

# Der Jago als strategische Figur\*

Tilman Schiel

## Prolog: Politische Gewalt und soziokulturelle Milieus

Vor einigen Jahren machten zwei Wellen von Gewalt Schlagzeilen in und über Indonesien:

1) Es hatte ganz den Anschein, als ob die Welle fundamentalistisch inspirierter Attentate auch Indonesien erreicht hätte. Insbesondere ein Ereignis hinterließ einen nachhaltigen Eindruck: In Jakarta gab es eine verheerende Explosion in einem Munitionsdepot der Marine, das nahe an einem der "besseren" Stadtteile (Kebayoran

---

(\*) Dieser Beitrag ist ein Teilergebnis einer Arbeit, die ich im Rahmen des von der Stiftung Volkswagenwerk geförderten Südostasienprogrammes durchführe. Besonders wichtig waren dafür die zusammen mit H.-D. Evers unternommenen Studien zu Fragen der Rolle strategischer Gruppen in Südostasien. Das von Evers entwickelte und in Zusammenarbeit mit Mitarbeitern des Südostasienprogramms weiterentwickelte Konzept strategischer Gruppen beruht auf folgenden grundlegenden Annahmen: Innerhalb von anscheinend homogenen makrosozialen Gruppierungen oder Körperschaften entstehen bzw. agieren unterschiedliche Gruppen, die sich aufgrund einer gleichen Interessenlage formieren bzw. formiert haben. Diese sich aufgrund ihrer Position in einem makrosozialen Gebilde ergebende Interessenlage wird umgesetzt in jeweils spezifische Strategien der Aneignung und langfristigen Sicherung und Erweiterung von Revenüquellen bzw. einen Ausbau ihrer Position und Erlangung neuer Kompetenzen und Zugriffsmöglichkeiten auf politische, ökonomische, kulturelle etc. Ressourcen. Strategien sind also im wesentlichen komplexe, intentionale, auf langfristig angelegte Zielsetzungen von wichtiger Bedeutung ausgerichtete Handlungen. Dies nennen wir "strategisches Handeln" aus eben diesem Grund, daß es langfristig geplante, auf lange Zeit angelegte und für das Interesse der jeweiligen Gruppe zentral wichtige Ziele verfolgt (vgl. zum Gesamtkonzept Evers u. Schiel 1988). Ganz wesentliche Anregungen verdankt vorliegende Arbeit dem indonesischen Historiker Onghokham (vgl. insbesondere Onghokham 1984 und ders. 1978). Für den allgemeinen historischen Hintergrund bieten ders. 1975 bzw. Carey 1986 wichtige Einsichten. Das Standardwerk zum Zusammenhang von javanischer Kultur und politischem Denken ist immer noch Anderson 1972. Wichtige mündliche Informationen verdanke ich Su Wan Young und H. Meyer.

Baru) gelegen war. Die Wucht der Explosion war derartig groß, daß eine größte Anzahl Granaten in diesen Stadtteil geschleudert wurden und zum Teil mitten im dortigen Einkaufszentrum herunterfielen. Der Eindruck von diesem Ereignis war, wie mir mitgeteilt wurde: es sei gewesen "wie Krieg". Wir glauben genau zu wissen, was daraufhin geschah: Haben wir doch bereits erfahren, was wesentlich weniger spektakuläre Attentate bei uns – in einer westlichen Demokratie – an Repressionen ausgelöst haben. Wie muß das dann wohl in einem nur oberflächlich getarnten Militärstaat gewesen sein: Ausgangssperre, Ausnahmezustand, Kriegsrecht? Weit gefehlt!

Der "Zwischenfall" wurde heruntergespielt, terroristische Einwirkung in Zweifel gezogen und stattdessen ein Unfall suggeriert: Hatte es nicht etliche Jahre zuvor bereits einen ganz ähnlichen Unfall in Bandung gegeben? Kennt man nicht aus anderen Bereichen krasse Fälle von Schlamperei und Leichtfertigkeit? Da braucht man doch garnicht erst sich groß den Kopf zerbrechen – so etwas passiert dann halt hin und wieder... Wir finden diese Reaktion aus unserer Erfahrung eigenartig, aber sie läßt sich mit der -emischen Idee von politischer Macht (vgl. Anderson 1972) erklären: Hier ist provisorisch auf das Konzept von *wahyu* (das hier als *pars pro toto* eines sehr komplexen Ideensystem steht) verwiesen, das Wurzeln bis zurück in die alt-indische Staatsauffassung hat. Wie kann man *wahyu* in unserer Vorstellungswelt charakterisieren?

*Wahyu*, dies sei wie gesagt hier nur provisorisch angemerkt, ist eine spirituelle Substanz, die sehr fluid ist: man kann diese Eigenschaft sich vielleicht analog zu der von Quecksilber bildlich vorstellen. Im Unterschied zur europäischen Vorstellung von Macht als einer vermehrbaren Größe (etwa durch neue Waffen, schlagkräftigere Armeen, modernere Industrien, durch mehr Polizei, strengere Gesetze und harte Gerichtsbarkeit usw.) ist *wahyu* nur begrenzt vorhanden und insgesamt nicht vermehrbar: *Wahyu* kann zwar in einer Person konzentriert werden, aber dies geht dann nach Art eines Nullsummenspiels zu Lasten der Konzentration in einer anderen Person, bei der *wahyu* dekonzentriert wird. Ein deutliches Anzeichen für eine Dekonzentration bzw. den Verlust von *wahyu* (und damit von legitimer politischer Macht) ist das offenbare Auftreten einer Gegenmacht, die vom *wahyu* der herrschenden Macht nicht mehr kontrolliert wird und daher Unheil anrichten kann. Soweit die erste Gewaltwelle; wir kommen darauf wieder zurück.

2) Zugleich gab es aber noch die zweite Welle, die einen ganz anderen Charakter hatte: Damit spreche ich die massenhaften sogenannten mysteriösen Morde an, die so mysteriös nicht waren: War es doch ein offenes Geheimnis, daß dahinter hohe, der Regierung zumindest nahestehende Personen steckten. Ausgeführt wurden diese Morde entweder durch Angehörige des Militärs bzw. der Polizei, oder mit Waffen, die von Militär und Polizei zur Verfügung gestellt wurden: Wie ich in Ja-

karta erfuhr, bemerkte ein Arzt, der einige Opfer obduzierte, daß die dabei gefundenen Geschosse nur von einer Eliteeinheit der indonesischen Armee verwendet werden. Bei dieser Gewaltwelle war daher bemerkenswert, daß offizielle Verlautbarungen nur sehr lau und halbherzig diese Taten ablehnten, sodaß dies schon an Zustimmung grenzte. Die offiziellen Stellungnahmen warben oft geradezu um Verständnis für diese Morde: Schließlich handele es sich ja bei den Opfern um Banditen und Gangster, die die Bevölkerung unruhig gemacht hätten, und nun könne man hoffentlich wieder auf mehr Ruhe hoffen.

Es stimmt, daß die Mehrzahl der Opfer kleine Kriminelle waren, aber nicht selten befand sich unter ihnen auch ein ganz spezieller Typ von bemerkenswerter Ambivalenz, eben der Typ des *jago*. Auch hier muß erst einmal ein provisorischer Hinweis genügen: Der *jago* (wörtlich: Kampfahnh) ist der Typ des "starken Mannes", der in einem bestimmten Gebiet, etwa einem *kampung* (einem städtischen Wohnquartier der "kleine Leute"), das Sagen hat. Bei den "kleinen Leuten" genießt er Respekt, weil er den Mut hat, mit den "hohen Herren" zu verhandeln und notfalls auch mal Druck zu machen, aber in den Respekt mischt sich auch Furcht. Bei den "hohen Herren" findet er Beachtung als Vermittler zwischen "oben" und "unten": Er kann dem Willen der Regierung auch da Geltung verschaffen, wo die "offiziellen" Apparate nicht präsent oder zu ineffizient sind. Aber er gilt "oben" auch als potentieller Unruheherd (zu dieser ambivalenten Zwischenstellung des *jago* zwischen oben und unten, aber auch zwischen gut und übel, vgl. Onghokham 1984; dieser Artikel ist überhaupt von grundlegender Bedeutung).

