

Ahnen, Helden, Revolutionäre

Symbole der Macht und Erinnerungsarbeit im modernen Indonesien

KLAUS H. SCHREINER

Einleitung

Die Bedeutung der Gefallenen der vielen „Großen“, „Vaterländischen“ und „Welt“-Kriege für das kollektive Gedächtnis und die Ausbildung eines Nationalbewußtseins in Europa und in den Vereinigten Staaten ist seit langer Zeit Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. (Mosse 1990, Warner 1959). Andere Autoren haben auf die räumliche Darstellungen des kollektiven Gedächtnisses hingewiesen, wie es in Kriegsdenkmälern, Monumenten und Friedhöfen sichtbar wird, und ihre Wichtigkeit für nationale Selbstvergewisserung und Identität betont.¹ Gemeinsamer Ausgangspunkt dieser Studien war das Interesse an der formativen Rolle der Toten für nationale Solidarität und an ihrem Symbolwert nationaler Einheit und Identität. Gefallene Bürger, und gefallene Soldaten insbesondere, anwesend und dargestellt (präsent und re-präsentiert) in Denkmälern und auf Friedhöfen, personifizieren in einmaliger Weise nationales Engagement und Pflichterfüllung.² Der „Unbekannte Soldat“, Inbegriff von Hingabe und Opfer für die nationale Sache, wird zum Zentrum eines nationalen Gedächtnisses.

In der früheren Sowjetunion gab es ein deutliches Bemühen, diese Art der Erfahrungen aus dem „Großen Vaterländischen Krieg“ für nationale politische Zwecke zu instrumentalisieren, und auch im modernen Japan besteht die Notwendigkeit sich mit zwei ganz unterschiedlichen Gedächtnisinhalten auseinanderzusetzen: dem der gefallenen Soldaten seiner Aggressionskriege

¹ Vgl. Koselleck/Jeismann (1994) mit Fallbeispielen hauptsächlich aus Deutschland und Frankreich im 19. und frühen 20. Jh.; siehe auch K.S. Inglis (1993), der den Topos des „Grabes für den unbekanntten Soldaten“ am Beispiel Irak untersucht.

² Jeismann/Westerheider (1994) analysieren die Wechselbeziehung von Staatsbürgerschaft und nationalem Totenkult in ihrer Wirkung auf die Ausbildung von nationaler Identität in Frankreich und Deutschland.

und dem der Opfer von Nagasaki und Hiroshima.³ In diesem Problemhorizont bietet Indonesien, als einem der jungen Staaten Asiens, ein äußerst interessantes, bisher wenig beachtetes Beispiel für nationale Selbst(er)findung durch die Verehrung „nationaler Ahnen“. Drei Aspekte der indonesischen Erinnerungsarbeit, insbesondere der Verehrungstätigkeit für die Toten der verschiedenen anti-kolonialen Aufstände und Kriege, spielen dabei eine besondere Rolle:

- die räumliche Dimension in Gestalt zahlreicher Gräber und eigens angelegter Friedhöfe;
- die rituellen Handlungen, die regelmäßig an diesen Orten ausgeführt werden; sie kulminieren in den Zeremonien des „Heldentags“ (*Hari Pahlawan*, 10. November) und am „Tag zum Gedenken an die magische Energie der Pancasila“ (*Hari Peringatan Kesaktian Pancasila*, 1. Oktober)⁴;
- der personale Kern des Heldenkults; sorgfältig ausgewählte und genau definierte Personengruppen stellen den Gegenstand der Verehrung an diesen Tage dar.

Gräber, Friedhöfe und Helden

Die Bevölkerung Indonesiens hat einen der blutigsten Unabhängigkeitskriege in Südostasien erlebt. Erst nach vier Jahren erbitterter Kämpfe fanden sich die Niederlande im Dezember 1949 bereit, die Unabhängigkeit ihrer ehemaligen Kolonie anzuerkennen. Spuren dieser „Revolution“, wie indonesische Historiker üblicherweise diese Periode bezeichnen, sind überall im Lande anzutreffen. Alle Provinzhauptstädte, aber auch Klein- und Mittelstädte und sogar Dörfer besitzen und pflegen ein „Denkmal“ (Gedächtnis-Mal) für „ihre“ Unabhängigkeitskämpfer. In ihrem Symbolwert noch höher einzuschätzen sind hingegen die gut unterhaltenen Gräber und Friedhöfe für diese Kämpfer.

Häufig wurden die Gefallenen⁵ des Unabhängigkeitskrieges nur sehr hastig an ihrem Sterbeort oder in dessen Nähe in bescheidenen Gräbern beigesetzt. Eine der ersten Bestattungen dieser Art fand im Oktober 1945 in

³ Vgl. Kämpfer (1994) über die Sowjetunion. Ich bin Shingo Shimada dankbar für die Überlassung seines unveröffentlichten Vortrags über den Zusammenhang von Erinnerungsarbeit und Ahnenverehrung in Japan (Shimada 1997).

⁴ Neben dem Unabhängigkeitstag (*Hari Proklamasi*, 17. August) sind dies die zwei wichtigsten unter der Vielzahl von politischen Feiertagen in Indonesien.

⁵ Angehörige informeller Milizgruppen sowie regulärer Einheiten der neugegründeten indonesischen Armee.

Surabaya statt. Die in den Rückzugsgefechten der Japaner getöteten Indonesier wurden gemeinsam an einem Ort beigesetzt, der schnell als *Taman Bahagia* (Garten der Glückseligen) bekannt wurde. (Frederick 1988:16) Die vielen Scharmützel und Gefechte gegen die nach der Kapitulation der Japaner im ganzen Land vorrückenden niederländischen Truppen führten zu einer Vielzahl solcher Beerdigungsplätze. An anderen Orten folgte man in der Namensgebung dem Beispiel Surabayas oder fand andere ausdrucksvolle Bezeichnungen wie *Taman Syuhada* (Garten der Märtyrer) oder *Taman Kusuma Bangsa* (Garten der Nationalhelden, wörtl.: Garten der Blumen der Nation).⁶

In kleineren Städten und Dörfern trifft man gewöhnlich diese verstreuten Gräber und kleinen Friedhöfe an. Sie sind der ständige Beweis für die aktive und aufopferungsvolle Teilnahme der lokalen Gemeinschaft am Einsatz für die gemeinsame, nationale Sache. In Großstädten und insbesondere in den Provinzhauptstädten hingegen überließen die Behörden die Verehrungstätigkeit nicht den Privatpersonen, sondern ergriffen selbst die Initiative. Nachdem die Zentralregierung in Jakarta die Kontrolle über das ganze Land gewonnen hatte, begann sie sehr bald, das Friedhofswesen zu reorganisieren und die vielen vereinzelt Gräber in zentralisierten Friedhöfen zusammenzufassen. Diese wurden dann offiziell *Taman Makam Pahlawan* (TMP – Heldenfriedhof) genannt und der Verwaltung durch das Verteidigungsministerium unterstellt. Erst 1974 übernahm das Sozialministerium die Verantwortung für den Unterhalt dieser Einrichtungen. In jeder Provinzhauptstadt wurde ein solcher Heldenfriedhof eingerichtet. Darüber hinaus wurden die Schauplätze von Gefechten und von anderen historisch bedeutsamen Ereignissen zu bevorzugten Standorten solcher Friedhöfe. Auf diese Weise wurden viele der ursprünglich bescheidenen Gräber Bestandteil offizieller Heldenfriedhöfe.⁷ Das wichtigste Charakteristikum der räumlichen Dimension institutionalisierter Heldenverehrung ist deshalb nicht das individuelle Grab, sondern das kollektive Mahnmal in Gestalt des „Heldenfriedhofs“.

Unter den neu angelegten Ruhestätten gibt es eine Ausnahme. *Pemuda* (jugendliche Kämpfer) und andere Unabhängigkeitskämpfer, die während der Kämpfe in Jakarta umgekommen waren, wurden auf dem *Eerveld* im Norden Jakartas beigesetzt. Dies war der ehemalige niederländische Friedhof für wohlhabende und prominente Bürger Batavias. In den ersten Jahren setzte die indonesische Regierung die Tradition der Ehrenbegräbnisse auf dem *Eerveld* fort. Sehr bald erwies sich dieser Friedhof jedoch als zu klein,

⁶ Vgl. z.B. Mertoyoso (1981).

⁷ Vgl. z.B. das Schlachtfeld von Margarana in Südbali, auf dem balinesische *pemuda* unter I Gusti Ngurah Rai gegen die Niederländer kämpften.

um alle zu ehrenden Toten aufzunehmen. Deshalb wurde 1953 in Kalibata, einem Weiler am Südrand der Hauptstadt, ein neuer Heldenfriedhof angelegt. Nach einem weiteren Ausbau im Jahr 1973 ist er der größte seiner Art in ganz Indonesien. Er bedeckt eine Fläche von 23 Hektar und bietet Raum für 15.000 Grabstätten. Die Errichtung des „Denkmals für den unbekanntem Helden“ (*Pahlawan tak dikenal*) machte Kalibata zum zentralen Ritualort für den indonesischen Heldenkult.

