beziehungen durch entstandenes Misstrauen, soll hier ausgeklammert werden. Bei dieser Form der Korruption, die u.a. Pramoedya Ananta Toer in seinem Roman *Korupsi* thematisiert, werden zwar die Gefühle des Korrupten verdeutlicht, die mit der immer tieferen Verstrickung in die Korruption einhergehen. Jedoch spielen weder Machtmissbrauch noch politische Gewalt eine wesentliche Rolle.

*Belajar Dari Krisis*<sup>367</sup> (Aus der Krise lernen). Hier macht der Autor vor allem die Habgier und die Arroganz der Politiker für die Korruption verantwortlich, die zu sozialer Ungerechtigkeit und einer spürbaren Schwächung der Wirtschaft führt. Laut Magnis-Suseno ist vor allem die Bildung von Konglomeraten zwischen den politischen Machthabern und der Wirtschaft als kontraproduktiv für die Stabilität innerhalb des Staates anzusehen. Er hebt die negativen Folgen der Polarisierung der Macht für die Gesellschaft hervor; ihm zufolge führt die Verteilung der Macht auf so wenige Personen zu einer unflexiblen sozialen Struktur, in der Menschen ohne Beziehungen zu den Kreisen der Regierung zwangsläufig ohnmächtig sind:

Elite ekonomi yang berkoneksi dengan elite kekuasaan politik dan beruntung dari pertumbuhan ekonomi nasional bersifat eksklusif dan tertutup: yang belum termasuk tidak akan termasuk. Loncatan dari warung kecil ke toko sederhana barangkali masih mungkin, tetapi dari toko biasa ke pemilikan *mall* atau *department store* mustahil.<sup>368</sup>

Die ökonomische Elite, die mit der politischen Machtelite (eng) verbunden ist und von dem nationalen Wachstum profitiert, ist exklusiver und verschlossener Natur: wer ihr noch nicht angehört, wird ihr nicht angehören. Der Sprung vom kleinen *warung* zu einem bescheidenen Geschäft ist vielleicht noch möglich, aber der Sprung von einem gewöhnlichen Geschäft zum Besitz einer *mall* oder eines *department store* ist unmöglich.

Die mangelnde Beteiligung der Bevölkerung an der Macht stellt laut Magnis-Suseno einen entscheidenden Faktor dar, der zum Sturz Suhartos führte. Denn die soziale Ungerechtigkeit führte zu Arroganz und Trägheit der Machthaber, die wiederum in leichtfertigen Investitionen und hoher Verschuldung Indonesiens resultierte, und schließlich in der Wirtschaftskrise mündete.

Trotz der Brisanz des Themas *korupsi* seit 1997 stellt Korruption in Indonesien sicherlich kein Phänomen dar, das nur während der Regierungszeit Suhartos aufgetreten wäre. So weist etwa Amien Rais, der im Jahre 2001 den Vorsitz des Volksvertretungsrats führte, darauf hin, dass Korruption bis in die Zeit der javanischen Königreiche zurückreicht, zu der das Volk den

---

<sup>367</sup>Magnis-Suseno, F., "Belajar dari Krisis". In: *Basis*, März-April 1998, S. 5-15.

<sup>368</sup>Magnis-Suseno, F., "Belajar dari Krisis". In: *Basis*, März-April 1998, S. 11.

Herrschern in regelmäßigen Abständen *upeti*<sup>369</sup> gab, um sich ihre Gunst zu erwerben oder sie zu erhalten.<sup>370</sup> Auch von der Zeit der Besetzung durch die Niederlande sind Fälle von Korruption bekannt, die häufig im Zusammenhang mit der Handelskompanie VOC standen. In einem Zeitungsartikel von *Satunet* reflektiert Anhar Gonggong die Korruption innerhalb der VOC:

Merentang balik ke belakang, pada periode penjajahan Belanda dengan VOC-nya, kita sudah memperoleh fakta tentang terjadinya korupsi besar-besaran dari lembaga dagang yang kemudian juga mempunyai wewenang di bidang militer dan pemerintahan itu. Di dalam tubuh VOC ternyata terjadi korupsi besar-besaran. Selanjutnya yang terjadi ialah, VOC bangkrut.<sup>371</sup>

Blickt man auf die Kolonialzeit mit ihrer VOC zurück, so haben wir Fakten über weitreichende Korruption der Handelsorganisation gesammelt, welche anschließend auch Entscheidungskompetenz im Militär und der Regierung hatte. Innerhalb der VOC spielte sich Korruption im großen Stil ab. Was anschließend geschah, war, dass die VOC bankrott ging.

Doch nachdem Indonesien die Unabhängigkeit erreicht hatte, so argumentiert der Soziologe Wertheim, kam es sogar im Vergleich mit der Kolonialzeit eher noch zu einem Anstieg der Korruptionsfälle. Wertheim führt diesen Umstand erstens auf den plötzlichen Wandel zurück, der sich innerhalb der gesellschaftlichen Position vieler Indonesier vollzog. Ein wesentlicher Teil der Einheimischen empfand es als schwierig, sich an einen neuen Lebensstil zu gewöhnen. Zweitens, so der Soziologe, habe die zunehmende Einmischung des Staates in die Ökonomie dazu geführt, dass einige wenige Funktionäre zu einer außerordentlichen Machtposition gelangten. Zusammen mit dem sozialen Ungleichgewicht, das sich durch den Krieg und die Revolution ausgeprägt habe, seien dies die entscheidenden Faktoren für die Ausbreitung der Korruption nach der Souveränität des Archipels.<sup>372</sup>

Aufgrund der langen Tradition der Korruption in Indonesien ist es dementsprechend nicht erstaunlich, dass einige Autoren nicht-fiktionaler Werke, die sich mit dem Thema befassen, auf

---

<sup>369</sup>Bestechungsgelder, Tribut

<sup>370</sup>Rais, A., "Pangantar". In: Hamid, E.S. (ed.), *Menyingkap Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme di Indonesia*, S. X. Siehe hierzu auch: Onghokham, "Korupsi dan Pengawasan dalam Perspektif Sejarah". In: *Prisma* Nr. 4, 1986.

<sup>371</sup>Gonggong, A., "Melangkah Memberantas Korupsi". In: *Satunet*, 13.05.2000.

<sup>372</sup>Wertheim, W.F., *Indonesian Society in Transition*, S. 87.

eine "Kultur der *korupsi*" hinweisen.<sup>373</sup> Bei der Analyse der Literatur zum Thema der Korruption soll hier jedoch hauptsächlich auf die Sukarno-, sowie die Suharto-Ära und ihre jeweiligen spezifischen Ausprägungen der *korupsi* eingegangen werden.

Der Begriff *korupsi* leitet sich über das niederländische Wort *corruptie* ab, stammt ursprünglich aus dem Lateinischen, und kann mit "Zerfall", "Unreinheit" und "Verseuchung" ins Deutsche übersetzt werden. Aus diesen Übersetzungsmöglichkeiten lässt sich eine deutliche Wertung hinsichtlich des Phänomens ableiten, die eng an moralische Werte gekoppelt ist: der Korrupte büßt seine Integrität und damit einen wichtigen, als positiv angesehenen Charakterzug ein. Auf den Staat übertragen kann Korruption mit dem durch die persönliche Bereicherung verursachten Zerfall der Regierung sowie auch häufig dem Verlust ihrer wirtschaftlichen Stabilität gleichgesetzt werden. Im Hinblick auf KKN<sup>374</sup> in Indonesien erscheint die Aussage des Ethnologen Sairin insofern als zutreffend. Er nennt den Mangel an Moral in der indonesischen Gesellschaft als wesentliche Ursache für Korruption<sup>375</sup>. Seiner Auffassung nach zeichnet sich dort die Tendenz ab, möglichst schnell zu großem materiellen Wohlstand zu gelangen. Dies führe wiederum zu einer Zunahme der Vetternwirtschaft, da die Einheimischen gelernt hätten, dass der Weg zum Reichtum auf sich allein gestellt schwierig erscheint. Mit Hilfe gegenseitiger "Gefälligkeiten" könne das Ziel jedoch in greifbarere Nähe rücken, so Sairin. Der Politologe Mohtar Mas`oed geht von einer ähnlichen Prämisse aus, indem er behauptet, alle Staatsdiener verfolgten ihre eigenen privaten Interessen, die meistens mit einer Mehrung von Prestige und Macht gleichzusetzen seien. Er konstatiert, kein Politiker stelle sich zur Wahl, um dem Wohl des Volkes zu dienen, sondern lediglich, um seinen eigenen Vorteil zu wahren:

[...] memperoleh kesempatan untuk dipilih kembali bukan merupakan tujuan pokok. Para pejabat politik itu ingin dipilih kembali atau diangkat kembali ke jabatannya agar mereka bisa menikmati keuntungan dari kedudukan itu.<sup>376</sup>

---

<sup>373</sup>Vgl. Hamid, E. S. (ed.), *Menyingkap Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme di Indonesia*.

<sup>374</sup>Geläufige Abkürzung für *Korupsi, Kolusi, Nepotisme* (Korruption, Mausehelei und Vetternwirtschaft)

<sup>375</sup>Sairin, S., "Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme (KKN): Tinjauan Budaya". In: Hamid, E.S. (ed.), *Menyingkap Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme di Indonesia*, S. 34ff.

<sup>376</sup>Mas`oed, M., "Negara, Bisnis, dan KKN. Sebuah Fenomena Perburuan Rente". In: Hamid, E. S. (ed.), *Menyingkap Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme di Indonesia*, S. 143.

[...] die Möglichkeit zu erhalten, wiedergewählt zu werden, stellt nicht das Hauptziel dar. Die politischen Funktionäre möchten wiedergewählt werden oder wieder in ihr Amt erhoben werden, damit sie den Profit aus der Position genießen können.

Um weiterhin an der Regierungsmacht bleiben zu können, müssen die Politiker teure Wahlkampfkampagnen bezahlen. Die zu diesem Zweck benötigten Gelder stammen von verschiedenen Interessensgruppen, die für die Finanzierung generell auch eine Gegenleistung erwarten. Staatsoberhäupter werden vielfach von großen Unternehmen unterstützt, welche im Gegenzug ebenfalls von der Beziehung profitieren: sie versuchen bevorzugt, die Außenhandelspolitik zu beeinflussen. So können Unternehmer ihrerseits Subventionen von den Regierenden verlangen, damit die Produktionskosten gesenkt werden. Eine weitere Strategie besteht darin, die Politiker zu drängen, den Waren, welche die Konzerne importieren, eine Einfuhrbeschränkung aufzuerlegen. Obwohl dies im ersten Augenblick nicht sinnvoll zu sein scheint, erweist sich diese Taktik tatsächlich als sehr profitorientiert. Denn wenn die Regierung die Einfuhr bestimmter, viel gefragter Waren beschränkt, steigt der Preis für diese Produkte auf dem Binnenmarkt teilweise deutlich höher als auf internationales Preisniveau. Die Importeure können somit einen hohen Gewinn erzielen: sie kaufen die Produkte für einen vergleichsweise günstigen Preis ein, verkaufen sie aber teuer auf dem Binnenmarkt. Dieser Profit stellt sich jedoch nur in dem Fall ein, wenn ein Unternehmen von der Regierung eine Importlizenz erhält. Wenn ein Konzern also noch keinen Wahlkampf der führenden Parteien finanziell unterstützt hat, so zahlt er den Politikern doch häufig Bestechungsgelder, um eine der begehrten Lizenzen zu erwerben. In vielen Fällen werden auch Staatsdiener in Firmen eingestellt und besonders gut bezahlt, damit der Konzern im Gegenzug Importlizenzen erhält. Eine weitere Möglichkeit für die Unternehmer zur Steigerung ihres Gewinns besteht darin, ihre Firmen zu vergrößern. Denn:

Dengan pabrik yang lebih besar, pemiliknya memperoleh izin impor yang lebih besar, yang bisa dijual ke pengusaha lain dengan keuntungan besar.<sup>377</sup>

Mit einer größeren Fabrik erhält ihr Besitzer ein größeres Kontingent an Importlizenzen, die mit großem Profit an andere Unternehmer verkauft werden können.

---

<sup>377</sup>Mas' oed, M., "Negara, Bisnis, dan KKN. Sebuah Fenomena Perburuan Rente". In: Hamid, E. S. (ed.), *Menyingkap Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme di Indonesia*, S. 145.

Diese Form der "Kooperation" zwischen Politik und Wirtschaft zeigte sich während der *orde lama* besonders deutlich, wie im folgenden Unterkapitel speziell anhand des Romans *Senja di Jakarta* (Dämmerung in Jakarta, 1963<sup>378</sup>) von Mochtar Lubis veranschaulicht werden soll. Jedoch war die im großen Stil betriebene Korruption in der Regierungszeit Sukarnos durchaus nicht immer für lange Zeit erfolgreich. Dies wurde u.a. zu der Zeit offenbar, als der Kabinettsvorsitzende Burhanudin Harahap, ein Vertreter der Masyumi-Partei, einige Korruptionsskandale aufdeckte. Im Zuge dessen wurden verschiedene PNI-Politiker wegen Korruptionsverdachts festgenommen.<sup>379</sup> Weitere bekannte Bemühungen während der Sukarno-Ära, der Korruption entgegenzuwirken, waren bei den beiden Journalisten Mochtar Lubis und Rosihan Anwar erkennbar. Diese beiden Männer enthüllten in den jeweils von ihnen geführten Zeitungen *Indonesia Raya* und *Pedoman* große Korruptionsskandale wie etwa den Fall des Großölkonzerns Pertamina<sup>380</sup>.

Trotz der bereits weitreichenden Korruption während des Sukarno-Regimes konnte sich KKN in der Suharto-Ära im Vergleich schneller ausbreiten. Als eine Ursache hierfür ist zunächst der wirtschaftliche Aufschwung zu sehen, der sich nach dem Machtwechsel abzeichnete und an dem sich die neue Regierung bereicherte. Suharto gelang es in noch stärkerem Maße als Sukarno, mit Hilfe der Armee Kontrolle über die gesamte indonesische Bevölkerung auszuüben. Letzterer hatte zwar ebenfalls die Presse überwacht, fiktionale Werke zensuriert, Schriftsteller inhaftiert etc., Suharto aber breitete seinen Einfluss massiver aus. Als eine wichtige Methode kann in diesem Zusammenhang die enge Bindung der Beamten an den Staat betrachtet werden, die Suharto mit ihrer erzwungenen Mitgliedschaft in der Regierungspartei Golkar erreichte. Der Ex-Präsident konnte sich auf diese Weise der Wählerstimmen der Staatsdiener sowie ihrer Ehefrauen, die in die Organisation *Dharma Wanita* eintraten, gewiss sein und seine Macht für die nächste Amtsperiode erhalten. Des Weiteren wurden die Bereiche der Politik und der Wirtschaft durch die Entscheidung Suhartos, bestimmten Firmen wie z.B. denjenigen Konzernen, die sich bereits in dem Besitz seiner

---

<sup>378</sup>Der Roman erschien 1963 nicht in indonesischer, sondern in englischer Sprache in Großbritannien. Ich verwende im folgenden die indonesische Fassung des Romans von 1992.

<sup>379</sup>Burhanudin hatte zuvor den *Rancangan Undang-Undang Anti Korupsi* (Gesetzentwurf gegen Korruption) ins Leben gerufen.

<sup>380</sup>Auf diesen Fall werde ich im Zusammenhang mit Ramadhan K.H.'s Werk *Ladang Perminus* noch einmal detailliert eingehen.

Familie befanden, Kredite zu genehmigen und ihnen Steuervergünstigungen sowie Monopolrechte einzuräumen, besonders eng miteinander verzahnt. Der Ex-Präsident selbst soll auf diese Weise ein Privatvermögen von schätzungsweise 30 Milliarden US-Dollar angehäuft haben. Auch das Militär, das aufgrund des Konzepts der *dwifungsi*<sup>381</sup> ebenfalls Einfluss auf den politischen, sozialen und nicht zuletzt ökonomischen Bereich nahm, spielte eine zentrale Rolle bei Korruptionsfällen. So befand sich beispielsweise der Ölgigant Pertamina, der im Jahre 1968 aus den seit 1961 bestehenden Firmen Pertamina und Permina gebildet worden war, bis 1975 im Besitz der Armee.<sup>382</sup> Zu diesem Zeitpunkt musste sich der Staat, für den weiterhin die Ressource Öl die Grundlage für die Fluktuation der Wirtschaft bildete, das Großunternehmen Pertamina zurückkaufen, welches durch das Missmanagement des Firmenchefs General Ibno Sutowo und umfangreiche Korruption in Höhe von ca. 10 Milliarden Dollar verschuldet war.

Im folgenden sollen die Romane *Senja di Jakarta* von Mochtar Lubis und *Ladang Perminus* von Ramadhan K.H. im Hinblick auf das Thema KKN als Beispiele für die jeweils charakteristische Weise des Machtmissbrauchs während der *orde lama* bzw. der *orde baru* analysiert werden. Dabei steht vor allem die Frage im Vordergrund, welche Konsequenzen sich laut der Schriftsteller aus dem Machtmissbrauch für die Bevölkerung und für die ökonomische Lage des Staates ergeben und welche Rückschlüsse sich für das indonesische Konzept von Macht ziehen lassen.

## **6.2. Korruption, politische Gewalt und der Verlust moralischer Werte in *Senja di Jakarta***

Den Kern der Gesellschaftssatire bildet die Beschreibung des Umgangs mit Korruption, Bestechung und ihren Folgen. Der Autor bettet sowohl charakteristische Ereignisse des Jahres 1956 als auch reale Personen, die zu dieser Zeit das politische Leben bestimmten, in sein Werk ein und zeichnet somit ein realistisches Bild des korrupten Jakarta.<sup>383</sup> Die episodenhaft

<sup>381</sup>Doppelrolle des Militärs, das neben ihrer Pflicht der Wahrung der Sicherheit auch Aufgaben im sozialen Bereich und der Politik wahrnimmt. So war das Militär stets im Parlament vertreten und übte somit direkten Einfluss auf politische Entscheidungen aus. Über die Abschaffung der *dwifungsi* wurde besonders seit dem Fall Suhartos immer wieder diskutiert, sie konnte jedoch bis zum Amtsantritt der Präsidentin Megawati nicht erreicht werden.

<sup>382</sup>Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia*, S. 296.

<sup>383</sup>Chambert-Loir verweist darauf, dass einige Helden der Satire auch in der politischen Realität der 50er Jahre agierten: Husin Limbara repräsentiert laut Chambert-Loir Djody Gondokusumo, den Führer einer Fraktion der PNI, Raden Kaslan den Wirtschaftsminister Iskaq Tjokroadisurjo, der Journalist Halim spiegelt den Direktor von *Merdeka*,

erzählte, in neun Kapitel unterteilte Geschichte, konzentriert sich auf verschiedene Personen, deren Handlungen abwechselnd in den Vordergrund gerückt werden. Um Husin Limbara, den Vorsitzenden der PNI (*Partai Nasional Indonesia*, indonesische Nationalpartei), und Raden Kaslan, Direktor des Konzerns Bumi Ayu, dreht sich der größte Fall von Korruption. Die beiden Männer verkaufen Importlizenzen an Unternehmen, um Geld für ihren Wahlkampf zu erhalten. Zusätzlich gründen sie zu diesem Zweck neue Firmen und setzen ihre Verwandten als Firmenchefs ein. Husin Limbara und Raden Kaslan streben nach Macht, um erstens luxuriös leben und sich zweitens mit Hilfe ihres Geldes andere Menschen wie z.B. junge, hübsche Frauen "kaufen" zu können. Ihr Machtmissbrauch bringt für sie jedoch nach einer gewissen Zeit, in der die Beteiligten in Luxus leben, ungeahnte Konsequenzen mit sich: in einer bekannten Tageszeitung erscheint ein Artikel, in dem Limbara und Kaslan der Korruption bezichtigt werden. Sie geraten nun umgehend von einer Täter-, in eine Opferrolle, da sie, um die Wahl zu gewinnen, von einer guten Propaganda abhängig sind. Die Männer sehen sich aufgrund ihres Strebens nach Machterhalt gezwungen, den Journalisten Halim zu bestechen, damit er positive Nachrichten über sie verbreitet bzw. die Opposition attackiert. Da dieser wiederum erkennt, dass er sich nunmehr in der Lage befindet, die Regeln zu diktieren, deckt er Limbara nur solange, wie das Kabinett seine Macht erhalten und ihn weiterhin teuer bezahlen kann. Bei den ersten Anzeichen des Misserfolges verrät er die PNI dementsprechend umgehend und stellt sich auf die Seite der Opposition. Sein Ruf als ehrlicher, mutiger Unabhängigkeitskämpfer basiert auf einer Lüge: die Narbe in seinem Gesicht rührt von einer normalen Verletzung her, nicht aber von einem Kampf gegen die Kolonialmacht, wie er es in der Öffentlichkeit stets darstellt. Die Unabhängigkeit wird von Lubis also satirisch verarbeitet: der opportunistische Lügner Halim ist derjenige, der am Ende des Romans als Nutznießer des freien Indonesien angesehen werden kann. Er ist die einzige Figur, die von der Korruption der Politiker profitiert hat. Denn die anderen in die Korruption verwickelten Personen werden entweder inhaftiert oder, wie Limbara und Kaslan, ihrer Machtposition beraubt. Der Autor verdeutlicht anhand Halims, der stellvertretend für diejenigen Machtinhaber steht, die sich von ihren Lügen unmittelbaren persönlichen Nutzen versprechen, dass Lüge als ein effizientes Mittel zum Machterhalt angewendet wird.

---

B.M. Diah, wider. Der Essayist und Denker Pranoto steht seiner Auffassung nach für Soejatmoko, eine führende Persönlichkeit der Sozialistischen Partei, während Yasrin den Dichter Rivai Apin repräsentiert. Vgl. Chambert-Loir, H., *Mochtar Lubis: Une Vision de l'Indonésie Contemporaine*, S. 154.

Lubis beschreibt in *Senja di Jakarta*, wie die Macht-, und Geldgier der Politiker eine Gesundung der angeschlagenen Wirtschaft verhindert und damit auch soziale Unruhen hervorgerufen hat. Um das Fehlverhalten der Politiker zu unterstreichen, verwendet Lubis ein Symbol aus der Natur: der im Laufe der Kapitel beständig zunehmende Regen, der gegen Ende des Romans regelrechte Überschwemmungen in der Hauptstadt bewirkt, symbolisiert den durch die Korruption verursachten allmählichen Verfall des Staates. Die sintflutartigen Wassermengen stehen für das Fehlverhalten der Politiker, aufgrund dessen das natürliche Gleichgewicht gestört wird. Der Schriftsteller macht hier den Mangel an Moral der Politiker für die Probleme Indonesiens wie z.B. den rapiden Anstieg der Inflation verantwortlich. Die Korruption, von der auch kleinere Beamte wie Sugeng "angesteckt" werden, bewirkt laut Lubis in der Regel nicht nur einen Verfall der Moral im Berufs-, sondern ebenfalls im Privatleben. Dies wird anhand Raden Kaslans, Suryonos und Sugengs deutlich. Der Unternehmer Kaslan hat eine junge Frau geheiratet, sucht jedoch trotzdem Prostituierte auf, sein Sohn hat mehrere Geliebte gleichzeitig, unter denen sich auch die Frau seines Vaters befindet, und Sugeng zerstört seine Ehe mit Hasnah, indem er eine Beziehung mit der Nachbarin Dahlia eingeht. Im Gegensatz zu den anderen Figuren im Roman erscheint das Motiv Sugengs für die finanzielle und moralische Korruption jedoch als ehrenwert: Sugeng nimmt das ihm angebotene Haus zunächst nur durch Not und Liebe zu Frau und Familie an. Die finanzielle Notlage und sein Verantwortungsgefühl für die Familie machen Sugeng, einen anständigen Mann, korrumpierbar.

Nachdem Sugeng aber korrumpiert worden ist, gleicht sich sein Verhalten demjenigen der anderen korrupten Politiker an: er wird seines plötzlichen Reichtums überdrüssig, beginnt sich zu langweilen und geht eine Affäre mit einer anderen Frau ein. Jedoch fühlt er sich gegenüber seiner Frau Hasnah schuldig, weil er sie nicht darüber aufgeklärt hat, auf welche Weise er zu so viel Geld gelangt ist. Sein schlechtes Gewissen lässt ihn zusätzlich den Kontakt zu Hasnah meiden, da er durch ihre Anwesenheit ständig an sein unmoralisches Verhalten erinnert wird. Er versucht auch, sein Motiv für die Korruption vor sich selbst zu beschönigen: er wolle schließlich nur seiner Familie ein besseres Leben ermöglichen, und jegliches Streben nach Macht und Reichtum liege ihm fern. Sugeng, der sich aufgrund seines Gewissenskonfliktes Hasnah gegenüber immer abweisender verhält, bereut die an ihr verübte psychische Gewalt

erst in dem Moment, als sie eine Fehlgeburt erleidet, die hier als Ausdruck der kranken Beziehung zwischen den beiden anzusehen ist. Sugeng wird sein Fehlverhalten durch den beinahe erlittenen Verlust seiner Frau schmerzhaft bewusst, und im Gegensatz zu den anderen Politikern bereut er seine Taten aufrichtig, wie hier durch einen Kommentar des auktorialen Erzählers verdeutlicht wird:

Dan penyesalan bergunung-gunung besarnya datang melanda Sugeng, menghancurleburkan hatinya, dia ingat semua kesalahannya, mulai terperdaya untuk mendapat uang yang banyak, lebih banyak lagi, kemudian main-main perempuan karena uang yang terlalu banyak dan tidak tahu hendak diapakan, menjarangkan hubungannya dengan Hasnah, dan kemudian dia melihat dengan jelas sekali betapa dia telah berbuat amat kejam terhadap Hasnah, melemparkan semua kesalahan dan tanggung jawab pada Hasnah, karena Hasnah selalu mendesak-desak supaya mereka mencari rumah tinggal sendiri.<sup>384</sup>

Und eine große Welle der Reue überwältigt Sugeng, zerquetscht sein Herz. Er erinnert sich an all seine Fehler: zunächst gab er der Versuchung nach, viel Geld und noch mehr Geld zu bekommen, anschließend ging er Affären mit Frauen ein, weil er zu viel Geld hatte und nicht wusste, was er damit anfangen sollte. Er lockerte seine Beziehung zu Hasnah, und dann sah er sehr klar, wie grausam er Hasnah behandelt hatte, als er Hasnah alle Schuld und Verantwortung auflud, weil Hasnah immer darauf gedrängt hatte, dass sie sich ein eigenes Haus suchten.

Den korrupten Politikern und Unternehmern werden auf der anderen Seite Vertreter der unteren Schicht gegenübergestellt, deren Leben erstere immer wieder beeinflussen. In der ersten Szene des Romans werden die Müllmänner Itam und Saimun eingeführt, die gerade damit beschäftigt sind, Müll auf einen LKW zu laden. Die beiden betrachten es als Luxus, eine Kretek-Zigarette gemeinsam rauchen zu können - sie kosten den Genuss bis auf den letzten Zug vollständig aus. Für Saimun als kleinem Mann hat der Begriff Macht keinen politischen Bezug, sondern vielmehr einen körperlichen. Er fühlt sich lediglich in sexueller Hinsicht mächtig, wenn er mit der Prostituierten Neneng verkehrt. Die männliche Kraft verleiht ihm für kurze Zeit ein wenig Selbstwertgefühl, lässt ihn seinen Hunger und seine marginale Position innerhalb der Gesellschaft vergessen. Pak Idjo, der schwer kranke Nachbar Saimuns, gehört ebenfalls zu den armen Leuten im Roman. Er erscheint dem Leser als besonders machtlos und

---

<sup>384</sup>Lubis, M., *Senja di Jakarta*, S. 262/263.

bemitleidenswert, da er trotz seiner Krankheit die Arbeit als Fahrer einer Pferdedroschke nicht unterbrechen kann, um die Existenz seiner Familie nicht zu gefährden. Der Autor verknüpft das Schicksal der einfachen Menschen an verschiedenen Stellen des Romans mit demjenigen der Repräsentanten der Oberschicht. Diese Verflechtung wird von dem Literaturwissenschaftler Teeuw zwar als "gelegentliche Berührung oder Kreuzung der Charaktere"<sup>385</sup> wahrgenommen, jedoch liefert er keine Aussage über die mögliche Bedeutung dieses Stilelements, die an dieser Stelle aber ein wichtiges Detail darstellt.

Als Hauptberührungspunkt zwischen den Beteiligten ist die Straße zu nennen: dort stößt die einfache Bevölkerung, u.a. repräsentiert von Pak Idjo, Saimun und Itam, stets mit Vertretern der Oberschicht, Raden Kaslan und Suryono, zusammen. Im ersten Fall schläft Pak Idjo in seinem Pferdewagen ein, da er aufgrund seiner schweren Krankheit überanstrengt ist und rammt Kaslans neuen Cadillac, in zweiterem rennt Saimun vor den Wagen Suryonos und wird beinahe überfahren. Ein dritter Zwischenfall ereignet sich zwischen einem kleinen Mann namens Zakaria und einem unbekanntem Autofahrer: die neue Kleidung Zakarias, welche er sorgsam vor Wind und Wetter schützen möchte, wird durch ein Auto, das genau vor ihm durch eine Pfütze fährt, ruiniert. Infolge des Ereignisses entwickelt Zakaria eine unbändige Wut auf die Arroganz und den Egoismus der Wohlhabenden, die sich ein luxuriöses Fahrzeug leisten können.

Der Zusammenstoß der Gesellschaftsschichten wird hier anhand von Unfällen symbolisiert. Saimun beispielsweise wird von dem Auto, das Reichtum durch Korruption repräsentiert, angefahren. Der Geschäftsmann Suryono versucht jedoch wenigstens, Saimun für die ihm zugefügten Schmerzen zu entschädigen, indem er ihm fünf Rupien schenkt. Der Schriftsteller macht hier auf den Zusammenhang zwischen Korruption und politischer Gewalt aufmerksam: durch die enorme Bereicherung von Politikern bleibt für die arme Bevölkerung kein Geld mehr übrig. Die Korruption wird demnach für die Verschärfung der Klassenunterschiede verantwortlich gemacht. Suryono wird hier zunächst aufgrund seiner Besorgnis um Saimun im Gegensatz zu anderen Wohlhabenden noch als großzügig eingestuft:

"Tapi itu tuan yang naik mobil baik sekali `Mun", kata Itam, "jarang deh ada orang yang begituan.

---

<sup>385</sup>Teeuw, A., *Modern Indonesian Literature*, S. 198.

Biasanya kalau orang yang naik mobil sombong-sombongnya setengah mati. Kaya mereka aja yang punya jalanan. Kita ini kaya anjing saja. Gua berapa kali udah mau berkelahi sama sopir-sopir yang naik mobil aksi-aksi itu. Kalau kita jalan pelan dia marah, dituter terus-terusan, memangnya kita mesin, bisa dorong beca cepat-cepat? Kalau kurang cepat minggir kita dimaki. Sedih benar jadi orang kecil!"<sup>386</sup>

"Aber der Mann, der das Auto gefahren ist, war sehr nett, `Mun, sagte Itam. "Man findet selten solche Leute. Normalerweise ist die Arroganz der Autofahrer enorm. Als ob nur ihnen die Straßen gehörten. Wir sind nur wie Hunde. Ich wollte mich schon mehrfach mit den Fahrern der protzigen Autos streiten. Wenn wir langsam gehen, werden sie zornig, hupen ohne Unterbrechung; wir sind natürlich Maschinen, dass wir ein *becak*<sup>387</sup> so schnell fahren können?! Wenn wir nicht schnell genug auf Seite gehen, werden wir beschimpft. Es ist wirklich traurig, ein kleiner Mann zu sein!"

Itam spielt hier auf einen anderen Zwischenfall an, der sich einige Zeit vorher mit Suryonos Vater Raden Kaslan, dem Journalisten Halim und dem Politiker Husin Limbara ereignet hat, und bei dem sich die Beteiligten wesentlich unfreundlicher verhalten haben. Denn der Chauffeur dieses Wagens konnte dem *becak* Itams erst im letzten Moment ausweichen, und Husin Limbara ermahnt ihn wütend, er solle auf die Straße achten, bevor er sie überquere. Lubis deutet hiermit an, dass für die armen Leute kein Platz mehr in der technisierten, von Korruption geprägten Welt existiert. Ihre traditionellen Gefährte sind weitgehend durch neue, elegante Autos ersetzt und werden, ebenso wie sie selbst, als Behinderung des Fortschritts angesehen. Allerdings träumen sie auch selbst davon, mehr Wohlstand zu erreichen und die vorhandene Technik nutzen zu können. Dies zeigt sich vor allem an dem drängenden Wunsch Saimuns, den Führerschein zu machen, der sich jedoch nach kurzer Zeit wieder zerschlägt. Saimun nimmt zunächst einige Fahrstunden, aber bei der Anmeldung zum theoretischen Test verliert er das Selbstvertrauen, als er sein äußeres Erscheinungsbild mit demjenigen der anderen Anwesenden vergleicht: er selbst trägt lediglich zerlumpte Hosen, schämt sich seiner Armut und glaubt, auch im Hinblick auf den Test nicht mit Anderen konkurrieren zu können. Er fürchtet, aufgrund seines Mangels an Bildung, welche der Schriftsteller auch durch die Darstellung seiner einfachen Sprache, dem Slang,<sup>388</sup> unterstreicht, zu versagen.

<sup>386</sup>Lubis, M., *Senja di Jakarta*, S. 244/245.

<sup>387</sup>Kursivsetzung von der Verfasserin.

<sup>388</sup>Ebenso wie Itams ist Saimuns Sprache ebenfalls durch Verkürzungen und grammatikalische Fehler gekennzeichnet,

Die kleinen Leute werden in *Senja di Jakarta* einerseits als Opfer angesehen, da sie durch die schlechte Wirtschaftslage Hunger leiden müssen, sie werden jedoch gleichzeitig als potentielle Täter eingestuft, die sich auch bestechen ließen, wenn es nur eine Möglichkeit dazu gäbe. Ihre Armut und ihr Mangel an Bildung machen sie besonders anfällig für die Manipulation von Politikern, wie sich anhand des Beispiels Itams ablesen lässt. Akhmad, ein lokaler Führer der PKI, fordert die arme Bevölkerung beispielsweise dazu auf, ihr Recht auf Nahrungsmittel und Geld bei den "Kapitalisten" einzufordern. Itam besticht er mit einer kleinen Geldsumme, damit dieser gemeinsam mit vielen anderen gegen die Ausbeutung der unteren Schichten demonstriert. Dabei ist Akhmad das Wohl des Volkes völlig gleichgültig: ihm erscheint die inszenierte Demonstration lediglich als sinnvolle Maßnahme, die Menschen zur Vergrößerung der PKI zu instrumentalisieren. Itam wiederum nimmt die ihm übertragene Aufgabe sehr ernst und plündert gemeinsam mit dem Mob einen *warung* in der Absicht, sich Reis, Salz und Petroleum, die zu der Zeit knapp waren, anzueignen. Er glaubt der Geschichte Akhmads blind, dass "die einfache Bevölkerung die Macht übernehmen werde und alle Menschen künftig zufrieden in einem schönen Haus leben könnten"<sup>389</sup>. Itam erscheint es notwendig, selbst seinen Anteil dazu beizutragen, um dieses Ziel zu erreichen. Ironischerweise tötet er gerade Murhalim, einen integren muslimischen Lehrer, der Itams Situation nachvollziehen kann und um die politische Inszenierung Akhmads weiß:

"Ini semua telah diatur. Benar juga apa yang kudengar. Tidak ada guna aku berdebat dengan engkau, Akhmad! Kini jelas padaku, bagimu dan kawan-kawanmu rakyat ini hanya jadi obyek manipulasi belaka untuk mencapai tujuan-tujuan politik kamu. Engkau tidak peduli sebenarnya apa rakyat kecil itu dapat beras atau tidak, apa lampu menyala atau tidak di gubuk mereka, dan apa periuk mereka diisi beras atau tidak. Bagimu tidak ada martabat manusia, tidak ada kemuliaan manusia. Tuhan mengampuni dosamu!"<sup>390</sup>

"Dies wurde alles organisiert. Es ist also wahr, was ich gehört habe. Es hat keinen Sinn, dass ich mit dir diskutiere, Akhmad! Mir ist jetzt klar, dass für dich und deine Freunde dieses Volk

---

die auf einen Mangel an Bildung schließen lassen. Vgl. hierzu auch das Zitat zur Sprache Itams.

<sup>389</sup>Rakyat kecil yang akan merebut kekuasaan, dan semua orang akan senang tinggal di rumah yang bagus, punya tanah sendiri dan tidak ada lagi perbedaan antara tuan besar dan orang kecil. (*Das kleine Volk wird die Macht an sich reißen, und alle Menschen werden zufrieden in schönen Häusern leben, eigenes Land besitzen, und es wird keinen Unterschied zwischen dem großen und dem kleinen Mann mehr geben*). Lubis, M., *Senja di Jakarta*, S. 273.

<sup>390</sup>Lubis, M., *Senja di Jakarta*, S. 275.

lediglich Objekte der Manipulation sind, damit du deine politischen Ziele erreichst. Du scherst dich nicht wirklich darum, ob das einfache Volk Reis hat oder nicht, ob die Lampe in ihrer Hütte leuchtet oder nicht, und ob ihr Kochtopf mit Reis gefüllt ist oder nicht. Für dich gibt es keine menschlichen Werte, gibt es keine menschliche Größe. Möge Gott deine Sünden vergeben!"

Anhand des Schicksals Murhalims wird die politische Gewalt Akhmads deutlich: als er versucht, den Mob zu besänftigen, verhindert der Kommunist dies, indem er den Menschen zuruft, sie sollten sich nicht von Murhalim verwirren lassen. Dieses bewusste Eingreifen Akhmads kommt einem Todesurteil für Murhalim gleich: die angestachelte Wut des Mob entlädt sich, und der Muslim stirbt im Handgemenge mit Itam.

