Judith Schlehe (2009): Zur Inszenierung nationaler, lokaler und religiöser Identitäten in indonesischen Kulturparks. In: Elfriede Hermann, Karin Klenke und Michael Dickhardt (Hg.): Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 165–179. Doi: 10.17875/gup2020-1282

Zur Inszenierung nationaler, lokaler und religiöser Identitäten in indonesischen Kulturparks

Judith Schlehe

Einleitung

Dieser Beitrag handelt von indonesischen Themen- bzw. Kulturparks – Orte, an denen auf vernünftige Weise die Vielzahl der Kulturen des Archipels zur Darstellung gebracht wird. Es stellt sich die Frage, wie in diesen Parks nationale und lokale kulturelle Identitäten ausgedrückt und im gleichen Zuge erschaffen werden. Dies scheint mir besonders interessant vor dem Hintergrund des jüngeren politischen Wandels in Indonesien: In welcher Weise spiegeln sich die Demokratisierungs- und Dezentralisierungsprozesse seit dem Ende des autoritären Regimes von Präsident Suharto (1998) in der öffentlichen Inszenierung von Kultur? Und welche Rolle spielt die Religion dabei?

Demokratisierung, Retraditionalisierung und Neo-Nationalismus

Der politische Wandel in Indonesien wurde in der jüngeren wissenschaftlichen Literatur in erster Linie hinsichtlich wirtschaftlicher und politischer Aspekte untersucht, wesentlich weniger in Bezug auf kulturelle Fragen – obgleich es hoch relevant ist, welche neuen Bilder vom ‚Eigenen‘ und ‚Anderen‘, welche Identifikationen und Abgrenzungen

und welche Orientierungen im Zuge der *Otonomi Daerah* (Regionalen Autonomie) entstehen. Die Schaffung einer nationalen Identität war nach der Unabhängigkeit 1945 ein vordringliches Anliegen des Staates. Hinter dem berühmten Motto ‚Einheit in der Vielfalt‘ und der Staatsphilosophie Pancasila¹ standen die Ausrichtung auf das Zentrum in Jakarta und die Dominanz der javanischen Kultur. Ethnische und regionale Besonderheiten wurden zwar nicht nur toleriert, sondern sogar gepflegt – dies aber nur im Hinblick auf Folklore, Embleme, künstlerische Ausdrucksformen und alles, was dem Tourismus zuträglich war. Darüber stand, mächtig und vereinigend, die Nationalkultur nach javanischem Muster.²

Ein besonders anschauliches Beispiel für diese Kulturpolitik der Suharto-Zeit stellt der 1975 eröffnete Kultur- und Themenpark ‚Taman Mini Indonesia Indah‘ (der ‚kleine Garten des schönen Indonesiens‘ oder ‚Park des schönen Indonesiens in Miniatur‘) in Jakarta dar. Er ist 150 Hektar groß, und jede Provinz wird durch prächtige traditionelle Häuser der jeweils ausgewählten ethnischen Gruppen repräsentiert. Daneben finden sich Museen, Freizeitangebote und Parks. Angeordnet um einen künstlichen See, in dem der Archipel durch kleine, aufgeschüttete Inselchen nachgebildet ist, spiegeln sich in Taman Mini die Domestizierung und Kontrolle der ethnischen Vielfalt des Landes in der Suharto-Zeit wider. Der Park gilt als Ikone der damaligen Politik der ‚Neuen Ordnung‘. Dazu liegt eine große Zahl scharfsinniger Analysen vor (Anderson 1990, Pemberton 1994, Hitchcock 1997, Errington 1997, Schefold 1998), denen hier nichts weiter hinzuzufügen ist. Die Fragen, um die es jetzt geht, sind: Was geschah nach Suhartos Ende, wie wird Kultur und kulturelle Identität in der Gegenwart begriffen, repräsentiert und inszeniert?

Demokratisierung und weitgehende Abschaffung von staatlicher Zensur sollten, so die gängige Erwartung, zu Weltoffenheit und gleichen Rechten führen. Brigitta Hauser-Schäublin (2007) weist jedoch darauf hin, dass es in Bali, wie in ganz Indonesien, im Zeichen der Demokratisierung nicht nur zu einer neuen Öffnung gegenüber aller Art Einflüssen von außen und bislang unterdrückten Strömungen kam, sondern auch zu einer deutlichen Wendung nach innen, im Sinne von Retraditionalisierung. Die ‚eigene‘ Kultur wird zunehmend als Besitz verstanden, als etwas Dinghaftes, das verloren gehen könnte und das es deshalb zu bewahren und zu verteidigen gilt gegenüber den ‚Anderen‘, den ‚Fremden‘ – seien dies javanische MigrantInnen auf Bali oder sei es der Nachbarstaat Malaysia.³ Im ersteren Fall beschreibt Hauser-Schäublin (2007:29), wie diese immer mehr ausgegrenzt und kulturelle und religiöse Differenzen immer wichtiger genommen werden und somit die Gefahr gewaltsamer Konflikte wächst. Im letzteren Fall lässt sich in der indonesischen Presse verfolgen, wie die Abgrenzung gegenüber Malaysia in den letzten Jahren zunehmend betont wird. Die bestehenden Konflikte um Land und Öl werden in diesem Zusammenhang kaum zum Ausdruck gebracht. Es geht im öffentlichen Diskurs vielmehr um schlechte Behandlung indonesischer Hausangestellter in Malaysia – und, noch wesentlich häufiger, um kulturelle Eigentumsrechte (z. B. Kompas 18.12.2007, Jakarta Post 11.1.2008). Allem voran erregt

ein Maskentanz (*Reog*) die Gemüter. Er stamme aus Ostjava, und es gehe nicht an, dass Malaysia ihn stehle und als sein kulturelles Erbe präsentiere. Die Kultur müsse geschützt und bewacht werden. Der *Reog Ponorogo* gehöre dem indonesischen Volk („*milik bangsa Indonesia*“). Die dominante Identitätskategorie ist hier weiterhin die indonesische Nation. In diesem Sinne äußerte sich auch der Gouverneur und Sultan von Yogyakarta bei seiner Eröffnungsrede zu einer Kunstaussstellung mit dem vielsagenden Titel „Neo-Nation“. Neues Nationalbewusstsein müsse durch Revitalisierung und ein Verständnis von Kultur als *pusaka* (heiliges Erbstück)⁴ erzeugt werden. Er fügte jedoch hinzu: „Dieser neue Nationalismus kann nur durch kulturelle Dynamik in Form von kultureller Transformation erreicht werden“ (Hamengku Buwono X, 28.12.2007).⁵ Welche kulturellen Transformationen aber lassen sich neben und im Verbund mit den genannten re-traditionalistischen und neo-nationalistischen Tendenzen ausmachen?