Entsprechend dem Verlauf des Unabhängigkeitskrieges lassen sich mehrere Personengruppen mit Anrecht auf ein Begräbnis auf einem der Heldenfriedhöfe unterscheiden. Da sind zunächst die eigentlichen Unabhängigkeitskämpfer, Mitglieder einer regulären Armee-Einheit oder einer der vielen Volksmilizen (*lasykar rakyat*) bzw. *pemuda*-Gruppen, die die Hauptlast des bewaffneten Kampfes getragen hatten und im Kampf gefallen waren. Viele von ihnen erhielten nachträglich den Titel „Vorkämpfer der Unabhängigkeit“ (*perintis kemerdekaan*), der mit der Verleihung des Guerilla-Ordens (*bintang gerilya*) verbunden war. Neben militärischen Verdiensten konnten auch herausragende Leistungen auf zivilem Gebiet der Grund für ein Ehrenbegräbnis sein. Eine zweite Gruppe besteht aus denjenigen Indonesiern, die zwar am bewaffneten Kampf teilgenommen oder sonst Verdienste erworben hatten, aber erst nach dem Ende des Unabhängigkeitskrieges gestorben waren. Als Mitglieder der Veteranenkorps erhielten sie in der Regel den Guerilla-Orden und damit automatisch Anrecht auf ein Ehrengrab.⁸

Neben diesen beiden Gruppen existiert eine dritte bedeutsame Kategorie historischer Figuren. Die indonesischen Regierungen schufen in den vergangenen 40 Jahren ein „Pantheon“ von mehr als einhundert sorgfältig ausgesuchten „Nationalen Helden“ (*Pahlawan Nasional*).⁹ Präsident Sukarno und auch sein Amtsnachfolger Suharto ehrten damit sowohl berühmte Personen aus der Geschichte indonesischer Gesellschaften seit dem 17. Jahrhundert bis in die jüngste Vergangenheit als auch weniger bekannte Figuren des Unabhängigkeitskampfes.¹⁰

Sukarnos verschiedene Erlasse¹¹ legten die Kriterien für die Wählbarkeit in das Pantheon fest. Obwohl die Formulierungen nicht immer eindeutig

⁸ Darin liegt wohl der Hauptgrund für die weiterhin auf diesen Friedhöfen vorgenommenen Bestattungen, die die Zahl der Gräber weiter steigen lassen. Von Zeit zu Zeit bricht eine Diskussion darüber aus, ob der Kreis der zu einem Ehrenbegräbnis berechtigten Personen nicht auf die wirklich verdienten begrenzt werden sollte.

⁹ Insgesamt gibt es sechs Heldenkategorien; dazu im einzelnen K.Schreiner (1995:189-231).

¹⁰ Vgl. die chronologische Liste aller Nationalhelden bis 1996 in K.Schreiner (1997).

¹¹ Vgl. K.Schreiner (1995) mit den einschlägigen Texten auf Indonesisch und Deutsch.

erscheinen, kann man aus ihnen die wesentlichen Bedingungen entnehmen: Der potentielle Held sollte sich durch höchste militärische Leistungen oder Verdienste im zivilen Leben ausgezeichnet haben. Wenn er nicht im Kampf gefallen war, mußte er für die Zeit nach dem Unabhängigkeitskampf einen makellosen Lebenswandel nachweisen können.¹² Obwohl der Tod einer Person keine notwendige Bedingung für die Aufnahme in das Pantheon ist, ist bisher kein Indonesier zu Lebzeiten zum „Nationalhelden“ avanciert.

Nicht zufällig fällt der Beginn einer formalisierten Heldenverehrung in Indonesien mit der Errichtung der Gelenkten Demokratie zusammen. Die (Re-)Präsentation herausragender Personen aus der Vergangenheit als Beispiele persönlichen Engagements und als Identifikationsobjekte für das politische Kollektiv war eines der politischen Instrumente, mit denen Sukarno seine Konzepte von NASAKOM und *gotong royong*¹³ durchzusetzen suchte. Zu diesem Zweck wählte er seine Helden aus der unmittelbaren Vergangenheit der jungen Republik. Sie gehörten zur Nationalbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts oder waren unmittelbar im Unabhängigkeitskampf hervorgetreten. Außerdem gab es einige regionale Anführer eines frühen anti-kolonialen Widerstandes. Auf diese Weise war die unmittelbare historische Verknüpfung der Gegenwart des unabhängigen Indonesien mit den Biographien der einzelnen Individuen gewährleistet. Ihr politischer Kampf und militärischer Einsatz hatte direkt oder indirekt zur Erringung der Unabhängigkeit beigetragen und den legitimatorischen Ursprung der gegenwärtigen Herrschaft begründet. Historisch gesehen waren sie die Schöpfervorfahren, die Ahnen des unabhängigen Indonesien.

Suharto setzte diese Praxis der Heldenernennungen fort. Eine neue Ordnung zu begründen, wie es seine programmatische Absicht war, bedeutete für ihn notwendigerweise, neue Helden zu finden. Da er eine deutliche Unterscheidung seiner „Neuen Ordnung“ (*Orde Baru*) von der von ihm so genannten „Alten Ordnung“ (*Orde Lama*) seines Vorgänger anstrebte, mußte er seine Helden in einer anderen Epoche suchen und konnte sich nicht mehr auf den Unabhängigkeitskrieg stützen. Konsequenterweise wendete er sich

¹² Dieser Passus schloß auch die unbedingte Loyalität zum gegenwärtigen Regime mit ein. Der Tod von Bung Tomo, einem legendären *pemuda*-Führer in der Schlacht von Surabaya 1945, löste eine Diskussion darüber aus, ob seine unbestrittenen historischen Verdienste durch sein angebliches Fehlverhalten als Politiker in späteren Jahren geschmälert würden. Bis heute ist er nicht zum Nationalhelden erhoben worden, da er die Entwicklungspolitik Suhartos in wesentlichen Punkten kritisiert hatte. (*Kompas* 10-10-1981).

¹³ Unter „gotong royong“ versteht man das System ländlicher Nachbarschaftshilfe. Sukarno versuchte, diese dörflichen Grundsätze für die nationale Politik fruchtbar zu machen. Hinter der Formel NASAKOM verbergen sich Abkürzungen für die drei nach Sukarno grundlegenden ideologischen Hauptströmungen Indonesiens: *nasionalisme* (Nationalismus), *agama* (Religion) und *kommunisme* (Kommunismus).

der älteren Geschichte zu und konzentrierte sich auf die Anführer regionaler Aufstandsbewegungen gegen die niederländische Kolonialherrschaft wie Diponegoro, Imam Bonjol und Antasari. Im Vergleich zu Sukarnos Pantheon ergeben die Helden der Suharto-Periode im Hinblick auf historische Epochen und regionale Abstammung ein sehr heterogenes Bild. So findet man in Suhartos Pantheon Sultan Agung, den Herrscher von Mataram, genauso wie Maria Tiahahu, eine junge molukkische Widerständlerin aus dem frühen 19. Jahrhundert, und Ibu Tien, die im Jahr 1996 verstorbene Präsidentengattin. Es ist dennoch bemerkenswert, daß Suhartos Ernennungspraxis die ethnische und regionale Ausgewogenheit innerhalb des Pantheons betonte und so zu einem Ausgleich des javanischen Übergewichts des Sukarno'schen Pantheons führte.

Im Hinblick auf die räumliche Dimension des Heldenkults, auf den Ort der Bestattung und der Verehrung offiziell anerkannter Helden, ist kein klares Muster zu erkennen. Die Helden aus früheren Jahrhundert wurden gemäß der zu ihren Lebzeiten herrschenden Machtkonstellationen beigesetzt. Sultan Agung als Begründer der Herrschaft von Mataram wurde als erster Herrscher in Imogiri beigesetzt, einem Dorf im Südosten Yogyakartas, das sich zum klassischen Bestattungsort der Dynastien von Surakarta und Ngayogyakarta entwickelte. Diponegoro, Cut Nyak Dien und Iman Bonjol wurden von den Niederländern an ihrem jeweiligen Verbannungsort bestattet. Diese Gräber haben in der Folgezeit je nach Charisma der bestatteten Personen zahlreiche Besucher angezogen. Die Grabmale von Kartini, Diponegoro, Imam Bonjol und Sukarno übten und üben eine so starke Anziehungskraft auf die Nachwelt aus, daß sie sich zu Pilgerzielen entwickelten. Viele Menschen besuchten sie bereits als heilige Plätze (*tempat keramat*), schon lange bevor die Personen offiziell als Nationalhelden geehrt wurden. Im allgemeinen dienen die Gräber dieser alten, längst verehrten Helden nicht als Ort für staatlich kontrollierte Rituale, sondern werden nur von Einzelpilgern oder Gruppen besucht.¹⁴ Mir ist auch kein Fall bekannt, in dem die Suharto-Regierung versuchte, das Grab eines bereits in der populären Verehrung etablierten Helden nachträglich auf einen Heldenfriedhof zu verlegen. Ein Grund liegt in der diesen Grabplätzen zugeschriebenen magischen Aura, die auch von der Regierung respektiert wird. Noch wichtiger ist aber die rituell nachgeordnete Rolle, die diese „alten Helden“ im Vergleich zu den Märtyrern von Lubang Buaya als Ahnen der Neuen Ordnung im Staatsritual spielen.¹⁵

¹⁴ Angehörige der ethnischen Gruppe der Minangkabau versammeln sich während des Fastenmonats Ramadan regelmäßig am Grab von Imam Bonjol, einem Führer der Padri-Kriege in Minangkabau, in der Nähe von Manado (Nord-Sulawesi).