Andeutungsweise zeichnet sich bereits hier ab, daß die beiden -emischen Konzepte *wahyu* bzw. *jago* zwei unterschiedlichen soziokulturellen Milieus zuzuordnen sind. Diese Milieus kann man mit dem amerikanischen Kulturanthropologen Robert Redfield als die der "großen" bzw. der "kleinen Tradition" bezeichnen. Wer die einflußreichen Schriften eines anderen bekannten amerikanischen Kulturanthropologen, Clifford Geertz, kennt, wird diese Milieus sofort mit den Begriffen *priyayi* bzw. *abangan* und *alus* bzw. *kasar* assoziieren: *Priyayi* (von *para yayi*, jüngerer Bruder des Herrschers, vgl. Carey 1986:68) ist die Gattungsbezeichnung für die Angehörigen eine Art javanischer *noblesse de robe*, für Adlige, die ihre gesellschaftliche Stellung und ihre Revenüen der Zugehörigkeit zum "offiziellen" höfischen Leben verdanken. Dem *priyayi* zugeordnet ist der Begriff *alus*: kultiviert, verfeinert, beherrscht, vollkommen. *Abangan* bezeichnet ziemlich diffus die Masse der arbeitenden Bevölkerung, soweit sie noch der "alten javanischen Tradition" folgen. Insofern sind bei ihnen Bezüge zu den *priyayi* gegeben, daß sie die "traditionell" javanischen Grundüberzeugungen (*agama java*, *rukun*, *tenteram*) teilen, allerdings in der Version eben der kleinen Tradition, also in vergrößerter, plum-

per, verzerrter, ja verfälschter Form, eben *kasar* (vgl. zur Bedeutung javanischer Kulturkonzepte im heutigen Alltagsleben Mulder 1978).

So weit, so gut. Nun hat Geertz allerdings einen schwerwiegenden Schwachpunkt, nämlich, den Eindruck zu erwecken, daß beide Milieus jeweils der Bereich einer ziemlich homogenen Gruppe wären. Dies hat beispielsweise dazu verleitet, sie als zwei antagonistische Klassen, ausbeutender Adel und ausgebeutete Masse, zu interpretieren: In der Tat beanspruchte ja noch in der Kolonialzeit dieser Amtsadel die *corvée*-Dienste und die Abgaben der damaligen Vorläufer der *abangan*, nämlich der *wong cilik* (wörtlich "kleine Leute"). Dennoch ist bei diesen und anderen generalisierenden Aussagen von Geertz Vorsicht geboten: Geertz stützte sich bei seinen Studien im wesentlichen auf Daten, die er in einer Kleinstadt im Grenzgebiet zwischen Zentral- und Ostjava erhoben hatte. Aufgrund einer anfechtbaren Auswertung der Daten des Agrarzensus von 1920 verallgemeinerte er seine Aussagen für fast ganz Java und projizierte seine Ergebnisse in die Geschichte hinein (für eine detaillierte Kritik vgl. v. Schaik 1986).

In der Zwischenzeit haben sich eine Anzahl Historiker daran gemacht, die vorhandenen und bisher kaum genutzten Quellen aufzuarbeiten (bahnbrechend war hier Onghokham 1975). Aufgrund ihrer Resultate entsteht allmählich ein wesentlich differenziertes Bild der javanischen gesellschaftlichen Entwicklungen im Verlauf der vorkolonialen und kolonialen Geschichte. Dies gilt zum einen für regionale Unterschiede und Eigenständigkeiten, wie eine Reihe von Regionalstudien ergaben (vgl. neben Onghokham beispielsweise Breman 1983 und Elson 1984, einen Überblick über regionale Unterschiede geben Hüsken 1982 und Svensson 1985). Zum anderen gelangten sie aber auch zu einer wesentlich differenzierenden Sicht in bezug auf die soziokulturellen Milieus der *priyayi* bzw. der *abangan* oder besser der *wong cilik*: Diese Milieus waren zumindest während der Kolonialzeit und erst recht davor keineswegs so homogen wie sie bei Geertz erscheinen (vgl. besonders die Arbeiten von Onghokham, aber auch Breman 1980 für den ländlichen Bereich bzw. Carey 1986 für die *priyayi*).

Diese neuen Arbeiten zeigen einen so hohen Grad an interner Stratifikation der Milieus und überhaupt eine solche Vieldimensionalität sozialer Differenzierung auch aus -emischer Sicht (vgl. Schweizer 1985), daß auch ein Konzept von Fraktionen bzw. Schichten innerhalb von Klassen unzureichend erscheint. Daher meinen wir mit dem Konzept der strategischen Gruppen mit ihren je unterschiedlichen Interessen und unterschiedlichen Optionen für strategisches Handeln eine Herangehensweise an die Problematik entwickelt zu haben, die sowohl der Vieldimensionalität als auch der Dynamik dieser Verhältnisse adäquater ist. Um dies zu demonstrieren, werde ich im folgenden die beiden Milieus skizzieren und daraufhin den Versuch machen, einige Entwicklungstendenzen zu erklären.

### Die Milieus der *priyayi* und *wong cilik* in vorkolonialer Zeit

Was charakterisiert das Milieu der *priyayi* mit seiner "großen Tradition" anscheinend allmächtiger, vom Glorienschein übernatürlicher Kräfte umgebenen Herrscher? Gerade das Konzept von *wahyu* weist unübersehbar darauf hin, daß sich das vorkoloniale Java keineswegs durch stabile Herrschaft ausgezeichnet haben kann: Wie hätte sonst die Idee entstehen können, daß die für Herrschaft grundlegende spirituelle Substanz so flüchtig und so durch Erosion gefährdet ist? Zwar gab es immer wieder die Vereinigung mehrerer Regionen unter einer Oberherrschaft, aber letztere erstreckte sich – zumindest als real ausgeübte politische Dominanz – nie über das gesamte Java, geschweige darüber hinaus. Außerdem war eine effektiv ausgeübte Oberherrschaft nicht von langer Dauer: Es folgten dazwischen immer wieder Perioden ihrer Schwächung bis hin zum Zerfall, in denen diese Oberherrschaft allenfalls nominal, im äußersten Fall sogar nicht existent war (wegen der Regelmäßigkeit dieses Verlaufs habe ich dies in anderem Kontexte daher als "politischen Konjunkturzyklus" gekennzeichnet, vgl. Schiel 1985: 146 ff.).

Unterhalb dieser Oberherrschaft gab es "Herrschaften" mit einem eigenständigen Recht an bestimmten Abgaben und eigener Rechtsprechung (in der sog. hindu-javanischen Epoche *watek* genannt), deren Herren (*rama*, *rakai* oder *raja* genannt, je nach Größe und ökonomischer Potenz der Herrschaft) in hindu-javanischer Zeit keineswegs der Willkür ihres Oberherrschers (des *maharaja*) ausgeliefert waren: Vielmehr regierte dieser eher aufgrund des Konsenses und der Hilfe dieser *rakai* (vgl. zu den politischen Verhältnissen dieser Epoche Wisseman Christie 1985). Immerhin konnten die Oberherrscher nach und nach eine Aufsplitterung und Verkleinerung der *watek* und somit eine Schwächung dieser autonomen Herrschaften erreichen. Dies leistete einer späteren Entwicklung Vorschub, die unter dem Einfluß der niederländischen Ostindienkompanie, der VOC, ihre Zuspitzung erfuhr, wie sie in der heute noch einflußreichen "großen Tradition" ihren Niederschlag fand.

