



Institut für Völkerkunde Freiburg  
Universität Freiburg

Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere Nr.4  
Working Paper

Paritoshia Kobbe

**„Studentische Lebenswelten in Yogyakarta, Indonesien“**

2007

ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT



FREIBURG

Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere  
Working Papers

Herausgegeben von:  
The Working Papers are edited by:

Institut für Völkerkunde  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
D-79085 Freiburg, Germany  
Werderring 10

Tel. +49 761 203 3593, Fax +49 761 203 3581  
E-Mail: [sekretariat@ethno.uni-freiburg.de](mailto:sekretariat@ethno.uni-freiburg.de)

Geschäftsführende Herausgeberin / Managing Editor:  
Prof. Dr. Judith Schlehe

This is an electronic edition of Paritosha Kobbé "Studentische Lebenswelten in Yogyakarta, Indonesien" Arbeitspapier/working paper Nr. 4  
Institut für Völkerkunde  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Freiburg 2007

ISSN: 1864-5542

Electronically published 06.07.2007

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form. Please regard following restrictions:

- it is not allowed to distribute or copy the text in any other form without a permission of the Institute and author;
- it is not allowed to charge money for the text;
- no parts of the text may be utilized without permission of the author and Institute;
- keep the copyright notice

For permission to copy or distribute the text in any other form, you have to contact:  
[sekretariat@ethno.uni-freiburg.de](mailto:sekretariat@ethno.uni-freiburg.de)  
Subeditor / Redaktion: Dr. Andreas Volz

ISSN: 1864-5542

© Autor/In und Institut für Völkerkunde der Universität Freiburg

## **Inhaltsverzeichnis**

<b>Einleitung</b> .....	4
<b>1. Thesen – Tradition versus Moderne?</b> .....	7
<b>2. Hierarchie – Initiation als komprimierte Alltagsstruktur</b> .....	9
2.1 Respekt, Höflichkeit, Status und Macht – eine Frage der Harmonie .....	10
<b>3. Initiation: Beschreibung, Wahrnehmung und theoretischer Rahmen</b> .....	13
<b>4. keluarga mahasiswa – Netzwerk für Wissensaustausch und Anwendung</b> .....	20
4.1 Die KMTE .....	20
4.2 Exkurs: Lernverhalten .....	22
4.3 KM als Netzwerk .....	23
4.3.1 Freundschaft gleich koneksi? .....	24
4.3.2 sahabat .....	25
4.4 Freundschaft, Netzwerk und Wissen .....	26
4.5 Gotong-royong und rukun .....	27
<b>Fazit</b> .....	29
<b>Literatur</b> .....	31

## Einleitung

Im Sommer 2006 konnte ich im Rahmen eines Projektseminars der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg eine Forschung in Yogyakarta durchführen. Die Stadt liegt in Zentral-Java und wird in Indonesien als „Studenten- und Schülerstadt“ (*kota belajar*) apostrophiert. Gleichzeitig gilt Yogyakarta als Zentrum der javanischen Kultur. Eine weltoffene und doch traditionsreiche Stadt. Sie ist Sitz des *Kratons*, dem Palast des Sultans, des traditionellen Regenten der Region. In seiner Person versinnbildlicht sich die Beziehung zwischen Moderne und Tradition. Im javanischen Weltbild kommt ihm eine sehr bedeutende Rolle zu, gleichzeitig ist er jedoch auch Geschäftsmann. Ein Widerspruch? Möglicherweise. Ein Widerspruch oder Wertekonflikt der, so wie ich meine, in der ganzen Stadt zu beobachten ist. Neben dem *Kraton* prägen die Universitäten das Stadtbild. Studierende leben bei lokalen Familien, die häufig Zimmer vermieten. Ein Wertekonflikt scheint auch in jedem Einzelnen zu schwelen; oder sind es vielmehr zwei Realitäten, mit denen situativ umgegangen wird, die sich zwar beeinflussen, aber nicht verdrängen und somit mehr ein Kompromiss entsteht als ein Konflikt? Dieser Frage werde ich, anhand der Beschreibung der studentischen Lebenswelt<sup>1</sup> in Yogyakarta, nachgehen.