Alter und neuer Multikulturalismus

In Gesprächen mit Kulturmanagern, Künstlern und Beamten, die ich Ende 2007/Anfang 2008 im Rahmen eines mehrmonatigen Forschungsaufenthalts führte,⁶ wurde die Frage nach neuen Kulturkonzepten in der gegenwärtigen *Reformasi*- bzw. Post-*Reformasi*-Ära meist mit dem Verweis auf Multikulturalität beantwortet. Dies mag insofern verwundern, als sich dies nicht wesentlich von der Rhetorik der Suharto-Zeit unterscheidet. So erklärte mir der ehemalige Minister für Kultur und Tourismus, man könne Indonesien mit dem *Gado-Gado* genannten Gericht vergleichen. Dieses besteht aus vielerlei Gemüsesorten mit einer scharfen Erdnussoße. Die einzelnen Gemüse (ethnischen Gruppen) bleiben für sich, werden aber durch die Soße (die Staatsphilosophie Pancasila) verbunden, ohne die sie keinen Geschmack hätten, eigentlich nichts wären (I Gede Ardika, 7.12.2007). In diesem Sinne wurde Multikulturalismus in Taman Mini von Beginn an zelebriert. Allerdings nur mit ganz bestimmten „Zutaten“: Jede Provinz errichtete eines oder mehrere Häuser, entsandte Repräsentanten, die als Führer fungieren, und richtete Vorführungen ihrer traditionellen Kunstformen aus. Das setzt sich auch gegenwärtig fort, denn die sieben im Zeichen der Reformen neu etablierten Provinzen entwickeln rege Bautätigkeit in Taman Mini. Offenbar gilt es weiterhin als wichtig, im Zentrum repräsentiert zu sein. Nicht zuletzt, um dort die Kultur und die ökonomischen Potenziale der jeweiligen Region anzupreisen („*mempromosikan budaya, mempromosikan potensi ekonomi masing-masing daerah*“, wie der als Ethnologe ausgebildete *Public Relations*-Manager des Parks sagt). Während das Ost-Timor-Haus nach der Unabhängigkeit kurzerhand zum Museum erklärt wurde und mangels finanzieller Unterstützung mittlerweile langsam zerfällt (vgl. Schlehe 2004), bauen vor allem diejenigen Provinzen, die über reiche Bodenschätze verfügen und deshalb besonders von der Dezentralisierung profitieren, riesige Häuser und Anlagen. Dies ist insofern bemerkenswert, als sich hier unschwer ein symbolischer Ausdruck veränderter Macht-

verhältnisse erkennen lässt. Neue Akteure betreten die Bühne und machen Java den Rang streitig, indem sie in Taman Mini viel Raum einnehmen, Größe und Bedeutung demonstrieren. Entsprechend Hauser-Schäublin's Ansatz der „gegenseitigen Konstituierung von Räumlichem und Sozialem“ (Hauser-Schäublin 2003:43) lässt sich der Park als „räumliche Bündelung“ sehen, in dem Hierarchisierung repräsentiert, reproduziert und generiert wird (ebd.).

In diesem Zusammenhang ist eine weitere, vielleicht noch einschneidendere Neuerung zu nennen: Während die Inszenierung von Multikulturalität in der Suharto-Zeit immer auf Provinzen⁷ und innerhalb dieser auf die dominanten oder touristisch interessanten ethnischen Gruppen bezogen war, niemals aber MigrantInnen oder Diaspora-Kulturen vorkamen, wird derzeit eine chinesische Anlage in Taman Mini gebaut. Mit privaten Spendengeldern finanziert, entsteht ein „Taman Budaya Tionghoa Indonesia“ (chinesisch-indonesischer Kulturpark). Ein riesiges, prachtvolles Eingangstor und etliche Gebäude waren 2008 bereits fertig, weitere sind im Bau. Chinesische Kultur soll damit als integraler Bestandteil Indonesiens anerkannt werden. Schließlich hätten die indonesischen Chinesen (ca. 5% der Bevölkerung) einen wichtigen Beitrag im Unabhängigkeitskampf geleistet, so wurde mir versichert. Der Parkmanager für Kunst und Kultur erklärte, dass nach der *Reformasi* die Türen offen stünden und es „Fenster zur Welt“ (*jendela dunia*) gäbe, was konkret hieße, dass Taman Mini künftig nicht nur chinesische, sondern vielleicht auch indische, arabische und europäische Teilbereiche haben könne, da diese Kulturen das Land in Vergangenheit und Gegenwart mitprägten bzw. -prägen. Angesichts der langen Geschichte der Unterdrückung chinesischer Kultur in Indonesien, welche erst in den letzten Jahren wieder öffentlichen Ausdruck finden durfte und revitalisiert wird (Knörr 2009),⁸ ist es von beträchtlichem symbolischen Gewicht, dass chinesische Kultur nun im Zentrum der Inszenierung indonesischer Multikulturalität ihren Platz bekommt. Ob dies tatsächlich auf allgemeine Anerkennung schließen lässt oder eher mit der Abhängigkeit von chinesischem Kapital zusammenhängt, bleibe dahin gestellt.