Die Prätendenten auf die Oberherrschaft im mittlerweile islamisch-javanischen Reich von Mataram in Zentraljava versuchten die militärische Unterstützung ihrer Machtansprüche von der VOC zu erlangen. Diese verhalf natürlich demjenigen Aspiranten zur Stellung als Oberherrscher (nun *Sutan* oder *Susuhunan* genannt), der ihren Handelsinteressen am meisten entgegenkam und wechselte nach Söldnerart die Loyalität, sobald sie ein besseres Angebot bekam. Die Folgen waren zwiespältig: Die Abfolge von Errichtung, Zenith und Zerfall der Oberherrschaft wurde enorm beschleunigt, da fast ständig bewaffnete Konflikte zwischen einem Oberherrscher und einem oder mehreren Rivalen stattfanden. Andererseits standen dem Oberherrscher nun auch neue Mittel zur Verfügung, seine Macht effektiv durchzusetzen, solange kein Rivale ihn mit Hilfe der VOC bekämpfte. Dies erlaubte es den

Oberherrschern eine neue "Staatsordnung" zumindest als Fiktion durchzusetzen.

Die vorher weitgehend autonomen Herrscher der ehemals *watek* genannten Herrschaften wurden zumindest nominell vom Oberherrscher abhängig und zu seinem Repräsentanten. Wieder zumindest nominell hatte der Oberherrscher daher nun das Recht, diese nach Belieben ein- und wieder abzusetzen. Dieser Zustand zumindest fiktiver Allmacht des Oberherrschers bei gleichzeitiger Bedrohung seiner Position durch neu aufsteigende, rivalisierende Machtgruppierungen deutet die Basis an, auf der die traditionellen Konzepte von Staatsordnung und politischer Macht fußen. Daß dabei einige ältere hinduistische Vorstellungen (wie bei Heine-Geldern 1956 skizziert) problemlos adaptiert werden konnten, wundert angesichts der indischen "föderalen" bzw. "segmentären" (vgl. dazu die Beiträge in Fox 1977), gleichermaßen zwischen mächtigem Anspruch und fragiler Machtbalance pendelnden, Politien wenig. Diese Idealvorstellungen von der Ordnung des späten Mataram-Reichs sollen nun skizziert werden, wobei ich mich, wie alle anderen Bearbeiter dieses Themas auch, weitgehend an das Standartwerk dazu halte (vgl. Moertono 1968; eine trotz ihrer Knappheit brauchbare Übersicht ist in Steinberg et al. 1971, Kap. 10, zu finden).

Dieses Reich von Mataram war in der zeitgenössischen Vorstellung eine konzentrische Anordnung von Sphären (siehe dazu die Darstellungen in Schweizer 1985:160 und Carey 1986:69), in denen der Herrscher in ganz unterschiedlicher Intensität Macht ausübte: Im Zentrum stand der *kraton*, der Palast, der zugleich Abbild der kosmischen Ordnung war. Umgeben war dieser von *negara*, was ursprünglich im Sanskrit die Bezeichnung für Stadt war, aber auch für die ganze Politie verwendet werden konnte, ein Fingerzeig, wie weit oft nur die reale Macht reichte. Darum erstreckte sich *bumi narawita dalem*, die "Krongomäne", die unmittelbar der Versorgung des Hofes diente (*bumi* ist wieder ein Sanskrit-Wort, das bemerkenswerterweise in der hindu-javanischen Epoche zur Bezeichnung des Gebiets einer Oberherrschaft benutzt wurde). Darum wieder befindet sich *negara agung*, das Kerngebiet, in dem die "Apanagen" (*lungguh*: Sitz, Apanage ist genaugenommen irreführend, da in Europa damit Geldzahlungen bezeichnet wurden; Dienstlehen wäre ein korrekterer Eurozentrismus) der Verwandten, Günstlinge und Gefolgsleute des Oberherrschers gelegen sind, also seine eigentliche Machtbasis. Diese ist wieder umschlossen von *manca negara*, den Außenregionen: Diese unterliegen nun nicht mehr der direkten Kontrolle des Oberherrschers bzw. seiner unmittelbaren Abgesandten, sondern unterstehen der Herrschaft seiner "Repräsentanten", *bupati* bzw. von den Niederländern Regenten genannt, die meist sehr selbstherrlich ihr Regiment führten. Dies alles ist zu guter Letzt umgeben von *tanah sabrang* (vgl. Steinberg et al. 1971:82), den "Übersee"-Ländern, die idealiter gegenüber den javanischen Oberherrschern tributpflichtig sind.

Statt des Konzeptes eines Staates in unserem Sinne, vorgestellt als ein klar begrenztes Territorium, finden wir hier also die Idee eines konzentrischen Systems mit abgestufter Machtintensität ohne klare Grenzen. Dies steht in vollem Einklang mit dem Konzept von *wahyu*, das ja in einem Zentrum, einer Person konzentriert ist und von dort ausstrahlt, wobei die Intensität der Ausstrahlung mit der Entfernung vom Zentrum abnimmt, bis sie in einen Grenzbereich kommt, in der sie auf das *wahyu* einer anderen Person in der Art trifft, daß beide gleich intensiv sind und daher ein veränderbares Gleichgewicht sich herstellt. Ein faktisches Kräftegleichgewicht stellte sich allerdings nicht immer erst im Grenzbereich zu *tanah sabrang* her, sondern oft genug bereits im Grenzbereich zu *manca negara*, oder schlicht gesagt, wo *negara agung* aufhörte und *manca negara* anfang, wurde jeweils durch die Macht des Oberherrschers bzw. die (Gegen)Macht eines ehrgeizigen *bupati* oder gar einiger verbündeter *bupati* real bestimmt.

Zwischen *negara agung* und *manca negara* bestand daher ein deutlicher Unterschied: Im ersten Bereich bestand eine direkte Herrschaft des Oberherrschers, hier wurden die Steuern und Dienste durch eigene Eintreiber bzw. selbst ausgewählte Steuerpächter eingehoben und dies war daher der eigentliche Machtbereich des Oberherrschers. Im letzteren Bereich bestand dagegen oft genug nur die Möglichkeit indirekter Einflußnahme durch Heiratspolitik, Verleihung von Ehrenämtern und nur in Perioden starker Herrscher auch durch Drohung oder direkte Intervention. De facto waren also die *bupati* in der Regel recht selbständig. Ihre Leistungen an den Herrscher hatten oft weniger den Charakter von regulären Steuern an einen Souverän als den von anerkennenden Tributen an einen Souverän. Die Untergebenen, die ein *bupati* zu *corvée*-Leistungen anlässlich des Festes der Geburt des Propheten zum *kraton* führen mußte, hatten gelegentlich eher den Charakter einer imposanten Gefolgschaft des *bupati* als den von kostenlosen Arbeitskräften für den *kraton*.

Die Ein- bzw. Absetzung eines solchen "Stellvertreters" war tatsächlich also eine Frage des Machtverhältnisses zwischen Herrscher und *bupati*. Der Versuch der Absetzung eines *bupati* bzw. der Einsetzung eines Rivalen konnte sehr wohl dazu führen, daß ein mit besonderen charismatischen Eigenschaften ausgestatteter, kämpferischer und kühner *bupati*, kurz gesagt: ein *jago*-Typ, den offenen Kampf gegen seinen Herrn aufnahm. Dies war ein Zeichen, daß das *wahyu* des Herrschers diesen offenbar verließ und in der Person des rebellischen *bupati* konzentriert wurde. War letzterer stärker und besiegte gar den Herrscher, so war dies durch sein offenbar großes *wahyu* legitimiert und er konnte dadurch durchaus die legitime Nachfolge in der Herrschaft antreten. Dies konnte allerdings dann wieder mit Folgen verknüpft sein, die seiner Herrschaft bedrohlich werden konnten, da sie manchmal Kettenreaktionen auslösten.