Mit dem Tod Murhalims, einer der wenigen integren Figuren des Romans<sup>391</sup>, werden die Werte der Mitmenschlichkeit und Wahrheit, die mit dem Islam verknüpft sind, der auf Lüge basierenden Machtgier der Kommunisten geopfert. Sein Tod verkörpert das Ende jeglicher Demokratisierungsbestrebungen in Indonesien, von deren Notwendigkeit er einige Freunde zu überzeugen versuchte, die in einem Studienclub miteinander debattierten. Unter ihnen befand sich auch Akhmad, der sich jedoch nach einiger Zeit von dem Club distanzierte, als er bemerkte, dass er weder Murhalim noch den Essayisten Pranoto zum Kommunismus bekehren konnte. Auch Yasrin, ein mit Pranoto befreundeter Dichter, nimmt bald nach der Abkehr Akhmads vom Club nicht mehr an den Diskussionen teil, da er sich, ebenso wie Itam, von dem Kommunisten bestechen lässt und sich entscheidet, nunmehr als "Dichter des Volkes" tätig zu sein. Wie fast alle Charaktere des Romans möchte er ebenfalls an Geld und Macht teilhaben, die er zur Zeit bei den Kommunisten vermutet. Der ursprünglich von Pranoto gegründete Studienclub stellt also keinen Schritt in Richtung Demokratisierung des Archipels dar, so wie der Essayist es sich vorgestellt hat. Vielmehr geht aus den Diskussionen letztlich nur eine Verhärtung der Fronten zwischen Islam und Kommunismus hervor, wobei die Machtgier Akhmads zu einer deutlichen Vergrößerung seiner Anhängerschaft führt. Der Kommunismus wird von Lubis hier bereits deutlich als eine Gefahr für Indonesien eingestuft, da er seiner Meinung nach die Ansätze der Demokratie im Keim erstickt, die Menschen demoralisiert, desinformiert und für ihren Machtzuwachs instrumentalisiert.

---

<sup>391</sup>Pranoto kann ebenfalls als integer angesehen werden. Er ist aber kein Repräsentant des Islam, sondern eher ein säkularer Intellektueller.

Der unerfüllte Wunsch nach Demokratisierung, der mit dem Tod Murhalims verdeutlicht wird, spiegelt sich auch anhand der Anzahl der Kapitel des Romans wider, die sich mit der Dauer einer Schwangerschaft deckt<sup>392</sup>. Das Werk beginnt ähnlich hoffnungsvoll wie eine Schwangerschaft: zu diesem Zeitpunkt ist eine Demokratisierung Indonesiens durch das neue Kabinett noch denkbar, doch im neunten Monat "stirbt" diese Perspektive. Das Schwinden der anfänglichen Hoffnung wird speziell durch die Abtreibung des Kindes von Dahlia und der Totgeburt von Hasnah symbolisiert. Zeitlich damit verknüpft ist die Bildung eines neuen Kabinetts: zwischen den beiden Ereignissen liegen lediglich vier Tage. Nur eine humane Person aus dem inneren Kreis des Romans, Pranoto, kann in diesem Monat ihren Geburtstag feiern.

In *Senja di Jakarta* führt Mochtar Lubis die politische sowie wirtschaftliche Krise, in der sich der Staat zu der Zeit befand, vorwiegend auf die weitreichende Korruption der Politiker sowie ihrer Korrumpierung anderer, ehemals integrierter Persönlichkeiten, zurück. Lubis stellt eine Verbindung zwischen der Profitgier der Indonesier und den anarchischen Zügen der Gesellschaft her: im gleichen Maße, wie das Streben nach finanziellem Wohlstand zunimmt, rücken wichtige politische Entscheidungen mehr in den Hintergrund. Statt Strategien gegen die Missstände innerhalb der Gesellschaft zu entwerfen, bleiben die Politiker mit Ausnahme ihrer egoistischen Bestrebungen inaktiv. Infolge dieser Untätigkeit breitet sich Chaos in der Hauptstadt aus, das sich sowohl auf die privaten Beziehungen als auch auf den Staat erstreckt. Lubis verdeutlicht mit seinem Roman, dass der unverantwortliche Umgang der Politiker mit Macht für den indonesischen Staat von 1956 charakteristisch war. Dieses Fehlverhalten resultierte hauptsächlich daher, dass die Staatsmänner kein über die Mehrung von Reichtum hinausgehendes Ziel für den Staat hatten. Darüberhinaus existierte innerhalb des Kreises der Politiker kein Zusammenhalt, und niemand unter ihnen vertrat ideelle Werte. Der Zerfall des Staates und der Gesellschaft, den Lubis hier beschreibt, ist als Anzeichen eines fragilen politischen Systems zu deuten, an das sich die Machthaber nicht gebunden fühlen. Mit diesem Hinweis bezieht er sich auf den Historiker und Soziologen Wertheim, der Korruption ebenfalls als Ausdruck eines instabilen politischen Systems angesehen hat:

Corruption is essentially a sign of conflicting loyalties pointing primarily to a lack of positive attachment to the government and its ideals. In so far as corruption shows that the new government, with its enormous task to fulfil in the new Asian world, is not yet sufficiently integrated in society and does not evoke full sympathy, enthusiasm and unfaltering loyalty from subjects and officials, it is a sign of weakness of the present political structure.<sup>393</sup>

Lubis Roman *Senja di Jakarta* geht somit neben persönlichen Erfahrungen auch von westlichen Theorien aus, der indonesische Machtbegriff hingegen spielt in seinem Werk keine Rolle. Vielmehr verwendet der Autor den Begriff *kekuasaan* im Kontext unverantwortlicher, ungerechter und illegitimer Macht. Den mit der Korruption einhergehenden Machtmissbrauch und Mangel an Moral, der sich als Gewalt in den Unfällen, der Ausbeutung des kleinen Mannes und im Ausnutzen der Frauen äußert, stuft Lubis als wesentliche Faktoren für eine Verhinderung der Demokratisierung sowie der möglichen Gesundung der Ökonomie ein.

### **6.3. Wirtschaftliche Gewalt und Korruption in der *orde baru*: *Ladang Perminus***

Mit dem Roman *Ladang Perminus* (Das Feld Perminus, 1990) bemüht sich der Autor laut seiner eigenen Einschätzung um eine möglichst detaillierte, realistische Darstellung der Korruptionsaffäre um den Ölkonzern Pertamina. Obwohl zu Beginn des Werkes angemerkt wird, sämtliche Zusammenhänge zwischen existierenden und fiktiven Personen seien rein zufällig, kann der Leser dieser Aussage kaum Glauben schenken. Vielmehr hat Ramadhan K.H. versucht, seinen neuen Roman vor der Zensur zu bewahren und dem Verlag Grafiti, der sich erst acht Jahre nach dem Verfassen des Werkes bereit erklärte, es zu publizieren, keinen Verlust einzubringen. Die Geschichte dreht sich um den Beamten Hidayat, der zwischen 45 und 50 Jahren alt ist und für den Ölkonzern Perminus arbeitet. Perminus ist ein sprechender Name: aus Per(ta)mina wird "minus", ein Wort, das mit "arm, fehlendes ökonomisches Potenzial" übersetzt werden kann.

Zum Anfang des Handlungsverlaufes publiziert *Nusa Raya*, in der Realität *Indonesia Raya*, die Zeitung von Mochtar Lubis, einen Artikel, der das Unternehmen beschuldigt, in eine Korruptionsaffäre von enormem Ausmaß verwickelt zu sein. Daraufhin bemüht sich der

---

<sup>392</sup>Vgl. hierzu auch Blazy, H., *Das Bild des Kindes in der modernen indonesischen Literatur*, S. 71ff.

<sup>393</sup>Wertheim, W.F., *Indonesian Society in Transition. A Study of Social Change*, S. 87.

Konzern umgehend darum, einige Angestellte, denen man etwa durch ihren Lebenslauf oder bestimmte Bekannte bedingt leicht unterstellen kann, die für den Artikel notwendigen Informationen an die Presse weitergeleitet zu haben, herauszufiltern und sie zumindest vorübergehend aus dem Verkehr zu ziehen. Auch Hidayat zählt zu den Verdächtigen und wird bis auf weiteres vom Dienst suspendiert, da der für die Ermittlungen zuständige Oberst Sudjoko herausgefunden hat, dass er mit einem der Redakteure *Nusa Rayas* entfernt verwandt ist. Sudjoko führt bei den Mitarbeitern eine regelrechte Säuberungsaktion durch, die bei den Angestellten als Abschreckungsmaßnahme dienen soll. Es geht Sudjoko nicht darum, tatsächlich diejenigen Personen ausfindig zu machen, welche die Firma "verraten" haben, sondern vielmehr dient die Entlassung rein symbolisch dem Zweck, andere, eventuell an der Aufdeckung des Korruptionsskandals die Schuld tragende Personen, einzuschüchtern. Der Grund für die wirtschaftliche Gewalt gegen Hidayat ist sogar für den Unteroffizier, der Oberst Sudjoko direkt unterstellt ist, unklar. Dies wird anhand folgenden Zitats deutlich:

"[...] apa salahnya, Pak Hidayat?" bertanya Herman perlahan-lahan. "Entah...Barangkali, ini pun barangkali, terkaan saya saja, barangkali karena Pak Hidayat punya hubungan famili dengan salah seorang wartawan dari koran itu." "Famili bagaimana? Dengan siapa ia punya hubungan famili?" Sersan itu mengangkat pundaknya.<sup>394</sup>

"[...] was war der Fehler Pak Hidayats?" fragt Herman langsam. "Keine Ahnung...Vielleicht, dies ist aber ein vielleicht, nur meine eigene Vermutung, vielleicht, weil Pak Hidayat familiäre Beziehungen mit einem der Journalisten jener Zeitung hat." "Wie Familie? Mit wem hat er familiäre Beziehungen?" Der Unteroffizier zuckt mit den Achseln.

Mit der Darstellung der Unwissenheit des Unteroffiziers im Hinblick auf die Ursache der Entlassung Hidayats legt der Autor nahe, dass kein triftiger Grund existiert. Vielmehr liegt das Hauptinteresse der korrupten Funktionäre von Perminus darin, ihre Machtposition auszunutzen, um sich massiv zu bereichern. Die Militärs, die den Konzern führen, versuchen dementsprechend zum Erhalt ihrer Macht, weitere Negativschlagzeilen durch die Einschüchterung ihrer Mitarbeiter zu verhindern. Ihre politische Entscheidungsgewalt nutzen sie, ähnlich wie in Mochtar Lubis *Senja di Jakarta*, für ihre eigenen Interessen, die mittels politischer Gewalt, deren Anfänge sich in der scheinbar unbegründeten Entlassung Hidayats

manifestieren, durchgesetzt werden.

Der Autor konstruiert Hidayat selbst als "Typ Idealist", d.h., er wird als ein treuer Angestellter Perminus gekennzeichnet, dem das Wohl der Firma wichtig ist, und der großen Wert auf moralische Werte wie Ehrlichkeit, Unbestechlichkeit sowie Hilfsbereitschaft legt. Während seiner Abwesenheit von dem Unternehmen tröstet er sich damit, schließlich nicht auf sein gesamtes Einkommen verzichten zu müssen, bzw. seinen Lebensstandard vorerst noch halten zu können, da er einiges Vieh, insbesondere Hühner, besitzt. Nachdem einige Zeit vergangen ist, stellt Hidayats direkter Vorgesetzter Kahar ihn wieder ein, ohne jedoch, wie bereits bei der Entlassung, eine explizite Begründung für den plötzlichen Sinneswandel zu liefern. Der Leser kann lediglich durch den auktorialen Erzähler, der relativ detailliert von den guten Kontakten Hidayats zu in-, und ausländischen Kontraktoren sowie seinem Gespür für geschäftliche Fragen berichtet, vermuten, dass Kahar ihn aus diesen Gründen wieder einstellt. Anschließend geht Hidayats Karriere erst einmal aufwärts. Insbesondere seine intelligenten Ideen helfen ihm dabei, viele Menschen für sich einzunehmen. So gibt er sowohl Privatpersonen als auch Konzernen Ratschläge, wie sie ihr Vermögen steigern können. Einem ausländischen Konzern schlägt Hidayat beispielsweise vor, an einer bestimmten Stelle in der Nähe eines Strandes in Indonesien nach Öl zu bohren, und der Hinweis stellt sich erwartungsgemäß als sehr hilfreich heraus. Mehrere weitere Fälle des gleichen Schemas werden nach und nach aufgerollt; vor allem bei Privatpersonen, die ihre Arbeitsstelle verloren haben und denen Hidayat rät, sich selbstständig zu machen. Hidayats Beliebtheitsgrad steigt mit den Erfolgen, die er inner-, und außerhalb der Firma erzielt, rapide an. Man beauftragt ihn mit Verhandlungen im Ausland, stellt ihm ein Fahrzeug mit Chauffeur zur Seite und beherbergt ihn in luxuriösen Hotels. Doch Hidayat, und dies ist gleichzeitig eine der Kernaussagen des Romans, lässt sich ungeachtet der sich ihm anbietenden Versuchungen nicht korrumpieren. Er nimmt zwar ebenfalls Geschenke von Geschäftspartnern an, deren Preis er aber stets vorher schätzt und sie im Falle eines ihm zu hoch erscheinenden Wertes zurückgibt. So akzeptiert er beispielsweise ein Auto, das man ihm zum Geschenk machen wollte, nicht, sondern überlässt es Kahar, damit dieser es der Firma übergibt. Immer wieder bemüht sich der Held darum, seine moralische Integrität zu bewahren und gleichzeitig seine Eigenschaft der Großzügigkeit anderen Menschen gegenüber noch zu intensivieren. Dementsprechend erscheint Hidayat als eine Person, dessen moralische

---

<sup>394</sup>Ramadhan K.H., *Ladang Perminus*, S. 17.

Prinzipien fest verankert sind. Dennoch werden sie in einem Fall beinahe umgestoßen, als Hidayat die Stewardess Ita kennenlernt, die sich auf den ersten Blick in ihn verliebt. Doch bevor sich aus der Bekanntschaft eine Affäre entspinnt, besinnt sich Hidayat auf seine Familie und entscheidet sich gegen das Abenteuer. In sprachlicher Hinsicht betont Ramadhan K.H. die Eigenschaft Hidayats, sich stets um die Wahrung moralischer Werte zu bemühen, indem er einen sprechenden Namen für den Helden ausgesucht hat, der aus dem Indonesischen mit "Anleitung Gottes" übersetzt werden kann.

Aufgrund seines Wunsches, sowohl seine Firma als auch sein Vaterland mit Hilfe persönlichen Einsatzes und Intelligenz dem Fortschritt ein Stück näher zu bringen, lehnt Hidayat jegliche Art von Gier und Korruption als unmoralisch ab:

"Di dunia minyak, selalu perusahaan raksasa yang dapat *primeur*, yang didahulukan. Dalam hal ini Dirut kita itu lain daripada yang lain. Ia berani kerja sama dengan perusahaan-perusahaan kecil. Itu hebat. Dan ia berhasil. Cuma...Ya itu, soal ke..." kata Hidayat sambil menarik kakinya. "Kerakusannya", sambung Peta cepat, mengulang." "Ya, kerakusannya yang bisa menenggelamkan dirinya, bisa juga menenggelamkan seluruh perusahaan", kata Hidayat." "Tapi yah, kita dapatkan apa yang kita dapatkan. Barangkali memang orang seperti dia yang sesuai dengan jaman kita", kata Hidayat kecewa. Ia telan lagi kekecewaannya. Pena pun merasakan penyesalan. "Beginilah nasib kita", keluh Hidayat lagi.<sup>395</sup>

"In der Welt des Öls sind es immer gigantische Unternehmen, die *primeur* sein können, die Vorrang haben. In diesem Punkt ist unser Dirut anders als andere. Er hat den Mut, mit kleinen Unternehmen zusammen zu arbeiten. Das ist toll. Und er ist erfolgreich. Nur...Ja, das Problem der Gi...", sagt Hidayat, während er seinen Fuß anzieht. "Seiner Gier", fährt Pena schnell hinzu, wiederholend. "Ja, seine Gier ist es, die ihn selbst in den Untergang führen kann; sie kann auch das gesamte Unternehmen ruinieren", sagt Hidayat. "Aber, ja, wir bekommen, was wir bekommen. Vielleicht sind es tatsächlich Menschen wie er, die in unsere Zeit passen." Er schluckt noch einmal seine Enttäuschung herunter. Pena ist ebenfalls traurig. "So ist unser Schicksal", stöhnt Hidayat wieder.

Menschen, die laut Hidayat als Unternehmer in die Gegenwart der 70er Jahre passen, müssen

---

<sup>395</sup>Ramadhan K.H., *Ladang Perminus*, S. 165.

dementsprechend zwei Merkmale aufweisen: sie benötigen Innovation und Korruption als Wege zum Erfolg. Im Zuge ihrer Gier dürfen sie zudem nicht an das Wohlergehen anderer Leute denken; Skrupellosigkeit und Gier gehören hier eng zusammen. Aus diesem Grund sucht der Vorgesetzte Hidayats, Kahar, im letzten Teil des Romans nach einer Möglichkeit, seinen Untergebenen aus dem Weg zu räumen, als letzterer seine Bereicherungsversuche durchschaut hat. Hidayat erfährt von Kahars Korruption nach dem Abschluss eines Vertrages mit drei Unternehmern aus Belgien, Deutschland und den Niederlanden über die Errichtung eines Hafens für eine Stahlfabrik in Cilegon. Hidayat wird von Kahar beauftragt, den endgültigen Preis für das Projekt festzulegen und kommt schließlich auf eine Endsumme von 567 Millionen DM statt der vorher vorgegebenen Summe von 632 Millionen DM. Am Ende der Verhandlungen bezahlt Onkelinx, der Vertreter der Belgier, jedoch zu Hidayats Verblüffung 617 Millionen DM mit einer abschließenden verächtlichen Bemerkung zum "Aufbau Indonesiens". Die Enttäuschung Hidayats über die plötzliche Korrektur der Vertragssumme seitens des Managements und seine schnell wechselnden Gedanken unterstreicht der Autor mit Hilfe des Stilmittels der Anapher:

"Mengapa sekarang menjadi sebesar itu? Mengapa?" Ia menjadi merasa sangat terganggu. Ia merasa dihina. Ia merasa dipermainkan. Ia merasa dicampakkan.<sup>396</sup>

"Warum ist (die Summe) jetzt so groß geworden? Warum?" Er fühlt sich sehr gestört. Er fühlt sich gedemütigt. Er fühlt sich als Dummkopf hingestellt. Er fühlt sich nutzlos.

Als Hidayat versucht, sich bei Pak Kahar Klarheit über die Veränderung des Preises zu verschaffen, fertigt ihn der Vorgesetzte nur wütend mit der Bemerkung ab, dies sei nicht seine Angelegenheit, und er solle verschwinden. Von dem Zeitpunkt an ist sich Kahar darüber bewusst, in Hidayat einen mächtigen Feind vor sich zu haben, der ihm bald schaden wird, sofern er untätig dabei zusieht. Daher legt er ihm bald nach der Verhandlung mit Onkelinx nahe, sich früher pensionieren zu lassen. Als Vorwand dient ihm ein Zeitungsartikel, in dem darüber berichtet wird, dass Hidayat sich als Kandidat für den Posten des Gouverneurs von West-Java hat aufstellen lassen. Laut Kahar wäre es die Pflicht seines Untergebenen gewesen, ihn zu informieren, bevor er politische Aktivitäten unternommen hätte. Kahar verhindert

---

<sup>396</sup>Ramadhan K.H., *Ladang Perminus*, S. 275.

schließlich auch, dass Hidayat Gouverneur wird, indem er Photos von ihm und Ita kursieren lässt und ihm eine Affäre mit der Stewardess anhängt. Er missbraucht seine Macht Hidayat gegenüber, indem er dessen guten Ruf diffamiert.

Somit erfährt Hidayat erneut politische und wirtschaftliche Gewalt - als Grund kann wiederum die Angst der hochgestellten Funktionäre angesehen werden, ihre Versuche der Bereicherung könnten an die Öffentlichkeit gelangen. Die Gegenüberstellung von Moral, Unmoral, Ehrlichkeit und Heuchelei durchzieht den Roman bis zum Ende. Als besonders hart wird von Hidayat empfunden, dass Kahar, der plötzlich an Herzversagen stirbt, auf dem Heldenfriedhof bestattet wird. Ein wesentlicher Grund, warum man den skrupellosen Kahar auf dem Heldenfriedhof beerdigt, besteht in der "Tradition" der *orde baru*-Gesellschaft, sich gegenseitig mit besonderen Ehren auszuzeichnen. Diese verlogene Form der Selbstdarstellung der Prominenz kann als ein weiterer Aspekt der Korruption angesehen werden, den Ramadhan K.H. an dieser Stelle anprangert. Diese Korruption führt nicht zuletzt auch zur tiefen Verletzung der Ehre Hidayats. Denn schließlich hat sich der Held mit aller Kraft für das Unternehmen eingesetzt, ohne - im Gegensatz zu Kahar - der Versuchung der Korruption nachzugeben.

Aufgrund der Ungerechtigkeit, die aus dem Vergleich zwischen der Behandlung Kahars und ihm deutlich wird, bekommt Hidayat plötzlich Herzschmerzen und wird zum zweiten Mal in ein Krankenhaus eingeliefert. Trotzdem lässt der Autor noch Gerechtigkeit walten: am Ende des Romans wird aufgedeckt, dass ca. 36 Millionen US-Dollar von Kahar veruntreut und in der Bank Simbashi deponiert wurden. Auch dies ist eine Anspielung auf den Fall Pertamina, in dem die Funktionäre Kartika und Haji Akhmad Thahir 35 Millionen US-Dollar in der Bank Sumitomo gelagert hatten und deshalb in Singapur vor Gericht standen.<sup>397</sup> Ramadhan K.H. lenkt somit die Aufmerksamkeit des Lesers, die mit dem Fall Pertamina vertraut sind, auf die Authentizität seiner Geschichte. Die Darstellung der wirtschaftlichen Gewalt, d.h. hier speziell die Einschüchterungsversuche Kahars gegenüber Hidayat einerseits und die Skizzierung des treuen Beamten andererseits erscheint plakativ und trägt deutliche Züge der Schwarzweißmalerei: die Handlung ist zwar mit detailliertem Wissen des Autors über den Fall gespickt, die dadurch glaubhaft auf den Leser wirkt, doch die Zeichnung der Figuren bleibt

schemenhaft und dem Klischee "der Gute kämpft gegen das Böse" verhaftet. Bemerkenswert ist jedoch mindestens der Mut des Schriftstellers, während der Zeit der *orde baru* und damit der Zensur einen derartig offenen Roman über eine bekannte Korruptionsaffäre zu schreiben. Nach dem Erscheinen des Werkes erhielt er dementsprechend auch mehrere Drohanrufe.

Die Gesamtaussage des Werkes hängt eng mit dem Appell an den Leser zusammen, die moralischen Werte der Ehrlichkeit und Großzügigkeit als Waffe gegen die Versuchungen der Korrumpierung einzusetzen. Auch das Ende des Romans lässt diese Schlussfolgerung zu, in dem Hidayat, wie auch schon zu einem früheren Zeitpunkt in der Geschichte, davon träumt, seine Kinder mögen noch gutherziger sein als er selbst. Damit warnt Ramadhan K.H. gleichzeitig davor, die in der indonesischen Gesellschaft vorhandenen moralischen Gedanken wie z.B. das *gotong-royong* nicht mehr zu praktizieren und nur noch rücksichtslos an seinen eigenen Vorteil zu denken. Der Fall Pertamina's dient dem Autor als ein typisches Beispiel für Korruption während der Ära der *orde baru*. Die Intention Ramadhan K.H.'s liegt jedoch weniger darin, die Korruption des Militärs in dem Ölkonzern zu beschreiben, sondern vielmehr versucht er, das Augenmerk des Rezipienten von dem einzelnen Fallbeispiel auf das nationale Problem des Machtmissbrauchs im politischen Bereich zu lenken. Hier steht der Appell an moralisches Verhalten der Politiker im Vordergrund, wie aus einem Dialog zwischen Hidayat und seinen Freunden hervorgeht:

"Yang paling bahaya, kalau mereka yang tidak bermoral memegang kendali pemerintahan", sambung Hidayat [...]. "Sebab utama korupsi, nafsu untuk hidup mewah pada kelompok yang memerintah. Untuk memenuhi belanja kemewahan itulah kelompok yang memerintah terpicat korupsi. Sebab-sebab lain merupakan efek lanjutan korupsi itu saja. Korupsi kelompok penguasa menyebabkan kesulitan-kesulitan ekonomi."<sup>398</sup>

"Am gefährlichsten ist es, wenn diejenigen, die keine Moral haben, die Zügel der Regierungsverwaltung in der Hand halten" [...]. "Der Hauptgrund für die Korruption ist die Gier der Regierenden, im Luxus zu leben. Um den Luxus finanzieren zu können, ist Korruption für die Regierenden attraktiv. Andere Gründe markieren nur den Effekt der Fortsetzung der Korruption. Die Korruption der Machthaber verursacht ökonomische Schwierigkeiten."

---

<sup>397</sup>Siehe hierzu: Wijaya, P., "Mengeber Korupsi Perminyakan". In: *Tempo* No. 32, 06. Oktober 1990, S. 109.

<sup>398</sup>Ramadhan K.H., *Ladang Perminus*, S. 251.

#### **6.4. Parallelen und Unterschiede zwischen *Senja di Jakarta* und *Ladang Perminus* im Kontext des indonesischen Machtbegriffs und des Machtmissbrauchs**

Vergleicht man die beiden hier vorgestellten Romane miteinander, so stellt man zunächst folgende Parallele fest. In beiden Werken, die sich in Anlehnung an reale Figuren und Gegebenheiten um eine realistische Darstellung der jeweiligen historischen Zeit bemühen, wird der Machtmissbrauch der Regierung bzw. des Unternehmens kritisiert, der aus dem Streben nach Machterhalt und der Mehrung persönlichen wirtschaftlichen Gewinns resultiert. Beide Schriftsteller führen das Versagen der politischen und ökonomischen Entscheidungsträger am Ende der Romane auf ihre Profitgier zurück, durch welche sie schließlich die Legitimation ihrer Macht eingebüßt haben. Lubis verdeutlicht dies besonders, als er den Regen als Symbol des Machtverlusts der Regierung und des gleichzeitigen Zerfalls des Staates einsetzt.

Anhand der beiden Romane zum Thema Korruption werden die spezifischen Charakteristika der *orde lama* bzw. der *orde baru* im Hinblick auf Machtmissbrauch, politische und wirtschaftliche Gewalt vorgestellt. Im Gegensatz zu Mochtar Lubis, der anhand des Beispiels der Korruption die anarchischen Züge Mitte der fünfziger Jahre betont hat, beschreibt Ramadhan K.H., dass die Korruption in *Ladang Perminus* einer bestimmten erkennbaren Struktur folgt. Obwohl das Motiv der Profitgier in beiden Romanen eine wichtige Rolle spielt, unterscheiden sich die beiden Werke im Hinblick auf Planung und Umsetzung der Korruption, die jeweils Rückschlüsse auf die hervorstechenden Merkmale der beiden Regierungsphasen zulassen. Im Vergleich der beiden Romane unterscheidet sich erstens die jeweilige gewählte Perspektive voneinander. Abgesehen von einer Nebenfigur versuchen die handelnden Figuren in *Senja di Jakarta* mit wenig erkennbarer Planung, sich auf möglichst schnellem Wege zu bereichern. Durch die Vielzahl der Akteure, die teils unterschiedliche, teils gleiche Interessen verfolgen, ergeben sich gegenseitige Behinderungen, aber vor allem auch Abhängigkeiten. Letztere werden insbesondere anhand der Regierungspartei deutlich. Diese gründet Allianzen mit der Wirtschaft, aus denen Außenstehende den Wunsch der Beteiligten nach rapider Mehrung des Profits deutlich ablesen können. Durch die auffällige Verzahnung der miteinander verwandten Beteiligten macht sich die politische Führung der PNI von der Loyalität der Presse abhängig und wird für Erpressungsversuche anfällig. Die in dem Begriff *korupsi* enthaltene

Konnotation des Zerfalls des Staates führt Lubis hauptsächlich auf die gleichzeitig auftretenden Phänomene des Egoismus<sup>399</sup>, der mangelnden politischen Innovation und der unzureichenden Planung zurück. Diese Attribute können mit den wesentlichen Merkmalen gleichgesetzt werden, die historisch betrachtet tatsächlich zu dem Zerfall des Regimes geführt haben.

In *Ladang Perminus* hingegen legt der Autor von Beginn des Werkes an mehr Wert auf die Dichotomie zwischen Korruption und Integrität. Anders als bei Lubis wird die Geschichte von einem auktorialen Erzähler geschildert, der die Handlung überwiegend aus der Sicht Hidayats wiedergibt, welcher entgegen den Charakteren in *Senja di Jakarta* nicht korrupt ist. Er wird zur moralischen Instanz, die auf die Folgen der Korruption für den Einzelnen einerseits und die gesamte Ökonomie Indonesiens andererseits aufmerksam macht. Die Beziehung zwischen Hidayat und Perminus kann als Allegorie für das Verhältnis zwischen einem integren Beamten und der korrupten Staatsführung gedeutet werden. Die Firmenführung steht exemplarisch für die wirtschaftlichen Konglomerate und symbolisiert den Staatsapparat, der sich im Gegensatz zu dem Roman von Mochtar Lubis systematisch bereichert und seine Beamten zu diesem Zweck instrumentalisiert: für die Abwicklung von Aufträgen bedient er sich seiner Beamten und manipuliert die Verträge anschließend zu seinem eigenen Vorteil. Anders als die Regierung in *Senja di Jakarta* arbeitet die Firma nach einem klar erkennbaren System: es existiert ein unausgesprochener "Vertrag" zwischen Firmenführung und Angestellten, nach dem über die Korruption der Firmenspitze Stillschweigen zu bewahren ist. Als Hidayat diese Regel bricht und damit die Hierarchie der Firma stört, wird er vom Dienst suspendiert. Aufgrund des Wunsches nach Machterhalt geht man folglich massiv gegen Personen vor, die den Profit gefährden.

Ramadhan K.H. weist auf dieser Stelle darauf hin, dass auch zwischen Suharto und der Bevölkerung ein unausgesprochener "Vertrag" existiert: sobald ein Mitglied des durchschnittlichen Volkes Korruption in der Regierung als Thema in der Öffentlichkeit erwähnt, wird es zu einem potentiellen Opfer politischer Gewalt. Gleichzeitig spielt der Autor auf das Allmachtsgefühl Suhartos an, indem er betont, dass der Firmenchef, der hier mit dem

---

<sup>399</sup>Der Egoismus der Politiker, der sich im mangelnden Interesse an der Nation manifestiert, wird insbesondere daran deutlich, dass sie sich nicht am Unabhängigkeitskampf beteiligt haben, sondern sich sogar mitunter noch an ihm bereichert haben.

Ex-Präsidenten gleichzusetzen ist, die Firma als seinen alleinigen Besitz ansieht, über den er nach Belieben verfügen kann. Dies wird am Ende des Romans deutlich, als Hidayat in der Zeitung liest, dass die Leitung des Konzerns Perminus auf einen anderen Manager übergeht, und er den Machtwechsel kommentiert:

Ia telah terlalu lama menempuh jalan yang salah. Ia telah menjadikan Perminus itu seperti perusahaan pribadinya. Dibuatnya Perminus bagai mainannya sendiri. Dan karena perbuatannya itu, Perminus nyaris mengalami kebangkrutan. Untunglah, pada akhirnya pihak yang lebih berkuasa melihat borok itu dan kali ini tegas-tegas mengambil kebijaksanaan yang tepat sebelum terlambat [...].<sup>400</sup>

Er hatte schon zu lange den falschen Weg beschritten. Er hatte Perminus wie sein Privatunternehmen behandelt. Er hatte Perminus zu seinem eigenen Spiel gemacht. Und wegen seiner Tat hat Perminus fast einen Bankrott erlitten. Glücklicherweise hat letztlich ein Mächtigerer den verrottenen Zustand gesehen und diesmal resolut die richtigen Schritte eingeleitet, bevor es zu spät war [...].

Der Schriftsteller verdeutlicht an dieser Stelle die Hoffnung, welche er in einen Machtwechsel setzt: er wünscht sich von dem künftigen Staatsoberhaupt Indonesiens eine hohe Moral, damit der Staat nicht vollends durch die weitreichende Korruption zerfällt. Zusätzlich bietet er als Lösungsvorschlag für die Bekämpfung der Korruption grundlegende Reformen des Rechtswesens an.<sup>401</sup> Obgleich sich sowohl Lubis als auch Ramadhan K.H. von den Politikern ein moralisches Verhalten erhoffen und in ihren Werken auch an das Gewissen der Staatsmänner appellieren, gehen sie von einem unterschiedlichen Machtbegriff aus. Zwar heben beide Autoren die enge Verzahnung von *kekuasaan* und *kekerasan* zum Machterhalt hervor und stufen die Macht der Regierenden als ungerecht ein. Jedoch verwendet Lubis ein rein von westlichen Theorien geprägtes Konzept von Macht, während Ramadhan K.H. auch Teile aus dem indonesischen Machtbegriff gebraucht. In *Senja di Jakarta* existieren innerhalb der Führungselite keine positiven Beispiele für den verantwortlichen Umgang mit Macht, in *Ladang Perminus* hingegen kann der Held Hidayat, eine Führungsperson mittleren Ranges,

<sup>400</sup>Ramadhan K.H., *Ladang Perminus*, S. 326.

<sup>401</sup>[...] dua prasyarat yang harus kita miliki dalam melawan korupsi. Pemegang kekuasaan yang bermoral tinggi dan hukum yang efisien dan rasional. (...) *Zwei Bedingungen müssen wir erfüllen, um gegen Korruption zu kämpfen. Einen Machtinhaber mit hoher Moral und ein effizientes und rationales Gesetz.*)

als ein Charakter angesehen werden, der wahre Macht auf sich vereinigt. Hidayats Wesen zeichnet sich durch Merkmale wie Hilfsbereitschaft, Fairness, Selbstdisziplin und innere Ruhe aus, die im indonesischen Machtbegriff verankert sind. Der Mann ist eine Vertrauensperson, ein geistiger Führer, an den sich Kollegen oder Geschäftspartner bei schwierigen Fragen wenden. Er fungiert im Roman dazu, Missstände aufzudecken und den Versuch zu unternehmen, sie zu beheben. Die innere Stärke Hidayats entspringt dem Glauben und ist eng an Moral und Ethik gebunden. Hidayat muss am Ende des Romans zwar seine Machtposition in der Firma opfern, und die Korruption seines Vorgesetzten Kahar<sup>402</sup> wird sogar mit seiner Beerdigung auf dem Heldenfriedhof belohnt, jedoch führt, so die Aussage des Werkes, die Integrität von Menschen wie Hidayat schließlich zur notwendigen Ablösung der verknöcherten Machtstrukturen, hier des Firmenchefs Dirut. Der Konzern kann somit gerade noch rechtzeitig gerettet werden. Es besteht die Hoffnung, dass der Held des Romans durch seine Nähe zu Gott, die in seinem Namen bekundet ist, und die dazugehörige Integrität seinem Ziel, verknöcherte Firmenstrukturen aufzubrechen, ein Stück näher gekommen ist.

Anders als es bei dem indonesischen Machtbegriff der Fall ist, verhält sich Hidayat, der die gehobene Mittelschicht repräsentiert, jedoch angesichts des Machtmissbrauchs der Firmenspitze nicht passiv, sondern er kämpft für Gerechtigkeit. Der Appell des Schriftstellers basiert hier auf dem westlichen Verständnis von Geschichte: er möchte den Leser dazu veranlassen, aktiv zu werden und sich moralisch zu verhalten, um die Gesellschaft allmählich von innen heraus zu verändern, damit eine Gesundung der Ökonomie ermöglicht wird. Obwohl Ramadhan K.H. die festgefühten Strukturen der Korruption und das diktatorische Wesen der *orde baru* klar erkennt, wirkt sein Roman insofern hoffnungsvoller als Mochtar Lubis Werk, als mit dem Ende *Ladang Perminus* die gerade noch rechtzeitige Rettung des Staates veranschaulicht wird. Demgegenüber wirkt der Zerfall des Staates in *Senja di Jakarta* endgültiger: am Ende des Romans eskalieren Gewalt und Kriminalität.

### **6.5. Verdrängung und das Programm *transmigrasi* in der Ära der *orde baru***

Zusätzlich zu der deutlichen Sichtbarkeit der Korruption während der *orde baru* kennzeichnete ebenfalls das umstrittene Programm der *transmigrasi* (Transmigration) den

---

<sup>402</sup>Dieser Umstand erklärt, warum der Autor den Namen Kahar, der mit "allmächtig" übersetzt werden kann, für

Machtmissbrauch der totalitären Regierung. Dieses Programm existierte zwar bereits unter Sukarno<sup>403</sup>, gewann jedoch erst während des Suharto-Regimes an weitreichender Bedeutung.<sup>404</sup> Suharto legitimierte dieses Programm, indem er sich auf die hohe Bevölkerungsdichte der Inseln Java und Bali berief, die er durch Umsiedlung vieler javanischer sowie balinesischer Familien in dünner besiedelte Gebiete wie Kalimantan, Sulawesi, West Papua und Osttimor zu vermindern beabsichtigte. Das Programm wurde jedoch schon in seinen Anfängen zum Gegenstand internationaler Kritik. Erstens warf man der indonesischen Regierung vor, mit der Umsiedlung in abgelegene Regionen zu übersehen, die indigenen Bevölkerungsgruppen könnten die Ankunft einer großen Anzahl von Migranten etwa aus Angst vor Überfremdung ablehnen. Zweitens rief *transmigrasi* die Ökologen auf den Plan, die kritisierten, dass die dünner besiedelten Gegenden aus gutem Grund keine hohe Bevölkerungsdichte hätten: viele der Regionen verfügten über Regenwald, der durch die Ankunft der Migranten, die hauptsächlich intensiven Ackerbau betrieben, gefährdet sei. Um die folgenden Interpretationen besser verständlich zu machen, soll an dieser Stelle ein kurzer Überblick über den Ablauf des Programms sowie seine charakteristischen Merkmale gegeben werden.