Im Rahmen einer von Prof. Dr. Judith Schlehe und M.Si. PhD Pande Made Kutaneegara ins Leben gerufenen Kooperation der Universitas Gadjah Mada (UGM) und der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, wird seit 2004 jährlich eine Tandemlehrforschung durchgeführt. Dahinter steht die Idee, in interkulturellen Zweier-Teams gleichberechtigt zusammen zu arbeiten. Ein in dieser Form neuartiger Ansatz, werden doch in der bisherigen Forschungspraxis „nicht-westliche“ Wissenschaftler schnell zu Assistenten degradiert. Diese innovative Methode des „*Miteinander*“ statt „*über* das Fremde“ zu forschen, birgt viele neue Perspektiven und Erkenntnisse; zumal das Projekt es vorsieht, auch indonesische AnthropologInnen nach Freiburg einzuladen und somit die Rollen endgültig zu vertauschen, oder zumindest neu auszuhandeln. Lokales Wissen und der

---

<sup>1</sup> Unter alltäglicher Lebenswelt soll jener Wirklichkeitsbereich verstanden werden, der als "schlicht gegeben" erlebt wird; jene Sachverhalte die bis auf weiteres unproblematisch empfunden werden (vgl. Schütz, Luckmann 1979: 25). Es geht um "selbstverständliches" Alltagswissen, welches selbstredend nicht theoretisch integriert ist. "Ich weiß beispielsweise, wie ich ein Telefon zu bedienen habe, und das ist alles was ich brauche; theoretische erklären, wie es funktioniert, kann ich nicht und muss ich auch nicht können, um es benutzen zu können" (Hauck 2006: 168).

„fremde Blick“ werden hier fruchtbar miteinander verbunden. „Es gilt, neue transkulturelle Forschungsbeziehungen und Bedingungen der Wissensproduktion zu schaffen, indem Feldforschung als multirelationale Praxis verstanden wird“ (Schlehe 2005: 6).

Erstmals in diesem Jahr hatten wir als Gruppe ein gemeinsames Oberthema: Es sollte um akademische Kultur in Indonesien gehen, und auch die im Sommer 2007 in Freiburg forschenden, interkulturellen Tandems werden diesen Rahmen haben. Das gemeinsame Thema und die Seminare, die die Forschung begleiteten, haben dazu geführt, dass nicht nur zwischen den *Counterparts*, sondern auch innerhalb der Gruppe ein reger Austausch stattfand.

Ich persönlich habe den Forschungsaufenthalt als große Bereicherung empfunden, was auch viel mit der Konzeption der Forschung zu tun hat. In dieser Arbeit kommen mehr die Ergebnisse zu Wort, worüber nicht vergessen werden sollte, dass der Austausch mit den *Counterparts*, das Finden der Rollen in der Zusammenarbeit, großen Raum eingenommen hat und an sich schon den Horizont sehr erweitert hat. Auch der Kontakt zu den Freiburger KommilitonInnen war sehr fruchtbar.

Freilich gab es immer wieder Probleme mit unseren indonesischen TandempartnerInnen, die sich aufgrund der kulturellen Unterschiede stellten. Seien es eine andere Herangehensweise oder Missverständnisse in der Kommunikation. Aber gerade die Konfrontation und im besten Fall das Meistern dieser Situationen bargen ein enormes Erkenntnispotenzial. Eine große Herausforderung war sicherlich das Finden der als gleichberechtigt konzipierten Rollen im Tandem. Trotz dieser Konzeption bestand die Gefahr, den indonesischen Counterpart in die altbekannte Rolle des Assistenten abgleiten zu lassen. Einerseits scheint es verlockend, tradierte Rollen zu übernehmen, andererseits standen die indonesischen Counterparts vor der Herausforderung, ihre eigene Lebenswelt zu erforschen. Gerade die ethnologische Methodik lebt ja bekanntlich vom „fremden Blick“. Diese fehlende Distanz und die gute Kenntnis des Forschungsfeldes führten dazu, dass von den meisten unserer indonesischen Tandempartner besonders Organisatorisches in die Hand genommen wurde und sie z.B. die Kontakte zu InformantInnen hergestellt haben. Zum anderen sind die sozialen Umgangsformen in Yogyakarta sehr komplex und unser „westliches“ Verhalten geradezu plump im Vergleich zur „javanischen Höflichkeit“. Da ich im Zuge

des Berichts genauer auf die javanische Ethik eingehen werde, möchte ich hier nur erwähnen, dass die höfliche Zurückhaltung sicherlich hin und wieder zu einer Dominanz meinerseits geführt hat. Gleichzeitig hat es mir wiederum die Chance gegeben, besonders in dieser Kommunikation viel über (inter-)kulturelle Umgangsweisen zu lernen.