Auch wenn er dadurch in Konflikt mit vielen bisher mit dem *kraton* verbundenen *priyayi* geriet, die vorher keineswegs seine Gegner gewesen sein mußten, so bestand doch oft der Zwang, sie zu "degradieren" und von der *halus*-Sphäre des *kraton* in die *kasar*-Sphäre der ländlichen Provinz, in der die jeweilige Familie ihr Herkunftsgebiet hatte (nicht zu verwechseln mit dem Gebiet ihres ehemaligen *lungguh!*), zu vertreiben. Dort, der *kraton*-Kontrolle entzogen, konnten dann neue Komplote geplant, neue Allianzen geschmiedet werden. Aber sich auf diese Weise neue Feinde zu machen war unumgänglich: Die Gefolgschaft der eigenen ehemaligen "Provinz"-*priyayi* mußte am Erfolg sichtbar beteiligt werden, und dies nicht allein aus Gründen der Erhaltung und Sicherung eines zuverlässigen Klientel, was ja unter Machtgesichtspunkten auch durch Übernahme der ehemaligen Höflinge möglich gewesen wäre.

Im javanischen Konzept legitimer Macht ist das Partizipieren-Lassen der eigenen Gefolgsleute in offenkundig "uneigennütziger" Weise schon deshalb nötig, weil ein anderes Verhalten den Verdacht von *pamrih*, eben von "Eigensucht", geweckt hätte. *Pamrih* bedeutet aber wieder eine Bedrohung der Intensität von *wahyu*, so daß man ihn vermeiden muß, auch und gerade wenn damit dem eigenen Zweckmäßigkeitkalkül zuwidergehandelt wird und man sich u. U. damit Feinde schafft, deren Schaden größer als der Nutzen der Gefolgschaft ist. An diesem Punkt können wir nun eine Zwischenbilanz ziehen, da wir hier bereits eine Reihe von Konsequenzen sichtbar machen können, die aus den -emisch javanischen Vorstellungen von Macht und Politik folgen können.

Erstens ist es offenbar nicht illegitim, Positionen zu usurpieren, die Bereicherung erlauben. Dies ist eine Frage von *wahyu*: Wenn man sein Ziel erreicht, dann ist es offenkundig legitimiert, da man im Besitz des entsprechenden *wahyu* war. Allerdings muß man andere daran partizipieren lassen, da zwar nicht die Bereicherung an sich, wohl aber die nur eigennützige Bereicherung illegitim ist, da *pamrih* eine Dekonzentration von *wahyu* bewirkt und damit die wirksame Ausübung von Macht gefährdet. Wir sehen somit ferner, daß nicht nur Zweckmäßigkeitsgründe der puren Machtabsicherung, sondern auch Legitimitätsgründe die Bildung strategischer Gruppen begünstigen: Die gemeinsame Teilhabe an einer Revenüquelle schafft bzw. befestigt nicht nur gemeinsame Interessen als Gruppe an deren Erhalt und möglichst Ausweitung, sondern verschafft auch Legitimität als Zeichen des Fehlens von *pamrih*.

Ferner sehen wir innerhalb der "großen Tradition" eine Reihe von Differenzierungen, die unterschiedliche Optionen für strategisches Handeln eröffnen. Die wichtigste ist die Differenzierung zwischen den *priyayi* im Zentrum der Macht, am *kraton* bzw. im *negara agung*-Bereich, einerseits und den *priyayi* in der "Peripherie" des *manca negara*-Bereichs andererseits. Die Optionen für strategisches Han-



deln der "höfischen" *priyayi* im Zentrum beruhen auf dem dort herrschenden "Primat der Politik" (wobei man sich immer darüber klar sein muß, daß es in vorkapitalistischen Gesellschaften keine institutionelle Trennung zwischen politischen, ökonomischen, religiösen etc. Organisationen gibt, also jegliche Institution gewissermaßen multifunktional ist): Die politische Stellung, das Verhältnis zum Herrscher, die Position im "offiziellen" Hofleben bestimmen den Zugang und die Ergiebigkeit der Apanagen. Die Revenüen der "höfischen" *priyayi* sind unabhängig von irgendwelchen ökonomischen Funktionen oder Aktivitäten, die ja für einen "höfischen" *priyayi* bereits *kasar* wären. Ein solcher *priyayi* nimmt daher seinen Wohnsitz direkt im *kraton*-Gebiet oder zumindest im *negara* im engeren Sinne, nie aber in seinem "Sitz" (*lungguh*), um den er sich in keiner Weise kümmert: In der Regel hat er seinen *lungguh* nie zu Gesicht bekommen.

Bis zu einem gewissen Maße setzt sich dies auch in der Peripherie fort: der Herrschaftssitz eines *bupati* ist ja nur das verkleinerte Gegenstück zum zentralen *kraton* des Reiches, sein *kabupaten*, d.h. sein Herrschaftsbereich, nur ein verkleinertes Abbild des Gesamtreiches. Da der *bupati* seine Herrschaft auf dieselben Organisationsprinzipien stützen muß wie der Oberherrscher, -emisch ausgedrückt: da er Macht hat aufgrund und in Proportion zu seinem *wahyu* und der Intensität von dessen Ausstrahlung, setzt sich das konzentrische Muster der Machtausübung auch in seinem Machtbereich fort: Es gibt also auch hier eine Entsprechung von *negara agung* und *mancu negara*. Also gibt es auch hier den Typ des höfischen *priyayi*, dessen Revenüen direkt vom *bupati* abhängen. Jedoch hat hier die Peripherie einen anderen Charakter: Obwohl sich auch dort wieder gewisse ähnliche Strukturmerkmale wiedererkennen lassen, setzt sich in dieser "Peripherie in der Peripherie" eine direkte ökonomische Komponente durch.

Denn diese Peripherie ist nun nicht mehr einfach ein noch weiter miniaturisiertes Abbild des Zentrums: Diese Peripherie erstreckt sich unmittelbar in die ländliche Welt, verläßt also teilweise die durch *alus* gekennzeichnete *kraton*-Welt und ist gleichermaßen in der durch *kasar* gekennzeichneten *desa* (Dorf)-Welt zu finden. Zumindest die Familien von *priyayi* in der Peripherie haben gewissermaßen "Stammlande", die ihnen zwar theoretisch ebenfalls wieder genommen werden können zugunsten eines anderen *priyayi*. Praktisch geschieht dies aber nur in Ausnahmefällen mit ähnlichen Folgen wie sie in der "großen Welt" der Oberherrschaft am Beispiel eines Machtwechsels erwähnt wurden. Dies ist kein Wunder, da ein solcher Ausnahmefall Teil der Kettenreaktion eines solchen Machtwechsels ist: Ein "oben" vertriebener *priyayi*, der in die Peripherie abgeschoben wird, bedroht dort die Situation einer eingesessenen *priyayi*-Familie, da seine dortige Versorgung möglicherweise auf Kosten des Stammgebietes dieser Familie geht, die ihre eigenen Revenüen so geschmälert sieht.

Es entsteht also dadurch von "oben" nach "unten", vom Zentrum zur Peripherie hin, eine wellenförmig sich ausbreitende Unruhe, die wieder durch eine entsprechende Führerpersönlichkeit vom *jago*-Typ genutzt und zum Zentrum zurück gewendet werden kann. Dies bedroht, wie skizziert, dann wieder das *wahyu* des gegenwärtigen Inhabers der Macht, der durch seine Machtübernahme diesen Prozeß in Gang gesetzt hatte. Wir stoßen hier – und nicht zufällig hier, da wir ja mittlerweile an einer Schnittstelle zwischen den beiden Milieus angelangt sind – auf Zusammenhänge zwischen großer und kleiner Tradition, auf Bezüge zwischen *wahyu* und *jago*. Man kann *wahyu* als Ausdruck der großen Tradition sehen für etwas, das wir als Charisma bezeichnen. Da ein Herrscher nur herrschen kann, weil er *wahyu* konzentriert, ist er in unserer Terminologie ein charismatischer Führer.