Betrachtet man das Programm im Hinblick auf seinen zeitlichen Ablauf, so erschien das Problem der Umsiedlung unmittelbar nach dem Machtwechsel von 1966 aufgrund der politischen Unruhen innerhalb des Staates zunächst nicht als relevant. Der erste Fünfjahresplan für das Konzept der *transmigrasi* wurde jedoch schon 1969 entworfen. Mit dem nationalen Seminar "Transmigrasi", das unter General Soebiantoro abgehalten wurde, war insofern ein Meilenstein gesetzt, als Transmigration wieder zu einem zentralen politischen Thema in Indonesien wurde. Man einigte sich hier darauf, dass die Frage, wie man die indonesische Bevölkerung umverteilen solle, den essentiellsten Aspekt der Transmigration bilde. Die restlichen sich für die Migranten stellenden Probleme wie etwa soziale und kulturelle Integration sowie die Klärung ökonomischer Fragen, so glaubte die Regierungsspitze, würden

---

Hidayats Vorgesetzten gewählt hat.

<sup>403</sup>Sukarno hatte das Programm nach einigen Jahren "einschlafen" lassen, indem er die Tatsache der Überbevölkerung leugnete. Ebenso verfuhr er mit der Familienplanung.

<sup>404</sup>Mit seinem interinsulären Charakter ist *transmigrasi* erst nach 1945 ins Leben gerufen worden. *Transmigrasi* geht jedoch auf das Umsiedlungsprogramm der niederländischen Kolonialregierung *keluarga kolonisasi* (Familienbesiedlung) zurück, das im Jahre 1937 begann. Am 12. Dezember 1950 erfolgte die erste offizielle Umsiedlung im freien Indonesien unter der neuen Bezeichnung *transmigrasi*. Siehe hierzu auch: Beyer, U., *Ein*

sich letztlich automatisch lösen. Im Jahre 1972 erließ der Präsident ein Gesetz, das die künftige Politik der *transmigrasi* festlegte. Hierbei wurden offiziell sieben Ziele vorgestellt: die Verbesserung des Lebensstandards, regionale Entwicklung, ausgewogene Distribution der Bevölkerung, gleiche Entwicklung in allen Teilen Indonesiens, Nutzung natürlicher und menschlicher Ressourcen, nationale Einheit und Stärkung der nationalen Verteidigung sowie der Sicherheit. Transmigration wurde seit der Formulierung dieser Ziele von der Regierung als "Allheilmittel" dargestellt, mit Hilfe dessen man gravierende ökonomische sowie soziale Schwächen beheben könne. Allmählich fand innerhalb der Politik der *transmigrasi* eine Verlagerung von demographischen zu wirtschaftlichen Gesichtspunkten statt. Insbesondere die Technokraten innerhalb der Suharto-Regierung strebten an, den Agrarsektor weiter auszubauen und die einzelnen Wachstumszentren möglichst dicht miteinander zu vernetzen, damit größere ökonomische Ballungszentren entstehen könnten.

Bei der Aufstellung des zweiten Fünfjahresplanes wurde das Programm dem Ministerium für Arbeit und Genossenschaftswesen unterstellt.<sup>405</sup> Durch den Ölboom konnte wesentlich mehr Geld als ursprünglich geplant in das Programm fließen. Die Regierung plante, 250.000 Familien innerhalb der nächsten fünf Jahre umzusiedeln. Gegenden, die häufig von Überschwemmungen betroffen waren, sowie stark überbevölkerten ruralen Regionen wurde Priorität eingeräumt. Als hauptsächliche Empfänger für Transmigranten wurden Südsumatra, Süd-, und Ostkalimantan, Süd-, Ost-, sowie Zentralsulawesi ausgewählt. Die Weltbank befürwortete erstmals 1976 die Unterstützung eines Transmigrationsprojekts. Nach Ablauf der Fünfjahresfrist offenbarten sich jedoch bereits einige mit der Koordination des Programms eng zusammenhängende Schwierigkeiten. Erstens kooperierten die einzelnen Regierungsorgane nicht eng genug miteinander, und zweitens zeichnete sich die mangelnde Fähigkeit der zuständigen Organisationen ab, die Transmigration auch finanziell zu planen und umzusetzen. Im ersten Jahr wurden beispielsweise nur 24 Prozent des Budgets ausgegeben, im dritten Jahr waren es sogar nur noch vier Prozent. Zudem hatte man statt 250.000 Familien lediglich 55.083 umgesiedelt und das gesetzte Ziel demnach weit verfehlt. Trotz des Misserfolges setzte man sich im dritten Fünfjahresplan ein noch ehrgeizigeres Ziel: nunmehr sollten 500.000

---

*Volk zieht um. Indonesiens staatliches Umsiedlungsprogramm und die Kirchen*, S. 38ff.

<sup>405</sup>Kein politisches Ressort Indonesiens hat seine administrative Zuordnung so oft gewechselt wie die Transmigration. So wurde sie 1950 dem Verteidigungsministerium, 1967 dem Veteranenministerium, 1973 dem Ministerium für Arbeit und Genossenschaftswesen zugerechnet, und wurde erst 1983 einem eigenen Ministerium zugeteilt.

Familien umgesiedelt werden. Die Regierung gab nach den fünf Jahren auch vor, ihr Ziel nicht nur erreicht, sondern sogar überboten zu haben. Laut offiziellen Zahlen sollen insgesamt 535.474 Familien umgesiedelt worden sein.<sup>406</sup> Kritiker räumen jedoch ein, dass von diesen Familien allein 169.497 als "spontane" Migranten eingestuft werden müssten, da sie sich ohne Unterstützung der Regierung dazu entschlossen hätten, sich in einer anderen Gegend niederzulassen. Dem Problem der mangelnden Koordination des Programms versuchte Suharto Rechnung zu tragen, indem er das Dekret Nr. 45/M/1983 erließ, das Transmigration als unabhängige Abteilung einrichtete, in der alle Fragen zur Umsiedlung behandelt werden sollten. In der vierten Phase wurde das Umsiedlungsziel erneut um 250.000 Familien angehoben. General Moerdani, damaliger Befehlshörer der Streitkräfte, begründete die hohe Anzahl mit der Sicherheitspolitik Indonesiens. *Transmigrasi* sei die einzige Politik, welche eine direkte Verbindung zu Inhalten nationaler Sicherheit und Verteidigung aufweise. Aus diesem Grund wolle er erreichen, dass die Armee an der Auswahl der Umsiedlungsorte beteiligt sei. Im fünften Fünfjahresplan, in der die Umsiedlung von 550.000 Familien vorgesehen war, wurde zwar die Erhöhung nationaler Sicherheit weder in den Zielen der *transmigrasi* erwähnt, noch sprach die an der Förderung beteiligte Weltbank von ihr als eine Ursache für ihre Unterstützung des Projekts, jedoch spielte der Aspekt für die Politik eine entscheidende Rolle. So wurden problematische Randgebiete neu besiedelt; u.a. sollen pensionierte Mitglieder des Militärs als eine Art Wehrbauern in solche Zonen umgesiedelt worden sein.<sup>407</sup>

Mitte der 80er Jahre kam es zu einem erneuten Wandel innerhalb des Programms: Migranten begannen, auf staatlichen Plantagen zu arbeiten. Sie erhielten ein Haus und 0.25 Hektar Land zur Subsistenzwirtschaft und sollten gleichzeitig ihre Arbeitskraft für die Bestellung der Plantagen einsetzen. Da die Migranten den Anfahrtsweg zu den Plantagen selbst bezahlen mussten, verfügten sie letztlich über weniger Geld als zuvor. Zusätzlich wurden sie von der Regierung zunehmend mehr ausgebeutet. Denn theoretisch sollten kleine Pflanzungen nach einer bestimmten Anzahl von Jahren in den Besitz der Migranten übergehen und der Ertrag an größere Firmen verkauft werden. In der Realität sind jedoch keine Fälle bekannt, in denen dieses Konzept umgesetzt wurde, so dass die Änderung des Programms für die Migranten

---

<sup>406</sup>Vgl. hierzu: Tirtusudarmo, R., *From Emigration to Transmigrasi: Continuity and Change in Migration Policies in Indonesia*, S. 16.

<sup>407</sup>Im Jahre 1986 wurde auf der Insel Natuna, die im chinesischen Meer zwischen Kalimantan und Vietnam liegt, eine solche Umsiedlung durchgeführt.

letztlich keine erkennbaren Vorteile mit sich brachte.

Bis zu dieser Phase des Umsiedlungsprogramms zeichnen sich bereits sowohl interne als auch externe Probleme ab: intern wird das mangelhafte Management beanstandet, während extern die Kritik aus dem Ausland aufgrund ökologischer sowie sozialer Gründe zunimmt. Doch zusätzlich sind auch die Umstände, unter denen Familien sich an der *transmigrasi* beteiligen, häufig fragwürdig. Suharto hat bei der Verteidigung seines Konzepts zwar stets darauf hingewiesen, die Teilnahme an dem Programm sei freiwillig und jeder profitiere davon. *Transmigrasi* sei sogar sehr attraktiv für die Partizipierenden, da jeder Migrant zwei Hektar Land sowie ein Haus erhalte. Zusätzlich sollte laut Suharto für die Umsiedler ein besserer Zugang zu medizinischen Einrichtungen geschaffen werden. De facto jedoch wurden die Migranten in teilweise unfruchtbare Gebiete wie Irian Jaya und Osttimor geschickt, in denen keine gute Infrastruktur existiert. Die meisten von ihnen gaben an, in ihrem Ankunftsort schlechtere Verhältnisse vorgefunden zu haben als auf ihrer Heimatinsel. Viele Menschen hielten der Umstellung auf meist körperlich harte Arbeit, die generell für kaum mehr als die eigene Subsistenz reichte, nicht stand. Hinzu kam die oftmals schlechte Qualität der ihnen zugewiesenen Landflächen. So waren beispielsweise im Jahre 1983 insgesamt etwa 11.000 Transmigranten infolge des nährstoffarmen Bodens in Süd-Aceh vom Hungertod bedroht<sup>408</sup>. Nicht selten verließen die Transmigranten die Umsiedlungsorte wieder, besaßen aber häufig nicht genügend Geld, um in ihre Heimatregion zurückzukehren. Hinzu kam die Scham der Leute, sich in der Fremde nicht bewährt zu haben. Somit suchten sie sich als neuen Lebensraum Städte aus, die an ihren ehemaligen Umsiedlungsort angrenzten. Dort verdingten sie sich meist als Tagelöhner.

Auch das Moment der Freiwilligkeit war bei dem Programm keineswegs gewährleistet, wie anhand der zu diesem Thema vorgefundenen fiktionalen Werke belegt werden soll. So mussten Personen, die gegen die Umsiedlungsorte protestierten oder die Transmigrationspolitik auch nur in Ansätzen kritisierten, mit Gefängnisstrafen rechnen. Tatsächlich gab es einige Familien, die sich freiwillig der *transmigrasi* anschlossen, jedoch war dies häufig auf Naturkatastrophen wie Überschwemmungen oder Vulkanausbrüche zurückzuführen, welche die Einheimischen zur Migration veranlassten. Einige versprachen sich

von der Umsiedlung auch die Gewährleistung eines Arbeitsplatzes. Dies gilt insbesondere für beliebte, aber auf Java oder Bali nicht in entsprechendem Maße nachgefragte Berufe.<sup>408</sup> Auch Verschmutzung durch Industrien kann als Grund für Migration angesehen werden. So wurde den Bewohnern Gresiks, einer wichtigen industriellen Region Javas, angeboten, sich dem Programm anzuschließen, da die Gegend aufgrund der aus der Expansion einer Firma resultierenden chemischen Abgase verseucht war.

Ein besonders problematischer Aspekt des Programms bestand darin, dass diejenigen Indonesier, die einem großen Projekt im Wege standen, das man im Zuge der Ideologie des *pembangunan* etablierte, wie etwa bei der Errichtung des Stausees Kedung Ombo, zu der Partizipation an der *transmigrasi* gezwungen wurden. *Transmigrasi* wurde demnach zusehends mehr zu einem Projekt, das der Verdrängung der den wirtschaftlichen Fortschritt behindernden Einheimischen diente. So wurden Javaner und Balinesen über die Landknappheit der beiden Inseln informiert, während große Unternehmen mit engen Verbindungen zum Suharto-Clan der Regierung gleichzeitig ihre Pläne für Luxus-Touristen-Ressorts, Golfplätze und große Konzerne unterbreiteten.

Anhand der Romane *Orang-orang Tran* (Die Transmigranten, 1985) von Nh. Dini, dem Gedicht *Anak-anak Indonesia* (die Kinder Indonesiens, 1992) von Achmadun Yosi Herfanda und den Romanen *Durga Umayi* (1994) und *Saman* (1998) von Y.B. Mangunwijaya und Ayu Utami soll nunmehr veranschaulicht werden, wie die Schriftsteller die sich aus dem Transmigrationsprogramm für die Umsiedler ergebenden Zwänge, die aus der Durchsetzung wirtschaftlicher bzw. politischer Interessen resultierten, dargestellt und bewertet haben. Dabei ist zu untersuchen, wie politische und wirtschaftliche Gewalt in den Werken auftreten und ob sie direkt miteinander verzahnt sind. Die Interpretationen müssen der Tatsache Rechnung tragen, dass Transmigration in der Ära Suharto ein Tabu-Thema darstellte und Schriftsteller ihre Kritik nicht zu offen formulieren durften. Deshalb soll jeweils auf die Frage eingegangen werden, ob und wenn ja, auf welche Weise die Autoren versucht haben, bei der Behandlung von Transmigration und Verdrängung der Zensur zu entgehen.

---

<sup>408</sup>Siehe: Otten, M., "Transmigrasi": *From Poverty to Bare Subsistence*, S. 72.

<sup>409</sup>Auf diesen Aspekt werde ich im Zuge des Romans *Orang-orang Tran* von Nh. Dini noch genauer eingehen.

### 6.6. Das Konzept der *transmigrasi* und seine Darstellung in *Orang-orang Tran und Anak-anak Indonesia*

Die Handlung des Werkes *Orang-orang Tran* ist relativ einfach gestaltet: Samirin, ein frisch diplomierter Lehrer, zerstreitet sich mit seinen Eltern, heiratet eine in der Nachbarschaft lebende Frau namens Marsi und schließt sich nach einigen Jahren dem *transmigrasi*-Programm an, um künftig in Kalimantan zu unterrichten. Der Streit zwischen den Generationen entzündet sich an der differierenden Einstellung zum Thema Vetterwirtschaft. Der zu Beginn des Werkes geschilderte Versuch Samirins, eine Anstellung in Kalimantan zu bekommen, scheitert an Samirins Aufrichtigkeit: um eine der begehrten Stellen zu erhalten, müsste der junge Mann sich die Beziehung zu einem in dem zuständigen Büro arbeitenden Verwandten zu Nutze machen. Dies lehnt er jedoch ab, da er sich nicht als Betrüger fühlen möchte, und füllt die notwendigen Formulare nicht vollständig aus. Sein Vater bringt dieser Art des Verhaltens kein Verständnis entgegen; er ist der Auffassung, man solle verwandtschaftliche Beziehungen zu seinem eigenen Vorteil ausnutzen, so wie es auch schon zur Zeit der Fürstentümer üblich gewesen sei. Die Autorin betont an dieser Stelle die weit verbreitete Auffassung in Indonesien, Nepotismus sei mit der Kultur des Archipels untrennbar verbunden<sup>410</sup>. Der Gegensatz zwischen Vater und Sohn fungiert hier dazu, die Integrität des Helden Samirin zu unterstreichen, ihn somit als vorbildlichen Charakter einzuführen und gegen die anderen handelnden Figuren abzugrenzen. Diese Typisierung Samirins als moralischem, verantwortungsbewussten Menschen dient in dem Roman der Spiegelung der Regierungspolitik, die u.a. durch Gier und Gleichgültigkeit den Transmigranten gegenüber gekennzeichnet ist.

Samirin erhält erst nach ein paar Jahren eine zweite Chance, nach Kalimantan aufzubrechen. Er reist dort zunächst allein hin, seine Frau und ihr gemeinsamer Sohn, der in der Zwischenzeit zur Welt gekommen ist, folgen einige Zeit später. In dem Umsiedlungsort Kintap verweilt Samirin ca. fünf Jahre, während derer er ein Stück Land bestellt, Unterricht erteilt und an Konferenzen teilnimmt, in denen die Zukunft der *transmigrasi* besprochen wird. Samirin unterbreitet den von der Regierung gesandten Parlamentsvertretern Verbesserungsvorschläge für das Programm und wird daraufhin nach Sebamban versetzt, einer noch abgelegeneren Transmigrantensiedlung. Hier zeichnet sich politische Gewalt seitens der Regierung deutlich ab.

---

<sup>410</sup>Siehe hierzu auch: Sjoekoer, A., *Korupsi, Kolusi dan Nepotisme Era Pemerintahan Suharto*, S. V.

Nicht nur werten die Parlamentsmitglieder das Engagement des Lehrers als Affront und missachten dementsprechend auch die von ihm unterbreiteten Vorschläge, sondern vielmehr bestrafen sie Samirin für seine Kritik an dem Programm *transmigrasi*, indem sie ihn umgehend versetzen. Seine Frau, die sich über die Offenherzigkeit ihres Mannes ärgert, weist ihn direkt auf diesen Zusammenhang hin:

"Apa saja yang kamu katakan kepada anggota DPR yang datang dulu? Jangan-jangan ada yang salah. Lalu mereka menganggap kamu terlalu mau turut campur tangan dalam urusan pemerintahan. Atau mereka takut kau terlalu tahu! Lalu sekarang kau dipindahkan ke daerah lebih ke pelosok lagi!"<sup>411</sup>

"Was hast du nur zu den Mitgliedern des DPR, die vorhin gekommen sind, alles gesagt? Vielleicht war etwas Falsches dabei. Dann dachten sie, dass du dich zu sehr in Regierungsangelegenheiten einmischen willst. Oder sie hatten Angst, du wüsstest zu viel! Und jetzt schicken sie dich in eine noch abgelegene Gegend!"

Der Lehrer empfindet zwar Unverständnis und Ärger aufgrund der ablehnenden Haltung der Regierung seinen Vorschlägen gegenüber<sup>412</sup> sowie wegen seiner Versetzung, er hält es jedoch für seine Pflicht, trotz des Unwillens seiner Frau nach Sebamban umzusiedeln, da die Regierung ihm für seinen Unterricht wenigstens eine geringe Summe Geld bezahlt. Samirins Integrität und Treue wird hier scharf gegen die politische Gewalt der Regierung abgegrenzt, die Kritik an ihrem Programm nicht zulässt, sondern sie sofort bestraft.

Auch wenn dieser Zwischenfall für Samirin die einzige direkte Konfrontation mit der Regierung

---

<sup>411</sup>Nh. Dini, *Orang-orang Tran*, S. 57.

<sup>412</sup>Dies wird anhand folgenden Zitats deutlich: Apakah Samirin terlalu antusias ataukah dia sudah terkena tenung wakil-wakil rakyat yang pandai bicara itu, berbulan-bulan usul ataupun permintaan sederhana sekalipun tidak nampak dipenuhi [...]. Samirin bersama rekan-rekannya tidak mengerti mengapa begitu jadinya. Mereka bahkan menjadi jahat. Meskipun diiringi cara terkelakar, menebak-menebak apa nasib laporan yang dengan susah payah diketik Wakijan hingga jauh malam di kantor koperasi dulu. Barangkali tetap tertidur di laci seorang wakil rakyat itu. Barangkali bahkan sudah terbuang di sampah. Atau, siapa tahu, turut terjual kiloan serta sudah menjadi pembungkus lombok maupun bawang. (*Unabhängig davon, ob Samirin zu enthusiastisch war oder zu bezaubert von den Volksvertretern, die gut reden können, ist erkennbar, dass seit Monaten Vorschläge nicht angenommen oder auch bescheidene Wünsche nicht erfüllt werden [...]. Samirin und seine Kollegen verstehen nicht, warum das geschieht. Zudem werden sie ärgerlich, obwohl sie zusammen auf witzige Weise rätseln, welches Schicksal den Bericht erteilte, den Wakijan mühselig bis spät abends im Kooperationsbüro getippt hatte. Vielleicht ist er in der Schublade eines Volksvertreters verstaubt. Vielleicht wurde er sogar schon in den Müll geworfen. Oder, wer weiß, vielleicht wurde er nach Gewicht verkauft, so dass er zu Einwickelpapier für Chili oder auch Zwiebeln geworden ist*). Die hier anklingende Enttäuschung der Lehrer beruht auf ihrer Erkenntnis, dass sie den Entscheidungen der Regierung machtlos gegenüberstehen und sich ihnen fügen müssen.

bedeutet, und die Autorin im weiteren Verlauf des Romans auch einige Entscheidungen des Regimes, wie z.B. den Einsatz des Militärs in der Region zur Dezimierung der die Transmigranten belästigenden Wildschweine als lobenswert hinstellt, wird auf Nebenschauplätzen immer wieder Kritik an dem Programm und der Machtpolitik Suhartos deutlich. Diese wird sogar explizit formuliert - die Autorin verwendet keine Symbole oder Leitmotive, um die Mängel des Programms aufzudecken. Vielmehr veranschaulicht sie anhand der Beschreibung von Einzelschicksalen die negativen Folgen der *transmigrasi* für die Umsiedler und wählt zur Untermalung ihrer Kritik, wie die meisten indonesischen Schriftsteller, die Opferperspektive.

Die Kritik bezieht sich zunächst auf die zentralistische Natur der Suharto-Regierung, die eine Vernachlässigung des "Aufbaus" in abgelegeneren Regionen Indonesiens zur Folge hat. Die schlechte Infrastruktur Kalimantanans fällt dem Helden des Romans bereits auf, als er sich auf seinem Weg nach Kintap befindet: Samirin war sich zwar darüber bewusst, dass sich beispielsweise die Qualität der Straßen stark von derjenigen auf Java unterscheidet, hatte jedoch keinen so starken Gegensatz erwartet.

[...] kalau disebut perkataan jalan jelek, tidak mengira bahwa jalan itu hanya berupa tanah yang menjulur. Tanpa batu ataupun pasir. Sedangkan kini dia masuk ke perut Pulau Kalimantan, belum lagi dua puluh kilometer menjauhi kota, yang beraspal sudah menghilang. Di situ dia semakin menyadari bahwa memang Pulau Jawa lebih, barangkali terlalu, menerima perhatian dibandingkan dengan daerah-daerah lain. Sedari masa-masa sekolah dia sering mendengar kabar dari radio mengenai keluhan daerah yang mengatakan dianaktirikan oleh pemerintah pusat.<sup>413</sup>

[...] selbst wenn man die Bezeichnung schlechte Straße verwendet, hatte er nicht geglaubt, dass die Straße nur aus gewölbter Erde bestand. Ohne Stein oder gar Sand. Als er jetzt ins Innere der Insel Kalimantan vordringt, noch keine zwanzig Kilometer von der Stadt entfernt, ist der Asphalt schon verschwunden. Dort wurde ihm immer bewusster, dass die Insel Java im Gegensatz zu anderen Regionen sicherlich mehr, vielleicht zu viel Aufmerksamkeit bekommen hat. Seit der Schulzeit hat er oft Nachrichten im Radio über die Beschwerden der Regionen gehört, die besagen, dass sie von der Zentralregierung stiefmütterlich behandelt werden.

---

<sup>413</sup>Nh. Dini, *Orang-orang Tran*, S. 37.

Doch nicht nur wird die Tendenz des Suharto-Regimes, die von wirtschaftlichem Standpunkt eher unattraktiven Gebiete nicht weiter auszubauen, kritisiert, sondern insbesondere auch die Ausbeutung der Transmigranten durch die Zentral-, und die Provinzregierung. Die Autorin wirft der Regierung vor, jede Instanz, die mit den Ankömmlingen in Verbindung stehe, sei lediglich daran interessiert, sie für ihre Zwecke auszunutzen.<sup>414</sup> Die Transmigranten sind den Behörden insofern machtlos ausgeliefert, als sie zunächst kaum andere Perspektiven haben, als sich mit den an dem Umsiedlungsort herrschenden Bedingungen zu arrangieren. Ihre spärlichen Geldreserven werden von verschiedenen Seiten schnell aufgebraucht. Dini liefert ein Beispiel für die Ausbeutung, indem sie die Art und Weise der Zuweisung von Werkzeugen und Saatgut an die Transmigranten beschreibt. Im Transmigrationsprogramm ist die Bereitstellung des notwendigen Materials durch die Regierung vorgesehen, hierfür gibt es aber keine Kontrollinstanzen. So können Umsiedler, die entweder über Beziehungen oder viel Geld zur Bestechung verfügen, beispielsweise wesentlich mehr Ausrüstung erhalten, während andere leer ausgehen. Eine weitere Variante besteht darin, dass die Distributoren das Material vollständig behalten. Außerdem wird die Arbeitskraft der Transmigranten, deren Körper der auktoriale Erzähler im Verlauf des Romans mehrfach als dürr, sehnig und sonnenverbrannt beschreibt, für das Ziel der regionalen Entwicklung ausgebeutet.

Aus dem Roman *Orang-orang Tran* geht deutlich hervor, dass sich hinter dem angeblichen Hauptziel des Programms, die Bevölkerung sinnvoll umzuverteilen, vor allem wirtschaftliche Interessen verbergen. Insbesondere die Gruppe der Technokraten, welche die Politik Suhartos nachhaltig mitbestimmten, wird von der Autorin für die sture Einführung intensiven Ackerbaus als agrarische Wirtschaftsform, die sich, wie sie suggeriert, rein nach strategisch günstigen Gesichtspunkten orientiert, kritisiert. Dem Interesse, entlegene Regionen auch für den Staat wirtschaftlich nutzbar zu machen, wird das Wohl der Transmigranten klar untergeordnet. Hierbei handelt es sich insofern um politische Gewalt, als den Transmigranten auch Landflächen zugewiesen werden, die von schlechter Qualität und Beschaffenheit sind. So

---

<sup>414</sup>Masing-masing kantor, instansi, jawatan hingga ke penjual peralatan serta orang yang membagikan bibit, tidak ada kekecualiannya, tidak selalu memikirkan si transmigran sebagai manusia dan warga negara yang bermatabat penuh. Orang Tran di mata mereka hanyalah satu tujuan, obyek: nah, ini dia! Sumber dari mana bisa ditarik keuntungan sepuluh atau tiga puluh juta! (*Jedes Büro, jede Instanz, jede Abteilung bis zum Verkäufer der Ausstattung (es gibt keine Ausnahme) denkt nicht immer, ein Transmigrant sei ein vollwertiger Mensch und Staatsbürger. In ihren Augen erfüllt der Transmigrant nur einen Zweck: Objekt zu sein. Ja, das ist er! Die Quelle, aus der man zehn oder dreißig Millionen Gewinn schöpft!*) Vgl. Nh. Dini, *Orang-orang Tran*, S. 129.

wird in dem Roman auch das Problem der Böden behandelt, die sich durch einen überhöhten Salz-, bzw. Säuregehalt auszeichnen und damit quasi unfruchtbar sind, obwohl sie von Experten laut Angaben der Regierung als nutzbar eingestuft wurden. Hier werden zwei zentrale Probleme der *transmigrasi* angesprochen: das Missmanagement der Regierung und ihr Machtmissbrauch. Die Regierung setzt ihre Macht nur für Projekte ein, die dem Ziel des wirtschaftlichen Aufbaus entsprechen, und entzieht denjenigen Umsiedlungsorten, die in dieser Hinsicht nicht zukunftsweisend zu sein scheinen, jegliche Unterstützung. Dies wird anhand der Tatsache deutlich, dass auf die Klagen der Transmigranten, das gesamte ihnen zugeteilte Land sei unbrauchbar und sogar gesundheitsgefährdend, keine Reaktion erfolgt. Die Regierung opfert Menschen demnach bewusst für ihr Ziel der regionalen Entwicklung und des Aufbaus. Um dieses Ziel zu erreichen, nimmt sie Rückschläge an einzelnen Standorten billigend in Kauf. Machtmissbrauch, Korruption und Habsucht führen schließlich zur Verelendung vieler Umsiedlungsorte, wie sich in einem Gespräch zwischen Samirin und Darsono, einem Nachbarn des Protagonisten des Romans, über die Bodenqualität in West-Kalimantan klar abzeichnet:

"Tidak hanya satu jenis garam. Kalau bagian atas mengering, perubahan kimia menjadikannya racun. Entah macam-macam sebutannya, apa itu istilahnya", tangan Darsono melambai untuk membayangkan nama-nama asing dan sukar. "Itu tidak saja racun untuk tanaman. Manusia kalau meminumnya juga bisa sakit atau mati perlahan-lahan."

"Es ist nicht nur eine Sorte Salz. Wenn der obere Teil trocknet, lässt eine chemische Veränderung ihn zu Gift werden. Ich weiß die verschiedenen Bezeichnungen, den Terminus *technicus*, nicht". Darsono gestikuliert mit den Händen, um die ausländischen und schwierigen Namen zu verdeutlichen. "Das ist nicht nur ein Gift für Pflanzen. Wenn ein Mensch es zu sich nimmt, kann auch er krank werden oder langsam sterben."

Aufgrund der Gefährdung für die Gesundheit und der Aussichtslosigkeit, auf dem vergifteten Boden Pflanzen anzubauen, müssen die Transmigranten den Umsiedlungsort in West-Kalimantan verlassen und verdingen sich u.a. als Hafendarbeiter oder Verkäufer im informellen Sektor in der Stadt Banjar, da sie sich laut Angaben des auktorialen Erzählers schämen, in ihre Heimatdörfer zurückzukehren.<sup>415</sup> Die Technokraten, welche die Autorin an dieser Stelle für das Elend der Transmigranten verantwortlich macht, werden für die brutale Durchsetzung ihres

Ziels des regionalen Aufbaus kritisiert, das sie sich aus der sicheren Entfernung von den Umsiedlungsorten, ihrem Schreibtisch, gesetzt haben. Darsono wirft ihnen des weiteren vor, nicht nur einen mangelnden Bezug zur Natur zu haben, sondern diese, anders als die Banjar und Buginesen, auch nicht mit Respekt zu behandeln. Ebenso wie den Transmigranten wird auch der Natur an sich kein Wert beigemessen; beide werden von der Regierung als Objekt behandelt und ausgebeutet, wenn sie profitversprechend sind. Das positive Beispiel der Menschen aus Banjar und der Buginesen dient hier dazu, auf die Politik der indonesischen Regierung aufmerksam zu machen, welche die Natur hauptsächlich als Möglichkeit ansieht, wirtschaftlichen Profit zu mehren.

[...] mereka percaya bahwa kalau manusia berbuat baik terhadap alam, maka alam dengan sendirinya akan mengembalikan perbuatan sama. Kehidupan bagi orang-orang itu terbatas pada kelumrahan. Biasa saja. Nah, pertanian juga sama dengan hal-hal lain. Harus biasa saja. Artinya untuk kehidupan yang lumrah saja. Tidak untuk besar-besaran. Secukupnya. Orang Bugis dan Banjar mengembara, berlayar, menggarap sawah. Lalu pindah lagi. Pertanian bukan untuk eksploitasi, melainkan untuk kebutuhan saja. Sebab itu mereka diberi hasil oleh Tuhan.<sup>416</sup>

[...] sie<sup>417</sup> glauben, wenn ein Mensch die Natur gut behandelt, dann wird die Natur von sich aus dieselben Taten zurückgeben. Das Leben ist für jene Menschen auf Durchschnittlichkeit begrenzt. Es ist ganz normal. Ja, mit dem Ackerbau ist es genauso wie mit anderen Dingen. Er muss ganz normal sein. Das heißt nur für ein durchschnittliches Leben. Nicht für Großartiges. Genug. Die Buginesen und die Banjar leben als Wanderer, segeln, bestellen Reisfelder. Dann ziehen sie wieder um. Der Ackerbau ist nicht zur Ausbeutung da, sondern nur zur Befriedigung der Bedürfnisse. Deshalb werden sie von Gott belohnt.

Auch wenn die Regierung hier nicht explizit erwähnt wird, stellt Dini an dieser Stelle den Zusammenhang zwischen den genügsamen Indonesiern einerseits und den profit-, und machtgierigen Technokraten andererseits her. Erstere werden für ihre Bescheidenheit von Gott belohnt, da sie zwar von der Natur leben, sie aber nicht ausnutzen, während letztere den Transmigranten verseuchte Ländereien zuweisen. Laut der Autorin ist dies nicht nur ein deutliches Anzeichen dafür, dass die Technokraten die Natur ausbeuten, die sich wiederum mit

---

<sup>415</sup>Nh. Dini, *Orang-orang Tran*, S. 122.

<sup>416</sup>Ebd., S. 127.

<sup>417</sup>Die Buginesen und die Banjar

Missernten rächt, sondern gleichzeitig findet sich hier auch ein Beweis für die Distanzierung von Gott.

An dieser Stelle reflektiert die Schriftstellerin den Machtbegriff. Ebenso wie Mochtar Lubis in *Senja di Jakarta* kritisiert sie den verantwortungslosen Umgang der Regierung mit Macht, der zur Verarmung der Transmigranten sowie auch zur Zerstörung der Natur, hier der Übersäuerung der Böden, geführt hat. Dini prangert die Habsucht der Regierung, den mangelnden Respekt vor Mensch, Natur und auch vor Gott an. Im Hinblick auf die Herrschenden, die für die Durchsetzung politischer Ziele dazu bereit sind, Mensch und Natur zu opfern, verwendet sie den Begriff *kekuasaan* im Sinne illegitimer, ungerechter Macht. *Kekuasaan* im Sinne legitimer Macht erkennt die Autorin eher den *dukun* (Schamanen) zu, da diese verantwortungsbewusster agieren und die göttliche Präsenz in Mensch und Natur erkennen könnten. So konstatiert auch der Transmigrant Darsono in *Orang-orang Tran*, man müsse keine Technokraten aussenden, um die Qualität der Böden zu überprüfen, sondern *dukun*:

Yang diperlukan bukan ahli-ahli atau insinyur. Mereka itu semua cuma pandai menghitung angka dan membikin garis statistik. Seharusnya yang dikirim menyelidiki itu dukun-dukun!<sup>418</sup>

Was man benötigt, sind keine Experten oder Ingenieure. Sie sind lediglich geschickt darin, Zahlen zu addieren und Statistiken zu erstellen. Wer zur Untersuchung geschickt werden sollte, sind die Schamanen!

Auch in der Bewertung der Umsiedlungsorte zeigt sich die Gier der Regierung: sie legt lediglich das Kriterium an, inwieweit die Transmigranten zum regionalen Aufbau der Region beigetragen haben. Als Positivbeispiel gilt der Bezirk Tajau Pecah, der laut Darsono von Beginn von der Regierung als solches geplant war, da erstens der Ort durch eine besonders gute strategische Lage gekennzeichnet ist und zweitens auch die Umsiedler spezifisch ausgewählt wurden. Tajau Pecah wird wegen seiner Charakteristika wie etwa der guten Kooperation zwischen der Regierung und den Transmigranten immer wieder zum Gegenstand der Massenmedien: Suharto rechtfertigt hiermit nicht zuletzt auch sein *transmigrasi*-Programm

---

<sup>418</sup>Nh. Dini, *Orang-orang Tran*, S. 127.

in der Öffentlichkeit.

Mit der Szene, wie Samirin eines Tages Besuch von zwei Männern erhält, die gerade aus Tajau Pecah kommen, um sich noch weitere Umsiedlungsorte anzusehen, übt die Autorin erneut Kritik an den Technokraten. Diese werfen den Zugezogenen Faulheit vor, da sie nicht dafür gesorgt haben, dass die Einrichtungen ihres Dorfes wie z.B. die Schule geräumig genug sind. Zudem hätten die Bewohner noch keinen eigenen Markt errichtet. Dini hält die Technokraten an dieser Stelle für ungerecht und unrealistisch, wie anhand folgenden Zitats deutlich wird:

Seolah-olah hanya merekalah yang mengetahui seluk-beluk kehidupan semestinya di lokasi transmigrasi! Dengan kepicikan yang keras kepala, memandang semua persoalan dengan mata teknokrat. Dari belakang meja, di sebuah ruang ber-AC.<sup>419</sup>

Als ob es nur sie wären, die das komplizierte Leben in Transmigrationsorten verstehen sollten! Mit sturer Engstirnigkeit betrachten sie alle Probleme mit den Augen des Technokraten. Hinter einem Tisch, in einem klimatisierten Raum.

Mit der Beschuldigung der Transmigranten versuchen die Technokraten stellvertretend für die Regierung, die Schuld für den Misserfolg des Umsiedlungsprogramms von sich zu weisen. Hinter dem Vorwurf an die Transmigranten, zu faul zu sein, um sich für Verbesserungen der Infrastruktur innerhalb der Dörfer einzusetzen, verbirgt sich das Bestreben der Regierung, ihre eigene Inaktivität vor der Öffentlichkeit zu rechtfertigen und von der Tatsache abzulenken, viele Umsiedlungsorte nicht unterstützt zu haben. Dini lehnt sich hier an mehrere Zeitungsberichte an, die zu Beginn der 80er Jahre publiziert wurden. In diesen deckten Journalisten zunächst auf, dass an verschiedenen Umsiedlungsorten weder ein Be-, noch ein Entwässerungssystem vorhanden war. Doch die Regierung hielt es nicht unbedingt für notwendig, die Region zu unterstützen, zog sich aus der Verantwortung und bezichtigte die Transmigranten der Faulheit, wie Otten hier beschreibt:

[...] the government refuses to acknowledge that it is the Transmigration programme itself which is at fault. Instead it blames the transmigrants for the failures of the programme. They are

accused of being "spoon-fed", of not being prepared to work hard or of leaving their new homes once their entitlement to free food aid expires. After describing all the shortcomings at the Mamosaloto site in Central Sulawesi (noticeably the lack of an irrigation and drainage system) one reporter quotes a local Transmigration official as saying "It is true that all the facilities in the Mamosaloto project have not been completed yet, but the transmigrants should be patient and work hard, not just sit idle and be spoon-fed."<sup>420</sup>

Vordergründig scheint sich die Autorin in ihrem Roman im wesentlichen auf die harmlosen alltäglichen Probleme Samirins, die sich aus seiner Umsiedlung nach Kalimantan ergeben haben, zu konzentrieren. Lediglich bei Samirins Versetzung nach Sebanban wird politische Gewalt am Beispiel des Helden illustriert. Zumeist werden jedoch das Missmanagement der Regierung und ihr Machtmissbrauch in jeweils nur kurzen Sequenzen kritisiert, in denen sich Samirin meist mit den Schwierigkeiten anderer Transmigranten konfrontiert sieht. Indem Dini ihre Kritik teilweise durch nur einmal im Roman auftretende Nebenfiguren äußert, hat sie versucht, der Zensur zu entgehen. Die Autorin illustriert in *Orang-orang Tran*, dass auch der bewusste Entzug von ehemals versprochener finanzieller Unterstützung eine Form des Machtmissbrauchs darstellt, welche die Verelendung vieler Transmigranten zur Folge hat.