In jedem Fall, so der Soziologe Heru Nugroho, muss man sich bezüglich der Repräsentationspolitik fragen, wo die Bevölkerung bleibt. Sie werde immer ausgeschlossen, da die Repräsentationen den Machthabern dienen, nach der *Reformasi* nicht weniger als zuvor (Nugroho 2007:14). Dem entsprechend vermittelten mir zahllose ParkbesucherInnen in Gesprächen, dass sie an den Exponaten schlichtweg nicht sonderlich interessiert sind. Die meisten kommen wegen der sonntäglichen traditionellen oder modernen Musik- und Tanzvorführungen, um der Erholung willen und weil der Eintritt billig ist,⁹ weil sie Teil von Gruppen oder auf Betriebsausflügen sind oder weil sie von Lehrern geschickt werden. Junge Paare können in Zweisamkeit spazieren gehen, Familien, die in beengten Verhältnissen wohnen, lassen in weitläufiger, grüner, gepflegter und sicherer Umgebung ihre Kinder spielen, die Häuser bieten Schatten, um für große Gruppen ein Picknick zu veranstalten. Diese Seite scheint mir wichtig, denn sie wird in den vorliegenden wissenschaftlichen Analysen im Allgemeinen übersehen. Die Mehrzahl der

RezipientInnen entzieht sich gewissermaßen der Indoktrination, indem sie den Park für ihre eigenen Interessen nutzt. Diese haben mehr mit dem Alltagsleben zu tun als mit nationalen oder lokalen Identitätskonstruktionen. Einige wenige kommen, um einen Tanzkurs oder Ähnliches zu absolvieren (Choesin 1990) oder um eine Andachtsstätte zu besuchen. Indessen kann ich die von Bruner begeistert geschilderte Bedeutung der Batak-Häuser in Taman Mini als Bezugspunkt von Toba Batak in der Jakarta-Diaspora (Bruner 2005) nicht bestätigen. Die Häuser werden zwar als gut befunden, aber man kenne das bereits zur Genüge,¹⁰ und der Vergnügungspark Ancol habe eigentlich mehr zu bieten, so bekam ich beständig zu hören.

Kultur und Religion

In Taman Mini stehen, Seite an Seite, eine Moschee, eine katholische und eine protestantische Kirche, ein buddhistischer und ein hinduistischer Tempel – ein Gebäude also für fast jede der von staatlicher Seite anerkannten Religionen¹¹ sowie ein Versammlungs- und Meditationshaus für *Kejawen*-AnhängerInnen.¹² Neben den jeweiligen routinemäßigen religiösen Aktivitäten finden auch Hochzeiten in diesen Bauwerken statt. Die Gemeindemitglieder oder Gläubigen sind meist BewohnerInnen der unmittelbaren Umgebung, nicht selten gehen aber auch ParkbesucherInnen in diese Gebäude, um ihre Gebete zu verrichten. Ein katholischer Geistlicher erklärte mir, dass eine Kirche in Taman Mini auch der Prüfung der Besucher diene. Diese bekommen nämlich den Eintritt zum Park umsonst. Wenn sie dann im Gottesdienst bleiben, statt der Versuchung zu erliegen, hinaus in den Park zu gehen, seien sie wahrhaft gute Christen.

Von der derzeitigen Islamisierung Indonesiens ist in Taman Mini kaum etwas zu spüren und zu sehen. Vielmehr wird religiöser Pluralismus betont und gegenseitige Besuche werden forciert. Weiter geht man allerdings nicht, d.h. am Gottesdienst, Gebet oder Ritual einer anderen Religion nimmt man nicht aktiv teil.

In der wissenschaftlichen Literatur wird beklagt, dass ein reduziertes Kulturkonzept in Indonesien religiöse Bedeutungsgehalte und Praktiken ausschließe (Schrauwers 1998).¹³ Auch etliche meiner InformantInnen, insbesondere Nicht-Muslime, äußerten sich dahin gehend: Wenn ein Haus in Taman Mini nur als kulturelles Objekt dastehe, sei es unproblematisch, würde aber der religiöse Bezug erläutert,¹⁴ so könnte das Konflikte mit den streng islamischen religiösen Gruppen hervorrufen. Das ist die eine Seite, deren Brisanz derzeit mit dem Erstarken orthodoxer und fundamentalistischer Strömungen gewiss zunimmt.¹⁵ Auf der anderen Seite lässt sich jedoch auch beobachten, dass unter dem *label* Kultur manche religiösen Rituale stattfinden können, die keiner der offiziellen Religionen entsprechen. Auch verhältnismäßig streng gläubige Muslime nehmen aktiv an so genannten lokalkulturellen (*budaya lokal*) Ritualen teil, die nicht dem Bereich von Religion (*agama*) zugeordnet werden. So gibt es in Taman Mini traditionelle *Ruwatan*-Zeremonien, rituelle Reinigungen für junge JavanerInnen, in

deren Zentrum ein Schattenspiel (*wayang kulit*) steht sowie Segnungen und rituelle Waschungen der InitiantInnen. Hierbei handelt es sich wohlgerne nicht um eine *living history performance*, sondern um ein – wenn auch verkürztes und für alle Parkbesucher zugängliches – ‚echtes‘ Ritual.¹⁶ Die Umgebung und das Ereignis verleihen sich dabei gegenseitig Authentizität, und unmittelbar Beteiligte wie Zuschauer sind in umfassender Weise involviert. Bei einem solchen Anlass, dem ich 2007 beiwohnen konnte, drapierte der *Dalang* (Schattenspielmeister) aus Yogyakarta über der Leinwand Batiktücher, die er später an der zentraljavanischen Südküste der Geisterkönigin des Meeres, *Ratu Kidul*, als Opfergaben darbringen wollte. Damit wird der Bezug auf lokalreligiöse Glaubensvorstellungen hergestellt (vgl. Schlehe 1998) und zugleich die Verbindung zwischen Taman Mini in Jakarta und dem Herkunfts- und Kerngebiet der javanischen Kosmologie ausgedrückt.

Zu Recht lässt sich an der Stelle einwenden, dass es sich wieder um javanische kulturelle und religiöse Traditionen handelt, die bei diesem Anlass zelebriert werden, während andere lokalreligiöse Glaubens- und Praxisformen hinter der Reduktion auf kulturelle Artefakte¹⁷ verschwinden. Die so genannten Außeninseln werden weiterhin als exotisch und primitiv präsentiert, wobei die Führer und Repräsentanten selbst ein Übriges dazu tun. So schildert der Führer im Toraja-Haus (der zwar aus Südsulawesi stammt, aber der ethnischen Gruppe der Bugis angehört) genüsslich „grausame“ Bräuche anlässlich der Toraja-Totenzeremonien, ohne deren Hintergründe zu erläutern. Oder ein Führer im Papua-Haus, der seit der Parkgründung dort ist, rekurriert auf „Steinzeit“-Sitten, -Bräuche und -Kunst. Er selbst ist Papua, wurde in einer holländischen Missionsschule in der Bezirkshauptstadt erzogen und hat sein Wissen, wie er auf Nachfragen erläutert, aus Berichten von Missionaren und frühen niederländischen Ethnographen.