¹⁵ Siehe unten ausführlich zu „Lubang Buaya“.

Zeremonien und Rituale¹⁶

Die indonesische Öffentlichkeit hat Gräber und Friedhöfe ihrer Toten seit den ersten Jahren der Republik besucht und zum Ort der Erinnerung und des Gedenkens gemacht. Der Jahrestag der „Schlacht von Surabaya“, der 10. November¹⁷, wurde mit der Errichtung der Gelenkten Demokratie und dem Beginn einer formalisierten Heldenverehrung zu einem nationalen Feiertag aufgewertet, der seither dem Gedenken an die „Totenseelen aller Helden“ (*peringatan arwah para pahlawan*) dient und als ein politisch „heiliger“ Feiertag begangen wird.

In den ersten Jahren dominierten private Aktivitäten die Zeremonien zum Heldentag. Mit der formalisierten und institutionalisierten Auswahl und Ernennung von Nationalhelden begann Sukarno auch die Zeremonien der Heldenverehrung zu zentralisieren. Er entwickelte ein komplexes Arrangement von Ritualen und Aktivitäten, um die politischen Ahnen zu ehren und dadurch die Legitimität seiner Herrschaft zu erhöhen.

Die Machtübernahme durch Suharto (1965/66) führte zu keinem einschneidenden Wandel in den Strategien zur Heldenverehrung. Suharto erwies sich in dieser Hinsicht als ein getreuer Nachfolger. Er änderte zwar ideologische Inhalte, modernisierte einige Veranstaltungsformen, ließ aber den rituellen Grundgehalt der Veranstaltungen weitgehend unangetastet. Im Vergleich zu den Zeremonien der Gelenkten Demokratie wiesen diejenigen der Neuen Ordnung eine größere Variationsbreite auf, die sich an den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen und am Zeitgeist orientierten. Insgesamt ist ein Trend zu Kommerzialisierung und öffentlichen Vergnü- gungsveranstaltungen sichtbar. Die Neue Ordnung setzte mit ihrer Politik des „nationalen Aufbaus“ (*pembangunan*) materielle Belohnungen in der Heldenverehrung an die Stelle von idealistischer Beteiligung und Enthusiasmus der Bevölkerung (*semangat*), die für die Gelenkte Demokratie kennzeichnend waren.¹⁸

¹⁶ Das Ritualverständnis dieser Arbeit als politischem Ritual lehnt sich an Kertzer (1983, 1988) und Moore/Myerhoff (1977) an. Von den bei Kertzer (1983:56) genannten fünf Aspekten des politischen Rituals scheinen zwei im indonesischen Kontext besonders relevant: Schaffung von Legitimität und Unterstützung einer bestimmten kognitiven Weltanschauung.

¹⁷ Am 10.11.1945 kämpften in Surabaya *pemuda*-Gruppen und Volksmilizen gegen britische Truppen der Alliierten Streitkräfte. Es war der erste größere militärische Zusammenstoß zwischen Indonesiern und Alliierten. Einzelheiten bei Frederick (1988) und K.Schreiner (1995).

¹⁸ Ausführlicher K.Schreiner (1997:275-81).

Die Zeremonien mit ihrer starken Formalisierung und ständigen Wiederholung waren ein integraler Bestandteil der staatlichen Verehrungsaktivitäten. Die Teilnahme war in aller Regel obligatorisch: Ehrenappell (*apel kehormatan*), üblicherweise in Verbindung mit einer „heiligen Besinnung“ (*renungan suci*), Fahnenappell (*apel/upacara bendera*), Schweigeminute (*mengheningkan cipta*), Pilgergang zum Heldenfriedhof (*ziarah ke Taman Makam Pahlawan*), Wiederbestattung oder Umbettung der Knochen von Helden (*pemakaman kembali* oder *pemindahan kerangka pahlawan*) einschließlich des Reinigungsrituals für diese Knochen (*penyucian kembali*) und das rituelle Gemeinschaftsmahl (*selamatan*).

Der Ehrenappell eröffnet den rituellen Zyklus des Heldentages. Er wird um Mitternacht auf den Heldenfriedhöfen abgehalten. Im Volksglauben der Javaner sind die Stunden nach Mitternacht am besten für Besuche der Grabstätten bedeutender und verehrter Toter geeignet.¹⁹ Armee-Einheiten, Delegationen von Arbeitern, Staatsbediensteten, Angestellten und Pfadfindern sowie andere Zivilisten sind üblicherweise bei diesem Ehrenappell zugegen. Fackeln beleuchten die Szene und tragen so zu einer feierlichen und emotionalisierten Atmosphäre bei. Das Hissen der Nationalflagge *Sang Merah Putih* gehört zu den zentralen Bestandteilen dieser Zeremonie, die durch eine kurze Ansprache des Leiters vervollständigt wird.²⁰

Die Schweigeminute²¹ gehört ebenfalls zu den zentralen Zeremonien des Heldentages, deren wesentlichste Funktion die Schaffung eines Einheits- und Zusammengehörigkeitsgefühls ist. Im Jahr 1958 beging der damalige Präsident Sukarno den Heldentag in Ambon, um der Kampagne für den Anschluß West-Irians neuen Auftrieb zu geben. Er leitete die Festlichkeiten im ganzen Land, indem er mit einer landesweit ausgestrahlten Radioübertragung das Zeichen für den Beginn der Schweigeminute gab. Zum Abschluß der Zeremonie stimmte er mit der ganzen Zuhörerschaft die Nationalhymne an. Auf diese Weise wurde die gesamte indonesische Bevölkerung im gemeinsamen Vollzug zu einer religiösen nationalen Gemeinde vereinigt.

¹⁹ Fox (1991:20): „For virtually all tombs, the most appropriate time of visitation is at night. By a kind of inverse logic by which, for the dead, day is night and night is day, a visit is inappropriate if one does not pass the hour of midnight. From midnight to three in the morning is the time of optimal access.“

²⁰ Ein Vergleich verschiedener zeitgenössischer Berichte zeigt, daß die sich Arrangements im Verlauf der Jahre kaum veränderten.

²¹ Mertoyoso (1981) zufolge geht das Ritual des *hening cipta* (Schweigeminute) auf die japanische Zeremonie von Grabbesuchen zurück, die Teil des Ehrerweises für den japanischen *tenno* waren. Obwohl eine Imitation westlicher Vorbilder ebenso wahrscheinlich ist, habe ich keine verlässlichen Hinweise auf eine solche Tradition gefunden.

Die Schweigeminute wurde in allen Jahren ohne wesentliche Änderungen beachtet. Angestellte von Staatsbetrieben und Privatunternehmen mußten an der Schweigeminute teilnehmen. Ebenso war die gesamte Öffentlichkeit zur Teilnahme aufgefordert. In einigen Jahren wurde sogar der Verkehr auf den Hauptstraßen angehalten. Ein Regierungssprecher der Suharto-Regierung betonte die Bedeutung der Schweigeminute für die Entwicklung der nationalen Disziplin und Loyalität.²² Das politische Hauptziel bestand in der Schaffung eines Gefühls der nationalen Einheit. Es wurde durch eine breite Massenmobilisierung erreicht, die ihrerseits das Ergebnis der Durchsetzung staatlicher Autorität ist.²³

Während seiner Präsidentschaft versäumte Sukarno selten die Gelegenheit dieses Heldenfeiertages, um eine seiner berühmten Reden zu halten. Den Ort für solche Auftritte wählte er nach jeweils opportunen politischen und propagandistischen Zwecken aus. Suharto, dessen Charisma und Rhetorik weniger beeindruckend waren, nutzte den Heldentag auf seine Art für demonstrative öffentliche Auftritte, bei denen er z.B. neue Denkmäler für bereits ernannte Helden enthüllte. Dadurch und durch die Beachtung tradierter, gültiger Rituale stellte er sich in die Legitimation spendende politische Tradition. Seit dem Machtwechsel 1965/66 verschwanden die Rhetorik Sukarnos und der partizipative Charakter des Feiertages und machten einem zunehmend formalisierten Ritual Platz. Die Ansprachen in der Zeit der Neuen Ordnung unterschieden sich im Wortlaut kaum voneinander. Sie gaben in der Regel die Vorgeschichte des „Heldentages“ wieder und betonten die Verdienste und die Opferbereitschaft der gefallenen Helden. Zum Schluß riefen die Redner die Bevölkerung auf, den gesetzten Vorbildern zu folgen, die sich für die gemeinsame nationale Sache opferten.²⁴

Ehrenappell und Schweigeminute müssen nicht an einem spezifischen Ort stattfinden, wohingegen Pilgergang und Wiederbestattung notwendigerweise an den Friedhof als heiligem Ort gebunden sind. Der Kern dieser Rituale ist der gemeinsame Besuch von Regierungs- und Militärvertretern an den Gräbern der verehrten Toten. Andere Teile der Zeremonie, wie das

²² Der Vorsitzende des Organisationskomitees H. Harsono Tjokroaminoto formuliert die Erwartung, „[...] daß sie [die Gesellschaft] den Bestimmungen über die Notwendigkeit, eine solche Ehrung zu vollziehen, Folge leisten wird, indem sie die Schweigeminute als einen Ausdruck der Respektbezeugung gegenüber den Helden und zur Eingewöhnung der nationalen Disziplin einhalten wird.“ *Pelita* 5-11-1985.