In Herfandas Gedicht *Anak-anak Indonesia* werden Machtmissbrauch und politische Gewalt ebenfalls aus der Opferperspektive dargestellt, jedoch formuliert der Autor die verschiedenen Folgen der Politik für die einfache Bevölkerung deutlich schärfer. Sind es bei Dini doch im wesentlichen nur kurze Abschnitte, aus denen die Kritik an der Regierung hervorgeht, so stellt der kausale Zusammenhang zwischen der Politik der Machthaber und der Opferrolle des Volkes in dem kurzen Gedicht Herfandas das Hauptthema dar. Der Titel des Gedichts spielt auf das durchschnittliche indonesische Volk an, dessen Mangel an individuellen Entwicklungsmöglichkeiten sich auch auf die Zukunft Indonesiens negativ auswirken wird, wie Herfanda dem Rezipienten suggeriert. Als Beispiel für die einfache Bevölkerung werden die Dörfler präsentiert, die durch die Regierung von ihrem Land vertrieben und anschließend zwangsweise umgesiedelt werden, damit auf ihrem Grund und Boden wirtschaftlich lukrative Projekte wie Staudämme und Golfplätze<sup>421</sup> entstehen können:

---

<sup>419</sup>Nh. Dini, *Orang-orang Tran*, S. 184.

<sup>420</sup>Otten, M., "Transmigrasi": From Poverty to Bare Subsistence, S. 74.

<sup>421</sup>Besonders häufig wurden im Zuge von Projekten der *orde baru* Staudämme und Golfplätze errichtet. Erstere

terusir dari tanah kelahiran (demi bendungan dan lapangan golf katanya) anak-anak Indonesia tercecer di pasar-pasar kota, di kaki-kaki hotel / dan biro-biro ekspor tenaga kerja.<sup>422</sup>

vertrieben von ihrem Heimatland (für Staudämme und Golfplätze, wie man sagt) sind die Kinder Indonesiens auf den Märkten der Stadt verstreut, am Fuße der Hotels / und in den Büros für den Export von Arbeitskraft.

Da sich Herfanda hier vermutlich an das historische, auch in der Öffentlichkeit vielfach diskutierte Ereignis von Kedung Ombo anlehnt<sup>423</sup>, soll dieses zunächst kurz referiert werden. Im Januar 1989 schlossen sich die Tore des Staudammes Kedung Ombo, und das Wasser vernichtete die Felder und Häuser von ca. 5000 Familien, die in dem Flussdelta Serang lebten. Die Weltbank hatte 156 Millionen US-Dollar für die Errichtung des Dammes bereitgestellt, um etwa 125.000 Familien mit Wasser zu versorgen. Abgesehen von Überschwemmungen, die sich infolge des neu errichteten Staudamms in der Region häuften, sahen sich die Bauern gezwungen, bei der Regierung eine angemessene Entschädigung für ihr Land einzufordern. Diese blieb jedoch trotz eines Gerichtsprozesses, den die Dörfler gegen das Regime im Jahre 1994 vor dem Höchsten Gericht gewannen, weitgehend aus, da das Urteil später widerrufen wurde. Zuletzt erhielten die Enteigneten lediglich ca. ein Zehntel der ihnen zustehenden Geldsumme. Doch neben diesem Betrug übte die Regierung zusätzlich politische Gewalt gegen die Bauern aus, indem letztere gezwungen wurden, sich dem Transmigrationsprogramm anzuschließen. Wie Rumansara verdeutlicht, drohte die Regierung den Dörflern mit Gefängnisstrafen, falls diese sich nicht zur Umsiedlung bereit erklärten:

[...] those who lived on land that was to be flooded were pressured to transmigrate. Threats and intimidation were applied, particularly to former members of the forbidden Communist Party. For example, in January 1986 the head of Kemusu subdistrict forced ex-tapols (ETs), former political prisoners who had belonged to the Communist Party, to attend a meeting of the District Assembly Council, where they were warned not to refuse to transmigrate or they could be

---

sicherten die Energie für die Oberschicht, während zweitere von Suharto als Statussymbole betrachtet und als solche gefördert wurden.

<sup>422</sup>Herfanda, A. Y., "Anak-anak Indonesia". in: *Tabur Bunga Penyair Indonesia 2*, S. 21.

<sup>423</sup>Es gab zwar noch andere Staudammprojekte, Kedung Ombo stellt jedoch den bekanntesten Fall dar. Als Beispiel für Enteignung, die aufgrund der Errichtung von Golfplätzen vorgenommen wurde, ist Cibodas im Osten Javas zu nennen.

charged under the criminal code. In August, the same subdistrict head told the people of Kemusu that if they did not give up their land for the project, they would be regarded as enemies of the state and anti-development.<sup>424</sup>

In *Anak-anak Indonesia* verdeutlicht Herfanda die hier beschriebene politische Gewalt anhand der fehlenden Entscheidungsfreiheit der Dörfler: sprachlich werden sie mit Hilfe von Passivkonstruktionen als machtloser Spielball der Staatsmänner klassifiziert. In Bezug auf das Staudammprojekt benutzt der Autor vorwiegend Ausdrücke, die dem Leser bedeuten, dass die rurale Bevölkerung an ihrem Heimatort unerwünscht ist und man sie verdrängt, da sie wirtschaftlich profitablen Projekten im Wege steht. So verwendet Herfanda u.a. die Bezeichnungen "digiring" (fortgetrieben), "dibuang" (weggeworfen) und "terusir" (vertrieben), um die Machtlosigkeit der Dörfler mit der politischen Gewalt der Regierung zu verknüpfen. Der erste Begriff bezieht sich speziell auf das von Suharto entworfene Konzept der *floating mass*<sup>425</sup>: die Indonesier sollen sich möglichst stromlinienförmig verhalten und sich in diesem Sinne "treiben lassen". Ein Vergleich des Autors zwischen den Einheimischen und Enten, die zu Millionen ein tonloses Lied singen, deutet ebenfalls auf diese Strategie Suhartos hin. Herfanda hebt hier nochmals hervor, dass die Dörfler über keine Meinungsfreiheit verfügen und deshalb verstummt sind:

anak-anak Indonesia, akan digiring ke manakah mereka? / bagai berjuta bebek mereka bersuara / bagai menyanyikan lagu-lagu tanpa syair dan nada.<sup>426</sup>

Kinder Indonesiens, wohin werden sie getrieben? / sie klingen wie Millionen Enten / es ist, als ob sie Lieder ohne Vers und Ton singen.

Dieser Vergleich mit dem Nutztier der Ente dient dem Dichter dazu, die *floating mass* zu dem eintönigen, kritiklosen Leben in Bezug zu setzen, das aus der Unterdrückung der Bevölkerung während des Suharto-Regimes resultiert. Der Schriftsteller wählt hier bewusst Enten als Vergleich, weil diese traditionell auf die Felder getrieben werden. Auf Bali folgen sie

<sup>424</sup>Rumansara, A., Indonesia: "The Struggle of the People of Kedung Ombo". In: *The Struggle for Accountability*, S.124.

<sup>425</sup>Die *floating mass* war eine Strategie Suhartos, die dazu diente, jeglichen politischen Einfluss des indonesischen Volkes so weit wie möglich auszuschalten. Die Einheimischen sollten sich den jeweiligen Entscheidungen des Regimes beugen und keinen Widerstand gegen die Staatsdiener leisten.

<sup>426</sup>Herfanda, A.Y., "Anak-anak Indonesia". In: *Tabur Bunga Penyair Indonesia 2*, S. 21.

beispielsweise einem Fetzen Stoff, der an einer Stange vor ihnen hergetragen wird.

Die geistige Einengung der "getriebenen Enten" wird durch ihre körperliche Enge ergänzt, welche die von ihrem Land vertriebenen Einheimischen nunmehr in den überfüllten Bussen und Bahnen der Städte erfahren. Die Beschreibung, dass sie in den Verkehrsmitteln zusammengepfercht werden (*berjejal*) und in den Bussen im Stau stehen (*terhimpit*), deutet daraufhin, dass man ihnen als ohnmächtiger Massenware keine Bedeutung beimisst und sie außerdem auch in beruflicher Hinsicht keine Entwicklungsmöglichkeiten haben. Der Dichter merkt an, die von ihrem Land vertriebenen Dörfler stünden von morgens bis abends für eine Arbeitsstelle an, würden jedoch stattdessen zur Umsiedlung veranlasst. Sie sind in der Stadt unerwünscht, werden dementsprechend abweisend behandelt und können nicht an dem vorhandenen Reichtum teilhaben:

anak-anak Indonesia / berderet-deret di tepi-tepi jalan raya, menggapai-gapaikan / tangan mereka ke gedung-gedung berkaca / yang selalu tertutup pintu-pintunya.<sup>427</sup>

die Kinder Indonesiens / stehen an den Rändern der Hauptstraßen in der Reihe / strecken ihre Hände zu den gläsernen Gebäuden aus / die ihre Türen immer geschlossen halten.

Herfanda verdeutlicht hier, dass für die Vertriebenen kaum eine Zukunftsperspektive bleibt: laut dem Dichter haben sie keine andere Möglichkeit, als auf den Märkten der Städte in den Umsiedlungsorten oder den dortigen Hotels ihr Dasein zu fristen oder sich darum zu bemühen, ins Ausland zu migrieren. Die Hoffnungslosigkeit für die Dörfler wird auch durch die düstere Atmosphäre des Gedichts untermauert, die besonders durch die Wahl der dunklen Farben entsteht. So bewegen sich die Dörfler auf dunklen Wegen in der Stadt (*lorong-lorong gelap kota*), benutzen den Zug der Dämmerung (*kereta api senja*) und hausen in fensterlosen Hütten (*gubuk-gubuk tanpa jendela*), die ihnen keine Sicherheit bieten. Nach dem Entwurf dieser düsteren Skizze stellt der Dichter in den letzten beiden Zeilen des Gedichts die provokante Frage, welche Zukunftsperspektive den Dörflern noch bleibt:

anak-anak Indonesia, akan dibawa ke manakah / ketika bangku-bangku sekolah bukan lagi dewa

---

<sup>427</sup>Herfanda, A.Y., "Anak-anak Indonesia". In: *Tabur Bunga Penyair Indonesia 2*, S. 21.

/ yang bisa menolong nasib mereka?<sup>428</sup>

Kinder Indonesiens, wohin werden sie gebracht / wenn die Schulbänke keine Götter mehr sind / die euer Schicksal lenken können?

Untersucht man die fiktionalen Werke *Orang-orang Tran* und *Anak-anak Indonesia* auf ihre jeweiligen Parallelen und Unterschiede, so sind folgende Aspekte zu erwähnen. In beiden Texten wird die Gier der Regierung nach Macht und Geld als Ursache für die Verelendung der Transmigranten ersichtlich. Jedoch wird politische Gewalt in *Orang-orang Tran* nur einmal direkt thematisiert, als Samirin zwangsversetzt wird, während sie aus dem Gedicht *Anak-anak Indonesia* klarer hervorgeht. In ersterem Werk wird mehr Erzählzeit darauf verwendet, die moralische Haltung der Regierung gegenüber den Transmigranten zu kritisieren, und in zweiterem werden die Handlungen sowie die Konsequenzen politischer Gewalt detaillierter beschrieben. Nh. Dini prangert an, dass die Regierenden ihre Machtposition nur als Möglichkeit der persönlichen Bereicherung betrachten. In wirtschaftlichem Sinne "nutzlose" Transmigranten werden demnach ihrem Schicksal überlassen. Indem die Autorin mit dem Beispiel der Buginesen, welche die Natur lediglich für den Anbau von Grundnahrungsmitteln nutzen, statt sie für ökonomische Interessen auszubeuten, versteckte Kritik an dem Gewinnstreben der Regierung übt, entzieht sie sich der staatlichen Zensur.

In *Anak-anak Indonesia* liegt der Akzent hingegen stärker auf der Darstellung des kausalen Zusammenhangs zwischen politischer Gewalt und der "Jasagermentalität" des einfachen Volkes. Als Folge der Gewalt, die sich in dem Gedicht vor allem in der Vertreibung der Dörfler von ihrem Landbesitz manifestiert, werden die Menschen jeglicher Zukunftsperspektiven beraubt, so dass sie ihr Leben als eintönig und ausweglos empfinden. Da sie sich als machtlose Opfer einstufen, versuchen sie auch nicht, sich gegen die politische Gewalt zur Wehr zu setzen. Die Gesamtaussage des Gedichts Herfandas erscheint im Vergleich zu der Botschaft Dinis *Orang-orang Tran* zudem deutlich düsterer. Obwohl Dini die Machtpolitik der Regierung und des korrupten Verwaltungsapparats kritisiert, stellt sie doch mit dem Ende des Werkes eine harmonische Zukunft ihres Helden in Aussicht. Im Gegensatz dazu bleibt den Enteigneten laut dem Gedicht *Anak-anak Indonesia* jedoch keine

---

<sup>428</sup>Herfanda, A.Y., "Anak-anak Indonesia". In: *Tabur Bunga Penyair Indonesia 2*, S. 21.

Alternative, als sich den Entscheidungen der Regierung zu unterwerfen und ein dementsprechend elendes Dasein zu fristen. Den Eindruck von Trostlosigkeit schafft der Dichter, indem er die Menschen als anonyme vereinheitlichte Masse darstellt, deren Zukunft ebenso dunkel aussieht wie die in dem Gedicht gewählten Farben. Herfanda gelingt es, der Zensur zu entgehen, indem er erstens Vergleiche zwischen Mensch und Tier anstellt und zweitens Passivkonstruktionen verwendet, aus denen man nur erahnen kann, auf welche Drahtzieher politischer Gewalt er anspielt. Explizit die Regierung betreffende Äußerungen werden vermieden. Eine Parallele zwischen beiden fiktionalen Werken besteht aber darin, dass sie die Strategie der *pembangunan* als eine zentrale Ursache für die Probleme der Transmigranten beschreiben. Die Politik der Regierung, wirtschaftliche Interessen mittels Machtmissbrauch und politischer Gewalt auf Kosten der Bevölkerung durchzusetzen, wird von beiden Autoren kritisiert.

### **6.7. Die einfache Bevölkerung als Opfer der *transmigrasi* und der wirtschaftlichen Expansion in *Durga Umayi* und *Saman***

Um zu verstehen, auf welche Weise Mangunwijaya die Verbindung zwischen Volk und Staat in den verschiedenen historischen Epochen in *Durga Umayi* dargestellt und bewertet hat, ist zunächst ein Blick auf die Entwicklung der Heldin des Werkes Linda Pertiwi Nusamusbida erforderlich, da anhand ihrer persönlichen Entwicklung der Wandel des Staates und der Gesellschaft von der Unabhängigkeit bis in die Zeit der *orde baru* Suhartos reflektiert wird. Unmittelbar im Anschluss an die Proklamation der Unabhängigkeit bemühte sich Sukarno laut Mangunwijaya darum, die Mitglieder der Bevölkerung in seine Politik einzubeziehen: sie wurden nach ihrer Meinung befragt und durften diese unabhängig von ihrem Rang in der Öffentlichkeit äußern. Dies wird anhand des Leitmotivs des Mikrophons deutlich, das Tiwi, die als Wäscherin im Haushalt Sukarnos arbeitet, aufsucht, damit diese zur Proklamation der Unabhängigkeit Stellung nimmt. Den für die Geschichte Indonesiens so bedeutsamen Tag erlebt der Rezipient aus dem engen Blickwinkel Tiwis, die sich in Gedanken mehr mit der Sauberkeit des WCs Sukarnos beschäftigt, als mit dem Thema der Unabhängigkeit. Daher bleibt sie auch in dem Moment, als das Mikrophon auf sie zutritt, sprachlos. Indem Mangunwijaya die nationale Geschichte, über die der Rezipient generell gut informiert ist, aus

der engen Perspektive einer Wäscherin beschreibt<sup>429</sup>, macht er den Leser auf mögliche alternative Sichtweisen der Geschichte Indonesiens aufmerksam. So stellt er die große Bedeutung der Unabhängigkeit für die historische Entwicklung Indonesiens in Frage, indem er beispielsweise statt der "wichtigen" Rede Sukarnos die zukünftige Entwicklung des Staates "unwichtigen" Gedanken Tiwis zur Hygiene beschreibt. Gleichzeitig hebt der Autor an dieser Stelle jedoch auch ein wichtiges Charakteristikum Tiwis hervor: mit der Beschreibung ihrer physischen Hygiene deutet er symbolisch auf ihre "moralische Hygiene", d.h. ihre innere Reinheit zu Beginn der Geschichte, hin.

Zu Beginn des Werkes setzt der Autor die Heldin des Romans Tiwi mit der einfachen Bevölkerung gleich, während das Mikrofon für die weitgehend noch intakte Verbindung zwischen Staat und Volk steht. Doch nachdem Tiwi ihren Zwillingenbruder Brojol, der die Guerilleros zur Zeit des Befreiungskrieges mit Nahrungsmitteln versorgt, verlässt, verschwindet das Mikrofon. Die Abkehr von ihrem Zwillingenbruder ist symbolisch für ihre Annäherung an den zunehmend vom Streben nach Materialismus gekennzeichneten Staat anzusehen. Die persönliche Entwicklung Tiwis geht folglich mit derjenigen der Regierung einher, die sich mit wachsendem Geld-, und Machtstreben vom Volk distanziert. Diese Entfremdung zwischen Bevölkerung und Staat wird anhand des Mikrophons verdeutlicht, das sich aufgrund des Wandels Tiwis symbolisch von ihr abwendet. Mangunwijaya verdeutlicht die Parallele zwischen der jungen Frau und der Genese des indonesischen Staates besonders anhand der Szene, als sich die Heldin am 11.03.1966 - dem Tag, an dem die Regierungsvollmachten auf Suharto übergangen - einer Schönheitsoperation unterzieht und fortan ein luxuriöses Leben führt. Der kosmetische Eingriff symbolisiert die Orientierung Tiwis am westlichen Kapitalismus. Anhand der plastischen Operation entlarvt Mangunwijaya ironisch die sich unter der Suharto-Regierung vollziehende Industrialisierung, die sich u.a. in dem Bau von Flugzeugen, der Errichtung von Atommeilern etc. manifestierte.

---

<sup>429</sup>Pamela Allen beschreibt diese Methode Mangunwijayas, das Interesse des Lesers zu wecken, folgendermaßen: *Walaupun sejarah Indonesia didekonstruksi dalam roman ini - tidak bisa disangkal bahwa Indonesia yang digambarkan, sejarah yang dibicarakan sudah dikenal oleh pembaca - namun kejadian-kejadian yang diutamakan tidak dikenal: grande histoire (sejarah besar) dijadikan semacam petite histoire (sejarah kecil). [(Obwohl die indonesische Geschichte in diesem Roman dekonstruiert wird - es ist unbestreitbar, dass Indonesien gezeichnet wird, da der Leser die erzählte Geschichte schon kennt - sind die Ereignisse, denen Priorität eingeräumt wird, unbekannt: grande histoire (große Geschichte) wird zu einer Art petite histoire (kleiner Geschichte)].* Vgl. Allen, P., "Pebangsaan dan Pencitraan dalam Tiga Roman Indonesia". in: Sindhunata (ed.): *Menjadi Generasi Pasca-Indonesia*, S. 173.

Nach dem Eingriff beschafft sich Tiwi drei falsche Pässe, anhand derer sich ihre internationale Ausrichtung widerspiegelt: auf diesen Ausweisen heißt sie nicht mehr Linda Pertiwi Nusamusbida, sondern Angelin Ruth Portier, Madame Charlotte Eugenie, bzw. Wang Ching Mei. Das veränderte Aussehen Tiwis geht mit dem Verlust ihrer Identität einher: sie ist nicht mehr nur ein Produkt einer einzelnen Nation, sondern vieler Staaten:

perpaduan dari DNA kromosom Bombay, Maroko, Lisabon, Amsterdam, Syanghai, Priangan, Samosir [...] <sup>430</sup>.

eine Mischung der DNA-Chromosome Bombay, Marokko, Lissabon, Amsterdam, Schanghai, Priangan, Samos [...].

Tiwis Streben nach Macht und Geld, das mit ihrer Schönheitsoperation einhergeht, kostet schließlich sogar ihren Zwillingsbruder, der die einfache Landbevölkerung verkörpert, die Existenz. Tiwi entwickelt sich im Verlauf des Romans von der edlen Göttin Umayi zur schrecklichen Durga. Das Durga-Umayi Motiv hat Mangunwijaya dem *wayang* entnommen. Dort verfluchen sich die schöne und edle Göttin Umayi und ihr Ehemann Betara Guru gegenseitig. Letzterer verlor aus unbeherrschter Sexualität heraus im Himmel Samen, der ins Meer fiel und ein äußerst gefährliches Wesen namens Kala hervorbrachte. Umayi wird durch den Fluch zur Durga, die Unheil über jeden bringt, der mit ihr in Verbindung steht und ein inzestuöses Verhältnis mit ihrem Sohn Kala eingehen muss, während Guru dazu verdammt ist, Wildschweinhauer zu tragen.

Das Durga-Umayi Motiv wird bei der Ankunft in dem Dorf, in dem ihr Zwillingsbruder lebt, aufgegriffen: die Dörfler sehen die junge Frau als schöne Göttin Umayi an, während der Rezipient erkennt, dass Uma ein Produkt plastischer Chirurgie ist und sich Tiwi zudem als Durga fühlt, als sie Brojol sieht und weiß, dass sie ihn ins Unglück stürzt. Mit dem Hinweis, Tiwi ruiniere ihren Bruder nicht absichtlich, verdeutlicht der Autor, dass die Heldin lediglich an ihren eigenen Profit denkt, ohne zu erwägen, welche Konsequenzen ihr Verhalten für andere Menschen haben könnte. Sie steht hier symbolisch für die gesellschaftliche Gruppe der

---

<sup>430</sup>Mangunwijaya, Y.B., *Durga Umayi*, S. 131.

"Gewinner" der Unabhängigkeit. Innerhalb des Durga-Umayi Motivs, das sich durch den ganzen Roman hindurchzieht, wird Tiwi zur Spiegelungsfigur der Entwicklung der indonesischen Gesellschaft: sie verändert sich zur Geschäftsfrau, deren Hauptziel in der Mehrung ihres Geldes besteht.

In der oben beschriebenen Szene berichtet der auktoriale Erzähler von einem riesigen Projekt, das Tiwi auf Java errichten lassen möchte. Es soll die Bauern, die dort intensiven Ackerbau betreiben, von ihrem Land verdrängen. Die Klimax des Romans bildet die Tatsache, dass Tiwi den Vertrag eigenhändig unterschrieben hat, mit dem die Errichtung dieses Projekts, eines Vergnügungsparks, auf dem Landbesitz der Gemeinde ihres Bruders besiegelt wurde. Sie ließ sich von dem vielversprechenden Gewinn, den das Projekt voraussichtlich abwerfen wird, blenden und bemühte sich nicht darum, festzustellen, an welchem Ort auf Java der Park geplant war. Auf den ehemaligen Nassreisfeldern ihres Bruders Brojol wird nun ein Vergnügungspark unvorstellbarer Größe errichtet, den internationale Institutionen wie die Weltbank, die asiatische Entwicklungsbank und private Banken aus den USA mitfinanzieren. Hier zieht der Autor eine Parallele zwischen dem nunmehr künstlichen Aussehen Tiwis, das internationale Elemente aufweist, und der Natur. Ebenso wie Tiwi selbst wird auch die Landfläche, auf der das Projekt entstehen soll, einer Schönheitsoperation unterzogen: auf dem Vergnügungspark sollen statt ehemals zum Nassreisbau verwendeten Flächen nunmehr künstliche Seen, Wasserbecken und Dämme errichtet werden. Ehemals sinnvoll für die Grundbedürfnisse der Indonesier genutzte Natur wird also für ein künstliches Gebilde geopfert, das nur noch dem Zweck dient, dem Staat und internationalen Institutionen möglichst viel Geld einzubringen. Das Vergnügungszentrum ist für den durchschnittlichen Einheimischen wertlos und verfügt darüber hinaus über keine kulturellen Eigenheiten mehr. Parallel zu Tiwi verliert auch die Natur ihre Identität; ihre besonderen Merkmale werden ebenfalls durch internationale Einflüsse überlagert:

[...] di lembah sebut saja Lembah Bang Brojol akan dibangun disulap semacam Disneyland tetapi dengan unsur-unsur puncak kebudayaan pribumi dari seluruh Nusantara, lengkap dengan kebudayaan pribumi dari seluruh Nusantara, lengkap dengan 1945 hotel dan motel bintang 5 plus restoran, disko (dan masih dirahasiakan *sex-shops*) 17 bank bahkan 8 kasino dan suatu taman

miniatur peta dunia dengan segala atraksi dan kekhasan masing-masing negara [...].<sup>431</sup>

[...] in dem Tal, denn es einfach Tal Bang Brojol, wird eine Art Disneyland errichtet, beschworen - aber mit Elementen der einheimischen Hochkultur des gesamten Archipels, voll ausgestattet mit 1945 Hotels und 5-Sterne-Motels plus Restaurant, Diskos (und noch geheimgehaltenen *Sex-Shops*), 17 Banken, des weiteren 8 Casinos und einem Miniaturgarten des Weltatlas mit allen Attraktionen und Besonderheiten der jeweiligen Staaten [...].

Die Zahlen 17, 8 und 1945 sind hier nicht zufällig gewählt, sondern sie beziehen sich auf das Datum der Unabhängigkeit Indonesiens, wie auch Allen in einer Interpretation des Romans *Durga Umayi* feststellt:

Angka-angka 17, 8, dan (19)45 sering muncul dalam *Durga Umayi* tetapi pemakaiannya lebih menyerupai sindiran daripada penghormatan kepada pentingnya di Indonesia modern.<sup>432</sup>

Die Zahlen 17, 8 und (19)45 tauchen häufig in *Durga Umayi* auf, aber sie werden eher satirisch verwendet, als dass sie die Achtung ihrer Bedeutung für das moderne Indonesien (widerspiegeln).

Allen verdeutlicht hier des weiteren, dass die Unabhängigkeit durch den Vergleich des auktorialen Erzählers zwischen dem Ehrwürdigen und Gewöhnlichen lächerlich wirkt. Jedoch geht sie nicht auf die Kritik Mangunwijayas an der erzwungenen Industrialisierung Indonesiens ein, die dieser Textpassage zugrundeliegt. Dieser Aspekt ist aber insofern von Bedeutung, als die 1945 Hotels, die wiederum auf 1945 Hektar Land gebaut werden sollen, den Unterschied zwischen den Zielen der Unabhängigkeit, der Einheit des indonesischen Volkes und der Gleichberechtigung einerseits, und dem Streben nach Materialismus in der *orde baru* andererseits ironisch herausstellen. Die moderne "Hochkultur" Indonesiens ist laut des Schriftstellers in der *orde baru* auf die Errichtung riesiger Wirtschaftsprojekte im Sinne der *pembangunan*-Strategie beschränkt, die dem Interesse des Staates und der großen internationalen Institutionen sowie Konzernen entspricht. Die neue Freiheit erstreckt sich lediglich auf die Regierenden und die führenden internationalen Firmen, die für ihre Interessen

<sup>431</sup>Mangunwijaya, *Durga Umayi*, S. 149.

<sup>432</sup>Allen, P., "Kebangsaan dan Pencitraan dalam Tiga Roman Mangunwijaya". In: Sindhunata (ed.), *Menjadi Generasi Pasca-Indonesia. Kegelisahan Y.B. Mangunwijaya*, S. 187.

größtmöglichen Profit erwirtschaften können. Anhand der Beispiele Tiwis und der "Schönheitsoperation" der Natur veranschaulicht Mangunwijaya, dass in dem Maße, wie kulturelle Besonderheiten verlorengehen, zunehmend eine vereinheitlichte "materialistische Kultur" nach westlichem Vorbild entsteht.

Im Hinblick auf die Rolle der Bevölkerung weist der Schriftsteller hier darauf hin, dass diese zwar laut ihrem legalen Status unabhängig ist, jedoch mittlerweile von einer neuen Kolonialmacht unterjocht worden ist: den eigenen Machthabern aus Kreisen der Wirtschaft und Politik. Diese üben neben der Gewalt gegen die Natur, die durch den Einsatz von Bulldozern zerstört wird, vor allem politische Gewalt gegen die Landbevölkerung aus. Die Bauern sollen von ihrem Land vertrieben werden und sich einem Transmigrantenprojekt anschließen, damit sie die Bauarbeiten des Vergnügungsparks nicht behindern können. Ein Dorfbewohner der Informations-Abteilung, mit dem sich Tiwi vor Ort unterhält, nachdem sie erfasst hat, welchen Schaden sie ihrem Bruder zugefügt hat, erklärt ihr, dass die Landbevölkerung für ihre Enteignung nicht entschädigt wird. Die Bewohner haben zusätzlich Angst davor, dass ihnen Strafen angedroht werden, wenn sie versuchen, sich gegen den Verlust ihres Landbesitzes zur Wehr zu setzen. Die politische Gewalt wird anhand folgenden Zitats deutlich:

[...] sawah ladang kamu habis dan rumah kami ya sekarang sudah menjadi lumpur dan sampah di dasar lembah di situ itu; dan ganti rugi yang kami terima dari Proyek, yaaah namanya saja ganti-rugi jadi diganti dengan rugi mau apa Nyonya; tetapi ini tidak boleh kamu katakan karena ini membahayakan keluarga kami, bisa dicap PKI atau OK-EM di KTP kami [...].<sup>433</sup>

[...] Unsere Nassreisfelder sind fort und unser Haus, ja, es ist zu Matsch und Müll dort am Grund des Tals geworden; und der Name der Entschädigung, die wir von dem Projekt erhalten, ja, er ist einfach durch Schaden ersetzt worden - was will man machen, Nyonya. Aber dies dürfen wir nicht sagen, weil dies unsere Familie gefährdet: unser Personalausweis kann mit PKI oder OK-EM<sup>434</sup> gestempelt werden [...].

---

<sup>433</sup>Mangunwijaya, Y.B., *Durga Umayi*, S. 156.

<sup>434</sup>OK (*Organisasi Kiri*, linke Organisation); EM (*Eks Merah*, Ex-Rot)

Mit Hilfe des Sprachspiels<sup>435</sup> "*ganti-rugi jadi diganti dengan rugi*" weist der Autor zunächst auf den finanziellen Schaden hin, welcher der einheimischen Bevölkerung durch die Errichtung des Vergnügungsparks entsteht. Mit der Aussage des Dörflers "*mau apa Nyonya*" verdeutlicht er die Hilflosigkeit, mit der die Dörfler der wirtschaftlichen Gewalt gegenüberstehen. Ferner streicht Mangunwijaya mit dem Zitat die Kritik an der politischen Gewalt der Regierung sehr klar heraus: der Dorfbewohner, der Tiwi von dem Leid der Leute berichtet, weist auf die Willkür hin, mit der Einheimische als Kommunisten eingestuft und damit als Staatsfeinde kategorisiert werden. Diese Verleumdung kann unabhängig davon, ob jemand in Wahrheit eine bedeutende Rolle in der kommunistischen Partei gespielt hat, jeden beliebigen Indonesier treffen. Damit stellt der Autor die arbiträre Stigmatisierung eines Einheimischen als ehemaliges aktives Mitglied der PKI als effektive Waffe der Regierung dar, die stets benutzt wird, wenn Personen, die den wirtschaftlichen Aufbau gefährden, mundtot gemacht werden sollen. Dies verschärft die Aussage von Analysten wie etwa Rumansara<sup>436</sup>, der lediglich von der Bedrohung tatsächlicher Ex-Aktivisten der kommunistischen Partei durch die Regierung spricht, nicht aber willkürliche Verleumdung thematisiert.

Mit dem Gespräch zwischen Tiwi und dem Mitglied der Informations-Abteilung veranschaulicht der Autor aber nicht nur die politische Gewalt, welche die Dorfbevölkerung trifft, sondern er trifft gleichzeitig eine Aussage über die Art und Weise, wie sich Javaner verhalten, wenn sie mit einem scheinbar mächtigeren Gesprächspartner konfrontiert sind. Aus den Gedanken des namenlosen Dorfbewohners geht hervor, dass er sich zunächst darum bemüht, von Tiwis Äußerem und ihrer Sprache möglichst schnell auf ihre Position innerhalb der Gesellschaft zu schließen, um seine Wortwahl dementsprechend anpassen zu können. Nachdem er einige Überlegungen zu ihrer Erscheinung und ihrem Auftreten angestellt hat,

---

<sup>435</sup>Im Gegensatz zu vielen anderen indonesischen Romanen verwendet Mangunwijaya in *Durga Umayi* auffällig viele Sprachspiele, mit denen entweder historische Ereignisse ironisch dargestellt werden oder die dazu fungieren, jene Aspekte darzustellen, welche die einfache Bevölkerung beschäftigen. Ein solches Sprachspiel wird z.B. bei der Beschreibung von Tiwis Tätigkeit in Sukarnos Haus verwendet. Durch die Aneinanderreihung der vielen, jeweils passivisch aufgeführten Arbeitsgänge entsteht vor dem Auge des Lesers beispielsweise ein visuelles Bild von Tiwis Arbeit:

Dan karena segala macam pakaian yang direndam dicuci diperas [...] dikelantang dibasahi diseterika dilipat rapi itu tidak hanya dari sang insinyur ahli pidato dan istrinya yang putih yang pulen yang mulus yang manis yang sani yang cantik yang santri yang dipetik dari Bengkulu itu saja, tetapi juga dari teman kawan sahabat saudara yang ternyata banyak sekali [...] (*Und weil alle Arten von Kleidern, die eingeweicht, gewaschen, ausgewrungen, [...] gebleicht, benetzt, gebügelt, sorgsam gefaltet wurden, nicht nur dem Ingenieur und Redekünstler und seiner weißen, einfühlsamen, süßen, erhabenen, schönen, gläubigen Ehefrau gehört, die in Bengkulu aufgegabelt wurde, sondern auch den offensichtlich sehr vielen Freunden und Verwandten [...]*)

gelangt er zu der Überzeugung, sie sei eine geeignete ZuhörerIn für die Probleme der Dorfbevölkerung. Als Tiwi ihm jedoch mitteilt, sie sei für die Aufsicht des Projekts zuständig, passt er sein Verhalten unmittelbar an die veränderte Situation an, verleiht seiner Sprache einen unterwürfigen Tonfall und spielt seine Intelligenz herunter:

o begitu, jadi Nyonya ini inspeksi yang memeriksa-meriksa proyek begitu, ooh maaf lho Nyonya, tadi itu saya hanya omong kosong tidak ada artinya, sudilah menganggap tadi itu tidak pernah dikatakan mohon begitu saja, Nyonya. Oo ya ya terima kasih terima kasih atas kebaikan Nyonya, ya atas kebaikan Nyonya yang tidak akan melaporkan kata-kata saya tadi; maklumlah kami hanya petani bodoh jadi sering tidak tahu apa yang harus kami katakan, Nyonya.

O, so ist das, Sie inspizieren das Projekt, so, oh, entschuldigung, Nyonya, eben habe ich unzusammenhängendes Zeug geredet, bitte betrachten Sie das von eben so, als sei es niemals gesagt worden, bitte (machen wir es) einfach so, Nyonya. Oh ja, ja, danke, danke für Ihre Güte, Nyonya, ja, für Ihre Güte, dass Sie meine Worte von eben nicht melden; Sie wissen ja, wir sind nur dumme Bauern, die oft nicht wissen, was sie sagen müssen, Nyonya.

Die devote, betont höfliche Art des Mannes gründet sich auf seinem Bewusstsein, von der Gunst Tiwis abhängig zu sein. Er verhält sich unterwürfig, da er fürchtet, er und die anderen Dorfmitglieder könnten andernfalls erneut Gewalt erleiden. Manguwiyaya stellt demnach Angst vor der Unberechenbarkeit der Machtinhaber als wesentliche Ursache für die übertriebene Höflichkeit des Dörfers dar. Obwohl den Leser die Unterwürfigkeit des Mannes zum Schmunzeln bringt, kann er ihn trotz seines Opportunismus kaum verurteilen, da seine Angst vor der politischen Gewalt realistisch erscheint. Die von der Regierung für die Dörfler ausgehende Gefahr verdeutlicht der Erzähler besonders, als er die verschiedenen Mittel aufzeigt, die verwendet werden, um die Dörfler zur Umsiedlung zu bewegen. Nicht nur droht den Einheimischen des Dorfes eine Verleumdung als Kommunist, sondern ihnen wird zusätzlich jeglicher Zugang zur Bildung beschnitten: die Kinder der Landbevölkerung konnten laut Anmerkung des auktorialen Erzählers schon ein Jahr, bevor die Bulldozer das Land umpflügten, nicht mehr zur Schule gehen, da das Gebäude bereits vernichtet wurde. Mit der Verschlechterung der Zukunftsperspektiven der Kinder, die keinen Zugang mehr zur Bildung haben, glauben die Vertragspartner ein Druckmittel gegen die Bevölkerung gefunden zu haben,

---

<sup>436</sup>Vgl. Kapitel 6.6.

das sie voraussichtlich dazu bewegen wird, das "Tal Bang Brojol" zu verlassen. An dieser Stelle macht Mangunwijaya auch auf die Mitschuld der internationalen Geldgeber aufmerksam, die sich durch die Unterstützung des Projekts indirekt an der politischen Gewalt gegen die Dorfbevölkerung beteiligten.