Dennoch gibt es auch gegenläufige Tendenzen, die mit der oben erwähnten Re-traditionalisierung zusammenhängen mögen. Lokale Eliten erstarken, die Sultane und Rajas traditioneller Fürstentümer treten wieder auf und beanspruchen symbolische und teilweise auch reale Macht (van Klinken 2007). Besonders auffällig wird dies, wenn sich solche Fürsten in Taman Mini versammeln, wie dies in den letzten Jahren jeweils zu Neujahr der Fall war. In prächtigen Gewändern schreiten sie in einem gemeinsamen Umzug durch den Park, auf diese Weise symbolisch die gesamte Nation umkreisend (Schlehe und Uike-Bormann im Ersch.).¹⁸

Auf Fragen nach dem Verhältnis von Kultur und Religion wurde mir Ende 2007 noch gesagt, dass der Park auf die vorhandenen Andachtsstätten beschränkt bliebe und die chinesische Anlage ausschließlich aus Gebäuden bestehen werde, welche Kultur repräsentieren („*bukannya rumah ibadah, tapi rumah budaya*“). Für einen buddhistisch-konfuzianischen¹⁹ Tempel (*Klenteng*) gäbe es keine Genehmigung. Bereits ein Jahr später jedoch hatte sich das geändert, und gegenwärtig befindet sich ein solcher im Bau. Er wird nicht in der chinesischen Anlage, sondern neben den anderen Andachtsstätten stehen.

Jenseits von Jakarta

Nicht nur im Zentrum Jakarta wurde während der ‚Neuen Ordnung‘ Suhartos ein Kulturpark errichtet, sondern auch andernorts, etwa in Semarang an der Nordküste Javas oder in Makassar, Süd-Sulawesi, wo traditionelle Häuser der Region im Stil von Freilichtmuseen ausgestellt werden. Man könnte annehmen, dass diese nun im Rahmen von Dezentralisierung und regionaler Autonomie im Sinne von *heritage*-Pflege und als Orte der Vergewisserung lokaler kultureller Identitäten eine Aufwertung erfahren. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die Gelder aus Jakarta fehlen, die Verantwortung liegt bei regionalen Behörden und diese zeigen kaum Interesse am Erhalt dieser Stätten.²⁰ Ein hoher Beamter im Ministerium für Kultur und Tourismus beklagt, dass die Priorität der Regionalverwaltungen bei denjenigen Institutionen liege, die Geld einbringen, welches für den Aufbau der Infrastruktur benötigt werde. Dagegen würden Ausgaben für Bereiche, die subventioniert werden müssen, sehr eingeschränkt – und dazu gehöre die Kultur.²¹ Früher, so erinnert sich der Marketing Manager des ‚Taman Mini Jawa Tengah‘ in Semarang,²² konnte man sich, wenn man ein Kulturprogramm mit edukativem Inhalt anbot, mit der Zentralbehörde in Verbindung setzen und erwirken, dass ein Veranstaltungsbesuch zum schulischen Pflichtprogramm wurde – „ein Brief aus dem Zentrum galt als heilig“ (*„surat dari pusat itu sakti“*). Heute werde die traditionelle Kultur und Bildung und die lokale Geschichte nicht mehr geschätzt. Er bemüht sich zwar gelegentlich, Kunstaufführungen zu organisieren, die „noch nicht durch Außeneinflüsse kontaminiert sind“ (*„belum terkontaminasi oleh hal-hal yang di luar“*), aber da kommen heutzutage kaum Zuschauer. Diese seien nur verrückt nach Weltmarken-Artikeln. In ähnlicher Weise äußert sich sein Kollege in Makassar. Der dortige Süd-Sulawesi-Park mit Häusern, die um die Überreste des im 17. Jahrhundert zerstörten Forts Somba Opu errichtet sind, hat ebenfalls einen dramatischen Rückgang seiner Besucherzahlen zu beklagen. Dies ist umso bedauerlicher, da das Konzept von demjenigen der anderen Parks insofern abweicht, als hier neben den traditionellen auch moderne Künstler ihren Platz – d. h. Ateliers – haben sollten. Aber seitdem im Rahmen der Dezentralisierung die Aufsicht und Finanzierung an die regionale Tourismusbehörde überging, liegt der Park darnieder, es gibt kaum noch Veranstaltungen, und den Häusern mangelt es an Pflege. Als Erklärung bekam ich zu hören, dass die Beamten das Geld, das infolge der regionalen Autonomie nun in die lokalen Behörden fließt, nicht in die Kultur vor Ort investieren, sondern für Europa-Reisen ausgeben, „Vergleichsstudien“ genannt. Der eigentliche Zweck dieser Reisen bestehe indessen zu neunzig Prozent in „shopping und Frauen“.

Es kam jedoch nach der *Reformasi* auch zu Neugründungen und zwar insbesondere von Religionsparks. In der christlich dominierten Region der Minahasa im Norden von Sulawesi etwa wurde an einem aufgrund heißer vulkanischer Quellen touristisch attraktiven Ort im Jahr 2003 ein so genannter Bukit Kasih (Hügel der Liebe) etabliert, eine Anlage mit christlichen Kirchen, Moschee, hinduistischem und buddhistischem

Tempel sowie mit Ahnenfiguren, die auf die lokale Mythologie verweisen. Der offiziellen Darstellung zufolge soll Bukit Kasih religiöse Toleranz veranschaulichen und Dankbarkeit darüber ausdrücken, dass die Minahasa von gewaltsamen religiösen Konflikten verschont blieb. Allerdings fällt bei der Beobachtung des Besucherverhaltens auf, dass durchweg nur das Gebäude der jeweils eigenen Religion betreten wird. Und an höchster Stelle des Hügels wird alles von einem christlichen Kreuz überragt. Auffallend ist zudem, dass alle Leute, die dort arbeiten – sei es als ImbissstandbesitzerInnen, Hut- und SouvenirverkäuferInnen, ToilettenreinigerInnen oder am Informationsstand – aus dem nächstgelegenen Dorf Kanonang stammen, das zugleich der Herkunftsort des Gouverneurs ist, welcher den Bau der Anlage initiiert hat. Für Kanonang stellt der Park einen großen wirtschaftlichen Gewinn dar. Während es früher nur vier Motorräder im Dorf gab, gibt es jetzt schon hundert, erzählen die Leute. Jeder, der das Kapital habe, könne am Bukit Kasih ein *business* starten.