²³ Dies ist nur eine der offensichtlichen Entsprechungen mit den Schlußfolgerungen von Sekimoto (1990:73), daß die Ritualisierung der Gesellschaft in einem proportionalen Verhältnis zum staatlichen Bedürfnis nach Kontrolle steht.

²⁴ Die Reden wurden gewöhnlich von Gouverneuren oder Landräten gehalten. Die zentralen Veranstaltungen in Jakarta wurden häufig von Ministern oder sogar vom Präsidenten selber geleitet.

Sprechen von Gebeten, das Verlesen der Pancasila und der Verfassungspräambel, unterstreichen den liturgischen Charakter dieser Veranstaltungen.²⁵ Insgesamt wird die Zeremonie mit dem arabischen Lehnwort als *ziarah* bezeichnet, das „Pilgergang“ oder „Besuch eines heiligen Ortes“ bedeutet. Die unterschiedlichen Einflüsse und Konzepte schaffen einen synkretistischen Kult der Helden, der einerseits die große kulturelle Vielfalt Indonesiens²⁶ reflektiert, andererseits auf eine größtmögliche Akzeptanz in dieser multireligiösen Gesellschaft abzielt.

Wiederbestattungen: Aufstieg zum Ahnen

Wiederbestattungen sind die feierliche Umbettung der sterblichen Überreste eines Verstorbenen. Seit dem Beginn des Heldenkults gehören Umbettungen zum festen Kanon der Zeremonien am Heldentag. Die Eröffnung des neuen Heldenfriedhofes in Kalibata wurde mit der Umbettung von sterblichen Überresten einiger Unabhängigkeitskämpfer von Ancol zum neuen Friedhof feierlich begangen.

Die Umbettung eines Unabhängigkeitskämpfers wird üblicherweise in zeitlicher Nähe zum „Tag der Helden“ durchgeführt. Prosaische Notwendigkeiten (Straßenbauarbeiten, Eröffnung von Gewerbegebieten u.ä.) dienen häufig als Anlaß, um eine solche Umbettung vorzunehmen. Die zuständigen Behörden, Landräte oder Beamte des Sozialministeriums neigten dazu, solche Anlässe als Vorwand für politische Manifestationen zu nutzen, und veranstalteten eine feierliche Zeremonie. In den meisten Fällen wurde eine größere Anzahl von Gräbern verlegt, wobei deren Anzahl zwischen einigen wenigen und mehreren Hundert variieren konnte. Es sind nur sehr wenige Fälle von Einzelumbettungen bekannt, die dann in der Regel eine relativ

²⁵ Andere Beispiele für solche liturgischen Texte sind die Unabhängigkeitserklärung vom 17.8.1945 und ein Zitat, das als das Vermächtnis des am 1.10.1965 getöteten Generals A.Yani gilt.

²⁶ Das Konzept von Opfer und Martyrium erinnert an das islamische Konzept von *syuhada* und wird auf den Großteil der im Unabhängigkeitskampf 1945-1949 Gefallenen angewendet. Die regelmäßigen Besuche von Gräbern und Friedhöfen wurzeln nicht nur in der javanischen Tradition des *nyekar* (Koentjaraningrat 1986:345, 365-6), sondern könnten auch auf die erwähnten Reste japanischer *tenno*-Verehrung hinweisen. Einen westlichen, christlichen Einfluß kann man in der Anlage von Heldenfriedhöfen vermuten. Autochthone Konzepte und traditionelle religiöse Vorstellungen und Praktiken sind im Brauch der Wiederbestattung als einer Variation von Sekundärbestattung, in der Errichtung von *tugu* und in Aktivitäten wie mitternächtlichen Besuchen an Gräbern und heiligen Plätzen, Abhaltung des Gemeinschaftsmahls *selametan* und Reinigungsritualen für umzubettende Knochen zu erkennen.

prominente Persönlichkeit betrafen. Die Knochen werden exhumiert und von einer Ehrengarde zur neuen Grabstätte begleitet. Dabei werden Suren aus dem Koran verlesen und Gebete gesprochen.²⁷ Die Durchführung zweier Hilfszeremonien betonen den religiösen Charakter dieser Umbettungen. In vielen Berichten wird die Abhaltung eines *selamatan*, eines rituellen Gemeinschaftsmahls zur Herstellung sozialer Harmonie und zur Abwehr von bösen Geistern, vor Beginn der Exhumierung geschildert. Nach der Bergung der Knochen muß deren rituelle Reinheit durch das Ritual des *penyucian kembali tulang-tulang* wiederhergestellt werden. Erst dann können sie zum neuen Grab überführt und beigesetzt werden.

Obwohl solche Umbettungen schon während der 50er und 60er Jahre üblich gewesen sind, kann man eine Zunahme solcher Aktivitäten nach 1965 feststellen. Diese weist nicht nur auf deren wachsende Bedeutung im Kult hin. Sie ist auch ein Ausdruck der zunehmenden Zentralisierung in der Neuen Ordnung und ihrer Tendenz, alle Politikfelder und die dazugehörigen Symbole zu beherrschen. Viele Indonesier haben die Implikationen dieser Zentralisierung deutlich wahrgenommen. Die örtlichen Gemeinden verstanden die Umbettung von verehrten Gräbern aus ihrem lokalen Umfeld in den nationalstaatlichen Rahmen der Heldenfriedhöfe als einen Verlust eines mächtigen Symbols und Identifikationsobjektes. Obwohl ein solcher Vorgang die Beziehung zwischen den Gemeinden und dem Zentrum stärken sollte, führte er häufig zu einer wachsenden Indifferenz gegenüber dem Heldengedenktag. Ein zusätzlicher Aspekt dieser Zentralisierung besteht in der Kontrolle über alle Bereiche des politischen Lebens. Spontane Partizipation und Privatinitiative wurden durch die Forderung nach einer geordneten Beachtung und Durchführung der vorgeschriebenen Zeremonien zurückgedrängt.²⁸

Umbettungen (*pemakaman kembali*) stellen den Teil des Heldenkults dar, der dem rituellen Muster der Ahnenverehrung am nächsten kommt. Zum besseren Verständnis kann man ihn in den heuristischen Kontext der Zweitbestattung, eine in den traditionellen Gesellschaften Indonesiens weit verbreitete Praxis, stellen. Zweitbestattungen sind der Teil einer Zeremonie, mit der die Gemeinschaft ihre Verstorbenen rituell aufwertet. Im Fall des

²⁷ Zu den Umbettungen s. K. Schreiner (1995: 179-189).

²⁸ Sekimoto (1990) beobachtete über mehrere Jahre lang die Rituale der Neuen Ordnung anlässlich des Unabhängigkeitstages und verglich sie mit denen der Sukarno-Periode. Als Resultat hielt er einen Wandel von „den Ritualen einer kämpfenden Gemeinschaft hin zu Staatsritualen“ fest (S. 72), mit anderen Worten ausgedrückt, „die Rituale des Gesellschaft wurden zu ausschließlichen Ritualen des Staates“. Dieser Wandel wird markiert von einem Übergang von Massenzeremonien der Sukarno-Ära zu den stärker vom Staat regulierten Zeremonien des gegenwärtigen System (S. 62).

indonesischen Heldenkults integriert die Zweitbestattung bzw. Umbettung die Toten in den nationalen Kult des Heldentages.

Umbettungen stärken die rituelle Stellung des Toten, indem seine sterblichen Überreste an einen Platz von größerer, auf jeden Fall aber angemessener Würde beigesetzt werden. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn der Zielort bereits als „heiliger“ Platz allgemein anerkannt ist. Deshalb kann nur ein Heldenfriedhof oder ein besonders ausgewiesenes Denkmal die Wirksamkeit des Rituals garantieren. Die Beisetzung einer verdienten Person oder sogar eines anerkannten Helden auf einem Heldenfriedhof erscheint deshalb nicht nur als ein Akt der religiösen Frömmigkeit, sondern auch der politischen Schicklichkeit. In Zeitungsberichten wird immer wieder bedauernd darauf hingewiesen, daß Nationalhelden nicht ihrem Rang entsprechend auf einem Heldenfriedhof bestattet sind.²⁹ Deshalb ist die Beisetzung oder deren Verweigerung auf einem Heldenfriedhof immer auch ein politisch brisantes Thema, das wie im Fall des früheren Vizepräsidenten Mohammed Hatta zu öffentlichen Debatten führen kann. Dieser hatte testamentarisch verfügt, nicht auf dem Heldenfriedhof in Kalibata beigesetzt werden zu wollen.³⁰

Geehrte Tote und verehrte Ahnen

Ahnenverehrung als Kommunikation mit verstorbenen Mitgliedern der Gemeinschaft ist ein charakteristischer Zug der sozio-kosmischen Systems vieler Gesellschaften Indonesiens. Dabei muß die Behandlung der Verstorbenen, also der Totenkult, von der religiösen Verehrung für die Ahnen unterschieden werden. Unter dem ersten können „alle Vorstellungen, Handlungen und Verhaltensweisen verstanden werden, die den Tod und den Todesfall betreffen“ (Stöhr 1965:187). Jeder Verstorbene hat einen Anspruch auf die Rituale dieses Totenkults, die der Art seines Zutodekommens

²⁹ Z.B. berichtet *Merdeka* 8-11-1986, daß die Familie des Dichters Amir Hamzah immer noch die Beisetzung seiner sterblichen Überreste auf einem TMP verweigert. Allein in Nordsumatra seien noch 3000 Helden außerhalb eines Heldenfriedhofes beigesetzt.