Mein nur sehr vages Vorverständnis vom Alltag indonesischer Studierender erlaubte es mir offen in die Forschung zu gehen bzw. die nötige Offenheit mit ins Feld zu bringen. Was noch nicht "erkannt" ist, kann auch nicht vorab definiert werden. Dies ist eine Basisannahme gegenstandsbezogener, qualitativer Forschung (Hollstein 2006: 18). Nachteil dieser offenen Herangehensweise war, dass ich anfangs das Gefühl hatte, „den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen“. Besonders in diesem Stadium musste mir meine Tandempartnerin vermutlich sehr viel Geduld entgegenbringen, sie kannte „den Wald“ und konnte mich so auf viele interessante Aspekte hinweisen. Andere, mir besonders auffällige Dinge, fanden bei ihr nach ausführlicher Rechtfertigung meinerseits und manchmal nach anfänglichem Unverständnis auf ihrer Seite, reges Interesse.

Soziale Wirklichkeit ist immer konstruiert. Sie wird von den Handelnden sinnhaft geordnet, d.h. jede Wirklichkeit bedeutet etwas und verweist auf einen Handlungszusammenhang. Wirklichkeit hat stets eine subjektive Perspektive und ist, da ausgehandelt, im ständigen Prozess. Qualitative Methodik zielt auf "Sinnverstehen" ab. Die Wahrnehmung, Deutung und Relevanzsetzung der individuellen Akteure sollen nachvollzogen werden, es geht um *methodisch kontrolliertes Fremdverstehen* (vgl. Hollstein 2006: 13; 17). Ich habe mich der klassischen ethnologischen Forschungsmethoden bedient (vgl. Sökefeld 2003: 95): teilnehmende Beobachtung,<sup>2</sup> informelle Gespräche (diese 'lockerere' Form der Interviewführung spielte bei mir eine sehr wichtige Rolle<sup>3</sup>) und qualitative Interviews oder auch Tiefeninterviews; wohl die gezielteste Methode, um sich dem subjektiven Verständnis der Akteure, ihren kulturellen Deutungsmustern und Handlungspraxen annähern zu können (Schlehe 2003: 71ff).

---

<sup>2</sup> Ich habe mir mit tatkräftiger Hilfe meiner Tandempartnerin ein Zimmer in einem Kos (Studierenden Unterkunft) gesucht und versucht so tief es geht in einen studentischen Alltag einzutauchen.

<sup>3</sup> Oft ergaben sich Situationen oder Gespräche aus dem Alltag heraus oder die GesprächspartnerInnen lehnten das Diktiergerät ab.

In der Auswertung der Daten versuche ich Beschreibung, die Wahrnehmung der Akteure und das Einbetten in einen theoretisch-kulturellen Kontext miteinander zu verbinden. Dies bringt mit sich, dass sich der rote Faden in Schlangenlinien durch die Arbeit zieht und ich deshalb beim Lesen des Berichts darum bitten möchte, das Motto unserer Forschung zu beherzigen: „be flexible“. Ich versuche über die Beschreibung der bloßen Wahrnehmung hinauszukommen, was Thesen voraussetzt und gleichzeitig die Gefahr birgt, sich von der subjektiven Wahrnehmung der InformantInnen zu entfernen und ins Generalisierende zu gleiten. Dem habe ich versucht entgegenzuwirken, indem ich Interviewpassagen zitiere. Alles Weitere ist Interpretation (wie bereits die Auswahl der Zitate) und sicherlich kritisierbar. Besonders bei der Analyse der *keluarga mahasiswa* (KM) als soziales Netzwerk beziehe ich mich auf Betina Hollstein: Netzwerkanalyse zeichnet sich dadurch aus, dass sie als relationaler Ansatz „gerade über die individuellen Akteure, singuläre Deutungen und einzelne Beziehungen hinausgeht – und die Struktur der Bezeichnungen zwischen mehreren Akteuren zu ihrem Gegenstand macht“ (Hollstein 2006: 13). In meinem Bericht werde ich unter anderem dieser Struktur besondere Aufmerksamkeit widmen.<sup>4</sup>