Nach Tiwis Gespräch mit einem der Dorfbewohner besucht sie ihren Zwillingsbruder Brojol, um mit ihm über das Projekt Vergnügungspark zu sprechen. Da er sie zu ihrem Entsetzen jedoch aufgrund ihres veränderten Aussehens nicht mehr wieder erkennt, beschließt Tiwi nach ihrem Besuch, gleichzeitig den kosmetischen Eingriff und das Projekt rückgängig zu machen. Sie hofft damit, wenigstens einmal nicht die Göttin Durga sein zu müssen, die nur Unheil über alle Personen bringt, die mit ihr in Kontakt stehen. Die Zuneigung zu ihrem Bruder lässt sie jeglichen ökonomischen Profit vergessen: sie unterzieht sich einer erneuten Operation, damit Brojol sie bei ihrem nächsten Besuch als seine Schwester wiedererkennt. Tiwi möchte ihren natürlichen Zustand wieder erlangen und sich folglich auch symbolisch dem Volk erneut annähern:

[...] semua dikembalikan menjadi asli semula seperti sebelum dibedah plastik dulu, sehingga kembali lagilah segala sosok maupun wajah menjadi Iin Sulinda Pertiwi lagi.<sup>437</sup>

[...] alles wird rückgängig gemacht, wird alles wieder natürlich wie vor der plastischen Operation damals, so dass alle Formen sowie das Gesicht wieder zu Iin Sulinda Pertiwi werden.

Doch Tiwis Ziel lässt sich nur bedingt in die Tat umsetzen. Nach dem kosmetischen Eingriff wird sie wegen ihres früheren Engagements in den kommunistischen Gruppierungen Lekra und Gerwani durch einen Spion verhaftet. Man lässt sie lediglich unter der Bedingung frei, dass sie das Projekt fortsetzt. Mit diesem Ende des Romans führt Mangunwijaya ein Gedankenspiel durch: selbst wenn sich ein für die Errichtung des Vergnügungsparks Verantwortlicher aus privaten Gründen entschließen würde, die Maßnahme noch rechtzeitig zu stoppen, ist der finanzielle Gewinn für so viele Akteure von Bedeutung, dass der Einzelne sich dem Interesse der Mehrheit beugen muss. Dieses besteht wiederum in der Fortsetzung des Projektes. Der Autor konzipiert Tiwi ebenso wie im ersten Teil des Romans auch an seinem Ende als Opfer.

---

<sup>437</sup>Mangunwijaya, Y.B., *Durga Umayi*, S. 167.

Im Kontext mit dem Unabhängigkeitskampf wird beschrieben, wie Tiwi infolge der Kriegswirren vergewaltigt wird, während sie nach der *Gerakan 30 S* rein auf wirtschaftlichen Erfolg setzt. Jedoch verstrickt sich Tiwi so sehr in die Kreise der Mächtigen, dass sie schließlich wieder Opfer wird: die Planer des gigantischen Vergnügungsparks zwingen sie mittels politischer Gewalt dazu, ihren Bruder, die einzige Person, der sie vertrauen könnte, zu verraten. Am Schluss des Werkes erfährt Tiwi demgemäß, ebenso wie Brojol, politische Gewalt, da sie sich der Ideologie *pembangunan* zu widersetzen versucht.

Mangunwijaya verdeutlicht mit seinem Roman, dass die einfache Bevölkerung letztlich durch die Hinwendung des indonesischen Staates zum Materialismus eine neue Mischung aus wirtschaftlicher und politischer Gewalt erleidet. Das Volk wird den Interessen derjenigen gesellschaftlichen Gruppe geopfert, die nach der Unabhängigkeit zu finanziellem Reichtum gelangt ist und nunmehr ihre wirtschaftliche Macht ausspielt.

Als Mittel politischer Gewalt thematisiert der Schriftsteller in dem Roman *Durga Umayi* speziell die Zerstörung von Privatbesitz, Zwangsumsiedlung und die willkürliche Verleumdung der Einwohner als Kommunisten. Die Vielzahl der Sprachspiele, die Verwendung der Motive aus dem *wayang* und Anspielungen auf historische Ereignisse dienen dem Autor häufig dazu, im Rahmen der indonesischen Geschichte das Bewusstsein des Lesers für die Perspektive der einfachen Bevölkerung zu schärfen. Dies wird auch anhand des Endes der Einleitung in *Durga Umayi* deutlich, die der Formel des *ngruwat*<sup>438</sup> nachgebildet ist. Die Schuld des Betara Guru und der Göttin Umayi, die sie durch ihren gegenseitigen Fluch auf sich geladen haben, manifestiert sich nicht zuletzt in der Entstehung des gefährlichen, gewalttätigen Riesen Kala. Sowohl die Schuld als auch die von Kala begangene Gewalt werden in der Einleitung des Romans durch die gekürzte Formel des *ngruwat* gesühnt. Der Autor setzt die Formel des *ngruwat* ein, um dem Leser die Notwendigkeit vor Augen zu führen, die an Kindern, also auf

---

<sup>438</sup>Die gekürzte Formel des *ngruwat* findet sich bei: Mangunwijaya, *Durga Umayi*, S. XI. Übersetzung von *ngruwat* (Jv.): von einem Fluch befreien, eine Schuld aufheben. Sprachlich ist *ngruwat* durch Sprachspiele wie Palindrome gekennzeichnet. Die Formel des *ngruwat* dient der Entsühnung von Personen, die durch den Fluch, der auf dem Riesen Betara Kala lastet, zu seinen bevorzugten Opfern geworden sind. Laut Ulbricht ist es dem Riesen lediglich erlaubt, bestimmte Menschen zu verspeisen. Zu diesen gehören u.a. Personen (insbesondere Kinder), die eine "falsche Geburt" haben, d.h., die etwa zu einem falschen Zeitpunkt geboren wurden, die mit der Nabelschnur um den Hals geboren sind oder denen andere Missgeschicke passiert sind wie etwa, dass sie einen gefüllten Reistopf umgeworfen haben. Nur die magische, von dem *dalang* gesprochene Formel kann das Unheil von ihnen abwenden. Das *ngruwat* ist Teil des *Murwakala* Dramas im *Wayang Purwa*. In der *Murwakala* Aufführung wird die Geschichte eines Jungen erzählt, der Betara Kala zu entkommen sucht. Es gibt mehrere Versionen des *Murwakala*. Siehe zu der Formel des *ngruwat* und zu den verschiedenen Versionen: Ulbricht, H., *Wayang Purwa. Shadows of*

den Roman übertragen die an den schwächeren Mitgliedern der Gesellschaft begangene Gewalt, zu sühnen.

Obwohl Mangunwijaya in seinem Roman somit auf traditionelle javanische Elemente zurückgreift, zeichnet sich bei ihm ein Machtbegriff ab, der sich an westliche Vorstellungen anlehnt: der Autor verleiht *kekuasaan* die Konnotation der Illegitimität, da sie im Roman meist mit der Ausübung physischer und psychischer Gewalt einhergeht. Lediglich unmittelbar nach der Proklamation der Unabhängigkeit wird die Macht für das Wohl des Volkes eingesetzt, wie Mangunwijaya anhand des Mikrophons verdeutlicht. Die beiden in der Heldin vereinigten Göttinnen der Durga und der Umayi, also des Schlechten und des Guten, illustrieren die beiden grundsätzlichen Möglichkeiten eines Menschen, mit Macht umzugehen. Tiwi möchte so sein wie Umayi, verhält sich jedoch immer wieder wie Durga, indem sie Unheil über die Menschen bringt. Der Schriftsteller deutet an dieser Stelle darauf hin, dass jeder Mensch gute sowie auch schlechte Züge in sich vereint. Jedoch ist es ihm allein überlassen, ob er die ihm gegebene Macht verantwortungsbewusst nutzt oder sich von ihr korrumpieren lässt. An den Machtbegriff knüpft Mangunwijaya hohe moralische Erwartungen. Im Gegensatz zu Autoren wie Tohari, der ebenfalls die Notwendigkeit der Moral im Zusammenhang der Macht hervorhebt, fußt sein Machtbegriff nicht notwendigerweise auf Religiosität, sondern auf verantwortlichem Umgang mit Macht.

Im Unterschied zu *Durga Umayi* stellt Utami in einem Teil ihres Werkes *Saman*<sup>439</sup> noch stärker die Verzahnung zwischen wirtschaftlicher und politischer Gewalt heraus, da sie das Zusammenspiel zwischen Konzernen, der Provinzregierung und dem Militär für die Gewalt gegen die Transmigranten verantwortlich macht. Wisanggeni, kurz Wis genannt, wird zusammen mit den Mitgliedern der Gemeinde Lubukrantau, die zum Umsiedlungsbezirk Sei Kumbang im Süden Prabumulih (Sumatra) gehört, zum Opfer politischer Gewalt. Der Name des Helden ist von einer *wayang*-Figur abgeleitet. Im *wayang* wurde Wisanggeni<sup>440</sup>, Sohn Arjunas<sup>441</sup> und Dewi Dresanalas, als Flamme geboren. Sein Großvater Brama, der Feuergott,

---

*the Past*, S. 108-109.

<sup>439</sup>Das fiktionale Werk ist ein Fragment des von Utami noch geplanten Romans *Leila tak Mampir di New York* (Leila kommt nicht in New York vorbei).

<sup>440</sup>In dem Namen Wisanggeni ist das Sanskritwort *agni* (Feuer) enthalten.

<sup>441</sup>Arjuna ist der dritte Pandawa, Sohn Pandudewanatas und Dewi Kuntis. Er ist die Inkarnation Indras und Sinnbild des ewig Siegreichen. Seine Erscheinung ist vornehm, und er zeigt sich sowohl im Kampf als auch im Umgang mit

wirft ihn aus einer Laune der Langeweile ins Meer, das daraufhin zu kochen beginnt. Daraufhin rettet ihn der Meeresherr Sanghyang Baruna. Schon als Kind gilt Wisanggeni als ein Mensch von außergewöhnlicher Intelligenz und einem besonderen Wesen. Als Erwachsener besiegt er den Feuergott Brama, da dieser sich entschlossen hat, gegen die Pandawas<sup>442</sup> zu kämpfen, und übergibt ihn Betara Guru<sup>443</sup>. Hier wird seine Bereitschaft, sich für Gerechtigkeit einzusetzen, deutlich. Wisanggeni ist außerdem der Vater von Suwandagni und Jawadagni, denen er beibringt, für die Wahrheit zu kämpfen. Der Leser kann aufgrund der Eigenschaften Wisanggenis im *wayang* bereits erahnen, dass auch der Held des Romans *Saman* für Wahrheit und Gerechtigkeit kämpfen wird<sup>444</sup>.

Dies erweist sich anhand seines Einsatzes für die Gemeinde Lubukrantau. Denn obwohl Wis zunächst als katholischer Priester in Prabumulih arbeitet, fühlt er sich nach seinem ersten Kontakt mit den Bewohnern Lubukranktaus von ihnen angezogen. Aus seiner Zuneigung, die er schnell zu den Dörflern fasst, leitet er für sich die Verantwortung ab, den schlechten Zustand der Latex-Plantagen sowie die Lebensqualität der Transmigranten zu verbessern. Er wechselt folglich seinen Hauptwohnsitz nach Lubukrantau, ist jedoch weiterhin eine Woche im Monat in Prabumulih tätig. Den Anlass für die Kreativität, die Wis bei seinem Engagement für die Transmigranten entfaltet, bildet seine Affinität zu dem geistig retardierten Mädchen Upi, das in Lubukrantau unter menschenunwürdigen Bedingungen lebt: die Einheimischen behandeln sie wie ein unzurechnungsfähiges wildes Tier. Upis Leben ist auf die Auslebung primitiver Instinkte, vor allem ihrer Sexualität, beschränkt. Ihre Selbstbefriedigung wird ebenso mehrfach beschrieben wie ihr vergeblicher Versuch, mit Wis sexuell in Kontakt zu kommen. Wis Beschützerinstinkt wird zunächst durch die unmenschliche Behandlung Upis seitens der Dorfbewohner geweckt. Hinzu kommt, dass er sich durch sie auf mysteriöse Weise wieder an seine als Kleinkind verstorbene Schwester erinnert und sich auch deshalb besonders für ihr Wohl einsetzt: er baut ihr eigenhändig einen geräumigen "Käfig" und pflegt regelmäßigen Kontakt mit ihr. Er gibt Upi eine Puppe, einen treuen Freund und Gefährten, wie er ihr erklärt, mit dem sie von nun an ihre Sexualität ausleben kann. Der Beschützerinstinkt, den Upi in Wis

---

Frauen geschickt.

<sup>442</sup>Die fünf Pandawas (Yudistira, Bima, Arjuna und die Zwillinge Nakula und Sadewa) kämpfen im Mahabarata für das "Gute" gegen die hundert Korawas.

<sup>443</sup>Siehe: Unterkapitel zu *Durga Umayi*

<sup>444</sup>Zu Wisanggeni siehe auch: Franke-Benn, *Die Wayangwelt*, S. 335.

erweckt hat, erstreckt sich allmählich auch auf das gesamte Dorf. Wis beseitigt die verrotteten Baumstümpfe, die bei der anfänglichen Rodung der Transmigrantensiedlung im Jahre 1976 stehen geblieben sind, kauft von seinem eigenen Geld bzw. von den Reserven seines Vaters Samen, Dünger und nicht zuletzt Pestizide, um die bereits vorhandenen Latex-Bäume vor dem sich rasch ausbreitenden Pilz zu schützen. Er investiert viel körperliche Arbeit in die Plantage und stellt seine eigenen Bedürfnisse stark zurück, so dass er einmal sogar wegen Dehydrierung behandelt werden muss.

Upi nimmt im Themenkomplex der politischen Gewalt im Roman eine wichtige Stellung ein. Erstens wird sie zur Spiegelungsfigur des Transmigrationsprojekts. Dies lässt sich damit begründen, dass das Projekt von vorne herein "behindert", d.h. schwerfällig war. Zudem blieb es trotz aller Bestrebungen des Priesters schließlich nicht nur erfolglos, sondern es wurde mittels wirtschaftlicher und politischer Gewalt letztlich völlig zerstört. Als Wis gerade eine große Anzahl junger Latex-Bäume gepflanzt und sogar dafür gesorgt hat, dass die Gemeinde Lubukrantau eine eigene Stromversorgung erhält, wird Upi von zwei unbekanntenen Männern vergewaltigt und getötet. Anson, der Bruder Upis, mit dem Wis gut befreundet ist, glaubt, die Vergewaltigung sei ein Terrorakt derjenigen Leute, die das Land der Latex-Plantage von den Dörflern zu erpressen versuchen. Zusätzlich zu der Gewalt an Upi zerstören die Männer ebenfalls die provisorische Stromversorgung der Gemeinde.

Zweitens trifft Utami mit der Beschreibung des Schicksals Upis eine Aussage über Frauen im Spannungsfeld zwischen politischer Gewalt und Macht: Frauen werden im Vergleich zu Männern schneller zu Opfern politischer Gewalt, und die Täter schrecken bei einer Frau noch weniger vor einem Mord zurück. Die Frauen, die eigentlich von den Männern beschützt werden müssten, so wie Utami es anhand des Beispiels Wis vorführt, werden stattdessen von den Machthabern als Instrument zur brutalen Durchsetzung ihrer Interessen missbraucht und zerstört. Utami geht damit noch einen Schritt weiter als der Ethnologe Abdullah<sup>445</sup>, der postulierte, dass der Beschützerinstinkt der Männer gegenüber Frauen geringer sei als das Bestreben, sie zu vergewaltigen. Sie weist mit ihrer Darstellung der Vergewaltigung und Tötung Upis darauf hin, dass die Machthaber Frauen, insbesondere eine solch schwache, behinderte wie Upi, auch ohne Skrupel umbringen. Die Autorin prangert an dieser Stelle die Ausübung

politischer Gewalt und den Machtmissbrauch der indonesischen Wirtschaft und der Regierung gegenüber den Frauen an.

An dieser Stelle benutzt die Schriftstellerin das Stilmittel des *flashback*: Wis stellt in seiner Erinnerung einen Zusammenhang zwischen der Vergewaltigung Upis und einem Vorfall, der sich im Jahre 1989 ereignete, her. Damals tauchten vier Männer auf, die sich als Mittelsmänner der Firma PT Anugerah Lahan Makmur [(Göttliches) Geschenk des reichen Bodens, ALM] ausgaben. Sie zeigten den Dörflern einen Erlass des Gouverneurs, nach dem die Transmigrationssiedlung Sei Kumbang in eine Ölpalmenpflanzung integriert werden sollte. Laut Aussage der Männer stellt Lubukrantau das einzige Dorf des Bezirks dar, das die Einverständniserklärung, die Latex-Bäume zu fällen und von nun an gegen einen geringen Lohn Ölpalmen anzupflanzen, noch nicht unterzeichnet habe. Die Mittelsmänner der Firma ALM drohten den Transmigranten deutlich, indem sie folgendes einforderten:

[...] orang-orang Lubukrantau harus menandatangani kertas kesepakatan dan menebang pohon-pohon karetnya. Perusahaan akan membagikan bibit sawit dan orang-orang harus menanamnya. Jika dalam sebulan mereka tidak menurut, terpaksa buldozer-buldozer memabat perkebunan itu. Terpaksa, kata mereka menekankan.<sup>446</sup>

[...] die Menschen von Lubukrantau müssen die Einverständniserklärung unterschreiben und ihre Latex-Bäume fällen. Das Unternehmen wird Ölpalmensamen verteilen, und die Leute müssen ihn einpflanzen. Wenn sie in einem Monat nicht folgen, sind die Bulldozer gezwungen, die Plantage abzuräumen. Gezwungen, sagen sie betonend.

Wis findet jedoch heraus, dass die Bewohner der umliegenden Dörfer insofern betrogen worden sind, als sie ein unbeschriebenes Papier unterzeichnet haben, auf dem vermutlich im Nachhinein Forderungen ergänzt worden sind. Wis hält deshalb die Transmigranten von Lubukrantau davon ab, dem Beispiel der anderen Dörfler zu folgen. Als die Firma ALM bemerkt, dass ihre Forderungen nicht erfüllt werden, schickt sie erneut Mittelsmänner nach Lubukrantau, welche die Einheimischen zwingen, sich zu versammeln und die Einverständniserklärung zu unterschreiben. Die Menschen weigern sich jedoch mit dem

---

<sup>445</sup>Vgl. Kapitel 5.4.1.

<sup>446</sup>Utami, A., *Saman*. S. 90/91.

Argument, jedes Familienoberhaupt ihres Dorfes müsse eine Abschrift des Abkommens erhalten. Zudem verlangen die Einwohner, direkt mit dem Unternehmen zu verhandeln, da nur auf diese Weise ein möglicher Betrug seitens der Mittelsmänner verhindert werden könne. Die Männer, deren Gesichtszüge vom auktorialen Erzähler als hart, grausam und gierig beschrieben werden, ziehen sich daraufhin zurück.

Jedoch verstärkt sich der Druck von ALM auf die Einheimischen: Wis wird bald nach dem gescheiterten Abkommen von Menschen aus den angrenzenden Dörfern beschuldigt, Lubukrantau zum Christentum bekehren zu wollen. Hier wird nahegelegt, dass die Firma einigen Dörflern Bestechungsgelder gezahlt haben, damit diese den Ruf des Priesters schädigen. Utami verdeutlicht an dieser Stelle, dass nicht nur große Firmen an der Mehrung ihres finanziellen Profits interessiert sind, sondern ebenfalls einige "kleine Leute", welche die Gewalt gegen Lubukrantau indirekt unterstützen. Der Konzern hofft wiederum, Wis seiner Rolle als Kopf der Gemeinde zu berauben, indem er einige Einheimische zum Rufmord des Mannes veranlasst. Dies weiß der Priester vorerst zu verhindern. Seine Reaktion auf die Erpressung der Firma besteht darin, verschiedene NGOs und Tageszeitungen von dem Fortschritt Lubukrantaus zu unterrichten. Trotz des Engagements des Priesters versucht das Unternehmen ALM, die Dörfler mittels der Ausübung von Gewalt zu zermürben: immer wieder werden kleinere Latex-Bäume ausgerissen, Tiere verschwinden und Straßen werden blockiert. Wis befürchtet, dass der Konzern die Gewalt gegen die Gemeinde nicht stoppen wird, bis sie zu den vom Unternehmen gestellten Bedingungen in das neue Projekt einwilligt:

Teror pun mulai hinggap di dusun itu. Semula, pada pagi hari semakin sering orang menemukan pohonkaret muda roboh seperti diterjang celeng. Kemudian ternak hilang seekor demi seekor. Jalur kendaraan dihalangi gelondong-gelondong. Kini, rumah kincir dirusak dan Upi diperkosa. Agaknya orang-orang itu tidak akan berhenti. Sampai kapan kami sanggup bertahan?<sup>447</sup>

Der Terror beginnt auch das Dorf zu attackieren. Am Anfang fanden die Menschen morgens immer häufiger junge Latex-Bäume, die umgefallen waren, als ob sie von Wildschweinen überrannt worden seien. Anschließend verschwand das Vieh Stück für Stück. Die Verkehrswege wurden durch Spulen behindert. Nun wurde das Spulenhäuser zerstört und Upi

---

<sup>447</sup>Utami, A., *Saman*. S. 93.

vergewaltigt. Anscheinend werden jene Leute nicht aufhören. Bis wann werden wir in der Lage sein durchzuhalten?

Die Vergewaltigung Upis leitet einen großen Terrorakt ein, den das Unternehmen zusammen mit dem Militär geplant hat. Unmittelbar nach der Vergewaltigung Upis wird auch Ansons Frau vergewaltigt. Die Gewalt an den zwei Frauen ist nicht willkürlich: die Firma ALM ist sich über die herausragende Stellung von Wis und Anson bewusst und möchte die beiden Männer durch die gezielte politische Gewalt gegen Upi und Ansons Frau zwingen, die Einverständniserklärung zu unterschreiben und die Plantage für die Anpflanzung von Ölpalmen freizugeben. Als der Konzern zu ahnen beginnt, dass auch diese Maßnahme wahrscheinlich noch nicht zur Einwilligung des Priesters und Ansons in das neue Projekt führen wird, erscheint plötzlich eine größere Gruppe von uniformierten Männern, die innerhalb der gesamten Gemeinde Feuer legt und somit auch Upi den Flammen überlässt. Wis ist nicht in der Lage, die Gewalt zu verhindern, da er von den Uniformierten entführt wird. Nachdem die Soldaten Wis zuerst niedergeschlagen und anschließend in die neue Ölpalmenfabrik gebracht haben, foltern sie ihn solange, bis er gesteht, die "Theologie der Befreiung" (*Teologi Pembebasan*) aus Lateinamerika in Sumatra eingeführt zu haben und nunmehr einen sozialistischen Staat Sumatra zu gründen beabsichtige. Man wirft ihm vor, die Bauern gegen die Regierung aufhetzen zu wollen und kommunistisches Gedankengut zu verbreiten.

Obwohl die Entführer meist nur als "jene Menschen" bezeichnet werden, gibt es einige Indizien, die auf ihre Identität schließen lassen. Erstens deutet Utami auf die Involvierung der Regierung in das Geschehen hin, indem sie dem Rezipienten durch die Aussage der Mittelsmänner der Firma ALM die Information liefert, die Errichtung der Ölpalmenplantage sei durch den Provinzgouverneur im Jahre 1989 per Dekret erlassen worden<sup>448</sup>. Auf das Militär wird durch den Hinweis angespielt, Wis sei von Uniformierten entführt worden, die Militärstiefel getragen hätten<sup>449</sup>. Der Verdacht liegt somit nahe, dass sowohl die Regierung als auch die Soldaten den Konzern ALM in seinem Druck auf die Transmigranten unterstützten, da das Unternehmen die beiden Gruppen an dem zu erwartenden Gewinn aus der Ölpalmenpflanzung beteiligt hat.

---

<sup>448</sup>Utami, A., *Saman*, S. 90.

<sup>449</sup>Utami, A., *Saman*, S. 100/101.

Diese Hypothese lässt sich auch anhand des Ziels belegen, das die Entführer mit der Folter des Priesters verfolgen. Die Uniformierten erpressen von Wis das Geständnis, die Transmigrantensiedlung des Bezirkes Sei Kumbang mit kommunistischem Gedankengut infiltriert zu haben, da sie hoffen, mit der Verleumdung eine Waffe gegen den Mann gefunden zu haben. Die verschiedenen Interessensgruppen sind der Ansicht, der Öffentlichkeit nunmehr glaubhaft erklären zu können, warum Wis Lubukrantau so schnell wie möglich verlassen muss. Denn als Kommunist gilt Wis als Verräter Indonesiens, da die Regierung des Archipels ihre Legitimation nicht zuletzt aus der Vernichtung der PKI und ihrer Anhänger bezog. Man möchte Wis der Öffentlichkeit als Staatsfeind präsentieren, damit er die Transmigranten nicht länger daran hindern kann, sich der Pflanzung von Ölpalmen auf ihrem Land zu widersetzen. Die Stigmatisierung Wis als Kommunist dient den Drahtziehern der Gewalt also als Garant für den weiteren ungehinderten Ablauf des gewinnversprechenden Ölpalmenprojekts.

Die Autorin beschreibt die verschiedenen Arten der Folter, welche die Soldaten verwendeten, auf detaillierte Weise, um dem Rezipienten eine Vorstellung von der Intensität der Schmerzen zu geben, die den Priester zu einem Geständnis bewegten:

Tapi, bagaimanapun penyiksaan yang kemudian ia terima membikin tubuhnya gemetar. Kegentaran itu tetap muncul setiap kali ia digiring ke ruang interogasi, didudukkan, atau dibiarkan berdiri, sementara ia menduga-duga cara apa yang digunakan orang-orang kali ini, sebab matanya selalu ditutup. Kadang mereka menyundut tubuhnya dengan bara rokok, menjepit jari-jarinya, mencambuknya meski tidak di dada, menyentrum lehernya, atau cuma menggunakan kepalan dan tendangan.<sup>450</sup>

Aber, jede Folter, die er später erlitt, ließ seinen Körper erzittern. Das Zittern stellte sich jedes Mal ein, wenn man ihn in den Raum des Verhörs geleitete, ihn hinsetzte oder ihm gestattete, zu stehen. Währenddessen schätzte er ab, welche Art (der Folter) die Menschen dieses Mal verwenden würden, weil seine Augen immer geschlossen waren. Manchmal verbrannten sie seinen Körper mit Zigarettenglut, klemmten seine Finger ab, peitschten ihn, wenn auch nicht auf der Brust, aus, fügten seinem Nacken Elektroschocks zu oder benutzten nur Faust und Füße.<sup>451</sup>

---

<sup>450</sup>Utami, A., *Saman*, S. 103.

<sup>451</sup>Wörtlich: Tritte

Neben der Angst vor dem physischen Schmerz bildet die Einsamkeit das wichtigste Gefühl des Priesters während seiner Gefangenschaft: während Wis den Schmerz bald weniger stark wahrnimmt, empfindet er es jedoch als immer schrecklichere Tortur, von jeglichen Informationen über seine Außenwelt abgeschnitten zu sein. Die Ungewissheit über das Schicksal der Bewohner von Lubukrantau nagt an ihm, er sehnt sich nach seinen Eltern, freut sich aber sogar schon auf die Verhöre, da er dort gelegentliche Informationen über die Außenwelt erhält. Die überwiegende Erzähltechnik des Romans ist die des *stream of consciousness*, womit die starke Gewichtung des Gefühlslebens der verschiedenen Charaktere untermauert wird. Besonders während der Zeit der Folter, aber auch in anderen Teilen des Romans, wechselt die auktoriale Erzählweise übergangslos in die Form des inneren Monologes und umgekehrt, so dass der Effekt von schnellen Gedankensprüngen und wechselnden Bildern entsteht, die im Geiste des Priesters entstehen. Dies wird durch die Benutzung von teils unvollständigen, abgehackten Sätzen unterstrichen:

Tiba-tiba ia merasa semakin merana. Interogasi itu, meskipun pedih luar biasa, membuat dia berhubungan dengan orang lain dan mendapat informasi. Ia juga bisa mentertawakan kesintingan diri dan mereka. Di sel ini cuma tubuh yang remuk dan dirubung nyamuk. Penyakit kecil, seperti masuk angin dan kepala pening, jadi terasa. Ia rindu orang lain. Rindu semua orang. Ibu dan ayahnya. Bagaimana Bapak jika tahu aku begini?<sup>452</sup>

Plötzlich fühlt er sich immer elender. Das Verhör, obgleich es außergewöhnlich schmerzhaft ist, bringt ihn dazu, mit anderen Leuten Kontakt aufzunehmen und Informationen zu erhalten. Er kann auch über seine und ihr dummes Verhalten lachen. In dieser Zelle ist lediglich ein zerbrochener Körper, der von Mücken umschwärmt wird. Kleine Krankheiten wie eine Erkältung und Kopfschmerzen machen sich bemerkbar. Er sehnt sich nach anderen Menschen. Sehnt sich nach allen Menschen. Seinem Vater und seiner Mutter. Was, wenn Vater wüsste, dass es mir so ergeht?

Aber nicht nur Wis wird zum Opfer wirtschaftlicher und politischer Gewalt, sondern ebenfalls eine große Anzahl der Dörfler Lubukrantaus. Aus dem Unwillen heraus, der an den Einheimischen begangenen Gewalt tatenlos gegenüberzustehen, üben die Transmigranten

---

<sup>452</sup>Utami, A., *Saman*, S. 107.

Rache an den Soldaten: sie halten die Mitglieder des Militärs zumindest insofern für mitschuldig an der Attacke auf das Dorf, als sie es im entscheidenden Moment nicht geschützt haben. Aus ihrer Wut heraus verbrennen Anson und einige andere Männer den für die Latex-Plantage zuständigen Militärposten, töten einen weiteren Funktionär und verbrennen eine Polizeidienststelle. Zusätzlich zerstören sie einen Teil der neuen Ölpalmenfabrik und befreien den dort gefangengehaltenen Wis gerade noch, bevor er an einer Rauchvergiftung stirbt. Durch diese Versuche, sich für ihre Toten sowie ihren materiellen Verlust zu rächen, werden die Transmigranten zum zweiten Mal Opfer: das Gericht steht nicht auf der Seite der kleinen Leute, wie die Hauptfigur Wis später im Roman verdeutlicht:

Siapapun yang memulai, merekalah yang tetap dipersalahkan oleh hukum. Status mereka kini buron. Orang-orang yang membakar Upi, menggagahi istri Anson, merusak rumah kincir, mencabuti pohon-pohon karet muda, menjadi tidak relevan untuk dibicarakan hakim. Orang-orang itu tidak dipersalahkan.<sup>453</sup>

Wer auch immer angefangen hat, sie sind es, die vom Gesetz angeklagt werden. Ihr Status ist nun der eines Gesuchten. Die (Taten der) Menschen, die Upi verbrannt, Ansons Frau überwältigt, das Spulenhäus zerstört und die jungen Latex-Bäume ausgerissen haben, sind nicht bedeutend (genug), um vom Richter zur Sprache gebracht zu werden. Jenen Leuten wirft man nichts vor.

Utami veranschaulicht an dieser Stelle die Wechselwirkung zwischen wirtschaftlicher bzw. politischer Gewalt und der Reaktion der Betroffenen. Ferner verdeutlicht sie die Folgen, welche sich aus dem Verhalten der jeweiligen Akteure ergeben. Dadurch, dass die Dörfler die Brutalität der Firma ebenfalls mit Gewalt vergelten, liefern sie der Regierung erst die Möglichkeit, sie anzuklagen und das Ölpalmenprojekt unbehindert fortzusetzen. Auch auf Wis, dem der Befreiungsschlag der Bewohner Lubukrantaus zunächst zwar das Leben gerettet hat, wirkt sich die unüberlegte Handlung der Dörfler negativ aus: er muss Indonesien schließlich infolge der Gewalt der Transmigranten verlassen, da er als derjenige angesehen wird, der sie gegen die Regierung aufgehetzt hat. Auch die Kirche distanziert sich von ihm, da er überall von der Polizei gesucht wird. Man rät ihm, sich der Polizei unmittelbar zu stellen - andernfalls sei

---

<sup>453</sup>Utami, A., *Saman*, S. 110.

die Kirche gezwungen, sich von ihm abzuwenden.<sup>454</sup> Die wirtschaftliche und politische Gewalt der Interessensgruppen der Firma, der Regierung und des Militärs ist hier letztlich lediglich erfolgreich, da sie infolge des ungeschickten Verhaltens der Dörfler durch die Justiz legalisiert werden kann.

Kurz nach seiner Befreiung aus der Ölpalmenfabrik beschafft sich Wis einen neuen Personalausweis und nennt sich von nun an Saman. Nach seiner Namensänderung kann sich der Mann nicht mehr in dem Maße wie zuvor für "Wahrheit und Gerechtigkeit" einsetzen. Wie der auktoriale Erzähler andeutet, basiert die Umbenennung zunächst auf der Hoffnung des Priesters, sich mit Hilfe der neuen Identität während der nächsten zwei Jahre, in denen gegen die an den Gewaltakten beteiligten Transmigranten prozessiert werden soll, vor der Polizei verbergen zu können. Wis hofft, nach einer gewissen Zeit nach Lubukranatau zurückkehren zu können, um seine Freunde weiterhin zu unterstützen. Dies ist ihm jedoch nur kurze Zeit möglich, da er als Staatsfeind noch immer von der Polizei gesucht wird. Er kann seiner Verhaftung durch die Hilfe von Menschenrechtsorganisationen sowie freundschaftlicher Unterstützung nur knapp entgehen und in die USA fliehen. Der Erzähler hebt hervor, Wis habe den Namen Saman nicht aus einem speziellen Grund heraus gewählt, sondern er sei ihm einfach "in den Kopf geschossen".<sup>455</sup> Diese Betonung des Erzählers bedeutet aber, dass der Name mit Absicht gewählt wurde. Mit der Namensänderung verdeutlicht die Autorin, dass es für Wis trotz all seiner Bemühungen unmöglich ist, sich aus der Verleumdung, ein Kommunist zu sein, zu befreien, da die Macht von Wirtschaft und Regierung zu groß ist. Denn gerade die Namensänderung lässt Raum für Spekulationen, zumal Wis sich auch von seinem Beruf als Priester distanziert hat und man ihm folglich eine Hinwendung zum Atheismus leicht unterstellen kann.

Die Macht der Konzerne und des Militärs reicht über die Grenzen Indonesiens heraus, wie sich im weiteren Verlauf der Handlung zeigt. Denn mit den Auswirkungen der hauptsächlich aus den Reihen des Militärs aufrechterhaltenen Verleumdung Wis wird der Held auch in den

---

<sup>454</sup>Tapi kamu, atau kita, tidak bisa terlalu berharap pada hirarki. Gereja sendiri dalam posisi terjepit. Tuduhan kita disusupi komunis menimbulkan ketakutan umat. Tuduhan melakukan kristenisasi membuat kita dibenci. *(Aber du oder wir können nicht zu sehr auf die Hierarchie hoffen. Die Kirche selbst befindet sich in einer Zwangslage. Die Anschuldigung, wir seien vom Kommunismus infiltriert, ruft die Angst der islamischen Gemeinde hervor. Die Beschuldigung der Christianisierung bewirkt, dass wir gehasst werden)*. Vgl. Utami, A., *Saman*, S. 113.

<sup>455</sup>Utami, A., *Saman*, S. 114.

USA konfrontiert. Dort glauben sogar seine Freunde, er habe sich dem Kommunismus zugewendet. Jedoch soll dem Rezipienten an dieser Stelle nicht etwa suggeriert werden, Wis bekenne sich tatsächlich zum Kommunismus, sondern vielmehr hebt Utami auf die erfolgreiche gemeinsame Strategie von Firma, Regierung und Militär ab, Wis vor der Öffentlichkeit als Kommunist erscheinen zu lassen. Das Militär sucht regelrecht nach einer Möglichkeit, den neuen Namen des ehemaligen Priesters mit dem Kommunismus in Verbindung zu bringen und damit das Bild, das andere Leute sich von Wis machen, zu manipulieren. Dies wird anhand folgender Gedanken Leilas, einer Freundin Wis, die er in den USA kennengelernt hat, deutlich:

Ia mengganti namanya, ia mengganti penampilannya, ia kini mengelola sebuah LSM. Ia mencoba menukar dirinya, tapi saya percaya ia masih sosok yang dulu, yang baik hati, meskipun organisasinya dianggap amat kiri. Seorang perwira Puspen ABRI pernah menyebut bahwa namanya, Saman, pun sudah terasa kiri, seperti *nom de guerre* orang-orang komunis, terdiri dari dua suku kata: Lenin, Stalin, Hitler, Trotsky, Nyoto, Nyono, Aidit (Saman) [...].<sup>456</sup>

Er hat seinen Namen geändert, er hat seine Erscheinung geändert, er leitet jetzt eine NGO. Er hat versucht, sich selbst zu ändern, aber ich glaube, er ist noch der frühere gutmütige Charakter, obwohl seine Organisation als sehr links(orientiert) angesehen wird. Ein Offizier des Informationzentrums hat einst erwähnt, dass der Name Saman, auch schon links(orientiert) klingt: wie ein *nom de guerre* der Kommunisten besteht er aus zwei Silben: Lenin, Stalin, Hitler, Trotsky, Nyoto, Nyono, Aidit (Saman) [...].

Der Offizier, der offensichtlich nicht über ausreichende Geschichtskentnisse verfügt, da er Hitler als Kommunisten einstuft, ist aufgrund seiner geachteten gesellschaftlichen Position in der Lage, viele Menschen zu beeinflussen, die ebenfalls nicht über genügend Bildung verfügen, um den Fehler des Offiziers bemerken zu können. Utami verwendet mit der angeblichen Wahl des Namens Saman als *nom de guerre* das Stilmittel der Ironie: Wis bzw. Saman ist selbst Gewaltopfer geworden und stellt das Gegenteil eines Kriegstreibers dar, den der Offizier in ihm zu sehen glaubt. Jedoch zeigt sich an dieser Textstelle, dass sich durch den neuen Namen des ehemaligen Priesters die Hoffnung, seine Verleumdung durch die verschiedenen Interessensgruppen werde schließlich ein Ende finden, nicht erfüllt hat. Utami suggeriert hier, dass auch die Zukunft Wis alias Saman von den Folgen der politischen Gewalt geprägt sein

wird. Sie führt dies auf den Machtmissbrauch der Regierung und der Wirtschaft zurück.