³⁰ Statt dessen verfügte er seine Beisetzung auf dem allgemeinen Friedhof in Tanah Kusir. Widerwillig beugte sich das Suharto-Regime dem letzten Willen eines bedeutenden Kritikers der Neuen Ordnung. In einem Versuch, diese moralische Niederlage zu kompensieren, gab Suharto ein Mausoleum in Auftrag, das aus Anlaß des 80. Geburtstags von Hatta über dessen Grab errichtet wurde. In Entwurf und Ausführung sollte es dem Mausoleum für Sukarno in Blitar nahekommen. Offensichtlich bemühte sich das Regime auf diese Weise darum, noch postum ein legitimer Nachfahre Hattas zu werden, indem es ein dem früheren Vizepräsidenten und Mitproklamator würdiges Grabmal errichten ließ, also die vorgeschriebenen Rituale durchführte (*Sinar Pagi* 14-8-1981).

angemessen sind. Im Gegensatz zu dieser irdischen Dimension der Behandlung von Toten bezieht sich die Ahnenverehrung auf die transzendenten Aspekte der Beziehung zwischen den Toten und den Lebenden.

Obleich die Hinterbliebenen jedes verstorbene Mitglied ihrer Gemeinschaft ehrenvoll behandeln werden, werden sie es doch nicht automatisch auch als einen Ahnen ihrer Gemeinschaft verehren. Die wichtigste Bedingung, in den Rang eines religiös verehrten Ahnen zu gelangen, sind die Durchführung eines rituell angemessenen Begräbnisses und die Existenz legitimer Nachkommen. In vielen Gesellschaften verlangt die rituelle Korrektheit deshalb eine Zweitbestattung. Die Batak in Nordsumatra sind ein gutes Beispiel für diesen Sachverhalt. Exhumierung und Wiederbestattung der Knochen eines Verstorbenen zeigen die Erhöhung einer Totenseele (*begu*) in den Status eines Ahnen (*sumangot*). Die Hinterbliebenen setzen die Knochen ihres Vorfahren in ein besonders ausgewiesenes und reich verziertes Grabmal (*tugu*) bei, um den neuen Status sichtbar zu repräsentieren.³¹

Die zweite notwendige Bedingung ist die Existenz von Nachkommen, die berechtigt und befähigt sind, die vorgeschriebenen Rituale zu erfüllen. Während Fortes sie nur als „namhaft gemachte, verantwortliche Nachkommen“ bezeichnet, geht Palmisano einen Schritt weiter, indem er von der notwendigen Existenz „legitim(iert)er Nachkommen“ ausgeht:

„Somit unterscheidet sie [die Ahnenverehrung] sich von der bloßen Verehrung der Verstorbenen, indem der Ahn Anerkennung erhält, insoweit seine legitimen Nachkommen existieren und als solche designiert werden. [...] Das Fehlen legitimer Nachkommen [...] hindert eine Person daran, [...] zum Objekt der Ahnenverehrung zu werden.“³²

Der von Palmisano hier angeführte Gesichtspunkt bezieht sich auf die zwei Modi der Interaktion mit Toten. Von religiöser Ahnenverehrung kann man nur sprechen, wenn legitimierte Ausführende des Rituals auszumachen sind. Es besteht eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Nachkommen und Ahnen. Ein Ahne ohne legitimen Nachkommen ist kein Ahne. Wichtiger noch ist aber die umgekehrte Interdependenz: ein Nachkomme ohne Ahne kann keine Legitimität beanspruchen.

³¹ L.Schreiner (1972:236); Newell (1976:19) stellt für die Ahnenverehrung in China fest: „The first ritual proof you must produce if you wish to become an ancestor is that you are properly buried. [...] in China, you cannot become an ancestor without the formal qualification of burial and a tomb. [...] Thus death in itself is no admission to the ranks of the blessed.“

³² Fortes (1976); Palmisano (1988:420); ähnlich Newell (1976:20): „It is clear that genealogies and ancestors need not to be tied together. But it is also true that we cannot have an ancestor who is dead without having someone who is living to identify and to worship him.“

In diesem Zusammenhang ist Stöhrs Beobachtung über die Ursprünge genealogischer Verbindungen bemerkenswert. Er stellte fest, daß eine verwandtschaftliche Abstammungslinie unabhängig von ihrer Faktizität identitätsstiftende Bindekraft besitzt (Stöhr 1965:193). Es ist deshalb möglich, ein legitimer Erbe und Nachkomme eines verehrten und mächtigen Ahnen dadurch zu werden, daß die notwendige Abstammungslinie konstruiert oder „erfunden“ wird.³³ Ahnenkult ist der Ausdruck innergesellschaftlicher Beziehungen und Solidarität, die auf dem Bewußtsein einer gemeinschaftlichen Abstammung beruhen. Das Individuum in einer sozialen Gruppe verdankt seine Existenz dem gemeinsamen Vorfahren, der als der Verursacher, als Urgrund des urzeitlichen kosmologischen Geschehens angesehen wird. Die Überzeugung, einer solchen Verwandtschaftsgruppe anzugehören, kann wirksam sein, obwohl diese Abstammungsgemeinschaft nicht faktisch existiert, sondern eine „erfundene Gemeinschaft“ ist.³⁴

Die beiden Merkmale des Ahnenkultes sind im Zusammenhang der Heldenverehrung in Indonesien besonders bedeutsam: zum einen die legitimatorische Funktion der Durchführung von Ritualen und insbesondere die Wiederbestattung der sterblichen Überreste von verehrungswürdigen Toten; zum anderen die unbedingte Reziprozität zwischen der Legitimität der Nachkommen und der Existenz korrekt verehrter Ahnen.

Indem sie eine komplexe Liturgie von Erinnerungshandlungen entwarfen, haben die Regierungen der Gelenkten Demokratie und der Neuen Ordnung auf je unterschiedliche Art und Weise ihren Anspruch auf die Legitimität ihrer Nachfolgerschaft untermauert. Durch die rituelle Verknüpfung konnten sie erfolgreich die Legitimation der Unabhängigkeitskämpfer für ihre jeweiligen politischen Ziele nutzbar machen. Sukarno gab vor, die unvollendet gebliebene „Indonesische Revolution“ weiterzuführen, wohingegen Suharto beanspruchte, den Unabhängigkeitskampf durch das Erreichen des „Zeitalters des Nationalen Aufbaus“ erfolgreich vollendet zu haben.

³³ Schulte Nordholt (1994) analysiert das balinesische *babad* Mengwi als einen solchen Versuch, die notwendigen oder erwünschten Ahnen mit Hilfe von genealogischer Literatur für die eigene Legitimation und Bestätigung der Machtbeziehungen zu „erfinden“ und zu konstruieren.

³⁴ Nicht zufällig ergeben sich hier Parallelen zu Benedict Andersons Konzept der „imagined communities“.

Lubang Buaya: Eine „Neue Ordnung“ wird begründet

Zwei Personengruppen gehören zu den symbolisch mächtigsten Toten in der jüngeren indonesischen Geschichte. Die eine genießt offizielle Verehrung, während die zweite in ganz anderer Art politisch instrumentalisiert wird. Die erstgenannte Gruppe umfaßt die sieben Militärs, die in den frühen Morgenstunden des 1. Oktober 1965 ermordet wurden.³⁵ Die andere Gruppe besteht aus hunderttausenden Indonesiern, die wegen ihrer – angeblichen – Verbindungen zur kommunistischen Bewegung getötet wurden. Die traumatische Erfahrung dieser Massenmorde fungiert bis heute als ein politisch nützliches Menetekel.

Bevor sechs Generäle und ein Adjutant zu Gründungsahnen oder „Heiligen“ der Neuen Ordnung wurden, führten Sukarno und der zur Macht aufsteigende Suharto einen erbitterten Kampf um die Symbolkraft dieser Toten. Im Bemühen, seine eigene Position zu stärken, beanspruchte Sukarno sie als Märtyrer der „Indonesischen Revolution“, deren „Großer Führer“ (*Pemimpin Besar*) er selbst war. Am Vorabend ihrer Beisetzung unterzeichnete er den Erlaß, mit dem er den Attentatsopfern den Titel von „Helden der Revolution“ zuerkannte.³⁶ Diese rhetorischen Versuche, die Toten für sich und die Sache der Revolution zu reklamieren, konnten seine Gegner in der Armee nicht überzeugen. Suharto stabilisierte seine Position innerhalb des Heeres weiter und war sehr bald in der Lage, dem kränkelnden Präsidenten entscheidende Exekutivvollmachten abzuringen. Zu einer Zeit, als Sukarno offiziell noch die Ämter des Präsidenten und des Oberkommandierenden der indonesischen Streitkräfte bekleidete, begann Suharto bereits, den Mord an den Generälen für eigene Zwecke zu nutzen. Schon 1966 gab er den Auftrag, an dem Ort Lubang Buaya, an dem die Leichen der Militärs in einem stillgelegten Brunnen gefunden worden waren, ein Mahnmal zu errichten. Lubang Buaya (wörtl.: Krokodil-Loch) wurde das „Heiligtum“ der Neuen Ordnung.