### **1. Thesen – Tradition versus Moderne?**

Wie oben bereits erwähnt, bin ich mit wenigen Vorannahmen in die Forschung gegangen. Dennoch liegen dieser Arbeit Thesen zu Grunde, die auf meiner Interpretation der Daten basieren. Sie geben der Arbeit ihren Zusammenhalt. Was haben Hierarchie, Netzwerke und Freundschaft mehr miteinander zu tun, als dass sie in der Initiation wieder zu finden sind, oder gar ihre Grundlage hier geschaffen wird? Die Annahme, dass die Initiation die Basis für das Miteinander auf dem Campus ist, ist eine erste These, auf welcher der Aufbau dieser Arbeit basiert. Auch rechtfertigt diese erste These die ausführliche Beschreibung des Rituals.

Eine weitere, die Arbeit überspannende These bezieht sich auf das Wechselspiel von Tradition und Moderne. Hier möchte ich die Frage nach einem Wertekonflikt aufwerfen.

---

<sup>4</sup> Auf der "Meso-Ebene" der sozialen Netzwerke, der Organisationsstrukturen und im Ablauf der Initiation scheint *Gender* keine gravierende Rolle zu spielen, weshalb ich diesen Aspekt in der Forschung vernachlässigt habe. Lohnenswert wäre ein Blick auf die Wahrnehmung von *Gender* auf der individuellen Ebene. Auch wenn ich diesen Aspekt in der Auswertung der Forschung vernachlässige, möchte ich auf die ausgeprägte Differenzierung der Geschlechterrollen im Alltag indonesischer Studierender hinweisen.

Gerade die Lebenswelt indonesischer Studierender ist von Widersprüchen gekennzeichnet. Die indonesische Gesellschaft hat in den letzten 100 Jahren eine rasante Transformation durchgemacht. In einer modernen Gesellschaft ist Bildung der Schlüssel zu Erfolg und Aufstieg geworden. Damit entstanden neue Kategorien, die traditionell nicht von Bedeutung waren: „man gab sich zufrieden mit dem was man hatte“ (Magnis-Suseno 1989: 83). Eigeninitiative und Zielstrebigkeit werden aus dem traditionellen Weltbild heraus negativ bewertet. Nun wurde das Hochschulstudium zur Aufnahme-Urkunde in den neuen Adel (*priyayi baru*) (ebd. 1989: 83). Besonders die Universität ist ein Umfeld, in welchem moderne Werte vermittelt und gelebt werden. Sie ist, als Feld der akademischen Kultur, eine globalisierte Institution. Ein euro-amerikanisches Wissenschaftsideal liegt ihrem Selbstverständnis zu Grunde.<sup>5</sup> Dem steht die javanische Tradition mit einer sehr elaborierten Harmonie-Ethik gegenüber. Ich will versuchen, einige Annahmen dieses Weltbildes im Zuge der Arbeit vorzustellen, bzw. die sog. Harmonie-Ethik anwenden, um Wahrnehmungen und Verhaltensweisen der InformantInnen zu erklären.<sup>6</sup> Darüber hinaus sehe ich in sozialen Netzwerken eine Strategie, mit der Kollision von moderner und traditioneller Realität umzugehen. Hier wird ein Kompromiss gefunden, der verdeutlicht, wie flexibel und prozesshaft Kultur sein kann.

Eine weitere, diese Ausarbeitung durchziehende Frage ist die nach dem Umgang mit Wissen in der studentischen Lebenswelt. Welchen Status hat Wissen? Es wird viel um Wissens- und Informationsaustausch gehen - ein Aspekt, der in der Initiation, sowie in sozialen Netzwerken und Freundschaften eine wichtige Rolle spielt.<sup>7</sup> Womit ich auf den Wertekonflikt zwischen dem euro-amerikanischen Wissenschaftsideal und dem lokalen Umgang mit diesem zurückkomme. Auch hier wird ein lokaler Kompromiss gefunden.