### **6.8. *Durga Umayi* und *Saman* im Vergleich**

Vergleicht man die Romane *Durga Umayi* und *Saman*, stößt man im Hinblick auf die Verarbeitung des Themas wirtschaftlicher und politischer Gewalt in Verbindung mit Transmigration trotz des Wegfalls der Zensur, der den Schreibstil Utamis beeinflusste, auf viele Parallelen. Dies gilt sowohl für die Verwendung von Stilmitteln als auch die jeweiligen Kritikpunkte an dem Umgang der Regierung sowie des Wirtschaftssektors mit den Transmigranten. Die Verbindung zwischen Bruder und Schwester hat in beiden Romanen eine symbolische, wenn auch entgegengesetzte Bedeutung inne: in *Durga Umayi* ist es die zu der Gruppe der ökonomisch Erfolgreichen gehörende Schwester, welche die Existenz ihres leiblichen Bruders zerstört, während es Wisanggeni in *Saman* nicht gelingt, die Lebensqualität seiner imaginären Schwester zu verbessern, obwohl er sein gesamtes Streben darauf richtet. In sprachlicher Hinsicht fällt dem Leser der Bezug beider Schriftsteller zum *wayang* auf: beide Helden werden entweder direkt nach einer *wayang*-Figur benannt oder ihr Charakter trägt deutliche Züge einer Figur, wie es bei Tiwi in *Durga Umayi* der Fall ist.

Die Gemeinsamkeit der jeweiligen "Geschwister" der Helden besteht wiederum darin, dass beide Charaktere Opfer der Profitgier wirtschaftlicher bzw. politischer Akteure werden. Dabei unterscheidet sich die Funktion, welche Brojol und Upi innerhalb der Texte erfüllen, voneinander. Im Gegensatz zu Brojol spiegelt die persönliche Geschichte der geistig retardierten, auf die Auslebung primitiver Instinkte beschränkten Upi das vernachlässigte und später vernichtete Transmigrationsprojekt wider. Mit Upi's Tod in den Flammen wird die Mitleidlosigkeit der Gewalttäter angeprangert, die für ihr Ziel der ökonomischen Macht nicht zögern, Menschen zu opfern. Zudem wird anhand des Mordes an Upi hervorgehoben, wie schwach die Position der Frauen innerhalb des indonesischen Staates ist.

Demgegenüber fungiert Brojol als Repräsentant des einfachen Volkes dazu, die Konsequenzen des blinden Geld-, und Machtstrebens seiner Schwester für das Leben der Dörfler dazulegen. Das Leid Brojols dient als Appell an Tiwi als Vertreterin der Gewinner der Unabhängigkeit,

---

<sup>456</sup>Utami, A., *Saman*, S. 24.

sich wieder an ihre Herkunft zurückzuerinnern. Indem Brojol seine Schwester mit ihrem Kosenamen Iin ruft, erinnert er sie an ihre "indonesische Identität" und fordert sie gleichzeitig moralisch dazu auf, sich für die Belange der durchschnittlichen Bevölkerung einzusetzen. Denn auch die jetzigen Vertreter der Oberschicht waren unmittelbar nach der Unabhängigkeit auch nur kleine Leute, wie anhand Tiwis, die zur Zeit der Proklamation als Waschhelferin Sukarnos arbeitete, vorgeführt wird.

Die Helden der Romane weisen bezüglich der Aussage der Werke eine weitere Parallele auf: beiden ist es letztlich trotz intensiver Bemühungen unmöglich, die wirtschaftliche und politische Gewalt gegen die Dörfler, die in beiden Werken das indonesische Volk repräsentieren, zu verhindern. Die Dörfler werden gezwungen, ihr Land zu verlassen oder zu den Bedingungen anderer Leute ihre eigenen Pflanzen zu vernichten und eine neue Baumart auf ihrem Land anzupflanzen. Obwohl Tiwi bereits eine gehobene Stellung in der Wirtschaft innehatte, gelingt es ihr nicht, das Land der Bewohner des Tals Bang Brojol vor den Bulldozern zu retten, da zu viele Akteure daran interessiert sind, mit dem Projekt Vergnügungspark ihr Geld zu verdienen. Die Zwangsumsiedlung der Dörfler und die Vernichtung ihrer Existenz wird somit als unaufhaltsam dargestellt. Auch Wisanggeni, der seine gesamte Energie auf den Aufbau der verkümmerten Latex-Plantage verwendet, ist nicht in der Lage, die Firma ALM von ihrem Vorhaben, ein neues Projekt zu beginnen, abzubringen. Beide Autoren betonen folglich in ihren Romanen, dass der Einsatz für die "kleinen Leute" generell nicht von Erfolg gekrönt ist, da lukrative wirtschaftliche Projekte den Entscheidungsträgern wichtiger erscheinen als das Wohl der Dörfler oder Transmigranten.

Eine zusätzliche Parallele zwischen den beiden Romanen zeichnet sich in der Thematisierung des Kommunismus ab, der von den Machthabern jeweils dazu verwendet wird, "rebellische" Dörfler und Transmigranten willkürlich zu verleumden. Die Traumatisierung der indonesischen Gesellschaft, die auf die Ereignisse von 1965 zurückzuführen ist, wird dazu benutzt, diejenigen Personen, welche die Strategie der *pembangunan* gefährden, ihres potentiellen Einflusses auf ihr Umfeld zu berauben. Dies wird besonders anhand des Priesters Wis deutlich, von dem verschiedene Teilhaber der Macht zunehmend das Bild eines Kommunisten entwerfen, indem sie politische Gewalt in Form von Folter auf ihn ausüben und gleichzeitig Einfluss auf die öffentliche Meinung nehmen. Somit ist Wis letztlich gezwungen, zu fliehen. Aber auch

Mangunwijaya, der noch mit dem Problem der Zensur konfrontiert war, thematisiert Verleumdung in Verbindung mit dem Kommunismus, indem er zunächst einen Dörfler von seiner Sorge, in seinem Personalausweis willkürlich als Kommunist ausgewiesen zu werden, berichten lässt. Später, als Tiwi die Kehrtwendung versucht und sich für die Interessen des Volkes einzusetzen beginnt, verhaftet man sie, da sie als Kommunistin identifiziert wird.

Bezüglich des Machtbegriffes zeichnen sich in den beiden Romanen wesentliche Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede ab. So setzen sowohl Mangunwijaya als auch Utami institutionelle Macht, repräsentiert durch Vertreter der Regierung, des Militärs und der Wirtschaft, mit illegitimer Macht gleich. Letztere stellt die Folgen des Machtmissbrauchs jedoch noch schonungsloser dar als der erstgenannte Schriftsteller. Im Gegensatz zu Mangunwijaya, der in *Durga Umayi* kein nennenswertes Beispiel für legitime Macht nennt, kann Wisanggeni in *Saman* als eine Person gesehen werden, die eine solche Form der Macht innehat. Utami liefert mit Wis ein Positivbeispiel für *kekuasaan*: er besitzt erstens durch sein Wissen, das er verantwortungsbewusst für die Interessen Lubukrantaus einsetzt, und zweitens durch seine Zuneigung für die Dorfbewohner eine Machtstellung innerhalb des Dorfes. Beide Autoren eint jedoch der Appell an die Machtinhaber, ihren Einfluss nicht für eigennützige Ziele geltend zu machen, sondern moralische Grundsätze zu beachten. Der Machtbegriff, an dem sich die beiden Autoren orientieren, grenzt sich also deutlich von dem indonesischen Machtbegriff nach Anderson ab.

### **6.9. Zusammenfassung**

In diesem Kapitel zeichnet sich anhand der Darstellung der Themenkomplexe Korruption und Transmigration von den 50er bis zu den 90er Jahren eine graduelle Verlagerung von politischer hin zu wirtschaftlicher Macht und Gewalt ab. Die Entscheidungsträger gehen nach wie vor nicht verantwortungsvoll mit ihrer Macht um, aber der Einfluss von großen Konzernen und der Armee nimmt nach den fiktionalen Werken zu urteilen in der Ära der *orde baru* stark zu.

Während der Einsatz politischer bzw. wirtschaftlicher Gewalt zur reinen Korruption von den Schriftstellern als letztlich ineffektive Maßnahme dargestellt wird, die sowohl den Entscheidungsträgern selbst als auch der ökonomischen und sozialen Stabilität schadet, so

erscheint die Ausübung von Gewalt für die Errichtung von Wirtschaftsprojekten in den fiktionalen Werken als erfolgreiche Strategie. Insbesondere Utami führt die gute Zusammenarbeit zwischen den Regierenden und des ökonomischen Sektors auf das gemeinsame Interesse der beiden Interessensgruppen zurück, das im Ausbau der wirtschaftlichen Macht Indonesiens besteht.

Politik und Wirtschaft kooperieren immer enger miteinander: durch das Konzept des *pembangunan* ist es den Regierenden möglich, die Förderung ökonomischer Projekte zu legitimieren, während sie von ihnen, wie z.B. im Fall des Vergnügungsparks in *Durga Umayi*, profitieren. Um die Staatskasse zu füllen, unterstützt die Regierung gewinnversprechende Projekte und ist auch bereit, militärische Kräfte einzusetzen, um Faktoren wie etwa die Transmigranten auszuschalten, die den ungehinderten Ablauf des Vorhabens stören, wie Utami in *Saman* demonstriert.

Das angeblich von der Regierung mit der *transmigrasi* verfolgte Ziel, die Bevölkerungsdichte der Ballungszentren zu reduzieren, wird in den Werken als Vorwand betrachtet, die bedenkenlose Ausbeutung entlegener Regionen zu fördern, wie aus *Orang-orang Tran* hervorgeht. Zweitens lässt sich mit der Aussage, eine bestimmte Gegend sei überbevölkert, die Zwangsumsiedlung von gesamten Dörfern rechtfertigen. Die Kritik an der rücksichtslosen Durchsetzung des Ziels der regionalen Entwicklung und des wirtschaftlichen "Aufbaus" stellt den Schwerpunkt aller zum Thema *transmigrasi* verfassten Werke dar. Den Fokus bildet die Darlegung der von den Machthabern angewendeten Mittel, welche die Verdrängung der Transmigranten von ihrem Land zur Folge hatten. Diese reichen von Drohungen und Erpressungsversuchen bis hin zu Verleumdung, Entführung, Folter und Vergewaltigung. Auffällig ist, dass sowohl Mangunwijaya als auch Utami auf die Tendenz der Regierung eingehen, missliebige Personen mundtot zu machen, indem man sie als Kommunisten stigmatisiert. Die Angst der Bevölkerung vor den Kommunisten ist also gemäß der Autoren in der indonesischen Gesellschaft noch immer stark verankert.

Die Autoren decken die Verletzung der Menschenrechte der Transmigranten auf. Der Verstoß gegen dieses Grundrecht wird von der Regierung und der Wirtschaft mit Hilfe des Stichworts *pembangunan* legitimiert. Des weiteren beschreiben die Schriftsteller die Reaktionen der

Opfer auf die Repression, die von ihrer Verstummung angesichts ihrer Perspektivlosigkeit bis hin zu Angst und Wut auf die Machthaber reichen. Jedoch führt aufgrund der schwachen politischen und juristischen Position der Transmigranten keine ihrer Reaktionen zu einer Verbesserung ihrer Lage.

Neben den Transmigranten fällt auch die Natur der Machtgier der Regierung zum Opfer. Die Folgen, welche die Verseuchung des Bodens durch Fabriken, sinnlose Abholzung des Waldes und die Zerstörung intensiv genutzter Flächen für die Errichtung von Großprojekten umfassen, werden in allen Romanen zum Thema *transmigrasi* aufgeführt. Die Autoren vereint das Bestreben, den sich während der *orde baru* abzeichnenden mangelnden Respekt vor Mensch und Natur als ein Grundübel für die Gesellschaft zu beschreiben. Die fehlende Moral vor den "machtlosen" Regierten wird als eine wesentliche Ursache für die Zunahme jeglicher Art politischer und wirtschaftlicher Gewalt eingestuft. Aus beiden Romanen geht zudem die Perspektivlosigkeit für die Unterdrückten hervor.

## 7. Synthese

### 7.1. Die Schriftsteller, ihr Appell an die Leserschaft und das Opfermotiv

Die Analyse der ausgewählten Literatur hat im Hinblick auf die Intention der Schriftsteller, die diese mit der Darstellung von politischer Gewalt und Macht in ihren Werken verfolgt haben, ein relativ einheitliches Bild ergeben. Die Auswahl der fiktionalen Texte wurde jedoch nicht getroffen, um mögliche Ausnahmen herauszufiltern. Vielmehr ergab sich aus der Lektüre der Werke ein weitgehend übereinstimmendes Bild im Zusammenhang mit der Gesamtaussage der Arbeit, die eng mit dem Begriff der Moral verknüpft ist. Der Appell an den Leser, moralische Werte hochzuhalten und die korrupten Praktiken der machthungrigen Staatsmänner zu verurteilen, kann nicht zuletzt auf das Rollen- und Selbstverständnis vieler Autoren zurückgeführt werden. Ein großer Teil von ihnen stellt insbesondere aufgrund des maroden Bildungssektors an die eigene Person den Anspruch, als Aufklärer für das Volk zu fungieren, das in der Schule nicht oder kaum zur Kritikfähigkeit herangebildet wurde<sup>457</sup>. Die Bereitschaft zur kritischen Auseinandersetzung mit den Machthabern lässt sich mit dem Beruf des

Journalismus begründen, den viele der Schriftsteller hauptberuflich<sup>458</sup> ausüben. Der Einfluss des Journalismus ist sowohl in sprachlicher als auch in stilistischer Hinsicht in der indonesischen Literatur stark spürbar. So verwenden die hier vorgestellten indonesischen Schriftsteller in vielen Fällen die rhetorische Figur der Repetitio, ein Stilmittel, das auch häufig in journalistischen Artikeln oder Essays verwendet wird, damit sich der Leser die Botschaft des Textes besser einprägt. Die häufig bewusst an reale Fallbeispiele anknüpfende Literatur, die enge Anlehnung an historische Ereignisse sowie ihre möglichst realistische Darstellung zeugen ebenfalls von dem journalistischen Einfluss auf die Dichtungen.

Aus den Werken geht vor allem das Bestreben der Autoren hervor, das politische Geschehen genau zu beobachten und mögliche Missstände aufzudecken. Diese Intention führt dazu, dass die Mehrheit der Schriftsteller die Thematik politischer Gewalt und Macht aus der Perspektive derjenigen beschreibt, die unter der Repression leiden. Damit hat sich die zu Beginn der Arbeit aufgestellte Hypothese, die meisten Autoren stellten politische Gewalt aus der Opferperspektive dar, bestätigt. Die Akzente, die bei der Einschätzung und Bewertung der Opfer gesetzt werden, sind jedoch unterschiedlich und hängen unmittelbar mit der Art und Weise zusammen, wann die Schriftsteller ihre Werke verfasst, wie sie die jeweiligen geschichtlichen Epochen wahrgenommen und welche Form der Kritik sie aus ihrer jeweiligen Bewertung der historischen Ereignisse abgeleitet haben. So spielt aufgrund des neu gewonnenen Nationalbewusstseins der Indonesier während des Unabhängigkeitskampfes das Motiv des heldenhaften Opfers, das gegen die feindliche Kolonialmacht kämpft, in den Werken der Schriftsteller eine wichtige Rolle. Man war optimistisch, dass durch die Bereitschaft, sogar das eigene Leben zu opfern, der Weg in eine bessere Zukunft geebnet würde. Diese Haltung führte zu einer euphorischen Stimmung, die sich auch auf die in den meisten Fällen nur kurze Zeit nach den Kämpfen entstandene Literatur auswirkte. Die Euphorie geht beispielsweise aus Idrus Reportage *Surabaya* deutlich hervor. Die positive Bewertung des Opfers trifft für die Dichtungen von Pramoedya Ananta Toer, Chairil Anwar und Mochtar Lubis gleichermaßen zu. Eine Ausnahme innerhalb der zum Thema Unabhängigkeitskampf untersuchten Werke bildet Idrus, da er die Rolle der Indonesier im

---

<sup>457</sup>Siehe hierzu: Hartoko, D., *Tonggak Perjalanan Budaya. Sebuah Antologi*, S. 56ff.

<sup>458</sup>Einige Autoren arbeiten auch ausschließlich als Schriftsteller, Essayisten und sind zudem noch für diverse Kunsteinrichtungen tätig. Siehe hierzu auch den Anhang. Viele von ihnen verdienen ihren Lebensunterhalt jedoch im journalistischen Bereich.

Zuge der Souveränitätsbestrebungen insgesamt kritischer sieht als die meisten seiner Zeitgenossen. Im Kontext der fiktionalen Werke zu den Massakern von 1965 ist die Bewertung der Opferrolle ebenfalls stark von dem jeweiligen Entstehungsdatum der Texte beeinflusst. Die aus der ausufernden Gewalt resultierende Traumatisierung der Gesellschaft wirkte sich auf die zu der Zeit aktiven Schriftsteller dergestalt aus, dass sie sich vor allem die Frage stellten, wie die Gewalt derartig eskalieren konnte und ob die Gewalt als legitim einzustufen war. Die Dynamik der Gewalt und der Amoklauf werden vor allem anhand des Motivs des hilflosen Opfers verdeutlicht, während die Frage nach Recht oder Unrecht der verübten Gewalt u.a. anhand des Gewissens der Täter beantwortet wird. Auch in den 80er Jahren spielt das Motiv des hilflosen Opfers noch eine Rolle. Jedoch beabsichtigen die Autoren hier, die Ausbreitung des Kommunismus in Indonesien mit der Fähigkeit seiner Anhänger, neue Mitglieder mit Hilfe von Manipulation zu kaderisieren, zu erklären. So wird Karman in *Kubah* als hilfloses Opfer eingestuft, das nicht bemerkt, wie geschickt es mit linken Ideen infiltriert und schließlich in die Partei Partindo eingeführt wird. Auch die Dörfler in *Ronggeng Dukuh Paruk* werden zu Opfern, da sie sich ebenfalls unwissentlich in die Aktivitäten der Linken verstricken lassen. Gegenüber dieser Kritik Toharis an der Kaderisierung der Kommunisten dient das Motiv des hilflosen, unschuldigen Opfers Aleida in *LIT* vorwiegend dazu, die Repression und den Machtmissbrauch der *orde baru* anzuprangern.

In der *era reformasi* zeichnet sich eine ähnliche Tendenz wie bei Aleida ab: mit dem Motiv des unschuldigen Opfers weisen die Autoren im Kontext mit der Gewalt gegen Frauen und auch auch mit der Region Aceh vorwiegend auf die Machtgier Suhartos sowie die Illegitimität der Macht seines Regimes hin, die sich u.a. in dem Einsatz des Militärs gegen Unschuldige manifestiert. Lediglich *Clara* kann als Ausnahme genannt werden, da die Chinesin zwar als hilfloses Gewaltopfer dargestellt wird, die Gewalttäter jedoch nicht notwendigerweise aus militärischen Kreisen stammen. Bei manchen Autoren, vorwiegend in der Lyrik Ismails, ist eine ähnliche Aufbruchstimmung zu spüren wie 1945. Ebenso wie Anwar seinerzeit die gefallenen Unabhängigkeitskämpfer als Helden beschrieben hat, sieht auch Ismail die in den Auseinandersetzungen mit dem Militär gestorbenen Studenten als heldenhaft an. Die Absetzung Suhartos wird also von dem Dichter als ähnlicher Befreiungsschlag empfunden wie das Ende der Kolonialzeit.

In den Werken, die sich dem Thema Korruption widmen, lässt sich erneut das Motiv des hilflosen bzw. unschuldigen Opfers nachweisen: in *Senja di Jakarta* dient die Beschreibung der Opfer, der kleinen Leute, als Spiegelung der skrupellosen Machtgier der Politiker. Im Unterschied zu dem Roman *Ladang Perminus*, der in der Zeit der *orde baru* verfasst wurde, schaden die Machthaber in *Senja di Jakarta* dem kleinen Mann nicht intentional: er wird lediglich als lästig empfunden. In *Ladang Perminus* hingegen schaltet die Firmendirektion ihren Angestellten bewusst aus, um sich weiterhin an der Macht zu halten. Das Opfer Hidayats verdeutlicht dem Leser einerseits das große Ausmaß der Macht des Suharto-Regimes. Andererseits weist Ramadhan K.H. darauf hin, dass Korruption nur durch Integrität bekämpft werden kann. Im Unterkapitel zum Programm *transmigrasi* wird das Motiv des unschuldigen Opfers konsequent angewendet, um den Machtmissbrauch der *orde baru*, der dem wirtschaftlichen Ausbau und Machterhalt dient, darzustellen. Die Darlegung politischer Gewalt hat insbesondere die Funktion inne, dem Leser die Skrupellosigkeit des Suharto-Regimes zu verdeutlichen. Insgesamt lässt sich im Hinblick auf das Motiv des unschuldigen Opfers aussagen: je ungerechter Macht ist und je häufiger politische Gewalt ausgeübt wird, desto mehr wird das Motiv in der Literatur verwendet.

Schließlich ist im Zusammenhang mit der Opferperspektive, welche die meisten Autoren in ihren Werken gewählt haben, zu erwähnen, dass sie nicht zuletzt auch auf der gesellschaftlichen Position basiert, welche die Schriftsteller und Journalisten selbst in der Gesellschaft einnehmen: sie empfinden sich ebenfalls als Mitglieder des durchschnittlichen, wenn auch meist besser gebildeten Teils der indonesischen Bevölkerung. Sie fühlen sich als "Opfer", da sie ebenso wie das gesamte Volk, das nicht unmittelbar an der Macht teilhat, von den Entscheidungen der Regierenden abhängig sind. Zudem wurden sie sowohl in der *orde lama* als auch in der *orde baru* auch selbst häufig Opfer von Zensur, Schreibverbot und anderen diskriminierenden Maßnahmen.

Die Beschreibung politischer Gewalt und Macht aus dem Blickwinkel der Opfer dient den Autoren epochenübergreifend dazu, die Verschränkung von illegitimer und ungerechter Macht, politischer Gewalt und dem Verlust von Moral darzustellen. Den fiktionalen Werken nach zu urteilen kann die Ausübung politischer Gewalt als eine Folge illegitimer Macht eingestuft werden. Demzufolge nimmt die Reflexion des Machtbegriffs, der in der ausgewählten Literatur

zumeist eine starke moralische Komponente erhält, im Zusammenspiel mit politischer Gewalt eine zentrale Stellung innerhalb der Dichtungen ein.

Mit ihren Werken kritisieren die Schriftsteller den Verlust der Moral der Machthaber, den sie in den meisten Fällen auf ihre skrupellose Profit-, und Machtgier zurückführen. Ferner leiten sie aus ihrer Kritik den Appell an die Leserschaft ab, ihr Leben erstens an moralischen Grundsätzen wie der Aufrichtigkeit, Hilfsbereitschaft und Uneigennützigkeit auszurichten und zweitens die Politik der Regierung nicht bedingungslos hinzunehmen. Indem Autoren wie Idrus, aber auch Pramoedya Ananta Toer und Mochtar Lubis darauf hinweisen, dass der Opportunismus vieler Indonesier im Verlauf der Geschichte häufig eine Verschlechterung der politischen Lage begünstigt hat, appellieren sie an die vorwiegend aus der Mittelklasse stammenden Rezipienten<sup>459</sup>, sich mehr für politische Inhalte zu interessieren und sich nicht unmittelbar den Herrschenden zu unterwerfen. Mit dem Fatalismus, der die Hauptfigur in *Kisah Sebuah Celana Pendek* kennzeichnet, kritisiert Idrus etwa, hier repräsentativ für die Mehrheit der Autoren, das eng mit dem indonesischen Machtbegriff verknüpfte zyklische Verständnis von Geschichte, das von einer Unabänderlichkeit der hierarchischen Positionen innerhalb der Gesellschaft ausgeht.

## **7.2. Die Gültigkeit des indonesischen Machtbegriffs für die ausgewählte Literatur**

Der indonesische Machtbegriff nach Wissenschaftlern wie Anderson und Magnis-Suseno spielt innerhalb der Literatur nur noch partiell eine Rolle. Zunächst geht aus keinem der untersuchten Werke etwa die in dem Begriff verankerte Vorstellung hervor, Macht sei eine Kraft, die sich in die Ordnung des Kosmos einfüge und deren Menge jeweils konstant sei. Entgegen des traditionellen Begriffs, bei dem sich laut Anderson und Magnis-Suseno die Frage nach der moralischen, demokratischen und legalen Legitimität von Macht nicht stellt, spielt diese Thematik in der Literatur jedoch eine wichtige Rolle. Interessant ist, dass die Vertreter

---

<sup>459</sup>Diese Behauptung, es handele sich bei der Leserschaft vorwiegend um Mitglieder der indonesischen Mittelklasse, lässt sich nicht durch statistische Erhebungen o.ä. belegen. Jedoch liegt die Vermutung nahe, dass vorwiegend Personen die Dichtungen lesen, die über ein höheres Bildungsniveau verfügen als der Durchschnitt der Bevölkerung - nicht zuletzt deshalb, weil Literatur erstens relativ teuer ist und die Inhalte der Dichtungen zweitens für einfache, weniger gut gebildete Einheimische eher uninteressant ist. Des weiteren handelt es sich vermutlich um Repräsentanten der Mittelklasse, da die Autoren ihre Werke vorwiegend für Personen verfasst haben, die über eine überdurchschnittlich hohe Position innerhalb der Gesellschaft einnehmen. Diese sollen sie nach Auffassung der Autoren zum Wohl der Gemeinschaft nutzen.

institutioneller Macht in den fiktionalen Werken stets als ungerechte Entscheidungsträger entlarvt werden, die das Volk und, wie in einigen Dichtungen hervorgehoben, die Natur ausbeuten, um ihre persönlichen Interessen zu wahren. Machtmissbrauch geht unabhängig von dem jeweiligen Erscheinungsdatum der Literatur in den Dichtungen häufig mit der Ausübung von Gewalt einher. Die Machtkritik ist vermutlich von der häufig westlich geprägten Sichtweise der Autoren, die sich auf ihrer Ausbildung im In-, und Ausland gründet, nachhaltig beeinflusst worden. Denn einige der Autoren wie z.B. Lubis und Mangunwijaya haben im Ausland studiert oder haben sich mehrfach über einen längeren Zeitraum hinweg außerhalb Indonesiens aufgehalten, und die Erfahrungen, die sie dort sammeln konnten, sind sicherlich in ihre Werke eingegangen. Der Zugang zu westlicher Literatur erklärt auch, warum aus Lubis Roman *Jalan tak Ada Ujung* der Rückgriff auf westliche Philosophen erkennbar ist.

"Reste" des indonesischen Machtbegriffs lassen sich dennoch aus den Werken ableiten. Dies gilt insbesondere für die Darstellung derjenigen Hauptfiguren, die im Gegensatz zu den Inhabern institutioneller Macht über personale, "wahre" Macht verfügen. Helden wie Hardo in *Perburuan*, Hidayat in *Ladang Perminus* und Wis in *Saman* akkumulieren Macht durch Konzentration, innere Ruhe, und, wie speziell bei Hardo, durch Askese. Die Herstellung der Harmonie zwischen Körper und Geist zur Mehrung der Macht spielt auch im Machtbegriff nach Anderson eine Rolle. Ein weiterer Aspekt dieses Begriffs ist in der häufigen Verwendung des stilistischen Mittels zu sehen, das Chaos in der Gesellschaft anhand des Aufruhrs in der Natur zu spiegeln. Der Glaube an Omen sowie die Fähigkeit der Machtinhaber, Symbole manipulieren zu können, wird jedoch wiederum als Aber-, bzw. Irrglaube enttarnt. Tohari beispielsweise kritisiert den Aberglauben der Dorfgesellschaft in *Ronggeng Dukuh Paruk*, während Lubis anhand von Hazils Violinenspiel in *Jalan tak Ada Ujung* den Leser zunächst glauben macht, der Unabhängigkeitskämpfer zeichne sich durch wahre Macht aus. Schließlich erkennt der Rezipient jedoch, dass sich hinter der scheinbaren Fähigkeit der souveränen Verwendung des Unabhängigkeitssymbols, der Violine, ein schwacher Charakter verbirgt, der sich durch Ohnmacht und Hilfslosigkeit den politischen Gegnern gegenüber auszeichnet. Lubis kritisiert hier die Machthaber, die sich traditioneller Vorstellungen und Konzepte bedienen. Dieses Motiv der hohlen Macht greift Lubis auch in dem Roman *Harimau! Harimau!* (Tiger! Tiger!, 1975) auf, in dem sich ein scheinbar mächtiger Führer letztlich als Scharlatan herausstellt.

Die in vielen Werken sichtbare Kritik an scheinbarer und ungerechter Macht lässt Rückschlüsse auf den Machtbegriff zu, den die Autoren in ihrer Literatur verwenden. Menschen haben laut den Schriftstellern nur dann "wahre" Macht inne, wenn sie nicht nur den Anforderungen der Moral genügen, sondern zudem nach der Verwirklichung von Gerechtigkeit und Wahrheit streben - Begriffen, die in der Politik zumeist nicht gelebt werden. Für die Mehrheit der indonesischen Autoren wird die Frage, ob jemand nach den Grundsätzen der Wahrheit und Gerechtigkeit lebe, daran gemessen, ob ein Mensch religiös sei und die Nähe zu Gott suche. Die enge Verbindung zwischen moralischem Verhalten und Gläubigkeit wird in manchen Texten allein anhand der für die jeweiligen Hauptfiguren gewählten Namen deutlich. Dies gilt speziell für die sprechenden Namen Hidayat (*Ladang Perminus*) und Isa (*Jalan tak Ada Ujung*), die direkt auf ihre Nähe zu Gott anspielen. Aber auch die Helden Rasmus (*Ronggeng Dukuh Paruk*), Karman (*Kubah*) und Wis (*Saman*) führt ihre Bindung an Gott auf den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit.

### 7.3. Die Konnotationen von *kekerasan* und *kekuasaan*

Das Wort *kekerasan* wird von der Mehrzahl der Autoren epochenübergreifend in der Bedeutung von physischer Härte und Gewalt, wie im ersten Kapitel erläutert, verwendet. Besonders häufig tritt es im Zusammenhang mit der Beschreibung politischer Gewalt und illegitimer Macht auf. Lediglich im Kapitel zur Unabhängigkeit Indonesiens wird *kekerasan* etwa von Pramoedya Ananta Toer<sup>460</sup> im Sinne legitimer Gewalt benutzt. Die Ursache dafür besteht darin, dass die Ausübung von Gewalt gegen die Kolonialherren von der Mehrheit der Indonesier als gerechtfertigt und sogar als notwendig angesehen wurde. Die Autoren tragen dieser Bewertung der historischen Ereignisse dadurch Rechnung, dass der Begriff *kekerasan* im Kontext der Unabhängigkeitsbewegung positiv eingeschätzt wird.

Im Gegensatz zu der im ersten Kapitel erklärten Bedeutungen des Begriffs *kekuasaan* (Macht, Autorität und legitime Ausübung von Gewalt) zeichnet sich in den literarischen

---

<sup>460</sup>Chairil Anwar macht ebenfalls deutlich, dass er Gewalt gegen die Kolonialmächte als legitim ansieht, er verwendet das Wort *kekerasan* aber nicht explizit. Lubis und Idrus hingegen verwenden *kekerasan* meist nicht positiv: sie betrachten die von den Indonesiern zur Unabhängigkeit ausgeübte Gewalt nicht als legitim, da sie die Gewalt häufig als sinnlos einstufen.

Werken durchaus nicht nur eine positive Konnotation des Wortes ab. *Kekuasaan* wird erstens häufig im Sinne illegitimer Gewalt der Herrschenden verwendet, wie am deutlichsten aus dem Roman *LIT* von Aleida hervorgeht, sich aber auch anhand vieler anderer Werke aus allen Epochen ablesen lässt. Ein wesentlicher Grund für die negative Konnotation des Begriffs liegt in der o.g. Tendenz der Herrschenden zum Machtmissbrauch. Die negative Verwendung des Wortes *kekuasaan* hängt somit eng mit der Ungerechtigkeit und Unmoral der Machtinhaber zusammen. Da diese sich über die Epochen hinweg laut den Autoren nicht grundlegend geändert hat, bleibt die negative Bedeutung des Begriffs in den Werken weitgehend erhalten. Dennoch ist im Vergleich der Epochen insofern eine Veränderung zu beobachten, als die Autoren das Wort *kekuasaan* im Zusammenhang mit der *orde baru* weit häufiger verwenden als in der *orde lama*. In der Literatur wird die Regierung der *orde baru* im Gegensatz zur *orde lama* als skrupelloser im Umgang mit der Zivilbevölkerung beschrieben.

Zweitens benutzen die Autoren das Wort *kekuasaan* mit der Konnotation legitimer Macht im Zusammenhang mit der Macht Gottes, die über den Ränkespielen der Menschen steht und über ihr Leben oder ihren Tod richtet. Ein Beispiel hierfür ist Pramoedya Ananta Toers Roman *Keluarga Gerilya*, in dem der Guerillero Kartiman aufgrund der göttlichen Macht keinen Sonnenaufgang mehr erlebt. Die Begriffe *kekerasan* und *kekuasaan* stehen mit Ausnahme der göttlichen Macht folglich meistens im Gegensatz zu den Anforderungen, welche die Schriftsteller in ihrem Machtbegriff gestellt haben.

#### **7.4. Der Wunsch nach Freiheit**

Auffällig ist die Tendenz mehrerer Autoren, mit größerem zeitlichen Abstand auf historische Ereignisse zurückzublicken und sie erneut zu reflektieren. Dies gilt speziell für den Unabhängigkeitskampf und die Unruhen von 1965/66. Die Motivation der Schriftsteller, welche die Unabhängigkeit mit zeitlicher Distanz thematisieren, besteht vorwiegend darin, festzustellen, inwieweit die Ideale des Guerillakampfes in der Gegenwart umgesetzt werden. Sowohl Lubis als auch Mangunwijaya betonen diesbezüglich den Verrat an dem Ideal der Freiheit für das indonesische Volk. In *Senja di Jakarta* wird ein Opportunist als Unabhängigkeitskämpfer verehrt, obwohl er sich im Kampf nicht engagiert hat, und in *Durga Umayi* wird die Zahl 1945 lediglich mit wachsendem Reichtum und wirtschaftlicher Macht

einiger Menschen in Verbindung gebracht. Aus beiden Romanen geht die Auffassung der Autoren hervor, *kemerdekaan* sei lediglich ein hohler Begriff, da die einzigen von der Unabhängigkeit profitierenden Personen Mitläufer sind, die es verstehen, mit Hilfe von Lug und Betrug ihren Vorteil zu wahren.

Auch anhand des Rückgriffs auf die Ereignisse von 1965 versuchen die Autoren, die in der Gegenwart vorherrschenden Missstände aufzudecken. So dient der Bezug auf die Unruhen etwa in *LIT* und *Saman* vor allem der Kritik an der Repression Suhartos. Besonders die Strategien, welche der Ex-Präsident zu seinem Machterhalt anwendete, werden angeprangert. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Epochen erstrecken sich diese Strategien in der *orde baru* zunehmend mehr auf die nicht-physische Zerstörung des Gegners: anhand der jeweiligen Protagonisten in *LIT* und *Saman* werden vor allem Rufmord, Verleumdung und Inhaftierung als effektive Strategien der *orde baru* beschrieben, die dazu dienten, unbequeme Menschen mundtot zu machen. Die Autoren weisen damit auf den Verlust der Freiheit hin, den das Volk während der *orde baru* erlitt. Zudem betonen die Schriftsteller im Kontext der "Identität" der Mächtigen im Suharto-Regime, dass traditionelle Werte wie gegenseitiger Hilfsbereitschaft (*gotong-royong*) durch Profitgier und Habsucht ersetzt wurden.

### **7.5. Schlussbemerkung**

Mit der Darstellung politischer Gewalt und Macht haben die Autoren für ihre jeweilige Epoche das Ziel verfolgt, die Auswirkungen der Repression auf die durchschnittliche Bevölkerung deutlich zu machen. Politische Gewalt und Machtmissbrauch werden demzufolge meist nicht auf amorphe Gruppen, sondern auf die Regierung bezogen. Formal ist die untersuchte indonesische Literatur vorwiegend an westlichen Vorbildern geschult, auch wenn in ihr "javanisierende" Elemente vorkommen, wie sich etwa in der Einleitung von *Durga Umayi* zeigt. Auch das Menschenbild der Autoren ist westlich geprägt. So vertreten die Schriftsteller Werte wie Würde und Verantwortungsbewusstsein, die sie auch von ihren Lesern fordern. Traditionelle Vorstellungen im Hinblick auf Macht, Legitimation von Macht und Charisma werden in den ausgewählten literarischen Werken weitgehend ausgeklammert. Wo sie sich jedoch finden, werden sie als Versuche zur Manipulation des ungebildeten, unaufgeklärten Volkes abgetan.

## Anhang I

### Quellen- und Literaturverzeichnis

#### I. Quellen

AJIDARMA, Seno Gumira, "Clara". In: AJIDARMA, *Iblis Tidak Pernah Mati: Kumpulan Cerita Pendek*. Yogyakarta: Yayasan Galang 1999, S. 69-79.

-----, "Jakarta, Suatu Ketika". In: *Horison*, Juni 1998, S. 34ff.

-----, "Telepon dari Aceh". In: WACHID, Abdul B.S. (ed.), *Aceh Mendesah dalam Nafasku. Bunga Rampai Menyemai Bumi Tumpah Darah*. Banda Aceh: Penerbit KaSUHA 1999, S. 166-171.