³⁵ Gen.Lt. M. Tirtodarmo Harjono, Gen.Maj. Donald Ignatius Pandjaitan, Gen.Lt. Siswondo Parman, Gen.Maj. Sutojo Siswomihardjo, Gen.Lt. Suprpto, Kapt. Pierre Tendean, Gen. Ahmad Yani; Pol.Kapt. Karel Sadsuit Tubun wurde ebenso in dieser Nacht getötet, aber nicht mit einbezogen. Brig.Gen. Katamso Dharmokusumo und Kol. Sugijono Mangunwidjoto, die zum Kommando in Yogyakarta gehörten, wurden ebenfalls in der gleichen Nacht umgebracht. Ihre Leichen fand man jedoch erst am 22. Oktober und setzte sie in Mitteljava bei.

³⁶ Üblicherweise arbeiten verschiedene Kommissionen in dem langwierigen Prozeß der Auswahl, Untersuchung und Proklamierung eines Nationalhelden zusammen. Sukarno umging häufig die Bestimmungen, wenn er eine Heldenernennung als ein politisches Instrument einsetzen wollte. Sukarnos Heldenernennung der Generäle war sein letzter Akt dieser Art und markiert so auch seinen Verlust an Einfluß auf der Ebene der politischen Symbole.

Das Mahnmal bestand anfänglich aus drei Hauptelementen. Es gibt einen weitläufigen Appellplatz zur Abhaltung von Zeremonien (*lapangan upacara*). Nicht weit entfernt davon befindet sich ein Monument mit konvex im Halbkreis angeordneten überlebensgroßen Statuen der sieben Soldaten, die von einem gigantischen Garuda, dem mythologischen Wappenvogel, überschattet werden. In der fünfeckigen Basis des Monuments, selbst ein Symbol für die unbesiegbare Stärke der Pancasila³⁷, schildert ein Relief die Ereignisse um die Attentate.³⁸ Wenige Meter von diesem „Monument der Sieben Helden“ entfernt befindet sich ein bescheidenes Gebäude im Stil eines javanischen *pendopo*. In Zentrum seines Fundaments befindet sich eine rechteckige Öffnung, die den Blick auf ein Erdloch freigibt: der berühmte Brunnen, Fundort der Leichname.³⁹ Ein später hinzugefügtes Diorama mit lebensgroßen Figuren befindet sich in unmittelbarer Nähe des Pavillons über dem Brunnen. In ihm ist eine Szene nachgestellt, wie die Soldaten angeblich von Angehörigen der kommunistischen Jugend gedemütigt und gefoltert wurden.⁴⁰ Außerdem wurde ein Museum über den „Verrat der Kommunistischen Partei“ (*Museum Pengkhianatan PKI (Komunis)*) eingerichtet, das die offizielle Version der indonesischen Geschichte seit dem Aufstand von Madiun (1948) zur Schau stellt.⁴¹

Seit dem zweiten Jahrestag der blutigen Ereignisse vom 1. Oktober 1965 vollzogen Suharto und die höchsten Repräsentanten der Neuen Ordnung jährlich eine Zeremonie am „Tag zur Erinnerung an die magische Kraft der Pancasila“ (*Hari Peringatan Kesaktian Pancasila*)⁴², um der Geburtsstunde der Neuen Ordnung zu gedenken. Die Rituale sind sehr schlicht und bestehen im wesentlichen aus der Rezitation der ideologisch bedeutsamsten Texte der Neuen Ordnung, der Pancasila, der Präambel des Grundgesetzes von 1945 sowie des „Schwurs der Entschlossenheit zur Verteidigung der

³⁷ Das aus dem Sanskrit entlehnte Wort bedeutet wörtlich übersetzt „die fünf Säulen“.

³⁸ Vgl. die beeindruckende Interpretation von Leclerc (1997).

³⁹ Javanischen Vorstellungen folgend kann man diesen Ort auch als den „Nabel der Welt“ der Neuen Ordnung verstehen.

⁴⁰ Der offizielle Autopsiebericht stellt fest, daß keine Spuren von Folter und Mißhandlung an den Leichnamen gefunden wurden. Die gefälschten Berichte über Folter und sexuelle Orgien waren Teil der Mythologisierung der Ereignisse in Lubang Buaya; vgl. Leclerc (1997:295-303).

⁴¹ Cohen (1991) beschreibt sehr treffend die gegenwärtige Situation am Monument.

⁴² Purdy (1984:230): „But the truly unique New Order ritual celebration was to be that which is held on 1 October, [...] the Day of the Remembering of the Spiritual Power of Pancasila. It was proposed in 1967 that annually a brief ceremony be held on the parade grounds of Lubang Buaya, [...]“.

Pancasila und ihrer verehrungsvollen Beachtung“.⁴³ Auch nach einem Vierteljahrhundert wird das Ritual unverändert vollzogen, die immer gleichen Formulierungen werden wie *mantra* wiederholt. Obwohl die Zeremonie selbst sehr unpräzise ist, hat sie doch zunehmend an ritueller Bedeutung gewonnen, wie Susan Purdy in der Analyse dieses Gedenktages festgestellt. Über die Jahre ist die Zahl der teilnehmenden Regierungsmitglieder und hohen Generäle gewachsen. Die Vertreter einer größer werdenden Anzahl von gesellschaftlichen und sozialen Gruppen, Parteien sowie von Pfadfinder-, Frauen- und Veteranenverbänden wurden zur Teilnahme verpflichtet (Purdy 1984:239).

Das „Monument für die Sieben Helden“ verfolgt entsprechend der historischen Rolle, die den Ermordeten in der Interpretation der historischen Ereignisse zugewiesen werden, einen doppelten Zweck. Auf der einen Seite stellen General Yani und seine Kollegen das „Opfer“ dar, das zur Rettung des eigentlichen Staatsfundaments, also der Pancasila, dargebracht werden mußte. In heroischer Weise hätten sie ihr Leben für diesen Zweck gegeben. In dieser Hinsicht stellt das Denkmal eine ständige Warnung vor der kommunistischen Gefahr und eine Erinnerung an die Stärke und Unüberwindlichkeit der Pancasila dar.⁴⁴ Die Relevanz dieses „Opfers“ der Generäle endet aber nicht bei der Rettung der Pancasila vor dem Chaos der „alten Ordnung“. Die Ermordeten werden als die Vorfahren einer neuen Ordnung angesehen und figurieren als Ahnen im Schöpfungsmythos der Neuen Ordnung, wie Leclerc richtig betont hat. (Leclerc 1991). Das „Monument der Sieben Helden“ versinnbildlicht die Gründung der Neuen Ordnung und vergegenwärtigt sie. Der Ort des historischen Mordes, zum Opfer mythologisiert, wird nun zum Schauplatz neugeschaffener Rituale, die zur Erhaltung und zur Stabilisierung der neuen Macht unerlässlich sind.⁴⁵

⁴³ Vgl. *Berita Yudha* 2-10-1969; 1996 bestand die Zeremonie aus identischen Elementen und wurde von annähernd den gleichen Funktionsträgern ausgeführt; siehe *Media Indonesia* 2-10-1996. Auch Präsident Habibie hat am 1.10.1998 die üblichen Zeremonien am Denkmal in Lubang Buaya vollzogen.

⁴⁴ Das Monument ist nur eines der Mittel politischer Indoktrination. Der bis 1998 jährlich am 30.9. im Fernsehen ausgestrahlte Film „Pengkianatan G30S/PKI“ (Der Verrat der Bewegung vom 30. September/ Kommunistische Partei Indonesiens) von Arifin C. Noer ist im Hinblick auf Verbreitung und allgemeine Rezeption wahrscheinlich ein noch effizienteres Mittel der Propaganda. Die Beschwörung der kommunistischen Gefahr (*bahaya komunis*) spielt aber auch in der Post-Suharto-Ära eine wichtige Rolle in der politischen und ideologischen Auseinandersetzung, auch wenn sie viel von ihrer Wirksamkeit eingebüßt hat.