---

<sup>5</sup> Damit meine ich Annahmen wie, dass Wissen einen Wert an sich darstellt, einen intrinsischen Wert hat und dass Kritik als wichtiges Instrument angesehen wird, etc.

<sup>6</sup> Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass die UGM als nationale Elite-Universität nicht nur javanische Studierende hat und somit der Bezug auf die javanische Harmonie-Ethik problematisch sein kann. Ich beziehe mich aber auf Magnis-Suseno, der feststellt, dass gesellschaftliche Harmonie der grundlegende Wert für das Zusammenleben in allen indonesischen Kulturgruppen ist (Magnis-Suseno 1989: 60). Des weiteren passen sich die Studierenden an die lokalen Umgangsformen an, was nicht heißt, dass man die Studierenden nicht in verschiedene Gruppen einteilen kann. Religion und Ethnie spielen hier sicherlich eine Rolle. Hier sei auf Margarete Schweizer verwiesen, die interethnische Meinungen bei indonesischen Studenten untersucht hat (Schweizer 1980).

<sup>7</sup> Darauf komme ich in einem Exkurs zu sprechen.

Der Bericht ist also eine Auseinandersetzung mit der Transformation von Kultur. Anhand der Beschreibung ausgewählter Aspekte der Lebenswelt indonesischer Studierender möchte ich den lokalen Charakter einer globalisierten Kultur, gemeint ist die akademische, verdeutlichen.

## **2. Hierarchie – Initiation als komprimierte Alltagsstruktur**

Noch während der Phase des 'Ins-Feld-Findens', also zu einem Zeitpunkt, zu welchem es noch unklar war, worauf wir uns in der Forschung konzentrieren wollen, stand die Initiation der neuen Studierenden an. Das Ereignis beherrschte den Diskurs auf dem Campus der FIB (*Fakultas Ilmu Budaya* – Fakultät für Kulturwissenschaften) und ihm wurde allgemein sehr viel Bedeutung beigemessen. Für mich sollte die Initiation ein Schlüsselerlebnis für die Forschung werden. Viele Aspekte, die mir im Alltag bereits aufgefallen waren, wurden während der Initiation in einer sehr klaren Weise offenbart. Auf dem Campus fällt eine gewisse Hierarchie unter den Studierenden auf. Es wird sehr respektvoll miteinander umgegangen und vor allem älteren Semestern wird besondere Höflichkeit entgegengebracht. Kennt man sich nicht und kommt ins Gespräch, wird einleitend “*Angkatan berapa?*”, nach dem Jahr des Studienbeginns gefragt, um zu wissen, wie man sich in der folgenden Kommunikation verhalten sollte (vgl. auch Markham 1995: 90). Angefangen bei der Ansprache - ältere Semester (*Seniors*) sollten mit *mbak* ('Fräulein', Schwester) oder *mas* (Bruder, was dem deutschen 'Herrlein' entspräche) vor dem Vornamen betitelt werden - bis zur Gestik lassen sich viele Verhaltensweisen beobachten, die die Annahme einer Hierarchie bestärken. Im Umgang miteinander spielt es eine spürbare Rolle, wann mit dem Studium begonnen wurde. Der Zeitpunkt rechtfertigt den Status in der hierarchischen Ordnung unter den Studierenden. Auf diese von mir wahrgenommene Hierarchie angesprochen, reagierten die meisten meiner GesprächspartnerInnen (Studierende auf dem Campus) mit Unverständnis: Gerade auf dem Campus der FIB gibt es sehr wenige einzuhaltende Konventionen und dadurch, dass man sich hier mit Kultur reflexiv auseinandersetzt, hat man einen bewussteren Umgang mit der Tradition gefunden, und Phänomene wie Hierarchie werden aufgeweicht. Eine strengere Etikette sei bei den MedizinerInnen oder PsychologInnen anzutreffen (Gp: T17).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Ayse Nal und Aan (2007) haben u.a. zu diesem Thema eine Fakultäten vergleichende Forschung durchgeführt (siehe Projektbericht).