Eben dies gilt aber aus der Sicht der kleinen Tradition auch für den *jago*: Auch er muß Eigenschaften haben, die ihn allererst zum *jago* machen, namentlich *kebal* und *jagabaya*. *Kebal* bedeutet unversehrbar: muß der *jago* denn nicht notwendigerweise *kebal* sein, wenn er, ohne dabei Schaden zu nehmen, mit Personen verkehrt, die *digdaya* sind, also uneingeschränkte Macht, buchstäblich Vollmacht haben (vgl. Onghokham 1984:336)? Deshalb hat er auch *jagabaya*, besondere Qualitäten als Kämpfer (vgl. Onghokham 1978:118; die Niederländer übersetzten dies mit "Polizei", wir werden noch sehen, worauf dieser Irrtum beruhte). Diese Eigenschaft befähigt ihn wiederum, Personen mit *digdaya* nicht nur schadlos zu überstehen, sondern möglicherweise sogar zu besiegen und an ihre Stelle zu treten: Eine Person, die aus der Sicht der kleinen Tradition *kebal* und *jagabaya* besaß, konnte also zugleich eine Person sein, die aus der Sicht der großen Tradition *wahyu* konzentrierte, oder, umgekehrt gesehen, eine Person mit aus der Sicht der großen Tradition konzentriertem *wahyu* war zugleich aus der Sicht der kleinen Tradition eben ein *jago*.

Damit sind wir bereits mitten im Milieu der *wong cilik*, der kleinen Leute, angelangt: Wir kommen gleich noch darauf, daß und warum gerade hier ein ganz spezifischer *jago*-Typ, der *jago desa*, eine sehr wichtige Rolle spielt. Aber zuerst muß festgehalten werden, daß das Konzept des *jago*, auch wenn es eines der kleinen Tradition ist, von den *wong cilik* keineswegs nur auf Personen in und aus ihrer Welt angewandt wird: Daher wurde ja bereits darauf hingewiesen, daß Personen, die einen Dynastiewechsel bewirkten, in den Augen der kleinen Leute *jago*-Typen waren. Ja, man kann allgemeiner noch sagen, daß zumindest in entscheidenden Situationen strategische Gruppen unter der Führung von Personen stehen, die aus der Sicht der kleinen Leute als *jago* bezeichnet würden. Dies hängt mit der bereits sichtbar gewordenen Stratifikation und hierarchischen Differenzierung der javanischen Gesellschaft – wir werden gleich sehen, daß sich dieses Muster auch weiter unten auf Dorfebene fortsetzt – zusammen.

Da dieses hierarchische Prinzip auch die interne Beschaffenheit der strategischen Gruppen prägt, erzwingt es geradezu an der Spitze einen potentiellen *jago* als Person, die zu strategischen Entscheidungen und deren Durchsetzung fähig ist: Anders sind diese hierarchisch geprägten Gruppen zu kollektivem Handeln nicht fähig. Dies darf nicht mit Patron-Klient-Beziehungen verwechselt werden: Strategische Gruppen sind zwar hierarchisch und intern stratifiziert, bedürfen eben deshalb zumindest gelegentlich der energischen Führung, aber sie beruhen nicht auf dyadischen Beziehungen zwischen Herr und Knecht, zwischen je einem Mitglied einer ausbeutenden Klasse mit einer mehr oder weniger großen Zahl von zu kollektivem Handeln unfähigen, weil vereinzelt Mitgliedern einer von dem Patron ausgebeuteten Unterklasse. Und dennoch ist es gerade die Allgegenwart solcher Herr-Knecht-Beziehung, die den *jago* als Mittler zwischen diesen, aber auch als Repräsentant einer Gruppe, notwendig macht.

Nachdem schon des öfteren vom Dorf (*desa*) die Rede war, stellt sich allmählich die Frage: wie sah dies überhaupt aus? War es die autarke, homogene, korporierte Dorfgemeinde, wie es von den Verfechtern der Existenz einer Asiatischen Produktionsweise (vgl. z.B. Tichelman 1980) unterstellt wird? Bereits aus dem bisher Gesagten läßt sich dies zumindest für die Zeit des späteren Mataram bezweifeln (vgl. zur Situation der ländlichen Gesellschaft die Angaben in Onghokham 1975, ch. III u. IV). Es wurde ja darauf verwiesen, daß zumindest Familienangehörige von *priyayi*, aber auch *priyayi* im Ruhestand, in der dörflichen Sphäre lebten. Dies ist nicht etwa so zu verstehen, daß sie die Ruhe und Abgeschlossenheit eines idyllischen Landlebens suchten, sondern hatte ökonomische Gründe: Die "kleinen" *priyayi* konnten ja nicht mit der vollen Macht des Herrschers im Rücken beliebig Revenüen einfordern. Dazu waren sie zu weit vom Machtzentrum entfernt und eben oft auch gerade von dort "abgeschoben".

Für diese *priyayi* oder ihre Familien war es daher von großem Interesse, sich an Ort und Stelle um ihre ökonomischen Belange, den Zustand der ökonomischen Angelegenheiten etc. zu kümmern. Zusätzliche Anreize dazu sind aber auch genau in dem Umstand zu sehen, daß die Entfernung vom Machtzentrum nicht nur Nachteile zu haben brauchte: Sie bedeutete ja auch geringe Kontrolle durch das Machtzentrum, weshalb eine Verbesserung der Surplussituation sich auch lohnte, da nicht der Löwenanteil an diesem Surplus eine Beute der Zentrale wurde. In dieser Hinsicht, wie in einer Reihe weiterer Aspekte, bestand eine Interessenkonvergenz mit einer anderen Gruppe von Dorfbewohnern, die nicht selten auch durch Verwandtschaft Beziehungen zu diesen *priyayi*-Familien hatte.

Das Dorf war also nicht homogen oder egalitär: Offenbar gab es Hierarchie und sogar eine Elite. Die Existenz von *priyayi*-Familien verweist weiterhin darauf, daß es keine geschlossene Gesellschaft war, da diese Familien selbstverständlich auch

verwandtschaftliche, ökonomische und andere Kontakte nach außen und nach "oben" hatten. Und schließlich wurden von "oben", wie ineffizient auch immer, auch Forderungen an die ländliche Gesellschaft gestellt in Form von Tributen. Wurden diese Tribute vom Dorfkollektiv gefordert, wie das APW-Image es vorschreibt? In der hier behandelten Epoche war oft genug fragwürdig, ob man überhaupt von der Existenz von Dörfern reden konnte: In einigen Regionen lebten die bäuerlichen Haushalte eher zerstreut bzw. in sehr kleinen Gruppen, aber selbst dort, wo es geschlossene Siedlungsformen gab, hieß dies keineswegs selbstverständlich auch, daß es sich dabei um Dorfgemeinschaften im Sinne von Korporationen handelte. Dies hängt u.a. gerade mit dem Abgabensystem zusammen.

Die Abgaben und Arbeitsleistungen wurden weder kollektiv vom Dorf gefordert noch war dazu – zumindest was die ethische Norm angeht – jede dörfliche Arbeitskraft verpflichtet. Die Apanagen bzw. Tributrechte wurden weder nach Landfläche noch nach Anzahl von Dörfern bemessen, sondern nach der Anzahl der *cacah* (Haushalte) und der damit verbundenen *karya* (Arbeit). *Cacah* war nun nicht etwa einfach ein bäuerlicher Familienbetrieb, er war in sich stratifiziert: An der Spitze stand der *sikep* (d.h. etwa: der, der die Bürde des Landes trägt). Er war Grundbesitzer, d.h. ihm gehörte erbliches Reisland (*tanah pusaka*, Land, das geheiligtes Erbstück ist) und Land, das er selbst urbar gemacht hatte (*tanah yasan*). Aus den Reihen der *sikep*, der grundbesitzenden Dorfelite, kamen auch die Dorfnotabeln, die über das Dienstland (*tanah bengkok*) verfügten, dessen Erträge ihnen statt Zuweisungen von "oben" zugute kamen.