⁴⁵ Kertzer (1983:63): „In short, the new political order, whether of Russia or of post-colonial Tanzania [...] must be legitimized through the creation of rituals, if its political rule is to be solidified.“

Kalibata: Eine Tradition wird usurpiert

Aus Anlaß der Einweihung des „Denkmals für den Unbekannten Helden“ fand am 10. November 1974 auf dem Heldenfriedhof von Kalibata eine außergewöhnliche Wiederbeisetzung statt. Das Herzstück der Einweihungsfeierlichkeiten war die Zweitbestattung der sterblichen Überreste eines anonymen *pemuda*-Kämpfers. Dieser war in den ersten Tagen der Schlacht von Surabaya im November 1945 gefallen und daraufhin auf einem der eilig eingerichteten Begräbnisplätze beigesetzt worden. Nach dreißig Jahren wurden die Knochen nun wieder exhumiert und von einer militärischen Ehrengarde nach Jakarta eskortiert, wo sie unter Anwesenheit höchster ziviler und militärischer Repräsentanten in der vorbereiteten Gruft in einer der fünf Säulen des Monuments, das die Pancasila symbolisiert, beigesetzt wurden.⁴⁶

Die Wiederbestattung der sterblichen Überreste einer verstorbenen Person hat einen hohen Symbolwert, da die Umbettung der Knochen eine direkte Verbindung zwischen dem Herkunftsort und dem Bestimmungsort herstellt. Die christliche Theologie hat die religiöse Idee, daß das Totenritual ausschließlich am Todesort ausgeführt werden kann, in das Konzept der Translation von Reliquien überführt. Die Präsenz der Knochen oder sonstigen Überreste eines Heiligen ermöglicht eine rituelle Ubiquität. Dadurch konnten die Gläubigen den Heiligen überall dort verehren, wo seine Reliquien anwesend waren. Dieser Konzeptwechsel war eine wichtige Voraussetzung für die Errichtung der „Mahnmale für den Unbekannten Soldaten“. Über die tatsächlichen Kriegsschauplätze hinaus eröffneten diese Denkmäler der Allgemeinheit die Möglichkeit, den religiösen und politischen Totenkult unabhängig vom Todesort auf dem Schlachtfeld zu vollziehen.⁴⁷ Die Organisatoren der Wiederbestattung in Jakarta haben in einmaliger Weise die Elemente einer Zweitbestattung mit denen einer Translation von Reliquien verknüpft. Das „Denkmal für den Unbekannten Helden in Kalibata“, das in deutlicher Unterscheidung zu europäischen Kriegsdenkmälern tatsächlich sterbliche Überreste enthält, präsentiert sich zugleich als *tugu* und als Reliquienschein.⁴⁸

⁴⁶ Das „Monument für den Unbekannten Helden“ besteht aus fünf rechteckigen Pfeilern unterschiedlicher Höhe, die die fünf Prinzipien der Pancasila symbolisieren. Sie befinden sich auf einer Freifläche für die Abhaltung von militärischen und anderen Zeremonien. Details sind beschrieben im offiziellen Führer *Taman Makam Pahlawan Nasional* 1984.

⁴⁷ Kämpfer (1994:337) hat dies am russischen Beispiel gezeigt.

⁴⁸ Ein gutes Beispiel für eine Reliquienübertragung gibt es in Solo (Mitteljava). Eine Erdscholle aus dem Grab von Slamet Riyadi in Ambon, der als Kommandeur der Militäraktion gegen den Sezessionsversuch der Republik Südmolukken im Jahr 1950 fiel,

Die Translation der sterblichen Überreste eines unbekanntes *pemuda*-Kämpfers transformiert das Denkmal von Kalibata in das rituelle Zentrum des indonesischen Staatskults. In Gestalt der Knochen bemächtigt sich das Suharto-Regime der legitimatorischen Potenz des „Mythos von Surabaya“ als dem Ausgangspunkt des Unabhängigkeitskampfes. Das Monument in Kalibata vereint nun die Symbolik der „Schlacht von Surabaya“ mit der Staatsideologie Pancasila. Der Präsidentenerlaß, der den Friedhof in Kalibata zum „Nationalen Heldenfriedhof“ erklärt, bekräftigt den faktischen Status als wichtigstem Ort der Zivilreligion der Neuen Ordnung. Darüber hinaus wird eine neue rituelle Hierarchie unter den heiligen Plätzen in Indonesien geschaffen, indem Surabaya seiner Symbolkraft und rituellen Relevanz beraubt wird⁴⁹

Macht und Erinnerungsarbeit

Zwei Modi von Gedenk- und Erinnerungstätigkeiten in Indonesien sind zu unterscheiden. In den ersten Jahren des unabhängigen Staates gab es eine weitverbreitete und populäre Praxis der Totenehrung für die Gefallenen des Unabhängigkeitskrieges. Diese Aktivitäten waren an keinen speziellen Ort gebunden, da es fast überall im Land Gräber und Friedhöfe gab. Jede örtliche Gemeinde besaß einen eigenen verehrungswürdigen und verehrten Toten und Ahnen. Jedes Grab und jedes Denkmal, errichtet für eine bestimmte Person oder ein besonderes Ereignis, vermittelte seine spezifische Botschaft als Repräsentation der gemeinsamen Sache. Obwohl sie keine Reliquien im eigentlichen Sinne enthalten, erfüllen die Gräber die Funktion von Reliquiaren, da jedes Grabmal für sich ein Element der gemeinsamen Tradition, einen Teil des nationalen Ganzen, repräsentierte. Insofern besitzen die Gräber die Eigenschaft, das Gedächtnis und die Erinnerungstätigkeit der lokalen Gemeinschaften mit der nationalen Sphäre zu verbinden.

Mit der Errichtung der Gelenkten Demokratie begann Sukarno einen zentralisierenden Einfluß auf die Gedenkveranstaltungen zu nehmen. Sein Hauptziel war es, durch die Setzung neuer Symbole das Zusammenwachsen

wurde in seine Heimatstadt Solo gebracht und dort auf dem Heldenfriedhof beigesetzt. (*Suara Karya* 23-10-1981) Die örtliche Bevölkerung konnte ihren Helden Riyadi an einem Grab verehren, das eigentlich ein Reliquienschrein ist.

49 *Keputusan Presiden Republik Indonesia* No. 18 tahun 1976, datiert 06-04-1976, *Himpunan Peraturan-Peraturan Negara Triwulan* II, 1976, hg. v. Sekretariat Negara Republik Indonesia, Jakarta: 1976, S. 310ff.

der Nation zu fördern.⁵⁰ Er stellte ein Heldenpantheon zusammen, das die Vergangenheit des Unabhängigkeitskampfes vergegenwärtigte und im zeitgenössischen Kontext die Personifizierung der aktuellen NASAKOM-Ideologie re-präsentierte. Jan Assmann hat den zugrundeliegenden Vorgang deutlich benannt:

„In der erinnernden Rückbindung an die Toten vergewissert sich eine Gemeinschaft ihrer Identität. In der Verpflichtung auf bestimmte Namen steckt immer auch das Bekenntnis zu einer soziopolitischen Identität.“ (Assmann 1997:63).

Assmann weist zu Recht darauf hin, daß die Verehrung der Toten und – man kann hier hinzufügen – der Ahnen einen zentralen Platz in der „Erinnerungskultur“ einer jeden Gesellschaft einnimmt. Außerdem betont er, daß die Erinnerung der Toten in paradigmatischer Weise einen Gedächtnismodus repräsentiert, der einen Gemeinschaftssinn schafft. Die erinnerungspolitische Dimension des indonesischen Heldenkults ergibt sich aus seiner Funktion bei der Erhaltung nationaler Einheit und der Stabilisierung der Macht. Seine praktischen Formen greifen auf eingeführte Vorstellungen und Verhaltensmuster traditioneller Religionen zurück, um politisch wirksam zu werden. Dazu gehören vor allem Respekt und Verehrung der Ahnen und die Betonung der Orthopraxie in der Durchführung von Ritualen. Dogmatische, d.h. ideologische Inhalte sind dabei nicht in erster Linie relevant. Der politische Heldenkult Indonesiens erscheint hier als ein Aspekt der politischen Religion in diesem Land.⁵¹

Obwohl Sukarnos Erinnerungspolitik ursprünglich die partizipativen Aspekte betonte, gewann das zentralisierende Element zunehmend an Bedeutung. Die Wiederbestattungen der fünfziger Jahre müssen deshalb sowohl unter rituellen, die Bevölkerung beteiligenden Aspekten als auch mit ihren politischen Implikationen betrachtet werden. Sie waren notwendig, um den rituellen Status der seinerzeit hastig beerdigten Kämpfer zu verbessern. Eine Zweitbestattung gewährleistete eine rituell korrekte Bestattung an einem eigens dafür ausgewiesenen Ort. Es war die notwendige Maßnahme, den Toten in den verdienten Status eines „politischen“ Ahnen zu erheben. Als solche Ahnen konnten sie jedoch nur im nationalen Kontext ihre Wirksamkeit entfalten. Wiederbestattung bzw. Umbettung auf einen offiziellen Heldenfriedhof bedeutete deshalb auch immer Zentralisierung

⁵⁰ Die Zulassung der im Kampf gegen die islamische Organisation Darul Islam gefallenen Soldaten, z.B. in Südostsulawesi (*Terbit* 10-7-1981), zu Ehrenbegräbnissen auf Heldenfriedhöfen und die Verehrung für Slamet Riyadi (siehe Fn 48) beweisen die höchste Priorität für das Ziel der nationalen Einheit, auch wenn bisher keine der führenden Personen aus diesen Konflikten offiziell in das Heldenpantheon aufgenommen worden ist.

⁵¹ Darauf hat besonders Purdy (1984) in ihrer Arbeit überzeugend hingewiesen.

und Nationalisierung des Gedenkens. Diese Tendenz setzte sich in der Neuen Ordnung verstärkt fort.