- ALEIDA, Martin, "Malam Kelabu". In: *Horison*, Februar 1970, S. 36-40.
- , *Layang-layang itu Tidak Lagi Mengepak Tinggi-tinggi*. Jakarta: Emansipasi - Darma Warga 1999.
- ANWAR, Chairil, *Feuer und Asche. Chairil Anwar - Sämtliche Gedichte*. Übersetzt aus dem Indonesischen von Walter Karwath. Wien: Octopus Verlag 1978.
- ARIADINATA, Joni, "Bulan Sabit". In: WACHID, Abdul B.S. (ed.), *Aceh Mendesah dalam Nafasku. Bunga Rampai Menyemai Bumi Tumpah Darah*. Banda Aceh: Penerbit KaSUHA 1999, S. 175-186.
- AVELING, Harry (ed.), *Gestapu: Indonesian Short Stories on the abortive Communist Coup of 30<sup>th</sup> September 1965*. Honolulu: University of Hawaii 1975. Southeast Asian Studies Program. Southeast Asian Working Papers No. 6.
- HADI, Syaiful J.L., "Merah Putih". In: WACHID, Abdul B.S. (ed.), *Aceh Mendesah Dalam Nafasku. Bunga Rampai Menyemai Bumi Tumpah Darah*. Banda Aceh: Penerbit KaSUHA 1999, S. 162-166.
- HASYIM KS, "Mereka Yang Tersungkur". In: WACHID, Abdul B.S. (ed.), *Aceh Mendesah Dalam Nafasku. Bunga Rampai Menyemai Bumi Tumpah Darah*. Banda Aceh: Penerbit KaSUHA 1999, S. 158-162.
- HASYIM, Mustofa W., "Pohon Di Tengah Sawah". In: WACHID, Abdul B.S. (ed.), *Aceh Mendesah Dalam Nafasuku. Bunga Rampai Menyemai Bumi Tumpah Darah*. Banda Aceh: Penerbit KaSUHA 1999, S. 152-158.
- HERFANDA, Yosi, "Anak-anak Indonesia". in: *Tabur Bunga Penyair Indonesia 2*, ed. by Barisan Seniman Muda Blitar, Blitar 1998.
- HOERIP, Satyagraha, "Pada Titik Kulminasi". In: *Horison*, September 1966, S. 73-78.
- IDRUS, "Ave Maria". In IDRUS, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4. Jakarta: Balai Pustaka 1997, S. 13-21. (erste Ausgabe von 1948)
- , "Jawa Baru". In: IDRUS, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4. Jakarta: Balai Pustaka 1997, S. 85-89.
- , "Kisah Sebuah Celana Pendek". In: IDRUS, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4. Jakarta: Balai Pustaka 1997, S. 109-112.
- , "Surabaya". In: IDRUS, *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma*, ed. 4. Jakarta: Balai Pustaka 1997, S. 112-135.
- IKRANAGARA, "Dom". In: WACHID, Abdul B.S. (ed.), *Aceh Mendesah Dalam*

*Nafasuku. Bunga Rampai Menyemai Bumi Tumpah Darah.* Banda Aceh: Penerbit KaSUHA 1999, S. 31-40.

- ISMAIL, Taufiq, "12 Mei 1998". In: ISMAIL, *Malu (Aku) Jadi Orang Indonesia*. Jakarta: Yayasan Ananda 1998, S. 2.
- , "Ketel Lokomotif". In: ISMAIL, *Malu (Aku) Jadi Orang Indonesia*. Jakarta: Yayasan Ananda 1998, S. 26-28.
- , "Ketika Sebagai Kakek di Tahun 2040, Kau Menjawab Pertanyaan Cucumu". In: ISMAIL, *Malu (Aku) Jadi Orang Indonesia*. Jakarta: Yayasan Ananda 1998, S. 52.
- , "Takut 66, Takut 98". In: ISMAIL, *Malu (Aku) Jadi Orang Indonesia*. Jakarta: Yayasan Ananda 1998, S. 3.
- , *Tentang Kekuasaan dan Kekerasan Politik dari 1945 sampai sekarang*. Interview für Monika Arnez am 07.08.2000.
- KIPANDJIKUSMIN, "Star of Death". In: AVELING, Harry (ed.), *Gestapu. Indonesian Short Stories on the Abortive Coup of 30<sup>th</sup> September 1965*. Working Paper No. 6. Honolulu: University of Hawaii 1975, S. 27-36.
- LUBIS, Mochtar, *Jalan tak Ada Ujung*, ed. 9. Jakarta: Balai Pustaka 1992. (erste Ausgabe 1952)
- , *Senja di Jakarta*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 1992 (erste Ausgabe 1963 in englischer Sprache).
- , *Harimau! Harimau!* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 1993. ed. 2. (erste Ausgabe 1975 im Pustaka Jaya Verlag)
- MANGUNWIJAYA, Y.B., *Durga Umayi*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti 1994.
- , »Saran "Groot Majoor"« Prakoso. In: NURHAN, Kenedi (ed.), *Derabat. Cerpen pilihan KOMPAS 1999*. Jakarta: Penerbit Harian Kompas 1999, S. 135-143.
- NH. DINI, *Orang-Orang Tran*. Jakarta: Sinar Harapan 1985.
- POYK, Gerson, "Perempuan dan Anak-anaknya". In *Horison*, November 1966.
- PRASETYOHADI, "Penjaja Air Mata". In: NURHAN, Kenedi (ed.), *Derabat. Cerpen Pilihan KOMPAS 1999*. Jakarta: Penerbit Harian Kompas 1999, S. 129-135.
- RAMADHAN K.H., *Ladang Perminus*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti 1990.
- ROSA, Helvy Tiana, "Jaring-jaring Merah". In: *Horison*, Juli 2000, S. 12-17.

SJOEKOER, Mohammad, "Death". In: AVELING, Harry (ed.), *Gestapu. Indonesian Short Stories on the Abortive Communist Coup of 30<sup>th</sup> September 1965*. Southeast Asian Studies Working Paper No. 6. Honolulu: University of Hawaii 1975, S. 23-27.

TOHARI, Ahmad, *Ronggeng Dukuh Paruk*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1982.

-----, *Lintang Kemukus Dini Hari*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1985.

-----, *Jantera Bianglala*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1986.

-----, *Kubah*. Jakarta: Pustaka Jaya 1980.

TOER, Pramoedya Ananta, *Keluarga Gerilya*, ed. 3. Bukittinggi: Nv. Nusantara 1962.

-----, *Perburuan*, ed. 1. Jakarta: Balai Pustaka 1950.

UTAMI, Ayu, *Saman*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti 1998.

## II. Zeitungen und Zeitschriften

Basis

Berita Buana

Bijdragen

Far Eastern Economic Review

Forum

Horison

Indonesia

Indonesia Circle

Jawa Pos

Kompas

Los Angeles Times

Mutiara

Pikiran Rakyat

Optimis

Panji Masyarakat

Pelita

Prisma

Satunet

Siasat

Suara Independen

Suara Karya

Suara Pembaruan

Surabaya Post

Südostasien

Tempo

Tenggara

The Straits Times

### III. Monographien, Aufsätze und Sammelwerke

ABDULLAH, Irwan, *Seks, Gender & Kekuasaan*. Yogyakarta: Tarawang Press 2001.

AL-CHAIDAR, *Aceh Bersimbah Darah. Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh 1989-1998*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar 1998.

ALLEN, Pamela, "Kebangsaan dan Pencitraan dalam Tiga Roman Mangunwijaya". In: SINDHUNATA (ed.), *Menjadi Generasi Pasca-Indonesia. Kegelisahan Y.B. Mangunwijaya*. Yogyakarta: Kanisius 1999, S. 163-205.

ANDERSON, Benedict R. O`G., "The Language of Indonesian Politics". In: *Indonesia 1* (1966): 89-116.

-----, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. New York: Cornell University Press 1990.

-----, *Imagined Communities. Reflections on the Origin of Nationalism*. London: Verso 1983, 2. überarb. Aufl. 1991.

ANGGRAENI, Dewi (1999), "Exposing crimes against women", in: *Monash Papers on South East Asia* Nr. 49. S. 50-53.

ANTWEILER, Christoph, "Ethnozentrismus im interkulturellen Umgang - Theorien und Befunde im Überblick". In: ECKERT, Roland (ed.), *Wiederkehr des Volksgeistes? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung*. Opladen: Leske und Budrich 1998, S. 19-81.

ANWAR, M. Syafi`i, "Political Violence in Indonesia". in: *IDF Indonesia Information* No. 3, January 1999, S. 14-20.

ARENDT, Hannah, *Macht und Gewalt*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1970.

ARIADINATA, Joni, "Tanda-tanda: Dengarkan Apa Yang Tidak Diucapkan". In: *Surabaya Post*, 03.08.1998.

ARNEZ, Monika, "Toleranz oder Radikalisierung. Der Einfluss muslimischer Organisationen in Indonesien." in: *Südostasien*, März 2002, S. 55-57.

ASFAR, Muhammad, "Kekerasan Politik dan Demokrasi. Analisa terhadap Kekerasan Politik di Seputar Pemilu 1997". In: *Prisma*, Sept.-Okt. 1998, S. 17-33.

ASMARANI, Devi, "Face-to-face with terror at Aceh`s roads". In: *The Straits Times*,

02.04.2001.

- ATMOJO, Aji, *Prinsip Demokrasi dalam Khasanah Pemikiran Jawa Klasik. Suatu Studi Filsafat*. Unveröffentlichte M.A.-Arbeit. Diikutsertakan dalam Sayembara Penulisan filosofis dalam rangka Peringatan 25 Tahun Centre for Strategic and International Studies (CSIS) Jakarta - 1996. Bandung: 1996.
- BEYER, Ulrich, *Ein Volk zieht um. Indonesiens staatliches Umsiedlungsprogramm und die Kirchen*. Frankfurt am Main: Lembeck 1988.
- BLAZY, Helga, *Das Bild des Kindes in der modernen indonesischen Literatur*. Veröffentlichungen des Seminars für Indonesische und Südseesprachen der Universität Hamburg. Berlin, Hamburg: Reimer 1992.
- BRANDON, James R. (ed.), *On Thrones of Gold. Three Javanese Shadow Plays*. Harvard: Harvard University Press 1970.
- CHAMBERT-LOIR, Henry, *Mochtar Lubis: Une Vision de l'Indonésie Contemporaine*. Paris: École Française d'Extrême-Orient 1974.
- CHOMSKY, Noam, *War against People. Menschenrechte und Schurkenstaaten*. München: Europa Verlag 2001.
- COLUMBIJN, Freek, "Global and Local Perspectives on Indonesia's Environmental Problems and the Role of NGOs". In: *Bijdragen* Nr. 154, S. 317ff.
- CRIBB, Robert (ed.), *The Indonesian Killings 1965-1966. Studies from Java and Bali*. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies 1990.
- , *Gangsters and Revolutionaries. The Jakarta People's Militia and the Indonesian Revolution, 1945-1949*. Honolulu: University of Hawaii Press 1991.
- CROUCH, Harold, *The Army and Politics in Indonesia*. London: Cornell University Press 1978.
- DAHM, Bernhard, *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit. Werdegang und Ideen eines asiatischen Nationalisten*. Stuttgart: A. Metzner 1966 (Schriftenreihe des Instituts für Asienkunde Bd. 18).
- DAMONO, Sapardi Djoko, *Politik Ideologi dan Sastra Hibrida*. Jakarta: PT Pustaka Firdaus 1999.
- DE SILVA, Purnaka L., "Studying Political Violence and its Cultural Constructions". in: *Folk* 36: 74-76, 1994.
- DIEDERICH, Matthias, *Indonesische Arbeitsmigration nach Saudi-Arabien. Hintergründe und Darstellung in der indonesischen Presse*. Bonn: Holos Verlag

1995.

- DIJK, Kees van, *Rebellion under the Banner of Islam. Darul Islam in Indonesia*. The Hague: M. Nijhoff 1981.
- , *A Country in Despair. Indonesia between 1997 and 2000*. Leiden: KITLV Press 2001.
- ECKERT, Roland (ed.), *Wiederkehr des Volksgeistes? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung*. Opladen: Leske und Budrich 1998.
- ENESTE, Pamusuk (ed.), *Cerpen Indonesia Mutakhir. Antologi Esei dan Kritik*. Jakarta: PT Gramedia 1983.
- , (ed.), *Proses Kreatif. Mengapa dan Bagaimana Saya Mengarang*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1984.
- ESTEN, Mursal (ed.), *Menjelang Teori dan Kritik Susastra Indonesia yang relevan*. Bandung: Angkasa 1988.
- FEITH, Herbert, CASTLES, Lance (eds.), *Indonesian Political Thinking 1945-1965*. Ithaca: Cornell University 1970.
- FORRESTER, Geoff, MAY, R.J. (eds.), *The Fall of Soeharto*. Published in association with Regime Change and Regime Maintenance in Asia and the Pacific Project and North Australia Research Unit, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University. Bathurst: Crawford House Publishing 1998.
- FOULCHER, K., "Making History: Recent Indonesian literature and the events of 1965". in: Cribb, R. (ed.), *The Indonesian Killings 1965-1966. Studies from Java and Bali*, S. 101ff.
- FOX, Jonathan A., BROWN, L. David, *The struggle for accountability: the World Bank, NGOs, and grassroots movements*. Cambridge: MIT Press 1998.
- FRANKE-BENN, Christiane, *Die Wayangwelt. Namen und Gestalten im javanischen Schattenspiel. Ein lexikalisches und genealogisches Nachschlagewerk*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1984.
- GALTUNG, Johan, *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Erstaussage. Reinbek bei Hamburg: Rororo 1975.
- GEERTZ, Clifford, *The Religion of Java*. New York: The Free Press 1960.
- GONGGONG, Ahar, "Melangkah Memberantas Korupsi". In: *Satunet*, 13.05.2000.
- HAMID, Edy Suandi, SAYUTI, Muhammad (eds.), *Menyingkap korupsi, kolusi, dan*

*nepotisme di Indonesia*. Yogyakarta: Aditya Media: Badan Pengkajian dan Pengembangan (BPP), Pimpinan Pusat (PP) Muhammadiyah 1999.

HAMZAH, Sjamsudin, "Patriotisme Didalam Sajak-Sajak Taufiq Ismail". In: *Pos Sore*, 03.03.1979, S. 5.

HARDJOWIROGO, *Sejarah Wayang Purwa*. Jakarta: Perpustakaan Perguruan Kementerian 1955.

HARTOKO, Dick, *Tonggak Perjalanan Budaya. Sebuah Antologi*. Jakarta: Kanisius 1986.

HEINSCHKE, Martina, *Angkatan 45. Literaturkonzeptionen im gesellschaftspolitischen Kontext*. Hamburg: Seminar für Indonesische und Südseesprachen 1993.

HIKAM, Muhammad AS, *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: Jakarta Pustaka LP3ES 1996.

HILL, Hal (ed.), *Unity and Diversity: Regional Economic Development in Indonesia since 1970*. Singapore: Oxford University Press 1989.

-----, "Leadership, Social Order, and Democracy: The Novels of a »Secular Modernizing Intellectual«". In: *Indonesia Circle* No. 69, 1996. S. 103-121.

-----, "The Changing Revolution: Three Novels by Mochtar Lubis". In: *Tenggara* No. 33, 1994. S. 51-63.

HINDLEY, Donald, *The Communist Party of Indonesia, 1951-1963*. Part Four. Berkeley: University of California Press 1964.

IDRUS, "Angkatan 66 dan Cerpen-Cerpen Horison". In: *Horison*, Juli 1967, S. 196ff.

IRIGAY, *Luce: Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: Merve 1979.

JACKSON, Karl D. (ed.), *Political Power and Communications in Indonesia*. Berkeley: University of California Press 1978.

JASSIN, H.B., *Angkatan 66. Prosa dan Puisi* (jilid pertama). Jakarta: PT Gunung Agung 1976.

KATS, J., *De Wayang Poerwa. Een vorm van Javaans Toneel*. Dordrecht / Cinnaminson: Foris Publications 1984.

KEBSCHULL, Dietrich, FASBENDER, Karl, *Transmigration. The Indonesian Resettlement Programme*. Wirkungen der Transmigration. Forschungsvorhaben mit Unterstützung der Stiftung Volkswagenwerk. Bielefeld, Hamburg: Institut für Wirtschaftsforschung Abteilung Entwicklungsländer 1987.

- KELL, Tim, *The Roots of Acehnese Rebellion, 1989-1992*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project 1998.
- KERTZER, David I., *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press 1998.
- KHALLAF, Susan, "Di mana suaraku... - Wo ist meine Stimme... Die Theateraktivistin und der Fall Marsinah". In: *Südostasien*, Juni 2001, S. 50-52.
- KOLLMANN, Nathalie, *Kekerasan terhadap perempuan. Program Seri Lokakarya Kesehatan Perempuan*. Jakarta, Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia 1999.
- KRATZ, Ulrich (ed.), *Sumber Terpilih Sejarah Sastra Indonesia Abad XX*. Jakarta: KPG bekerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation 2000.
- LEINEWEBER, Götz, *Physische Gewalt. Analyse einzelkultureller Handhabungen*. Hamburg: LIT 1999.
- MAGNIS-SUSENO, Franz, *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*. Fragen einer neuen Weltkultur Bd. 4. München: Kindt Verlag 1989.
- , "Belajar dari Krisis". In: *Horison*, März-April 1998, S. 5-15.
- MANGUNKUSUMO, Daliso SH, *Tradisi Kekerasan Politik di Indonesia*. Yogyakarta: L.K. Prospek 1999.
- MANN, Richard, *Plots & Schemes that brought down Soeharto*. Jakarta: Gateway Books 1998.
- MANGUNWIJAYA, Yusuf Bilyarta, "Indonesia Yang Antifasis". In: *Kompas*, 16.07.1998.
- MARR, Carolyn, *Uprooting People, destroying Cultures*. London: Survival International 1991.
- MARSUDI, Rye Mardianto, "Ronggeng Dukuh Paruk: Kekhilafan Yang Benar". In: *Suara Karya* Nr. 4319, 28. Juni 1985, S. 4.
- MOHAMAD, Goenawan, *Kesusastraan dan Kekuasaan*. Jakarta: PT Pustaka Firdaus 1993.
- MURNIATI, A. Nunuk, *Gerakan anti-kekerasan terhadap perempuan: pencerahan*. Yogyakarta, Kanisius 1998.
- NIEBURG, H.L., *Political violence: the behavioral process*. New York: St. Martin`s Press, 1969.
- NILSSON-HOADLEY, Anna-Greta, "Political Violence in Indonesian Literature. The

Legacy of 1965." in: WESSEL, Ingrid, WIMHÖFER, Georgia (eds.), *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera 2001, S. 254-267.

NURHASIM, Mochtar, "Wacana Perlawanan Sosial Masa Orde Baru. Simbol "Arus Bawah" Pemilihan Umum 1997". in: *Prisma*, Sept.-Okt. 1998, S. 33-49.

ONGHOKHAM, "Korupsi dan Pengawasan dalam Perspektif Sejarah". In: *Prisma* 4 (1986): o.S.

OTTEN, Mariël, »"Transmigrasi": From Poverty to Bare Subsistence«. In: *The Ecologist*, Vol. 16, No. 2/3, 1986, S. 71-76.

ORYWAL, Erwin, "Zur Anthropologie des Krieges. Ein interdisziplinärer Überblick". In: ECKERT, Roland (ed.), *Wiederkehr des Volksgeistes? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung*. Opladen: Leske und Budrich 1998, S. 83-141.

O.V., "DOM di Aceh Tewaskan 1.021 Orang". in: *Kompas*, 04. Dezember 1998.

-----, "Enam Visi Reformasi Dikoreksi". In: *Kompas*, 21.02.2001.

-----, "Reformasi Diplestkan untuk Menjarah". In: *Kompas*, 19.05.1998.

-----, "Wapres: NAD Satu-Satunya Daerah Jalankan Syariat Islam". In: *Kompas*, 09.11.2001.

PHILPOTT, Simon, *Rethinking Indonesia. Postcolonial Theory, Authoritarianism and Identity*. London: Macmillan Press 2000.

PLUVIER, Jan, *Confrontations. A Study in Indonesian Politics*. Kuala Lumpur: Oxford University Press 1965.

POYK, Gerson, "Dari Momen Kunci ke Momen Kunci". In: Eneste, Pamusuk (ed.), *Proses Kreatif. Mengapa dan Bagaimana Saya Mengarang*. Jakarta: Gramedia 1984, S. 83ff.

PROFFITT, S., "Escaping Indonesia's Iron Fist in Fiction, But Not in Life. Interview with Pramodya Ananta Toer". in: *Los Angeles Times*, 06.06.1999.

RAFFEL, Burton, *The Development of Modern Indonesian Poetry*. New York: State University of New York Press 1967.

RAHARDI, F., "Ronggeng Dukuh Paruk: Cacat Latar Yang Fatal". In: *Horison*, Januar 1984, S. 17-21.

RAMAGE, Douglas E., *Politics in Indonesia*. London/New York: Routledge 1995.

RAMPAN, Korrie Layun, "Kubah Ahmad Tohari". In: *Berita Buana* Nr. 220, 05. Mai 1981, S. 6.

- RICKLEFS, M.C., *A History of Modern Indonesia since c. 1300*. 2<sup>nd</sup> edition. Stanford: Stanford University Press 1993. (First edition 1981).
- SANI, Asrul, "Puisi-puisi yang Seolah-olah Buah Masak Sesudah Diperam Lama Sekali". In: *Horison* März 1999, S. 6-9.
- , "Sobekan dari: Orang Tak Berasal". In: *Siasat* II/80, 12.09.48, S. 8ff.
- SAPTARI, Ratna, "Sexual violence and the political crisis in Indonesia". in: *IDF Indonesia Information*, Vol. 3, S. 10-13, 1999.
- SARIDJO, Marwan, "Taufiq Ismail Semua Katakan Lewat Puisi". In: *Panji Masyarakat* Nr. 533, 11. März 1987, S. 50-51.
- SARJONO, Agus R. (ed.), *Pembebasan Budaya-budaya Kita*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1999.
- , *Sastra dalam empat Orba*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya 2001.
- SCHAFER SCHERBER, Doris, *Schreiben Frauen anders? Klischees auf dem Prüfstand*. Freiburg: Universitätsverlag 1998.
- SCHREINER, Klaus H. (ed.), *Islam in Asien*. Bad Honnef: Horlemann Verlag 2001.
- SCHWIND, Hans Dieter (ed.), Politische Gewalt und Repression: Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen. In: Schwind, Hans Dieter, *Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt. Analysen und Vorschläge der Unabhängigen Regierungskommission zur Verhinderung und Bekämpfung von Gewalt (Gewaltkommission)*. Bd. 2. Berlin: Duncker & Humblot 1990.
- SEARS, Laurie J. (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. London: Duke University Press 1996.
- SIAHAAN, Hariem, "Kekerasan dalam Perspektif Sejarah". In: *Prisma*, Sept.-Okt. 1998, S. 3-17.
- SIEFERLE, Rolf Peter (ed.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*. Frankfurt am Main: Campus 1998.
- SINDHUNATA (ed.), *Menjadi Generasi Pasca-Indonesia. Kegelisahan Y.B. Mangunwijaya*. Yogyakarta: Kanisius 1999.
- SJOEKOER, Abdoel (ed.), *Korupsi, Kolusi dan Nepotisme Era Pemerintahan Soeharto*. Jakarta: Pustaka Grafiksi 1998.
- SOUTHWOOD, Julie, FLANAGAN, Patrick, *Indonesia: Law, Propaganda and Terror*.

London: Zed Press 1983.

SUBALIDINATA, R.S., SUPRAYITNO, Sumarti, WIRAWAN, Anung Tedjo, *Sejarah dan Perkembangan Cerita Murwakala dan Ruwatan dari Sumber-sumber Sastra Jawa*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) 1985.

SUBONO, Nur Iman (ed.), *Negara dan Kekerasan Terhadap Perempuan*. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan (YJP) 2000.

SUKANDI, A.K., *Politik Kekerasan ORBA Akankah Terus Berlanjut?* Bandung: Mizan 1999.

SUMARJO, Yakob, "Ronggeng Dukuh Paruk Novel Ahmad Tohari". In: *Pikiran Rakyat* Nr. 288, 19. Januar 1983, S. 7.

-----, "Kembalinya »Si Anak Hilang«". In: *Optimis* Nr. 23, 24. Dezember 1981.

SUNDHAUSSEN, Ulf, *The Road to Power. Indonesian Military Politics 1945-1967*. Kuala Lumpur: Oxford University Press 1982.

SUTARTO, Edi, "Taufiq Ismail, »Perang Suci« Melawan Kemerostan Moral". In: *Pelita*, 18. Januar 1989, S. 5-6.

SUWIDI, Tono (ed.), *Kita Lebih Bodoh dari Generasi Soekarno-Hatta*. Jakarta: PT. Visi Gagas Komunika 2000.

TASKER, Rodney, "Bung Karno`s Charisma. Former President proves a potent symbol in polls". In: *Far Eastern Economic Review*, 30. 04. 1987.

TEEUW, A., *Modern Indonesian Literature I*. 4<sup>th</sup> edition. KITLV Press 1994. (first edition: The Hague: M. Nijhoff 1967)

-----, *Modern Indonesian Literature II*. 2<sup>nd</sup> edition. Leiden: KITLV Press 1996. (first edition: The Hague: M. Nijhoff 1979)

TIM RELAWAN UNTUK KEMANUSIAAN, *Perkosaan Massal dalam Rentetan Kerusuhan: Puncak Kebiadaban dalam Kehidupan Bangsa*. Jakarta: TRK 1999.

TIRTOSUDARMO, Riwanto, *Transmigration policy and national development plan in Indonesia (1969-88)*. Working Paper No. 90/10. Canberra: National Centre for Development Studies, Research School of Pacific Studies, The Australian National University 1990.

-----, *From Emigratie to Transmigrasi: Continuity and Change in Migration Policies in*

*Indonesia*. Working Paper No. 97-05. Providence: Brown University, Population Studies and Training Center 1997.

TÖRNQUIST, Olle, *Dilemmas of Third World Communism*. The Destruction of the PKI in Indonesia. London: Zed Books 1984.

TOER, Pramoedya Ananta, "Literature, Censorship and the State: To What Extent is a Novel Dangerous?" In: *Suara Independen* no. 04/I, September 1995.

ULBRICHT, H., *Wayang Purwa. Shadows of the Past*. Kuala Lumpur / Singapur: Oxford University Press 1970.

UTOMO, Prasetyo, "Trilogi Terakhir Ronggeng Srintil". In: *Mutiara*, 30. Juli-12. August 1986, o.S.

WANDEL, Ingo, "Vorwärts, Kameraden, im Kreis um, marsch! Wohin marschieren die indonesischen Streitkräfte?" In: ZIEGENHAIN, Patrick (ed.), *Politischer Wandel in Indonesien 1995-2000*. Essen: Südostasien Informationsstelle 2001, S. 178-184.

WERTHEIM, Willem Frederik, *Indonesian Society in Transition. A Study of Social Change*. Connecticut: Greenwood Press 1980.

WIJAYA, Putu, "Menggeber Korupsi Perminyakan". In: *Tempo* Nr. 32, 06. Oktober 1990.

-----, "Saya Tidak Malu Jadi Orang Indonesia Berkat MAJJI". In: *Horison*, März 1999, S. 10-11.

ZIEGENHAIN, Patrick (ed.), *Politischer Wandel in Indonesien 1995-2000*. Essen: Südostasien Informationsstelle 2001.

ZIMMERMANN, Ekkart, *Soziologie der politischen Gewalt*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1977.

ZUBER, Usman, *Kesusasteraan Baru Indonesia. Dari Abdullah Bin Abdulkadir Munsji sampai kepada Chairil Anwar*. Jakarta: Gunung Agung 1961.

#### **IV. Nachschlagewerke**

BAHRDT, Hans Paul, *Schlüsselbegriffe der Soziologie. Eine Einführung mit Lehrbeispielen*. München: C.H. Beck 1997.

ENESTE, Pamusuk (ed.), *Leksikon Kesusasteraan Indonesia Modern*. Jakarta: PT Gramedia 1981.

*Ensiklopedia Indonesia*. 3 Bde. `s-Gravenhage, Bandung: van Hoeve o.J. 1954.

- Herders kleines philosophisches Wörterbuch.* hg. v. MÜLLER, Max, HALDER, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG 1958.
- HILGERS-HESSE, Irene, KAROW, Otto, *Indonesisch-Deutsches Wörterbuch.* Wiesbaden: O. Harrassowitz 1962.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie,* hg. v. GRÜNDER, Karlfried, RITTER, Joachim, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, Bd. 5, Art. "Macht", Sp. 586-631.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie,* hg. v. RITTER, Joachim. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, Bd. 3, Art. "Gewalt", Sp. 562-570.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie.* hg. v. RITTER, Joachim, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, Bd. 3, Art. "Gerechtigkeit", Sp. 330-338.
- Infothek 2001. Universal Lexikon.* Königswinter: Tandem Verlag GmbH 2001.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia.* 2<sup>nd</sup> edition. Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Jakarta: Balai Pustaka 1993.
- Kamus Indonesia Inggris. An Indonesian English Dictionary.* ed. by WOLFF, John U., COLLINS, James T. 3<sup>rd</sup> edition. Jakarta: PT Gramedia 1994.
- Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden.* hg. v. NÜNNING, Ansgar, BUCHHOLZ, Christine. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier 1995.
- Neues Großes Volkslexikon in zehn Bänden.* (erste Auflage von 1979). Stuttgart: Fackelverlag 1981.
- OTTMERS, Clemens, *Rhetorik.* Sammlung Metzler Bd. 283. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 1996.
- PIGEAUD, Th., *Javaans-Nederlands Woordenboek.* Leiden: KITLV 1982.
- SOETARNO A. K. R., *Ensiklopedia wayang.* Semarang/Jakarta: Dahara 1987.

## Anhang II

### Die Autoren

#### Ajidarma, Seno Gumira

geb. am 19. Juni 1958 in Boston, USA. Am Kunstinstitut *Institut Kesenian Jakarta* wurde er im Bereich Film ausgebildet. Im Anschluss an sein Studium wurde er Redakteur der Zeitschrift *Jakarta-Jakarta*. Seine Gedichte sind in den Bänden *Mati Mati Mati* (Tot Tot Tot, 1975), *Bayi Mati* (Das tote Baby, 1978) und in *Catatan-catatan*<sup>461</sup> *Mira Sato* (Notizen von Mira Sato, 1978) gesammelt. Mehr noch als für seine Lyrik ist Ajidarma für seine Kurzprosa bekannt. Diese wurde u.a. in den Sammlungen *Penembak Misterius* (Der mysteriöse Schütze, 1993), *Saksi Mata* (Der Augenzeuge, 1994), *Sebuah Pertanyaan untuk Cinta* (Eine Frage für die Liebe, 1996), *Negeri Kabut* (Das neblige Land, 1996) und *Iblis Tidak Pernah Mati* (Der Teufel ist niemals tot, 1999) zusammengestellt. Er hielt mehrere Auszeichnungen. Für die Sammlung *Negeri Kabut* wurde er beispielsweise durch den Literaturpreis Hadiah Sastra 1997 geehrt.

#### Aleida, Martin

geb. am 31. Dezember 1943 in Tanjung Balai, Nord Sumatra. Er hat in Medan begonnen, Kurzgeschichten zu schreiben. Von 1964-1966 arbeitete er auf Schiffen im Riau Archipel, nach 1966 war er für eine Schiffspedition in Deli, Nord Sumatra, tätig. Insgesamt hat er 17 Jahre lang als Journalist gearbeitet; von 1971-1984 war er allein für die Zeitschrift *Tempo* tätig. In den letzten zehn Jahren hat er als Mitglied des Informationsbüros Kantor Penerangan Perserikatan Bangsa-Bangsa (UNIC) gearbeitet. Literatur hat er als sein Freizeitvergnügen betrachtet. *Layang-layang itu tak lagi Mengepak Tinggi-tinggi* (Die Schwalben schwingen sich nicht mehr hoch in die Lüfte auf, 1998) ist sein erster Roman. Seine erste Kurzgeschichtensammlung *Malam Kelabu, Ilyana dan Aku* (Düstere Nacht, Ilyana und Ich) erschien 1998.

#### Anwar, Chairil

geb. am 26. Juli 1922 in Medan. 1940 übersiedelte seine Mutter mit ihm nach Jakarta, wo er bis 1942 die Mittelschule besuchte. Durch die Machtübernahme der Japaner konnte er sein Studium nicht fortsetzen, las jedoch von sich aus viele literarische Werke aus dem In- und Ausland, so dass er auch eine recht fundierte Kenntnis internationaler Literatur gewann. Beeinflusst wurden Anwars Gedichte u.a. von den holländischen Schriftstellern Marsman und

---

<sup>461</sup>*Catatan* kann auch "Fußnote" bedeuten.

Rilke beeinflusst. Er übersetzte auch einige amerikanische Werke. Dass Anwar insgesamt nur 75 Gedichte verfasste, lag nicht zuletzt an seinem frühen Tod im Jahre 1949. Dennoch gilt er als wichtiger Begründer der *Angkatan '45*,<sup>462</sup> der nicht zuletzt auch der indonesischen Sprache durch sein intensives Gefühlsleben sowie seine Vitalität neue Impulse wie z.B. eine größere Dynamik verlieh. Er setzte sich für die Idee eines freien Indonesien ein, ohne selbst ein Guerillero zu sein. Anwar wollte stets möglichst intensiv leben; ihn interessierten vor allem extreme Lebensbedingungen, so dass er sich häufig inmitten marginaler Bevölkerungsgruppen wie der Armen und Entrechteten aufhielt. Er selbst lebte deshalb auch in einfachen Verhältnissen und infizierte sich infolge seines extremen Lebensstils mit Krankheiten wie Tuberkulose und Typhus. Anwar war der Auffassung, ein Poet müsse alles ausprobieren und erleiden, um seinen Gefühlen in den Gedichten mehr Ausdruck verleihen zu können. Vorübergehend redigierte er die Monatsschrift *Gema Suasana* und leitete zusammen mit Ida Nasution die Rubrik *Gelombang* der kulturellen Monatsschrift *Siasat*. Seine Gedichte erschienen in den Kollektionen *Deru Campur Debu* (Rauschen und Staub, 1949), *Kerikil Tajam dan yang Terampas dan yang Putus* (Spitze Kiesel und Geplündertes und Zerbrochenes, 1949). Gemeinsam mit Rivai Apin und Asrul Sani gab er *Tiga mengukak Takdir* (Drei stoßen das Schicksal beiseite) heraus.

### **Ariadinata, Joni**

ge. am 23. Juni 1966 im Dorf Majapahit-Majalengka. Seine Kurzgeschichtensammlung *Lampor* (1994) wurde von *Kompas* als beste Sammlung des Jahres 1994 ausgezeichnet. Im Jahre 1998 nahm er an dem *Writing Program* der Majelis Sastra Asia Tenggara teil und erhielt eine Auszeichnung von der Institution Dewan Kesenian Jakarta. Seine Kurzgeschichtenanthologien sind: *Lampor*<sup>463</sup> (Das Heulen, 1994), *Guru Tarno* (Der Lehrer Tarno, 1995), *Candramawa* (1996), *Pistol Perdamaian* (Die Pistole des Friedens, 1996), *Negeri Bayang-Bayang* (Land der Schatten, 1997) und *Gerbong* (Der Waggon, 1997).

### **Hasyim K.S.**

Geb. in Aceh, Lhok Paoh, Tapaktuan, am 21. Juli 1940. Er hat als Journalist für die Zeitschriften *Indonesia Raya* und *Tempo* gearbeitet. Zusammen mit einigen acehnesischen Künstlern hat er LEMPA (Lembaga Penulis Aceh, die Institution acehnesischer Schriftsteller) gegründet. Im Jahre 1995 hat er gemeinsam mit Taufiq Ismail und L.K. Ara eine Anthologie acehnesischer Literatur, *Seulawah*, herausgegeben. Derzeit ist Hasyim in dem Kunst-, und Literatúrausschuss Komite Sastra Dewan Kesenian Aceh aktiv. Seit 1990 ist er des weiteren als Journalist für die Zeitung *Serambi Indonesia* tätig.

### **Hasyim, Mustofa W.**

geb. am 17. November 1954 in Yogyakarta. Er wurde an den religiösen Instituten PGAP Ma`had Islamy und der PGAL Ma`had Islamy Bodon Kotagede in Yogyakarta ausgebildet. Er arbeitet zur Zeit als Redakteur der religiösen Zeitschrift *Suara Muhammadiyah*. Er hat für verschiedene Verlage wie Yayasan Bentang Budaya, Pustaka Pelajar und Yayasan Untuk Indonesia Bücher herausgegeben. Er hat viele Gedichte, Kurzgeschichten, Romane, aber auch Essays verfasst. Seine Werke sind u.a. in *Sembilu*<sup>464</sup> (Die Klinge), *Begini Begini dan Begitu*

462Der Autor Achdiat Kerta Mihardja hat die *Angkatan '45* sogar, vielleicht etwas übertrieben formuliert, als "Chairils Generation" bezeichnet.

463*Lampor* bezeichnet das Heulen von Geistern - speziell auf Flüssen.

464*Sembilu* bedeutet Klinge aus gespaltenem Bambus.

(So So und So), *Terompet Terbakar* (Die verbrannte Trompete), *Mudik*<sup>465</sup> (Stromaufwärts), und *Reportase Yang Menakutkan* (Die beängstigende Reportage) erschienen.

### **Hoerip, Satyagraha**

geb. am 07. April 1934 in Lomongan, Ost Java. Er ging in Malang zur Schule und besuchte mehrere Universitäten, ohne jedoch einen Abschluss zu machen. Im Jahre 1961 gewann er in der Literaturzeitschrift *Sastra* einen Preis für die beste Kurzgeschichte. Er hat eine Sammlung, *Sepasang Suami Isteri* (Das Ehepaar, 1963) publiziert. Er hat außerdem eine Sammlung von Essays editiert, die *Antologi Esei Tentang Persoalan-persoalan Sastra* (Essayanthologie zu Problemen der Literatur, 1969). Seitdem hat er als Redakteur für Kunst und Kultur in der Zeitschrift *Sinar Harapan* gearbeitet.

### **Idrus**

geb. 1921 in Padang. Er schloss mit mittlerer Reife ab. Nach der Besetzung der Japaner im Jahre 1942 begann er, Zeichnungen anzufertigen, Kurzgeschichten und Dramen zu verfassen. Er wird als einer der Vorreiter der Angkatan 1945 angesehen. Er brachte Veränderung in die Prosa nach der Unabhängigkeit. Er sah es als notwendig an, scharf zwischen der Prosa vor und nach dem Krieg zu differenzieren. Die Werke Idrus sind: *Aki*, die Dramen *Perempuan dan Kebangsaan* (Die Frau und der Staat), *Jibaku Aceh*, (Das acehnische Selbstmordattentat) und *Dokter Bisma* (Der Doktor Bisma) sowie die Kurzgeschichtenanthologie *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke Roma* (Von "Ave Maria" bis zu "Ein anderer Weg nach Rom").

### **Ikranagara**

geb. am 19. September 1943 in Negara auf Bali. Er ist u.a. Regisseur, Dichter und anerkannter Essayist. Viele seiner nichtfiktionalen Texte behandeln das Thema der Konfrontation zwischen der *Lekra* und den Anhängern des Kulturmanifests *Manifes Kebudayaan*. Ikra fuhr mit der Absicht nach Aceh, sich vor Ort einen Eindruck über die dortige politische Lage zu verschaffen und anschließend einen Film über die DOM zu drehen.