Neben dieser Elite gab es im Dorf die Gruppe der (*me*)*num pang*, Personen ohne bzw. ohne dauerhaften Landbesitz, die auf dem Land der *sikep* arbeiteten und im Bereich des Gehöfts "ihres" *sikep* wohnten. Obwohl sie als nicht zu "öffentlichen" Leistungen verpflichtet galten, mußten sie in der Praxis oft anstelle ihres *sikep* dessen Arbeitseinsätze ableisten. Dies gibt den Anschein einer stabilen agrarischen Klassengesellschaft, aber die Fluidität der politischen Machtverhältnisse in diesem "contest state" (Adas 1981) machte auch vor der bäuerlichen Welt nicht halt: Um ihre Ressourcen zu vergrößern und damit die Mittel, Loyalität durch Großzügigkeit zu schaffen, versuchten die *penggede*, die "großen Leute" aller hierarchischen Ebenen, gelegentlich die Zahl der Abgabepflichtigen zu erhöhen. Dies traf zwar nicht in allen Fällen auf Widerstand, da es manchmal dazu führte, daß die Belastungen auf mehr Schultern verteilt werden konnten. Aber häufig führte es doch zu Konflikten zwischen "alten" *sikep* und den neugeschaffenen abgabepflichtigen Grundbesitzern.

Aus ähnlichen Motiven wurden manchmal aber auch die Belastungen insgesamt so hoch geschraubt, daß sich die *sikep* zu einem Schritt gezwungen sahen, den Adas (a.a.O.) als *avoidance protest* bezeichnet: Sie verließen mit ihren Familien ihr Land,

um sich einen anderen Herrscher (*bupati* oder selbst einen Konkurrenten um die Oberherrschaft) zu suchen, der nicht so hohe Forderungen stellte. Obwohl dies sicher der letzte Ausweg war – die Beifügung *pusaka*, also geheiligtes Erbe, ist so affektgeladen, daß dies schon andeutet, wie schwer das Verlassen des *tanah pusaka* gewesen sein muß – so ist dies doch ein Zeichen für die beträchtliche horizontale Mobilität auch in der bäuerlichen Welt. Aus Gründen, die bereits angedeutet wurden, ließen es aber die *sikep* manchmal zu, daß einige ihrer *numpang* auf der noch reichlich vorhandenen Landreserve eigenes *tanah yasan* entwickelten: So wurden sie auch "offiziell" abgabepflichtig und waren zugleich gegenüber ihrem "großzügigen" *sikep* in der Pflicht. Dies gibt einen Hinweis auf die ebenfalls beträchtliche vertikale Mobilität in der ländlichen Gesellschaft.

Die horizontale Mobilität – auch der landbesitzenden *sikep* – sowie die Schaffung neuer *sikep*-Stellen und ähnliche Maßnahmen hatten zur Folge, daß die Dörfer ein Konglomerat aus Eingessenen und Zugezogenen waren, daß sich häufig die nächsten Nachbarn fremd waren. Dies ging einher mit permanenten Spannungen, Rivalitäten und Mißtrauen der Dorfbewohner gegeneinander, so daß ein Zustand eintrat, der von Zeitgenossen als *prang desa*, dörflicher Krieg, gekennzeichnet wurde. Das Dorf war also weder eine homogene Korporation noch einfach eine dichotome Klassengesellschaft. Es war vielmehr eine vielfach fragmentierte und, wie ihr "höfisches" Gegenstück, gleichfalls hierarchische Gesellschaft, in der jedes Mitglied individuell bewertet und eingeschätzt wurde. Dieser Zustand förderte ebenfalls stärker die Aktivitäten strategischer Gruppen als die Formation von stabilen Klassenorganisationen. Gerade hier wird besonders deutlich, daß die Führer strategischer Gruppen *jago*-Typen sind. Auch in diesem Fall wurde die Bedeutung des *jago* durch den markant nichtegalitären Charakter der Gesellschaft gefördert, allerdings auf etwas andere Art als im obengenannten Beispiel.

Für die spezifische Bedeutung des *jago desa* spielte noch eine wichtige Rolle, daß sich die Dorfbewohner oft genug mit den *penggede*, den "hohen Herrschaften", auseinandersetzen hatten. Diese Auseinandersetzung konnte nicht direkt stattfinden, was wieder sehr viel mit dieser mystischen Beschaffenheit der Macht, eben mit *wahyu*, zu tun hat: Nur jemand, der seinerseits mit einer mystischen Qualität, nämlich *kebal*, begabt war, konnte dies wagen. Im Falle des Kontaktes von oben nach unten war dieser indirekte Verkehr ebenfalls notwendig: Der *bupati* beispielsweise konnte nicht etwa seine Forderungen direkt an die Bauern richten und womöglich die entsprechenden Leistungen abverlangen – eine Person mit *wahyu* zeichnet sich ja gerade dadurch aus, daß sie über solche groben Mittel erhaben ist. Daher war auch in dieser Richtung Vermittlung erforderlich. Mittelspersonen waren daher in dieser Gesellschaft systemnotwendig, und eine der wichtigsten war eben der *jago*, der als Inhaber von *jagabaya*, Kämpferqualitäten, auch das nötige Durchsetzungs-

vermögen hatte. Der *jago desa* war daher ein unverzichtbarer Mittler, ein Bindeglied zwischen verschiedenen Qualitäten von Hierarchien bzw. zwischen den beiden soziokulturellen Milieus. Er fungierte in beiden Richtungen als *palang*, als Knotenpunkt, zwischen diesen Milieus, die zwar de facto sich überschneiden und aufeinander bezogen waren, aber auf symbolischer Ebene sich umso strenger unterschieden.

In dieser Eigenschaft bewirkte der *jago* als strategische Figur gegen Ende der Mataram-Epoche zumindest in Ansätzen einen Prozeß, den wir als Hybridisierung strategischer Gruppen bezeichnen: Es wurde schon darauf hingewiesen, daß sich eine Interessenkonvergenz zwischen den "peripheren" *priyayi* bzw. deren in der ländlichen Welt lebenden Angehörigen und gewissen ländlichen Gruppen, nämlich den "alteingesessenen" *sikep* und besonders den Dorfnotabeln herstellte. Die erste Gruppe hatte in ihren Stammgebieten langfristig angelegte ökonomische Interessen, lebte also nicht alleine von "politischen" Einkünften. Die zweite Gruppe hatte neben ihren eigenen Bauernstellen über ihre "öffentliche" Funktion noch Einkünfte aus Dienstland. Beide Gruppen waren also durch ähnliche Ressourcenkombinationen gekennzeichnet und waren durch Heiratsbeziehungen vielfach miteinander verflochten. Außerdem hatten sie ferner die Gemeinsamkeit, daß sie durch Eingriffe des Oberherrschers latent bedroht wurden und daher in einer Abwehrstellung gegen den "Primat der Politik" der Zentralherrschaft standen.

Durch die Mittlerschaft von verschiedenen *jago*-Typen hatte diese Konvergenz in den Jahrzehnten zwischen dem Vertrag von Giyanti (1755), der das Reich von Mataram aufteilte, und dem Java-Krieg (1825-30), der die eigentliche Kolonialisierung besiegelte, die Tendenz zur Verschmelzung in einer hybriden Klasse. Aus analogen Prozessen können wir schließen, daß diese der chinesischen Gentry, wie sie sich etwa zeitgleich herausbildete (vgl. Kössler 1982:57 ff.), nicht unähnlich geworden wäre. Sie wäre eine Klasse geworden, die ihre Stabilität hätte gewinnen können gerade durch eine Kombination der Elemente Grundbesitz, Amtsinhabung, Wucher, Handel und möglicherweise, wie in China seit dem späten 19. Jahrhundert, auch Industrieunternehmen. Diese Ansätze wurden durch die koloniale Annexion Javas durch die Niederländer zunichte gemacht.