Noch deutlicher wird diese kommerzielle Komponente in einer anderen christlichen Region Indonesiens, am Toba See im Norden von Sumatra. Dort gehört ein ‚Bukit Doa Getsemane‘ (Gethsemane Gebetshügel) mit Kreuzweg zu einer großen, privaten Hotelanlage. Dies spiegelt einen weltweiten neuen Trend zu religiösen Themenparks, in denen Pilgerschaft und Vergnügungsausflug verbunden werden.

Fazit

Spätestens seit den so genannten *cultural turns* (Bachmann-Medick 2006) wurde weit über die Ethnologie hinaus die Bedeutung von Kultur als Grundlage menschlichen Handelns erkannt, aber auch die Möglichkeit ihrer Instrumentalisierung in kommerziellen Kontexten, etwa als Kulisse zur touristischen Unterhaltung (Hauser-Schäublin und Rieländer 2000), wie auch in politischer Hinsicht zur Schaffung imaginierter Gemeinschaften (Anderson 1990) auf der Basis kultureller Identitäten. Museale und räumliche Repräsentationen spielen dabei eine prominente Rolle in der Konstruktion und Konsolidierung nationalen Zusammenhalts. Im Kontext von Inszenierungen kulturellen Erbes und des Umgangs mit ethnischer Vielfalt in den verhältnismäßig jungen Nationalstaaten Südostasiens sind hier nicht zuletzt die zahlreichen ethnographischen *outdoor* Repräsentationen zu nennen: „the open air museum represents a meeting place where ethnicity is mediated in a multi-cultural context.“ (Hitchcock 2003:71).²³

Im Falle Indonesiens wird der Kultur auch bezüglich des demokratischen Wandels der letzten Jahre ein entscheidender Einfluss zugemessen: „Dass die Demokratisierung in einem so heterogenen Staatswesen erfolgreich verlaufen konnte, ist Resultat einer trotz zahlreicher Konfliktlinien auf Konsens ausgerichteten politischen Kultur“ (Rüland 2009). Konsens und Harmonie wurden und werden betont und gepflegt, Ungleichheiten und Konflikte²⁴ bleiben dahinter verborgen. Dies bezog sich in der Suharto-Zeit in erster Linie auf die Macht der Zentralregierung. Deshalb wäre zu erwarten, dass

im Zuge von Demokratisierung und Dezentralisierung ein neues Kulturkonzept und damit einhergehend neue Formen der öffentlichen Inszenierung von Kultur bzw. von nationaler Identität und lokalen Identifikationen erkennbar würden. Dies trifft, wie hier am Beispiel von Kulturparks gezeigt werden sollte, in Teilen tatsächlich zu: Entsprechend einem erweiterten Verständnis von Multikulturalität wird neu ausgehandelt, welchen ethnischen Gruppen wie viel Gewicht bzw. Repräsentationsraum zukommt, und es steht zur Disposition, welche Gruppen, Minderheiten und Religionen überhaupt als Teil der indonesischen Nationalkultur gelten und Ausdruck finden dürfen. Es geht also um die Frage, was zum nationalen ‚Eigenen‘ gehört und in die Konstruktion der nationalen Identität eingeschlossen wird und was bzw. wer nicht. Hier zeichnet sich zumindest hinsichtlich der indonesischen ethnischen Chinesen eine gewisse Öffnung ab. Darüber hinaus zeigt sich allerdings kein wirklich innovativer Ansatz. Kulturen werden weiterhin – wie zu Zeiten von Suhartos ‚Neuer Ordnung‘ essentialisiert und als statische, traditionelle und geschlossene Einheiten präsentiert. Allenfalls in Musik-, Tanz- oder Theater-Vorführungen finden die Moderne sowie kulturelle Hybridisierung zuweilen Eingang und Ausdruck. Obgleich es oftmals heißt, lokale kulturelle Werte sollten in einem globalen Kontext gesehen und gepflegt werden (vgl. Agni Rahadyanti 2007:L), tritt die Welt außerhalb Indonesiens in der staatlichen Repräsentationspolitik nicht in Erscheinung. Und auf lokalpolitischer Ebene wird wenig in Kultur investiert bzw. es wird ein Primat des Kommerziellen deutlich. Auch die neuen Religionsparks fügen sich in diesen Zusammenhang.

Zugleich ist im urbanen Umfeld Indonesiens eine rasante Zunahme thematisierter Räume (*themed spaces*) zu verzeichnen. Und es ist bemerkenswert, dass hier – anders als in Taman Mini – das ‚Fremde‘ inszeniert wird. *Shopping malls*, Wohnanlagen, Resorts und Restaurants sind die Orte, an denen fremde Kulturen thematisiert und angeeignet werden. Mediterrane Architektur, *gated communities*, in denen europäische Wohn- und Lebensweisen gepflegt und zur Schau gestellt werden, Einkaufszentren, in denen nicht nur Dekorationen für globale Moden, sondern komplette Erlebniswelten gestaltet werden, islamisch, amerikanisch, ostasiatisch – hier, in kommerziellen Kontexten und Hand in Hand mit Kulturproduktionen und -bildern der Medien werden die Vorstellungen von der Welt ausgedrückt und geschaffen.²⁵