Auch wenn die Gedenkveranstaltungen der Suharto-Ära phänomenologisch denen der vorangegangenen Periode ähneln, unterscheiden sie sich doch teilweise in ihrer politischen Zielsetzung. Neben der Tendenz zur Zentralisierung des Gedenkens tritt in der Suharto-Ära der Versuch deutlich in den Vordergrund, die politisch machtvollen Symbole für partikuläre politische Machtinteressen zu vereinnahmen und neu zu interpretieren. Dies gelang in Lubang Buaya und in Kalibata auf je unterschiedliche Weise. Im ersten Fall waren die Symbole unerlässlich für die Gründung der Neuen Ordnung, im zweiten Fall für die Bestärkung des Anspruchs auf die ihr vorausgehende Tradition. In Lubang Buaya errichtete Suharto ein neues Heiligtum an genau dem Platz, an dem die mythologisierten Ereignisse stattgefunden hatten. In Kalibata bemächtigte er sich der Symbole der partizipativen und dezentralen Aspekte des Unabhängigkeitskampfes und der ihnen innewohnenden Legitimationskraft. Die Einweihung des Denkmals im Jahr 1974 vollzog auf der Symbolebene das nach, was sich in der politischen Sphäre bereits ereignet hatte: die Vollendung und Konsolidierung der Neuen Ordnung. Die Symbole, die den Unabhängigkeitskampf und die daraus hervorgegangene politische Tradition repräsentierten, waren letztendlich von den neuen Machthabern usurpiert worden.⁵²

Neben dem legitimatorischen Effekt ist der konstruktive Aspekt der nationalen Ahnenrituale von besonderer Bedeutung. Heldenkult ist ein Mittel, nationalen Zusammenhalt zu schaffen und aufrechtzuerhalten. Das Pantheon dient dem Zweck, die disparaten und zentrifugalen Traditionen der indonesischen Kulturen und ihre je eigene politische Geschichte zusammenzuführen. Die Heldenerlasse für führende Papua-Politiker⁵³ weisen auf den beabsichtigten umfassenden Charakter des Pantheons hin, in dem sich die ganze Nation wie in einem „Familienalbum“ wiederfinden können soll.⁵⁴ Wie weit hergeholt auch die Beziehungen zwischen Sultan Agung einerseits und Silas Papare und Frans Kaisiepo andererseits sein mögen, die indonesische Nation soll nicht nur über die Jahrhunderte hinweg konstruiert

⁵² Eine letzte Manifestation von Suhartos historischer Bindung an die Revolutionszeit war die Errichtung des *Monumen Yogya Kembali* in Yogyakarta. Es wurde 1989 am 40. Jahrestag des *Serangan Oemoem* (Generalangriff) vom 1. März 1949 eingeweiht. Diese Attacke indonesischer Guerillatruppen ist das einzige dokumentierte Ereignis, bei dem Suharto als Führer einer kleinen Kampfgruppe eine einigermaßen prominente Rolle im Unabhängigkeitskampf spielte.

⁵³ Man muß im Blick behalten, daß das frühere West-Papua (Niederländisch Neuguinea, jetzt Irian Jaya) erst 1963 nach langwierigen Auseinandersetzungen mit den Niederlanden und unter Vermittlung der UNO offizielle Provinz wurde.

⁵⁴ Taufik Abdullah, persönliche Mitteilung Juli 1991.

werden, sondern auch über kulturelle und historische Grenzen innerhalb des Archipels hinweg, indem alle Teile in den Bezugsrahmen der vorgeblich gemeinsamen anti-kolonialen Erfahrung hineingezwungen werden.

Der Heldenkult als politisches Ritual wurde konstruiert, damit sich die indonesische Nation mit Hilfe der symbolischen Potenz ihrer politischen Ahnen ihrer Identität und Einheit vergewissern kann. Unter den Bedingungen einer autoritären politischen Kultur haben diese Formen in den vergangenen vierzig Jahren ihre Wirksamkeit entfalten können. Eine neu entstehende politische Kultur wird nicht nur neue politische Rituale schaffen, sondern auch die bisher kollektiv verdrängten Ereignisse in der jüngsten Geschichte des Landes, die bisher als Gründungsmythos verklärt und mißbraucht wurden, in diese Erinnerungsarbeit einbeziehen müssen.

Literatur

- Assmann, Jan, 1997: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck, 2. überarb. Aufl.
- Cohen, Margot, 1991: „The Red Menace is Preserved and Well in Java“, in: *Asian Wall Street Journal* 20/21-12-1991
- Fortes, Meyer, 1976: „An Introductory Commentary“, in: *Ancestors*, ed. by W.H. Newell, S.1-16, The Hague, Paris: Mouton (World Anthropology)
- Fox, James J., 1991: „Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java“, in: *Islam in the Indonesian Social Context*, ed. by M.C. Ricklefs, S.20-38, Clayton: Monash University, Centre of Southeast Asian Studies (Annual Lecture Series; 15)
- Frederick, William H., 1988: *Visions and Heat. The Making of the Indonesian Revolution*, Athens: Ohio UP
- Inglis, K.S., 1993: „Entombing Unknown Soldiers: From London and Paris to Baghdad“, in: *History and Memory* 5, 2 (1993):5-31
- Jeismann, Michael / Rolf Westerheider, 1994: „Wofür stirbt der Bürger? Nationaler Totenkult und Staatsbürgertum in Deutschland und Frankreich seit der Französischen Revolution“, in: *Koselleck/Jeismann* (1994), S.23-50
- Kämpfer, Frank, 1994: „Vom Massengrab zum Heroen-Hügel. Akkulturationsfunktionen der sowjetischen Kriegesdenkmäler“, in: *Koselleck/Jeismann* (1994), S.327-49

- Kertzner, David I., 1983: „The Role of Ritual in Political Change“, in: M. J. Aronoff (ed.), *Culture and Political Change*, S.53-73, New Brunswick etc.: Transaction Books (Political Anthropology, 2)
- 1988: *Ritual, Politics, and Power*, New Haven: Yale UP
- Koentjaraningrat, 1985: *Javanese Culture*, Singapore etc.: Oxford UP
- Koselleck, Reinhart, 1994: „Einleitung“, in: Koselleck/Jeismann (1994), S.9-20
- Koselleck, Reinhart / Michael Jeismann (Hg.), 1994: *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München: Fink (Bild und Text)
- Leclerc, Jacques, 1991: „Sang et volupté à Lobang Buaya. La femme dans le mythe d'origine de l'ordre nouveau“, Paper presented at the 8th ECIMS, Göteborg 1991
- 1997: „Girls, Girls, Girls, and Crocodiles“, in: *Outward Appearance. Dressing State and Society in Indonesia*, ed. by H. Schulte Nordholt, S.291-305, Leiden: KITLV Pr. (Proceedings; 4)
- Mertoyoso, Syamsuri 1981: „Taman Makam Pahlawan dan Persoalannya“, in: *Surabaya Post* 21-01-1981
- Moore, Sally F. / Barbara G. Myerhoff, 1977: „Introduction“, in: *Secular Ritual*, S.3-24, ed. by S.F. Moore and B.G. Myerhoff, Assen/Amsterdam: van Gorcum
- Mosse, George L., 1990: *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, New York etc.: Oxford UP
- Newell, William H., 1976: „Good and Bad Ancestors“, in: *Ancestors*, ed. by W.H. Newell, S.17-29, The Hague, Paris: Mouton (World Anthropology)
- Palmisano, Antonio, 1988: „Ahnenerverehrung“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, S.419-421, hg. v. H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer
- Purdy, Susan Selden, 1984: *Legitimation of Power and Authority in a Pluralistic State. Pancasila and Civil Religion*, Ann Arbor: UMI (Ph.D. thesis, Columbia University 1984)
- Schreiner, Klaus H., 1995: *Politischer Heldenkult in Indonesien. Tradition und moderne Praxis*, Berlin: Reimer (Veröffentlichungen des Seminars für Indonesische und Südseesprachen; 21)
- 1997: „The Making of National Heroes. Guided Democracy to New Order“, in: *Outward Appearance. Dressing State and Society in Indonesia*, ed. by H. Schulte Nordholt, S.259-90, Leiden: KITLV Pr. (Proceedings; 4)
- Schreiner, Lothar, 1972: *Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnung für Kirche und Mission unter den Batak*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Missionswissenschaftliche Studien; 7)

- Schulte Nordholt, Henk, 1994: „The Invented Ancestor. Origin and Descent in Bali“, in: *Texts from the Islands. Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*, ed. by W. Marschall, S.245-64, Bern: Institut für Ethnologie (Ethnologica Bernensia; 4/1994)
- Sekimoto, Teruo, 1990: „State ritual and the village: an Indonesian case study“, in: A. Kahin (ed.), *Reading Southeast Asia*, pp.57-74. Ithaca N.Y.: Southeast Asia Program Cornell University [Translations of contemporary Japanese scholarship on Southeast Asia 1]
- Shimada, Shingo, 1997: „Formen der Erinnerungsarbeit: Gedenken der Toten und Geschichtsdiskurs in Japan“; Vortrag für „Geschichtsdiskurs V: Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierung seit 1945“ Zentrum für Interdisziplinäre Forschung, Bielefeld, 10.-12. Juli 1997; unveröff. Ms.
- Stöhr, Waldemar, 1965: „Die Religionen der Altvölker Indonesiens und der Philipinen“ in: Id. und Piet Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens*, S.1-221, Stuttgart: Kohlhammer 1965 (Religionen der Menschheit; 5,1)
- Warner, William L., 1959: *The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of America*, New Haven: Yale UP (Yankee City Series; 5)