### Epilog: Politische Kultur und der Niedergang des *jago*

In ihrem Glauben, die "traditionelle" javanische Herrschaftsform zu bewahren, ja allererst wiederherzustellen, bewirkten die Niederländer das genaue Gegenteil: sie entzogen ihr die Grundlage (vgl. Onghokham 1978). Anfangs ließ die niederländische Kolonialregierung den *bupati*, auf die sie sich als Garanten der Ordnung unter den "Eingeborenen" stützte, noch die Wahl zwischen Landbesitz oder (hohen) Geld-

einkünften als Lohn ihrer Zusammenarbeit. Da die meisten *bupati* Geld vorzogen, wurden die *priyayi* insgesamt zunehmend ganz einfach bezahlte Würdenträger. Ihre tendenzielle Verschmelzung in einer hybriden Klasse, wie angedeutet, wurde so abgebrochen, ohne daß sie wirklich die Charakteristika einer Bürokratie angenommen hätten. Ähnlich einer richtigen Bürokratie wurden sie allerdings nun von ihrem Geldgeber abhängig, der sie durch finanziellen Druck bis hin zur Androhung der Entlassung gefügig machen oder maßregeln konnte, während früher die Ersetzung eines mißliebigen *bupati* immer eine Machtprobe, eine prekäre Angelegenheit für die Oberherrscher war, der dabei sehr wohl den Kürzeren ziehen, ja seine Oberherrschaft verlieren konnte.

Die *sikep* wurden durch die niederländische Kolonialpolitik des Kultursystems (1830 – ca. 1870), das auf der Fiktion einer “orientalischen Despotie” fußte (dies machen die Originalzitate in Breman 1980 sehr deutlich), ihre Rechte an *tanah pusaka* und *tanah yasan* beraubt und, so der neue Sprachgebrauch, zu *kuli*. Das Dorf wurde umgestaltet zur korporativ verfaßten Dorfgemeinde mit Kollektivpflichten. Wie traditionell diese in den Augen der Kolonialmacht wiedererrichtete “traditionelle Dorfrepublik” wirklich war, zeigt der Ausdruck für das nun der Dorfgemeinde unterstellte Kollektivland: *tanah kongsen*, was von einem chinesischen Wort, *kongsi*, einer Bezeichnung für ein chinesisches Gemeinschaftsunternehmen, stammt (vgl. Onghokham 1978: 130, bes. Fn. 21). Auch die *sikep* konnten den Prozeß der Gentryisierung, der Hybridisierung zu einer neuen Klasse, nicht fortsetzen. Es fand im Gegenteil allmählich eine Verarmung einer größeren Zahl von *sikep* statt, während einige *numpang* mit der Zeit “gleichzogen” und zur Teilnahme an der Zuteilung von Gemeindeland und damit zu voller Leistungspflicht im Rahmen des Kulturen(Zwangsangebau)systems herangezogen wurden.

Am schlimmsten traf es den *jago desa*, der von den Niederländern aufgrund seiner facettenreichen Aktivitäten als Krimineller, als Bandenführer und potentieller Auführer angesehen wurde. Dies war das Musterbeispiel für eine *self-fulfilling prophecy*, weil eben dadurch der *jago* tatsächlich ins Zwielicht illegaler Tätigkeiten abgedrängt wurde. Dabei waren seine Vermittlerfunktionen nötiger denn je, da auch härtere Maßnahmen denn je der ländlichen Gesellschaft zugemutet wurden. Da der *bupati* – zwar immer noch Regent, aber nun von niederländischen Gnaden – diese harten Zwangsmaßnahmen der nun effektiv und nicht mehr nur symbolisch absolutistischen Zentralherrschaft nicht mehr wie ehemals “lenken” und notfalls ins Leere laufen lassen konnte, brauchte er ja so dringend wie nie zuvor die Funktionen des *palang*: Er konnte ja nicht direkt für die Durchsetzung dieser Maßnahmen einstehen, da dies mit seinem *wahyu* unvereinbar war und er darüber hinaus, selbst wenn er dies mißachtet hätte, über keine Polizei zur Erzwingung, also über keinen möglichen handfesten Ersatz für sein *wahyu*, verfügte.

Der *jago* war daher dringend gefragt, insbesondere in seinen *jagabaya*-Qualitäten, was wohl die irrije niederländische Interpretation als "Polizei" erklärt, aber dennoch die Niederländer nicht davon abhielt, die tatsächliche Umsetzung dieser Qualitäten als gewalttätige kriminelle Akte zu betrachten. Außer als illegaler "starker Arm" diente der *jago* dem *bupati* auch noch als *weri*, als Informant und Spitzel, der Bescheid weiß, was im Dorf passiert und dafür selbst damit rechnen kann, daß die einheimischen Behörden (des *pangreh praja* im Unterschied zur niederländischen *Binnenlandsch Bestuur*) bei seinen Aktivitäten die Augen zudrücken. Kurzum: Der *bupati* brauchte den *jago*, aber er liebte ihn nicht.

Da der *jago* als Bindeglied aber auch weitaus besser als die übrige ländliche Bevölkerung über die offizielle Politik, deren Pläne und Abläufe Bescheid wußte, war er für die "kleinen Leute" der *blater*, ein cleverer Bursche, der Sachen richtig "hindrehen" kann. Er war deshalb auch für diese Leute vonnöten, aber eben nicht recht vertrauenswürdig und eher gefürchtet als bewundert. Von einer respektierten Person mit Führungsqualität, meist aus *sikep*-Kreisen, nicht selten sogar aus der Gruppe der Dorfnotabeln rekrutiert, war der *jago desa* zur zwielichtigen Figur geworden und nicht selten durchaus zum Nutzen der "Oberen" ein Rowdy, der die Dorfbewohner schikanierte (zum *jago* und seinen vielfältigen Aspekten vgl. Onghokham 1984).

So finden wir den *jago* auch wieder in der gegenwärtigen Gesellschaft: Gerade weil die Niederländer das System der "indirekten Herrschaft" durch Beibehaltung, ja "Retraditionalisierung" im Sinne von "*invented tradition*" (vgl. Hobsbawm u. Ranger 1983) der "eingeborenen" Würdenträger nie wirklich durch eine Bürokratie ersetzen, ist bis heute die offizielle indonesische Verwaltung am unteren Ende der Skala notorisch schwach und ineffizient. Auch nach dem Abtreten der Niederländer und der Errichtung des unabhängigen Indonesien mit seinen Verwaltungsapparaten waren diese genau an der Schnittstelle zwischen Staatsapparaten und Bevölkerung immer noch auf informelle Vermittler angewiesen. Der *jago*, der in seiner zwielichtigen aber systemnotwendigen Funktion für die einheimische Verwaltung die niederländische Kolonialzeit überlebt hatte, war in ebendieser Form weiterhin vonnöten.

Als informeller, dabei auch kriminelle Wege durchaus nicht scheuender Vermittler der Regierungsforderungen hatte sich der *jago* auch bei früheren Wahlkämpfen um die Regierungsorganisation *GOLKAR* verdient gemacht: *jago*'s hatten dabei nicht nur in ihren informellen Einflußbereichen, etwa den eingangs erwähnten *kampung*'s die Bevölkerung zum Einsatz für *GOLKAR* zu "überreden" versucht, sie unternahmen auch die Einschüchterung von Kandidaten der anderen Parteien und massive Störungen von deren Kundgebungen. Daher glaubten sie wohl auch, freie Hand zu haben und in ihren Bereichen selbstherrlich schalten und walten zu



können. Sie gingen also daran, nichts anderes als eine eigene "informelle" Verwaltung und Justiz zu errichten, weil sie sich gegenüber der formellen Verwaltung sicher fühlten – zu selbstsicher, wie sich zeigte.