Hierin wird deutlich, dass thematisierte Räume nicht mehr nur als separate, künstliche Freizeitwelten zu betrachten sind, die der Alltagswelt im Sinne einer Antistruktur entgegensetzen wären. Vielmehr kann die Grenze zur alltäglichen Lebenswelt verschwimmen. Scott Lukas spricht von „*lived theming*“ und meint damit die Art und Weise, in der BesucherInnen die Zeichen, Ideen und Ideologien thematisierter Räume in ihr eigenes Leben inkorporieren (Lukas 2007). Dem kann hinzugefügt werden, dass zuweilen auch das Umgekehrte zutrifft, nämlich dass das Leben in die thematisierten Räume verlegt wird.²⁶ Wie aus dem obigen Beispiel der *Ruwatan*-Zeremonie in Taman Mini hervorgeht, wählen manche Menschen den Kontext eines Themenparks für ihre Zeremonien und Feiern oder, wie auch das Beispiel von Religionsparks zeigt,

für spirituelle Zwecke. Verbunden mit einem Vergnügungsausflug in schön gestalteter, harmonischer, sicherer, sauberer und kontrollierter – und, nicht zuletzt, als ‚modern‘ geltender – Umgebung, die vor jeder Konfrontation mit Unerwartetem, Störendem, Problembehaftetem bewahrt, die keine Fragen aufwirft und keine Ambivalenzen kennt und die alle Sinne der Besucher einbezieht, lässt sich – von denjenigen, die es sich leisten können – ein angenehmes Leben erfahren oder auch ein Moment der Andacht erleben bzw. ein schönes Fest feiern.

Im Fall von Taman Mini verbringen lediglich die FührerInnen, welche als RepräsentantInnen der Provinzen im Park arbeiten, einen beträchtlichen Teil ihres regulären Alltagslebens dort. Für sie stellt Taman Mini definitiv einen Teil ihrer Lebenswelt dar, und diejenigen unter ihnen, die schon länger dort arbeiten, identifizieren sich stark mit seinem Konzept. Einige wenige BesucherInnen verbinden ein bestimmtes alltagsweltliches Anliegen mit dem Park (s. o., ein Tanzkurs, die Teilnahme an einer Zeremonie, ein Lernziel), die Mehrzahl jedoch verweilt nur einige Stunden zur Erholung und widmet sich den Exponaten eher beiläufig. Dennoch wird ihr Bild davon, was „Indonesien“ im Ganzen und was die einzelnen ethnischen Gruppen ausmacht, durch die markanten Darstellungen geprägt und gefestigt. Es findet kulturelles Lernen statt. Deshalb ist es bedauerlich, dass es bislang so wenig Neuerungen in Taman Mini gibt – die Chance und Notwendigkeit, den Demokratisierungsprozess durch ein neues Verständnis von Kultur zu unterstützen, wurde bislang kaum genutzt, weder im Park noch im Land. Vielmehr lassen sich derzeit eher re-traditionalistische und neo-nationalistische Tendenzen verzeichnen, die im Widerstreit mit den ebenfalls vorhandenen progressiven Kräften stehen.

Eine ethnologische Begleitung im Sinne eines sowohl empathischen als auch kritischen Blicks auf die aktuellen Umbruchprozesse in Indonesien *auch* im kulturellen Bereich ist dringend geboten. Die Bestimmung dessen, was als die ‚eigene Kultur‘ gilt, was ein- und was ausgeschlossen wird, der Umgang mit ethnischer und religiöser Pluralität, mit Migration, Mischungen, Islamisierungs-, Modernisierungs- und Globalisierungsprozessen ist von höchster Brisanz im gesellschaftlichen und politischen Leben (vgl. Hauser-Schäublin und Braukämper 2002). Diese Bestimmung ist nur vor ihrem historischen Hintergrund verstehbar, und sie drückt sich nicht zuletzt in räumlichen Gestaltungen aus. Brigitta Hauser-Schäublin hat ihre Forschungen diesen Bereichen gewidmet. Begründet in sorgfältiger ethnographischer Arbeit kulturkritisch wirksames Wissen zu produzieren, ist ihr Programm, und sie hat diesbezüglich Richtungsweisen geleistet.

Anmerkungen

- 1 Die fünf Prinzipien der Weltanschauung (Pancasila) als Staatsgrundlage der Republik Indonesien umfassen den Glauben an einen Gott, Humanismus, nationale Einheit, Demokratie und soziale Gerechtigkeit.