### **Ismail, Taufiq**

geb. am 25. Juni 1937 in Bukittinggi, West Sumatra. Als Jugendlicher zog er jedoch bereits nach Zentraljava um. Nach anfänglichem Interesse für die Veterinärmedizin hat Ismail diesen Beruf jedoch nicht ausgeübt. Als Student begann er, Gedichte und Dramen zu schreiben, die teilweise zu der Zeit in Zeitschriften veröffentlicht wurden. Viele andere Werke publizierte der Schriftsteller jedoch erst in späteren Anthologien.

Ismail wurde 1966 zu einer legendären Figur, da er sich besonders für die antikommunistische studentische Organisation KAMI (*Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia*), der "Aktionsfront Indonesischer Studenten" einsetzte, die im Oktober 1965 gegründet worden war. Sie setzte sich vorwiegend aus islamischen und katholischen Studenten sowie aus Anhängern der früheren PSI (*Partai Sosialis Indonesia*), der "Sozialistischen Partei Indonesiens", zusammen. Ismail gehörte zu denjenigen Schriftstellern, die das *Manifes Kebudayaan* unterzeichneten. Seine politische Aktivität und die damit verknüpfte Emotionalität lassen sich anhand seiner Lyrik der 60er Jahre deutlich ablesen. Seit seiner Studentenzeit hat er sich stets für das kulturelle, speziell literarische Leben Indonesiens interessiert und durch seine Mitwirkung in verschiedenen Institutionen seinen Teil dazu

---

<sup>465</sup>*Mudik* kann auch landeinwärts bedeuten.

beigetragen, der Literatur ein Forum zu eröffnen. So war er von 1973-1978 als Vorsitzender des "Lembaga Pendidikan Kesenian Jakarta", des "Instituts für künstlerische Ausbildung Jakarta" tätig und arbeitet seit 1966 bis heute als Mitglied in der *Horison*-<sup>466</sup> Redaktion. Er unternahm während seines Lebens mehrere Auslandsreisen, war u.a. Teilnehmer an einer Konferenz zu Lyrik in Rotterdam und an einem internationalen Autorenprogramm in Iowa. Die zahlreichen Reisen haben sich zumindest insofern auf Ismail ausgewirkt, als er die Erfahrungen, die er in westlichen Ländern gesammelt hat, sowohl thematisch als auch stilistisch in seine Lyrik hat einfließen lassen. Die Auslandsaufenthalte ermöglichten es dem Dichter, sein Heimatland durch den Vergleich mit anderen Staaten mit anderen Maßstäben zu messen und somit auch klarer definieren zu können, welche Aspekte der indonesischen Gesellschaft seiner Ansicht nach besonders reformbedürftig waren und noch sind. Zu Ismails bekanntesten Werken gehören *Tirani* (Tyrannei, 1966), *Benteng* (Die Bastion, 1966), *Puisi-puisi Sepi* (Einsame Gedichte, 1971) und *Malu Aku Jadi Orang Indonesia* (Ich schäme mich, ein Indonesier zu sein, 1998).

### **Kipandjikusmin**

geb. im Jahre 1940. Kipandjikusmin war ein Pseudonym. Der Vater des Autors hieß Kusmin, Panji war der Name seiner Großmutter und das Ki hörte sich seiner Meinung nach gut an). Der Autor hatte eine komplizierte religiöse Geschichte: sein Vater heiratete zum zweiten Mal im Jahre 1946 und seine protestantische Stiefmutter ließ ihn in einer christlichen Schule in Malang, Ost Java, ausbilden. Später zog er nach Yogyakarta um, wo er zum Katholizismus konvertierte und an der Canisius High School in Salatiga lernte. Während er in einer weiteren christlichen Schule in Semarang lernte, brachte ihn sein Vater dazu, wieder zum Islam zu konvertieren. Er beendete seine Studien in Semarang nicht, sondern wechselte zu der nautischen Akademie Akademi Pelayaran Nasional und arbeitete anschließend sechs Jahre für die Regierung in Jakarta. Kipandjikusmin wurde für seine Kurzgeschichte *Langit Makin Mendung* (Die Wolken am Himmel verdichten sich) bekannt, für die der Editor zwei Jahre lang ins Gefängnis kam.

### **Lubis, Mochtar**

geb. am 07. März 1922 in Padang. Seit der japanischen Besatzungszeit war er bereits als Journalist aktiv. Er war Mitbegründer der Nachrichtenagentur *Antara*, für die er als Auslandsredakteur arbeitete. Weiterhin rief er die Zeitung *Indonesia Raya* ins Leben, die allerdings nach einigen Jahren verboten wurde. Schließlich gründete er zusammen mit seinen Freunden die bekannte Literaturzeitschrift *Horison*. Der Autor unternahm in seinem Leben mehrere Reisen nach Frankreich bzw. Italien und Ägypten. Während des Sukarno-Regimes wurde Lubis mehrfach inhaftiert und verbrachte somit fast neun Jahre im Gefängnis. Er wurde erst im Jahre 1966 frei gelassen. Außer seinem Renommée als Journalist ist Lubis als Schriftsteller bekannt. Seine frühen Kurzgeschichten wurden in den Bänden *Si Jamal* (Die Schönheit, 1950) und *Perempuan* (Die Frau, 1956) gesammelt. Zu seinen bisher publizierten Romanen zählen *Tidak Ada Esok* (Es gibt kein morgen, 1950), *Jalan Tak Ada Ujung* (Straße ohne Ende, 1952), *Senja di Jakarta* (Dämmerung in Jakarta, 1963) und *Harimau! Harimau!* (Tiger! Tiger!, 1975). Letzterer wurde von *Yayasan Buku Utama* als bestes Buch des Jahres 1975 ausgezeichnet. Sein Roman *Maut dan Cinta* (Tod und Liebe, 1971) gewann einen Literaturpreis von *Yayasan Jaya Raya*. Lubis übersetzte auch einige ausländische

---

466 *Horison* ist eine von dem Schriftsteller Mochtar Lubis ins Leben gerufene literarische Zeitschrift, die sich im besonderen mit Kurzgeschichten und Lyrik auseinandersetzt.

Werke ins Indonesische wie z.B. *Kisah-kisah dari Eropa* (Erzählungen aus Europa, 1952). Im Jahre 1950 erhielt Lubis eine Auszeichnung für seinen Bericht über den Krieg in Korea, und 1966 wurde ihm der Magsaysay-Preis für seine journalistischen Werke verliehen.

### **Mangunwijaya, Y.B.**

Der katholische Priester Yusuf Bilyarta Mangunwijaya wurde am 06. Mai 1929 in Ambarawa, Zentraljava, geboren. Der in Indonesien als Gesellschaftskritiker geltende Kulturschaffende (budayawan) setzte sich insbesondere mit sozialkritischen Themen auseinander und ist außerdem als Schriftsteller fiktionaler und nichtfiktionaler Bücher bekannt. In der Zeit des Unabhängigkeitskampfes, der genau in seine Oberstufenzeit fiel, engagierte er sich zusammen mit den Guerillakämpfern für die Freiheit Indonesiens. Er studierte Philosophie und Theologie in Yogyakarta an der Fakultät Maius Sancti Pauli (1959) und schrieb sich im Jahre 1966 an der Technischen Hochschule in Aachen für den Fachbereich Architektur ein. Ab 1978 wurde er Mitglied des Aspen Instituts in Colorado und unterrichtete anschließend Architektur an der Universität Gajah Mada in Yogyakarta. Seine vielseitigen Erfahrungen, die er sowohl im In-, als auch im Ausland gesammelt hat, spiegeln sich deutlich in seinen literarischen Werken wider. Zu seinen bekanntesten fiktionalen Texten gehören die Romane *Burung-Burung Manyar* (Die Webervögel, 1981), *Durga Umayi* (1994) und *Burung-Burung Rantau* (Die Zugvögel, 1996). Zu seinen umfangreicheren nicht-fiktionalen Werken zählen *Sastra dan Religiositas* (Literatur und Religion, 1982) und *Gerundelan Orang Republik* (Die Beschwerden der Menschen der Republik, 1995). Mangunwijaya hat seinen kritischen Gedanken zudem in Form von Essays in Zeitungen wie *Kompas* oder in Wochenzeitschriften wie *Suara Pembaruan*, *Gatra* und *Prisma* freien Lauf gelassen. In diesen Berichten bezog er meist Stellung zu den sozialen Missständen im Bereich der Politik und Wirtschaft Indonesiens. Er selbst hat seine eigenen Vorschläge direkt in die Tat umgesetzt, indem er den armen Menschen in den Slums half.

### **Poyk, Gerson**

geb. am 16. Juni 1931 in Namodale, auf den Molukken. Er studierte an der christlichen Hochschule SGA Keristen Surabaya, unterrichtete seit 1956 in Ternate und nach 1958 in Bima, Sumbawa. Er begann 1954, seine ersten Kurzgeschichten zu verfassen. Später wurde er ein Regionalreporter für Sinar Harapan, die führende protestantische Zeitung, bis er 1972 zur Universität Iowa wechselte, um dort an dem internationalen Schriftstellerprogramm teilzunehmen. Poyk hat sowohl Kurzprosa als auch Romane geschrieben. Zu den bekanntesten Romanen gehören *Poti Wolo*, *Tarian Ombak* (Tanz der Wellen) *dan Savana* und *Enu Molas*.

### **Prasetyohadi**

geb. am 02. November 1954 in Kebumen, Zentraljava. Sein Abitur absolvierte er an der SMA Masehi im Jahre 1973. Er setzte seine Ausbildung anschließend an der Medienschule RSU Purwokerto fort, die er im Jahre 1977 abschloss. Er begann im Jahre 1980, seine ersten fiktionalen Werke zu verfassen - hauptsächlich Kurzgeschichten. Er wurde Redakteur für mehrere Verlage, die Lehrbücher, Romane und Zeitschriften publizierten. Fast alle Zeitungen und Zeitschriften in Jakarta haben Prasetyohadis Essays und Kurzgeschichten schon mehr als einmal abgedruckt. Er ist mit mehr als 700 verfassten Erzählungen als produktiver Schriftsteller anzusehen. Der Autor hat mehrere Schreibwettbewerbe gewonnen. So gewann seine Kurzgeschichte *Semerdu Tangis Bayi* (So süß ist Babygeschrei) 1981 in der Zeitschrift

*Gadis*, und der Roman *Kabar Angin Desa* (Nachrichten vom Wind des Dorfes) wurde 1982 von der Zeitschrift *Femina* ausgezeichnet. 1987 zog Prasetyohadi nach Jakarta um und freundete sich mit den Mitarbeitern des Magazins *Pertiwi* an, um mit den Redakteuren gemeinsam die Touristenzeitschrift *Suasana* herauszubringen. Seit 1989 war er als Redakteur für *Pertiwi* tätig, bis die Zeitschrift 1993 verboten wurde. Seither ist er als freier Journalist für *Lexika* und als Dozent an der Public Relation School in Jakarta. Ferner arbeitet er für ein Nachrichtenmagazin und im Verlagswesen.

### **Ramadhan K.H.**

geb. 1927 in Bandung. Er wuchs in Cianjur auf. Seine Ausbildung an der Akademi Dinas Luar Negeri schloss er nicht ab, da er sich mehr zu der Welt der Kunst hingezogen fühlte. Über einen Zeitraum von 13 Jahren arbeitete er als Journalist in "Antara" und wurde außerdem Redakteur für die Zeitschriften *Kisah*, *Siasat*, *Siasat Baru*, *Budaya Jaya* und die Tageszeitung *Kompas*. 1952 fuhr er für zwei Jahre nach Europa, insbesondere Spanien, um die dortige Sprache, Kultur und Literatur kennenzulernen. Aus seinem Aufenthalt ergab sich die Übersetzung zweier Bücher des Autors Federico Garcia Lorca. Neben seiner Lyriksammlung *Priangan Si Jelita*, die den ersten Preis des Badan Musyawarah Kebudayaan Nasional 1956-1968 gewann, erzielte er weitere Preise für seine Werke *Royan Revolusi* (Krämpfe der Revolution, 1971), *Keluarga Permana* (Die vorsichtige Familie) und *Kemelut Hidup* (Lebenskrise, 1977). Für seine Roman *Ladang Perminus* (Das Feld Perminus, 1990) wurde er 1993 mit dem Sea Write Award ausgezeichnet.

### **Rangkuti, Hamsad**

geb. am 07. Mai 1943 in Titikuning, Medan. Im Jahre 1962 begann er, für die Massenmedien in Medan zu arbeiten. Seit 1969 bis heute ist er Redakteur der Literaturzeitschrift *Horison*. Sein Werk *Ketika Lampu Berwarna Merah* (Wenn die Lampe rot ist, 1979), das als Fortsetzungsroman in *Kompas* erschien, wurde von dem Institut Dewan Kesenian Jakarta ausgezeichnet, dem Rangkuti heute vorsteht. Der Autor ist besonders für seine Kurzgeschichten bekannt, die u.a. in den Sammlungen *Lukisan Perkawinan* (Porträt einer Hochzeit, 1982) und *Cemara* (1982) enthalten sind. Die Erzählung *Sebuah Spanduk* wurde zum Geburtstag der indonesischen Republik 1960 zur besten Kurzgeschichte gewählt. Im August 1985 wurde Rangkuti als einer von fünf Autoren von der Ölfirma Pertamina beauftragt, ein Buch über Arbeiter einer Lokation ihrer Bohrungen zu schreiben. Er verfasste einen Roman zu einem Standort in Irian Jaya. Das Buch wurde anlässlich des hundersten Geburtstages der Ölindustrie Indonesiens publiziert.

### **Rosa, Tiana Helvy**

geb. am 02. April 1970 in Medan. Im Jahre 1995 schloss sie ihr Studium an der Literaturfakultät der UI in Jakarta ab. Sie verfasste bereits einige Kurzgeschichten, die sie insbesondere in islamischen Zeitschriften veröffentlichte. Ihre Kurzgeschichtenanthologien sind *Ketika Mas Gagah Pergi* (Als der Aufbruch von Mas fehlschlug, 1997) und *Spasiba Brat Komarovich* (1997). Ein Teil ihrer Erzählungen ist bereits in verschiedene Sprachen, u.a. ins Arabische, Japanische und Englische übersetzt worden. Rosa hat bisher vier Romane veröffentlicht. Ihr Werk *Mc Allister* ist 1996 in englischer Sprache erschienen. Seit 1991 schreibt die Autorin auch Dramen für das Theater Bening, ein alternatives muslimisches Theater, das sie leitet. Sie arbeitet zudem als Vorsitzende der Redaktion für die Reihe islamischer Erzählungen *Annida*.

### Syaiful Hadi J.L.

Geb. am 14. November 1958 in Medan. Er war früher Sportjournalist für *Bintang Sport & Film*, *Mercu Suar* und war für die Zeitung *Waspada* tätig. Derzeit ist er Redakteur von *Budaya Setanggi* in Medan.

### Toer, Pramoedya Ananta

geb. am 6. Februar 1925 in Blera, Nordjava. Er war der Erstgeborene eines *HIS-Lehrers*<sup>467</sup> und der Tochter eines *penghulu*<sup>468</sup>. Da sein Vater nach der Hochzeit von Rembang nach Blera umzog und dort als Direktor einer privaten *Budi Utomo* Schule zu arbeiten begann, verschlechterte sich sein Gehalt gegenüber früher um ein Vielfaches. Die gesamte Familie verarmte, obwohl die Mutter Pramoedyas einen großen Teil zur Unterstützung ihres Mannes beitrug, indem sie den Garten und den *sawah*<sup>469</sup> bestellte. Bedingt durch die Armut wuchs Pram in einer konfliktgeladenen Umgebung auf, die nicht zuletzt auf den Spannungen der Eltern untereinander basierte. Außerdem entpuppte sich Pramoedya in der Schule seines Vaters nicht als besonders guter Schüler, so dass es auch zwischen Vater und Sohn immer häufiger zu Meinungsverschiedenheiten und Streit kam. Dieser Vater-Sohn Konflikt scheint Pramoedya speziell belastet zu haben, da er ihm in seinen Romanen immer wieder in verschiedenen Varianten Raum gibt. Pramoedya musste sich nach Beendigung der *Radio Trade School* in Surabaya um seine kranke Mutter und acht Geschwister kümmern, nachdem sein Vater seine Familie im Stich gelassen hatte. Nach dem Tod seiner Mutter arbeitete er in der Presseagentur *Domei* in Jakarta, geriet jedoch mit seinen japanischen Chefs über finanzielle Angelegenheiten in Streit und reiste nach seiner Kündigung zwei Monate lang durch Java. Im August 1945 eilte er nach Jakarta zurück, um sich dort freiwillig dem *Badan Keamanan Rakyat*<sup>470</sup> anzuschließen. Er blieb jedoch nicht lange in der Armee, sondern machte sich vielmehr als Schriftsteller einen Namen. Während der ersten holländischen Polizeiaktion wurde er aber ohne Gerichtsverfahren zunächst wegen Besitz "krimineller" Papiere gefoltert und anschließend in verschiedene Gefängnisse, insbesondere aber in das berüchtigte *Bukit Duri*, deportiert. Während dieser Zeit entstanden einige der Kurzgeschichten und Romane Pramoedyas, die er teilweise aus dem Gefängnis hinausschmuggeln ließ. 1949 wurde der Autor entlassen, 1950 erhielt er von dem Verlag *Balai Pustaka* einen Literaturpreis für seinen Roman *Perburuan* (Flucht). Als entscheidender Wendepunkt seines Lebens wird oft sein Besuch in Peking im Jahre 1956 eingestuft<sup>471</sup>. Nach dieser Reise festigte sich seine Überzeugung, dass die kapitalistische Ausrichtung der westlichen Nationen über kurz oder lang zum Scheitern verurteilt sei, und er sympathisierte folglich fortan mit der indonesischen Kommunistenpartei PKI. 1958 wurde er Mitglied in *Lekra*<sup>472</sup>, und ab der ersten Hälfte der 60er Jahre gab er die einmal wöchentlich erscheinende Rubrik *Lentera* (Laterne; 1962-1965) des links orientierten Blattes *Bintang Timur* (Stern des Ostens) heraus.

Pramoedya beteiligte sich auch an den radikalen Aktionen gegen die Anhänger des *Manifes Kebudayaan*, die eine Entideologisierung der Politik gefordert hatten und

---

467 Lehrer der Hollandsch-Inlandsche School, der Grundschule für Beamtenkinder in der holländischen Kolonialzeit

468 Führende Muslímpersönlichkeit

469 Nassreisfeld

470 Volkswehr

471 siehe hierzu auch: Teeuw, A., *Modern Indonesian Literature I*, S. 166.

472 *Lekra* ist die Abkürzung für *Lembaga Kebudayaan Rakyat*. Diese Kulturvereinigung des Volkes war ein links ausgerichteter Verband, der sich mit literarischen sowie kulturellen Inhalten beschäftigte und bis Mitte der 60er Jahre bestand.

beabsichtigen, gegen den Linksruck in Indonesien vorzugehen. Nach dem Putschversuch am 30. September 1965 inhaftierte man Pramoedya erneut, und seine Werke, unpublizierte Schriften sowie seine private Bibliothek wurden verboten bzw. konfisziert oder zerstört. Während der Zeit, die er im Exil verbrachte, (1965-1979) entstand seine bekannte Buru-Tetralogie *Bumi Manusia* (Garten der Menschheit), *Anak semua bangsa* (Kind aller Völker), *Jejak Langkah* (Spur der Schritte) und *Rumah kaca* (Glashaus). Die ersten beiden Bände wurden 1980 veröffentlicht, wenig später jedoch erneut verboten. 1995 wurde Pramoedya von den Niederlanden mit dem Wertheim Award ausgezeichnet, und von den Philippinen erhielt er den Magsaysay Award für Journalismus und Literatur. Pramoedya stand bis zum Jahre 1998 unter Stadtarrest.<sup>473</sup>

### **Tohari, Ahmad**

geb. am 13. Juni 1948 im Dorf Tinggarjaya, Bezirk Jatilawang, Banyumas. Nach seinem Abitur schrieb er sich jeweils nur für kurze Zeit an den Fakultäten für Ökonomie, Sozialpolitik und Medizin ein. Sein Interesse für die genannten Fachrichtungen erwies sich jedoch als zu schwach, so dass er die Studien nicht abschloss. Seinen ersten Roman, *Di Kaki Bukit Cibalak* (Am Fuße des Berges Cibalak) veröffentlichte er im Jahre 1977. Drei Jahre später verfasste er den Roman *Kubah* (Kuppel), den der Verlag *Yayasan Buku Utama* als bestes fiktionales Werk des Jahres 1980 auszeichnete. Der Verlag *Gramedia* publizierte 1981 den ersten Teil der bekannten Trilogie *Ronggeng Dukuh Paruk* (Die Tänzerin von Dukuh Paruk). In Toharis Werken zeigt sich seine Erfahrungswelt, die auf dem dörflichen Leben basiert. Seine Romane behandeln vorwiegend das Leben der unteren Bevölkerungsschicht, wobei Tohari generell auf detaillierte Naturbeschreibungen Wert legt. Tohari fühlt sich so stark an das Leben im Dorf gebunden, dass er beispielsweise seine Tätigkeit als Redakteur des Magazins *Merdeka* in Jakarta nur zwei Jahre lang ausübte und anschließend wieder in sein Heimatdorf zurückkehrte.

### **Utami, Ayu**

geb. am 21. November 1968 in Bogor. Sie wurde in Jakarta groß und studierte an der russischen Literaturfakultät an der UI in Jakarta. Sie hat bisher nur wenig fiktionale Werke verfasst und sich stattdessen eine größere Anzahl von Essays und Reportagen geschrieben. Zwei ihrer Kurzgeschichten gewannen in einem Wettbewerb in der Rubrik "Humor" und wurden in der Zeitschrift *Humor* abgedruckt. Seit 1991 schreibt sie regelmäßig die einmal wöchentlich erscheinende Kolumne *Sketsa* in der Zeitung *Berita Buana*. Sie hat als Journalistin bereits für *Matra*, *Forum Keadilan* und *D&R* gearbeitet. Nicht lange, nachdem die Zeitschriften *Tempo*, *Editor* und *Detik* im Jahre 1994 verboten wurden, beteiligte sich Ayu daran, die *Aliansi Jurnalis Independen* (Allianz unabhängiger Journalisten, AJI) zu gründen, die sich gegen Zensur wendete. Derzeit ist Utami als Redakteurin für das Kulturjournal *Kalam* tätig.

---

473 vgl.: GoGwilt, C., *The Yale Journal of Criticism* 9.1 (1996), S. 147 ff.

## INDEX

### A

Audit 100, 107, 130, 307 *Siehe* PKI  
 Ajidarma, S. G. 196, 216  
 Al-Chaidar 210, 211, 213  
 Aleida, M. 113, 152  
 Allegorie 187, 266  
 Allen, P. 288  
 Amok 18, 53, 114, 185, 189  
 Anapher 178, 201, 203, 206, 225, 262  
 Anderson, B. 9, 24, 28, 29, 30, 32, 35, 59, 142, 162, 175, 233, 310, 317 *Siehe* Machtbegriff, indonesischer  
 Angkatan 45 44, 45, 62, 80, 81, 83, 95, 96, 97, 101  
 Angkatan 66 103, 104, 105, 112, 328  
 Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI) 164, 212, 307 *Siehe* Tentara Nasional Indonesia (TNI)  
 Anwar, C. 44, 79, 80-84, 152, 248, 314, 315, 322, 335  
 Ariadinata, J. 218  
 Arivia, G. 194, 195  
 Arjuna 72, 125, 298  
 Arjunawiwaha 59  
 Atmojo, A. 24, 28

### B

B.J. Habibie 167, 172, 174, 181  
 Bahrtdt, H. P. 25, 26  
 Bentham 93  
 Bildung 8, 65, 86, 143, 145, 146, 147, 204, 243, 254, 257, 294, 307  
 Brandon, J. R. 72  
 Bukit Tengkorak 200, 212, 235

### C

Cakil 72  
 Cerpen (cerita pendek) 101, 103, 112, 323, 324, 327, 328  
 Chambert-Loir 249  
 Chinesen 15, 42, 166, 197, 198, 199, 205, 242  
 Columbijn, F. 33  
 Cribb, R. 10, 98, 99, 102, 327  
 Crouch, H. 7

### D

Daerah Operasi Militer (DOM) 200  
 Dahm, B. 35, 36  
 Darul Islam 21, 37, 38, 210, 327  
 De Silva 19  
 Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) 170, 171, 275  
*Siehe* Parlament, indonesisches  
 Dharma Wanita 41, 204, 248  
 Di Tiro 210  
 Diederich, M. 190  
 Dijk, K. Van 42  
 Durga, Göttin 273, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 308, 310, 311, 320, 321, 323, 339 *Siehe* Wayang

### E

Eckert, R. 16  
 Epikur 92  
 Era reformasi 18, 163, 167, 168, 173, 174, 181, 217, 234, 314  
 Ethik 20, 92, 268

### F

Fichte 13  
 Foulcher, K. 10, 102  
 Frauen 41, 42, 67, 68, 74, 97, 100, 140, 166, 167, 168, 188, 207, 213, 239, 250, 252, 258, 298, 299, 302, 308, 314, 331 Gewalt gegen 189, 190, 193, 194, 195, 200, 203, 204, 205

### G

Galtung, J., (strukturelle Gewalt) 15, 16  
 gara-gara 230 *Siehe* Wayang  
 Geertz, C. 100  
 General Nasution 39, 99, 336  
 General Untung 18, 99  
 General Wiranto 164  
 Gerakan 30 S 18, 98, 99, 100, 152, 160, 296 *Siehe* PKI  
 Gerakan Aceh Merdeka (GAM) 210-212, 218, 220-233, 236, 240, 241  
 Gerakan Pengacau Pengamanan (GPK) 201, 202  
 Gewalt, Definition von 16 *Siehe* Schwind, H.D.

*Siehe* Galtung, J.  
 Gewalt, physische 14, 16, 17, 19, 92, 95, 96, 97,  
 163, 199, 202, 204, 217, 197, 318, 320, 239 *Siehe*  
 Kekerasan  
 Gewalt, politische 1, 6, 16, 19, 321, 331 *Siehe*  
 Politische Gewalt, Definition von  
 Gewalt, psychische 16, 17, 19, 23, 92, 96, 97,  
 108, 111, 163, 204, 205, 251, 297  
 Gewalt, wirtschaftliche 258, 259, 263, 265, 273  
 Golkar 41, 248  
 Grotius 13

## H

H.B. Jassin 5, 9, 103  
 Halus, Konzept von 29, 137 *Siehe* Anderson, B.  
*Siehe* Magnis-Suseno, F.  
 Hardjowirogo 34, 170 *Siehe* Wayang  
 Hasyim K.S. 240, 336  
 Heiho 45, 46  
 Heinschke, M. 44, 45, 81  
 Held 63, 72, 85, 86, 92, 116, 117, 140, 142, 143,  
 152, 242, 260, 263, 267, 298, 307  
 Hilgers-Hesse, I. 23  
 Hoerip, S. 10, 101, 104, 122, 133  
 Horison 8, 101, 103, 104, 107, 108, 109, 111, 112,  
 113, 116, 118, 123, 124, 125, 126, 127, 133, 182,  
 183, 184, 186, 201, 202, 206, 322, 324, 328, 329,  
 330, 331, 333, 337, 338, 340  
 Humanität 57, 159

## I

Identität 39, 45, 47, 83, 95, 240, 242, 289, 290, 302,  
 306, 309, 320  
 Ideologie 39, 49, 98, 108, 109, 110, 112, 118, 120,  
 121, 134, 162, 195, 273, 296  
 Idrus 37, 44, 48, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,  
 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 84, 91, 103, 112,  
 314, 316, 319, 337  
 Ikranagara 230, 234, 236, 237, 238, 241, 337  
 Indonesia Raya 248, 258, 336, 338 *Siehe* Lubis,  
 M.  
 Islam 21, 36, 37, 38, 100, 143, 148, 149, 150, 151,  
 162, 168, 208, 218, 219, 241, 256, 327, 330, 331,  
 338  
 Ismail, T. 5, 36, 102, 104, 168, 175, 180, 239, 328,  
 331, 332, 336  
 IWF 33, 98

## J

Jackson, K. 24

## K

Kant 13  
 Kartosuwirjo 37, 107 *Siehe* Darul Islam  
 Karwath, W. 80, 81, 83  
 Katharsis 97, 142, 199, 236  
 Keibodan 46

Kekerasan 23, 31, 194, 195, 200, 216, 219, 323,  
 326, 329, 331, 332 *Semantik* von 9, 22, 23  
 Kekuasaan 195, 204, 280, 319, 323, 325, 329  
*Semantik* von 9, 22, 23  
 Kell, T. 208, 209, 210, 211, 212  
 Kipandjikusmin 129, 130, 132, 133, 161, 338  
 Kommunismus 34, 38, 40, 97, 98, 100, 101, 102,  
 105-107, 117, 133, 139, 143, 150-152, 157, 161,  
 162, 205, 242, 256, 306, 307, 309, 310, 314  
 Kompas 21, 154, 167, 174, 208, 212, 213, 323, 324,  
 329, 330, 336, 339, 340  
 Konglomerate 17, chinesische 42, 170,  
 wirtschaftliche 243, 266  
 Koninklijk Nederlansch-Indisch Leger (KNIL)  
 172, 173  
 Kopassus 164, 177, 211 *Siehe* Militär  
 Kosmos 27, 28, 132, 230, 234, 317  
 Kostrad 164, 177 *Siehe* Militär

## L

Latah, Geisteskrankheit 31  
 Legitimität 13, 14, 20, 23, 25, 26, 29, 30, 33, 59, 60,  
 70, 87, 130, 134, 175, 233, 239, 317  
 Leitmotiv 91, 95, 109, 125, 128, 131  
 Lekra 49, 103, 104, 134, 136, 295, 337, 341 *Siehe*  
 Manikebu  
 Lubang Buaya 99, 107, 108, 109, 110, 160  
 Lubis, M. 38, 44, 90, 104, 242, 247, 249, 250, 257,  
 258, 259, 265, 266, 268, 280, 314, 316, 326, 328,  
 337  
 Luther 12

## M

Macht, charismatische 34, 35, 40, 58  
 Macht, personale 32, 44, 317  
 Machtbegriff, indonesischer 9, 29, 30, 31, 32, 33,  
 44, 59, 61, 65, 70, 72, 85, 86, 89, 96, 142, 143,  
 162, 175, 186, 258, 265, 268, 280, 310, 316, 317,  
 318  
 Machtbegriff, westlicher 24, 27, 28, 32, 59, 162,  
 175, 186, 187, 258, 267  
 Machthaber 17, 53, 64, 88, 89, 121, 179, 238, 241,  
 244, 257, 264, 282, 315, 316, 318  
 Machtmissbrauch 22, 43, 95, 105, 107, 113, 120,  
 132, 134, 136, 138, 149, 159, 163, 168, 174, 180,  
 204, 207, 229, 233, 238, 239, 240, 242, 243, 249,  
 250, 258, 265, 269, 278, 282, 287, 300, 308, 314,  
 315, 317, 319, 321  
 Magnis-Suseno, F. 9, 30, 32, 243, 244, 317 *Siehe*  
 Machtbegriff, indonesischer  
 Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) 170,  
 171, 172, 173, 174 *Siehe* Volksvertretungsrat  
 Mangunwijaya, Y.B. 168, 238, 273, 291, 325, 331  
 Manikebu 39, 104, 105, 133, 134 *Siehe* Lekra  
 Manipol-USDEK 39 *Siehe* Ideologie  
 Masyumi 37, 39, 248  
 Metapher 72, 81, 109, 153, 179, 187  
 Militär 19, 21, 24, 36, 38, 40, 42, 55, 99, 100, 107,

121, 134, 135, 140, 153, 157, 163, 164, 177, 180, 181, 186, 194, 203, 211, 219, 223, 230, 232, 245, 248, 297, 302, 307, 315 *Siehe* ABRI, *Siehe* TNI  
 Moral 150, 175, 187, 233, 240, 246, 251, 258, 263, 264, 267, 297, 312, 316, 318, 332  
 Muhammadiyah 336  
 Musso 38 *Siehe* PKI

## N

Nahdlatul Ulama 37, 124  
 Naturkatastrophen 32, 34, 175, 273  
 NASAKOM 34, 98 *Siehe* Ideologie  
 NGO 33, 301, 307, 326

## O

Opfer 11, 15, 21, 44, 53, 56, 64, 65, 75, 78, 79, 82, 84, 87, 89, 94, 97, 98, 100, 105, 108, 112, 115, 117, 127, 128, 129, 135, 138, 143, 163, 164, 165, 166, 178, 189, 191, 192, 194, 196, 198, 199, 200, 203, 205, 213, 220, 223, 224, 230, 231, 234, 238, 240, 241, 254, 266, 286, 287, 296, 297, 305, 308, 312, 313, 315, 316  
 Opfermotiv 312  
 Orde baru 7, 33, 41, 61, 110, 135, 153, 158, 163, 164, 174, 186, 204, 208, 225, 243, 249, 258, 263, 264, 265, 268, 283, 287, 291, 311, 312, 314, 315, 316, 319, 320  
 Orde lama 34, 243, 247, 249, 265, 316, 319  
 Ordnung, göttliche 12, 28, 132

## P

Pancasila 39, 101, 103, 104  
 Parallelismus 69, 178, 206  
 Parlament, indonesisches 6, 36, 163, 170, 173, 174, 181, 190, 248, 275  
 Partai Demokrasi Indonesia (PDI) 41  
 Partai Nasional Indonesia (PNI) 36, 249  
 Partai Persatuan Pembangunan (PPP) 41  
 Partindo 136, 314  
 Perang Kembang, Blumenkampf 72  
 Perang Sabil 217, 218, 241 *Siehe* Islam  
 Philosophie 9, 12, 13, 334, 339  
 Pigeaud 24, 31  
 PKI 7, 38, 39, 40, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 118, 120, 121, 130, 133, 134, 135, 136, 139, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 160, 162, 177, 255, 292, 293, 303, 332, 341 *Siehe* Kommunismus  
 Politische Gewalt, Definition von 19 *Siehe* De Silva  
 Poyk, G. 105  
 Prasetyohadi 190, 192, 193, 195, 198, 204, 205, 339  
 Prototyp 52  
 Pujangga Baru 45, 80

## R

Raffel, B. 45, 80, 81  
 Ramadhan K.H. 249, 258, 259, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 315, 339  
 Ratu adil 35, 65  
 Religiosität 142, 151, 297  
 Rencong 213, 214, 215, 216, 218, 241  
 Repression 15, 16, 38, 39, 312, 313, 320, 321, 331  
 Rezipient 62, 89, 90, 155, 171, 195, 196, 219, 287, 289, 318  
 Ricklefs, M.C. 38, 40, 46, 71, 99, 207, 208, 249  
 Ronggeng 136, 143, 149, 150, 151, 162, 314, 318, 324, 329, 330, 332, 333, 342

## S

Sarekat Islam 36 *Siehe* Ratu adil  
 Sarjono, A. R. 8  
 Sastra 8, 101, 103, 104, 133, 326, 329, 331, 332, 335, 336, 339  
 Schwind, H. D. 16, 331  
 Sears, Laurie J. 204  
 Sicherheit 14, 31, 32, 33, 46, 52, 53, 74, 80, 169, 174, 197, 202, 206, 221, 226, 239, 240, 248, 270, 271, 285  
 Soziologie 9, 25, 26, 333  
 Spinoza 92  
 Stilmittel 52, 68, 124, 225, 300, 307, 313  
 Studenten, indonesische 42, 103, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 190, 191, 199, 315, 337  
 Südostasien 21, 66, 166, 325, 326, 329, 333  
 Suharto 6, 10, 18, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 40, 42, 60, 98, 99, 102, 112, 135, 152, 154, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 174, 181, 187, 188, 189, 194, 204, 205, 208, 212, 219, 220, 222, 224, 225, 226, 229, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 248, 266, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 281, 283, 284, 285, 288, 315, 320  
 Sukarno 6, 10, 27, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 46, 59, 98, 99, 104, 107, 128, 129, 153, 161, 177, 208, 243, 245, 248, 269, 287, 338  
 Syaiful Hadi J.L. 340

## T

Teeuw 44, 105, 252, 341  
 Tenaga Kerja Wanita (TKW) 190, 192, 204, 205, 239  
 Tentara Nasional Indonesia (TNI) 164, 165, 227 *Siehe* Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI)  
 Toer, P.A. 5, 10, 44, 48, 49, 51, 54, 61, 79, 84, 243, 314, 316, 319, 330  
 Togog 170, 171, 174  
 Tohari, A. 330, 332  
 Törnquist, O. 7, 99  
 Tradition 30, 143, 241, 245, 263, 329  
 Transmigrasi 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 281, 287, 311, 312, 315 *Siehe*

Umsiedlung

### U

Umayi, Göttin 273, 287, 289, 290, 291, 292, 293,  
295, 296, 297, 298, 308, 310, 311, 320, 321, 323,  
339 *Siehe* Durga  
Umsiedlung 33, 269, 271-273, 275-283, 285, 294,  
297, 326 zwangsweise 296, 309, 311  
Unabhängigkeit 34, 35, 36, 37, 38, 42, 45, 47, 48,  
51, 54, 57, 60, 62, 64, 78, 79, 82, 83, 84, 93, 94,  
95, 96, 97, 116, 172, 173, 204, 216, 229, 241, 245,  
250, 287, 290, 291, 296, 297, 309, 318, 319, 320,  
326, 337  
Undang-Undang Dasar (UUD) 181, 182  
Utami, A. 155, 273

### V

Volksvertretungsrat 170, 239, 244

### W

Wayang 34, 170, 296, 328, 333  
Weber, M. 24, 26  
Wertheim, W.F. 245, 257, 258, 341  
Wirtschaftskrise 32, 34, 42, 237, 242, 244  
Wisanggeni 297, 298, 308, 309, 310 *Siehe*  
Wayang

### Z

Zensur 6, 32, 39, 43, 102, 128, 151, 258, 263, 274,  
282, 286, 287, 308, 310, 316, 342  
Zentralismus 207, 218