Wir können nun eine Erklärung für die eingangs angesprochenen Phänomene politischer Gewalt wagen:

Wir können nun erkennen, warum die möglicherweise terroristischen Aktivitäten nicht zu dem von uns erwarteten Verhalten einer Regierung bei mutmaßlicher "Bedrohung der inneren Sicherheit" führte. Das offene Eingeständnis, daß eine so spektakuläre Explosion möglicherweise der Erfolg einer regierungsfeindlichen Terrorgruppe war, wäre zugleich das Eingeständnis gewesen, daß eine Gegenmacht *wahyu* konzentriert und damit von der Regierung abzieht. Dies hätte also bedeutet, zuzugeben, daß das *wahyu* der Regierung nicht mehr ausreicht, um eine potentielle Gegenmacht so zu kontrollieren, daß es zu keiner offenen Auflehnung und im Gegenzug dann offener Bekämpfung kommen muß: Die Notwendigkeit, eine Gegenmacht offen gewaltsam niederhalten zu müssen, ist ja bereits, wie erwähnt, eine Konsequenz der Dekonzentration von *wahyu* und ein Anzeichen, daß es mit der jeweiligen Herrschaft bergab geht.

Die Gegenmacht – wer immer diese war, islamische Fundamentalisten oder sich noch bedeckt haltende Rivalen aus den eigenen Reihen – spielte offensichtlich nach den gleichen javanischen Spielregeln, die auch die sehr bewußt die javanische Karte spielende Regierungsspitze benutzt: Der Vorwurf des *pamrih* – wohlgerne nicht der Bereicherung an sich, sondern der eigensüchtigen Bereicherung – war ja schon lange eine Taktik der illegalen Opposition. Dieser Vorwurf richtet sich also gar nicht primär im Namen der politischen Rationalität gegen Korruption an sich (jeder weiß ja, daß die Gegner, kämen sie zur Macht, genauso handeln würden), sondern er soll auf diese Weise eine Schwächung des *wahyu* der Herrschenden signalisieren.

Daß die auf Java seinerzeit in der Tat agierenden Terrorgruppen, welcher Couleur auch immer, sich der javanischen Tradition der politischen Kultur wohl bewußt sind, zeigt ein anderer Anschlag in wünschenswerter Klarheit: Ein Attentat galt dem Borobudur, einer buddhistische *stupa*, die heute keine religiöse Funktion mehr hat, also selbst für religiöse Eiferer recht "reizarm" ist, jedoch keineswegs so in seiner politisch-kulturellen Symbolik. Dieses beeindruckende Bauwerk als Symbol javanischer Größe seit alters gehört zu den *pusaka* javanischer Herrschaft. Es klang ja bereits an, wie affektgeladen die Beziehung zu heiligen Erbstücken ist: Bei den Machtkämpfen beispielsweise, wie sie aus Gründen, die wir nun kennen, auf Java fast die Regel waren, war es für die Prätendenten vorrangig wichtig, wer als erster an die *pusaka* des Herrscherhauses gelangte, um sich deren Kraft zur Vermehrung des eigenen *wahyu* zunutze zu machen (vgl. z. B. Heine-Geldern 1956:10). Die Be-

wahrung und Verteidigung (auch vor Entheiligung natürlich, da diese *pusaka* wie Personen gekränkt werden konnten) ist daher zur Konzentration von *wahyu* sehr bedeutsam. Der Anschlag auf ein *pusaka* vom Symbolgehalt des Borobudur war daher natürlich gerichtet gegen das *wahyu* der Regierungsspitze. Aus erklärbaren Gründen war es also für die Regierung geboten, eine tatsächlich agierende Gegenmacht tunlichst nicht ins Rampenlicht zu stellen.

Ganz anders dagegen ist es mit der Ausübung der ja zu dem im Zwielficht des Mysteriösen gehaltenen Gewalt gegen die Kriminellen, bzw. den postkolonialen illegitimen Typus der *jago*. Dabei ging es eben gerade darum, eine effektive Gegenmacht rechtzeitig daran zu hindern, bemerkbar zu werden: Es ging gerade darum zu verhindern, daß der *jago* als strategische Figur seinen Handlungsspielraum ausdehnt, indem er informelle Parallelstrukturen bildet und so potentiell die offizielle Verwaltung außer Kraft setzt. Hier wurde also präventiv eingegriffen, bevor sich im informellen Bereich eine neue strategische Gruppe oder durch Interessenkonvergenz mit den unteren Verwaltungsbeamten tendenziell gar eine hybride Klasse formieren konnte, die stark genug werden könnte, ihre Ziele notfalls ohne Berücksichtigung der, ja gegen die Interessen der Regierung durchzusetzen. Dies wäre dann ein neuerliches Zeichen gewesen, daß von den Herrschenden nicht kontrolliertes *wahyu* konzentriert wird. Daß man sich bei der Ausschaltung dieser potentiellen Gefährdung des eigenen *wahyu* allerdings selbst wieder der *jago*-Qualität des *jagabaya* bediente, zeigt nur noch einmal die Bedeutung dieser strategischen Figur.

#### AUSGEWÄHLTE LITERATUR:

- Adas, M. (1981): From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Colonial Southeast Asia. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 24, 1981
- Anderson, B. R. O'G. (1972): The Idea of Power in Javanese Culture. In: Claire Holt (ed.): *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, NY
- Breman, J. (1980): The Village on Java and the Early-Colonial State. *CASP Studies*, Nr. 1, Rotterdam
- Ders. (1983): Control of Land and Labour in Colonial Java. *Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde*, Nr. 101, Dordrecht
- Carey, P. (1986): Waiting for the 'Just King': The Agrarian World of South-Central Java from Giyanti (1755) to the Java War (1825-30). In: *Modern Asian Studies*, Nr. 20,1
- Elson, R. E. (1984): *Javanese Peasants and the Colonial Sugar Industry*, Singapore, Oxford etc.

- Evers, H.-D. u. T. Schiel (1988): *Strategische Gruppen – Eine vergleichende Studie zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt*. Berlin
- Fox, R. G. (ed.) (1977): *Realm and Region in Traditional India*. New Delhi, Bombay etc.
- Heine-Geldern, R. (1956): *Concepts of State and Kingship in Southeast Asia*. Data Paper Nr. 18, Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca NY
- Hobsbawm E., Ranger, T. (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge
- Hüsken, F. (1982): *Regional Diversity in Javanese Agrarian Development: Variations in the Pattern of Development*. In: O. v.d. Muijzenberg, P. Streefland, W. Wolters (eds.): *Focus on the Region in Asia*, Rotterdam
- Kössler, R. (1982): *Dritte Internationale und Bauernrevolution*. Frankfurt, New York
- Moertono, Soemersaid (1968): *State and Statecraft in Old Java*. Ithaca NY
- Mulder, N. (1978): *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*. Singapore
- Ongkhokham (1975/1984): *The Residency of Madiun: Priyayi and Peasant in the Nineteenth Century*. Diss. Yale (veröff. 1984 Ann Arbor)
- Ders. (1978): *The Inscrutable and the Paranoid: An Investigation into the Sources of the Brotdiningrat Affair*. In: R. T. McVey (edit.): *Southeast Asian Transitions. Approaches Through Social History*, New Haven
- Ders. (1984): *The jago in Colonial Java. Ambivalent Champion of the People*. In: A. Turton, Sh. Tanabe (eds.): *History and Peasant Consciousness in South East Asia*. Osaka
- Schaik, A. v. (1986): *Colonial Control and Peasant Resources in Java*. Amsterdam
- Schiel, T. (1985): *Despotism and Capitalism. A Historical Comparison of Europe and Indonesia*. Saarbrücken, Ft. Lauderdale
- Schweizer, Th. (1985): *Soziale Schichtung im kolonialen Java*. In: *Anthropos*, Nr. 80, 1985
- Steinberg, D. J. et al. (1971): *In Search of Southeast Asia. A Modern History*, London
- Svensson, Th. (1985): *Contractions and Expansions: Agrarian Change in Java Since 1830*. Paper for the 5th European Colloquium an Malay and Indonesian Studies, Sintra, 25-29 March 1985
- Tichelman, F. (1980): *The Social Evolution in Indonesia: The Asiatic Mode of Production and its Legacy*. The Hague
- Wisseman Christie, J. (1985): *Theatre States and Oriental Despotisms: Early Southeast Asia in the Eyes of the West*. The University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, Occasional Paper No. 10, Hull