- 2 Generell, so führt Olsen (2002:163) aus, muss die Schaffung und das Aushandeln von Authentizität als kultureller Wert in gegenwärtigen sozialen und Macht-Prozessen untersucht werden.
- 3 Auf die Positionierung gegenüber – bzw. Abgrenzung von – der mit ‚dem Westen‘ gleichgesetzten Globalisierung gehe ich hier nicht ein.
- 4 Als *pusaka* werden heilige, mit magisch-mystischer Macht aufgeladene Erbstücke bezeichnet. Im Allgemeinen handelt es sich um Gegenstände, aber auch Ideellem kann durch die Bezeichnung als *pusaka* Würde, Unhinterfragbarkeit und Legitimation durch den Bezug zur glorreichen Vergangenheit verliehen werden.
- 5 „*Nasionalisme baru itu hanya bisa dicapai melalui dinamika budaya dalam wujud transformasi budaya.*“
- 6 Der Feldforschungsaufenthalt fand in Zusammenhang mit einem DFG-Projekt statt, dessen Thema lautet „Inszenierungen historischer Lebenswelten in Themen- und Kulturparks: Spiegelungen des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ im europäisch-asiatischen Vergleich“. Dieses Projekt ist Teil der Freiburger Forschergruppe „Historische Lebenswelten in populären Wissenskulturen der Gegenwart“.
- 7 Es handelte sich um 26, später, nach der Annexion von Ost-Timor, um 27 Provinzen.
- 8 Erst 2001, unter Präsident Abdurrahman Wahid, wurde den indonesischen Chinesen gestattet, ihre Kultur öffentlich zu zelebrieren (z. B. zum chinesischen Neujahr).
- 9 Ein Eintrittsticket kostet 9.000 Rp. (ca. 65 Cent).
- 10 In der Schule, im Fernsehen, in der (Tourismus)Werbung wird ebenfalls sehr häufig auf traditionelle Häuser als *marker* ethnischer Gruppen rekurriert.
- 11 Alle Bürger müssen einer Religion angehören, wobei der indonesische Staat den Islam, Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus, Buddhismus und, seit 2005, den Konfuzianismus als Religionen anerkennt.
- 12 *Kejawen* gilt nicht als eigentliche Religion, sondern als Weltanschauung, esoterisches Wissen und spirituelle Grundhaltung Javas, mit der bestimmte Meditationstechniken verbunden sind. Umso bezeichnender für die Java-Zentriertheit von Taman Mini ist es, dass diese Meditationshalle direkt neben den anderen Andachtsstätten steht.
- 13 Das die Religion weitgehend ausschließende Konzept von Kultur, welches dem klassifikatorischen System von *adat*-Gemeinschaften entspricht, lässt sich nicht zuletzt auch auf die Einflüsse der niederländischen Kolonialverwaltung sowie früher ethnologischer Arbeiten zurückführen (vgl. Antlöv 2005).
- 14 Traditionelle Häuser in Südostasien bzw. in der gesamten austronesisch-sprachigen Welt haben einen ausgeprägten Bezug zu sozialen Ordnungen, kosmischen Weltbildern und religiösen Praxen (Sparkes und Howell 2003, Fox 2006). Brigitta Hauser-Schäublin (1989) zeigt, dass sich dieser Einfluss bis nach Neuguinea erstreckt.
- 15 Mukhlis Paeni verwendet dafür das Bild einer Eisenbahn: Wenn, wie in Bali, die Lokomotive (die Religion, *agama*, in diesem Fall der balinesische Hinduismus) mit den Wagen des Zuges (der Kultur) konform gehe, sei das stimmig. Schwierig werde es, wenn in anderen Regionen Indonesiens die Lokomotive (ein fanatischer Islam) in eine andere Richtung ziehen wolle als die Wagen (Interview 17.9.2008).
- 16 Die Kosten tragen die Personen, die rituell gereinigt werden bzw. deren Familien.
- 17 In den Häusern in Taman Mini wird vor allem traditionelle Hochzeitskleidung ausgestellt, manchmal Kunsthandwerk, seltener Alltagsgegenstände und nur ganz vereinzelt wird lokale Geschichte dokumentiert.

- 18 Politiker und Regierungsbeamte bemühen sich auch andernorts darum, sich in lokalreligiösen Kontexten zu positionieren, wie Brigitta Hauser-Schäublin derzeit am Beispiel balinesischer Tempelzeremonien untersucht.
- 19 Das ‚Tri Dharma‘ bezieht sich auf eine Mischung aus Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus.
- 20 Auch Pläne für neue Parks können daran scheitern, dass die Finanzierung nicht mehr zentral vorgenommen wird. Das zeigt das Beispiel des Projekts ‚Rumah Adat Sigulanti‘ am Pusuk Buhit, dem Berg, an dem die Batak in Nord-Sumatra ihren Ursprung sehen. Bei der regionalen Planungsbehörde (*Bappeda, Badan Perencanaan Daerah*) in der Bezirkshauptstadt Pangururan wurde mir erklärt, dass Häuser für Toba-, Simalungun-, Karo-, PakPak- und Mandailing-Batak geplant waren. Das Toba-Haus wurde schon begonnen, aber dann wurde das Vorhaben gestoppt, weil die anderen Gruppen nicht zahlen wollten. Sie gehören zu anderen *Kabupaten* (Regierungsbezirken), das bereite Schwierigkeiten (Interview 4.12.2007). Andernorts und von Nicht-Toba-Batak hörte ich jedoch auch, dass hier das „Dominanzstreben der Toba“ eine Rolle spiele, dem andere Batak-Gruppen entgegen wirken wollten. Warum sollten sie sich an einem Park beteiligen, der aufgrund seiner Lage und Gestaltung wieder in erster Linie den Toba zugute komme?
- 21 „*Prioritas pertama diberikan kepada institusi yang bisa mendatangkan untung daerah, karena daerah memerlukan uang untuk membiayai infrastrukturnya, dia membatasi mengeluarkan uang pada infrastruktur yang harus disubsidi, kebudayaan harus disubsidi menurut e [...] hitungan rupiah*“ (Interview Bpk Mukhlis Paeni, 17.9.2008).
- 22 Die offizielle Bezeichnung lautet ‚Pusat Rekreasi dan Promosi Pembangunan Jawa Tengah‘ (‚Zentrum zur Erholung und Promotion der Entwicklung Zentraljavas‘).
- 23 Hitchcock stellt ethnographische Themen- und Kulturparks bzw. Freilichtmuseen (die Grenzen verschwimmen) in Taiwan unter dem Gesichtspunkt der Konstruktion primordialer Einheiten als Bestandteile der Nation in einen südostasiatischen Kontext; vgl. auch Hoffstaedter (2008) für Malaysia, Hendry (2000) für Asien mit einem Schwerpunkt auf Ostasien und der Inszenierung westlicher Kulturen in Themenparks, Lukas (2007) für einen weltweiten Überblick.
- 24 Croissant und Trinn (2009) führen aus, dass zahlreiche gewaltsame Konflikte in Indonesien (wie generell in Südostasien) Kultur zum Thema machen. Dabei geht es meist um Historizität und kulturelle Identität (einschließlich Sprachen und Religionen).
- 25 Ein eher kurioses Beispiel stellt in diesem Zusammenhang der Plan für ein Bayrisches Dorf (Desa Bavaria) auf Bali dar (<http://www.desa-bavaria.de/>).
- 26 Besonders augenfällig ist dies in Luxus-Wohnanlagen (*perumahan*) wie beispielsweise Ciburur in Jakarta, wo Imitate des Westens (die Wohnbereiche heißen ‚Salzburg‘, ‚Barcelona‘, ‚San Francisco‘, usw.) dominieren, kombiniert mit einem Ausflugsareal, das aus einem eigenen kleinen Themenpark besteht. Hier gibt es, im Gegensatz zu Taman Mini, neben einem Kampung Indonesia (indonesischen Dorf) auch ausländische Dörfer: Kampung Cina, Jepang, America (China, Japan, Amerika).

Literatur

- Acciaoli, Greg (1985) Culture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia. *Canberra Anthropology* 8(1/2):148–172.
- Agni Rahadyanti (2007) Ironi Harga Diri Kebudayaan Kita. *Kompas* vom 18.12.2007.

- Anderson, Benedict (1990) Cartoons and Monuments: The Evolution of Political Communication under the New Order. In: Benedict Anderson (Hg.): *Language and power. Exploring political cultures in Indonesia*, S. 170–185. Ithaca: Cornell University Press.
- Antlöv, Hans (2005) The Social Construction of Power and Authority in Java. In: Hans Antlöv und Jörgen Hellman (Hg.): *The Java that Never Was. Academic Theories and Political Practices*; S. 43–66. Münster: Lit.
- Bachmann-Medick, Doris (2006) *Cultural turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt.
- Bruner, Edward M. (2005) *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*. Chicago und London: University of Chicago Press.
- Choesin, Ezra M. (1990) *Kebudayaan Sanggar Tari: Kerangka Struktur Interaksi dalam Sanggar Tari Padepakan D.I. Yogyakarta di TMII*. Skripsi Sarjana Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (unveröffentlicht).
- Croissant, Aurel und Christoph Trinn (2009) Culture, Identity and Conflict in Asia and Southeast Asia. *Asien: The German Journal of Contemporary Asia* 110:13–43.
- Errington, Sherry (1997) The Cosmic Theme Park of the Javanese. *Rima* 31(1):7–36.
- Fox, James J. (2006) Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay. In: James Fox (Hg.): *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living*; S. 1–29. Canberra: ANU E Press.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (1989) *Kulthäuser in Nordneuguinea*. 2 Bände. Berlin: Akademie Verlag (Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden 43).
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2003) Raum, Ritual und Gesellschaft. Religiöse Zentren und sozio-religiöse Verdichtungen im Ritual. In: Brigitta Hauser-Schäublin und Michael Dickhardt (Hg.): *Kulturelle Räume – räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*, S. 43–87. Münster: Lit.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2007) Die Bombenattentate auf der „Insel der Götter“. Hintergründe und Wirkungen der Anschläge auf Bali. *Georgia Augusta: Wissenschaftsmagazin der Georg-August-Universität* 5:24–30.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Klaus Rieländer (Hg.) (2000) *Bali: Kultur – Tourismus – Umwelt: Die indonesische Ferieninsel im Schnittpunkt lokaler, nationaler und globaler Interessen*. Hamburg: Abera.

- Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper (2002) Einleitung: Zu einer Ethnologie der weltweiten Verflechtungen. In: Brigitta Hauser-Schäublin und Ulrich Braukämper (Hg.): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*, S. 9–14. Berlin: Reimer.
- Hendry, Joy (2000) *The Orient Strikes Back: A Global View of Cultural Display*. Oxford: Berg.
- Hitchcock, Michael (1997) Indonesia in Miniature. In: Michael Hitchcock und Victor T. King (Hg.): *Images of Malay-Indonesian Identity*, S. 227–235. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Hitchcock, Michael (2003) Taiwan's Ambiguous South-East Asian Heritage. *Indonesia and the Malay World* 31(89):69–79.
- Hoffstaedter, Gerhard (2008) Representing Culture in Malaysian Cultural Theme Parks: Tensions and Contradictions. *Anthropological Forum* 18(2):139–160.
- Jaya Purnowijaya (Hg.) (2008) *tmii, pesona indonesia*. Jakarta: TMII.
- Klinken, Gerry van (2007) Return of the Sultans. The Communitarian Turn in Local Politics. In: Jamie S. Davidson und David Henley (Hg.): *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of adat from Colonialism to Indigenism*; S. 149–169. London: Routledge.
- Knörr, Jacqueline (2009) ‚Free the Dragon‘ versus ‚Becoming Betawi‘: Chinese Identity in Contemporary Jakarta. *Asian Ethnicity* 10(1):71–90.
- Lukas, Scott (2007) *The Themed Space. Locating Culture, Nation, and Self*. Lanham: Lexington Books.
- Nugroho, Heru (2007) Hasil Transkrip „Brainstorming“ Biennale Jogja IX–2007, Neo-Nation, 4.9.2007. In: Kuss Indarto (Hg.): *Katalog Biennale Yogyakarta, Taman Budaya Yogyakarta*; S. 8–15. Yogyakarta: Taman Budaya.
- Olsen, Kjell (2002) Authenticity as a Concept in Tourism Research: The Social Organization of the Experience of Authenticity. *Tourist Studies* 2(2):159–182.
- Pemberton, John (1994) *On the Subject of ‚Java‘*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rüland, Jürgen (2009) Auf dem beschwerlichen Weg zur Demokratie. *Badische Zeitung* vom 9.04.2009, S. 4.
- Schefold, Reimar (1998) The Domestication of Culture. Nation-Building and Ethnic Diversity in Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154(2):259–280.

- Schlehe, Judith (1998) *Ratu Kidul, die Meereskönigin des Südens. Geisterpolitik im javanischen Alltag*. Berlin: Reimer.
- Schlehe, Judith (2004) Themenparks: Globale Kulturrepräsentation, nation building oder Freizeitvergnügen? In: Kurt Beck, Till Förster und Hans Peter Hahn (Hg.): *Blick nach vorn: Festgabe für Gerd Spittler*, S. 298–310. Köln: Rüdiger Koppe.
- Schlehe, Judith und Michiko Uike-Bormann (im Ersch.) Staging the Past in Cultural Theme Parks: Representations of ‘Self’ and ‘Other’ in Asia and Europe. Manuscript zur Konferenz “Staging the Past: Themed Environments in Transcultural Perspectives”, Freiburg, April 2009.
- Schrauwers, Albert (1998) Returning to the ‘Origin’. Church and the State in the Ethnographies of the ‘To Pama’. In: Joel S. Kahn (Hg.): *Southeast Asian Identities. Culture and the Politics of Representations in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand*, S. 203–226. Singapore und London: Institute of Southeast Asian Studies.
- Sparkes, Stephen und Signe Howell (Hg.) (2003) *The House in Southeast Asia: A Changing Social, Economic and Political Domain*. London: Routledge.