Erst auf konkretere Fragen zu Situationen oder Respekt und Höflichkeit gab es Antworten, die auf hierarchische Strukturen hinwiesen, wobei betont werden sollte, dass diese eben als Respekt und Höflichkeit erfahren und nicht als Hierarchie wahrgenommen werden.

„Was ich jetzt für ein Eindruck habe, es gibt einen Unterschied, dass wir als jüngere Studenten Respekt haben müssen usw. aber das kommt aber auch zurück, dass Indonesier immer so, dass man Respekt vor Älteren haben muss. Aber jetzt z.B. Scherze machen usw. [...] Wenn ich meine Freunde sehe, bei denen ist das z.B. so, dass wenn ich die Senioren sehe, dass ich dann Scherze mache, so wie mit meinen Freunden. Aber z.B. meine Freunde aus meinem Jahrgang am Anfang hatten die auch Angst mit den Senioren Scherze zu machen,[...] aber jetzt fangen die auch schon an Scherze zu machen, wir haben jetzt schon ein Jahr gemeinsam mit den Senioren, es braucht aber auch Zeit bis wir mit den auch Scherze machen, ja wirklich es gibt eine Hierarchie, nicht wirklich Hierarchie aber Respekt...“(i: II).<sup>9</sup>

Respekt wird immer wieder betont und mit javanischer Tradition erklärt. Der Respekt muss von unten nach oben erwiesen werden, anders herum darf z.B. das *mas* oder *mbak* wegfallen (Gp: T18<sup>10</sup>; Gp: T17<sup>11</sup>). „The student who already studied longer, are considered to have more knowledge than the younger one, and there is also a cultural thing like, hierarchy.” (i: I)

### 2.1 Respekt, Höflichkeit, Status und Macht – eine Frage der Harmonie

Die javanische Ethik macht Harmonie zum höchsten Wert, ein Wert, den der Mensch in all seinen Beziehungen respektieren sollte. Dies erreicht er durch das Einhalten von zwei grundlegenden Verhaltensvorschriften. Das Respektprinzip und das Prinzip der Konfliktvermeidung (Magnis-Suseno 1989: 61ff). Das javanische Respektprinzip hat die Annahme zur Grundlage, dass alle gesellschaftlichen Beziehungen hierarchisch geordnet sind und diese hierarchische Ordnung ein Gut an sich selbst darstellt. „Dahinter steht wiederum das Ideal einer Gesellschaft, in der jeder seinen Ort hat und seine Aufgaben kennt und dadurch dazu beiträgt, dass die verschiedenen Teile der Gesellschaft eine harmonische Einheit bilden.“ (Magnis-Suseno 1981: 15f; 54; siehe auch ders. 1989: 62f). Kinder lernen schon in der frühen Sozialisation zwischen älteren und jüngeren Geschwistern zu differenzieren. Sie nehmen wahr, dass im Verhältnis zu ihnen alle ungleich sind (H. Geertz 1961: 15f). Die Menschen sind von Natur aus

---

<sup>9</sup> Die Informantin hat sechs Jahre in Deutschland gelebt, die letzten zwei Schuljahre jedoch in Yogyakarta absolviert. Sie studiert nun im zweiten Jahr an der UGM.

<sup>10</sup> Studentin aus der 'Komitee-Generation'.

<sup>11</sup> Senior-Student.

ungleich, aber die Teile der Gesellschaft bilden ein Ganzes, das harmonisieren muss (Markham 1995: 73). Daraus ergibt sich moralisch das Gebot, durch Einhalten der Etikette die gesellschaftliche Einheit zu würdigen und zum Ausdruck zu bringen (H. Geertz 1961: 147). „Status is, however, one of the central elements in the patterning of Javanese culture” (H. Geertz 1974: 250). Ihren Ursprung haben die elaborierten Umgangsformen in der höfischen Kultur des Kraton (Sultanspalastes). Yogyakarta, Sitz des Kraton, ist neben Surakarta als Zentrum der javanischen Kultur bekannt.<sup>12</sup>

„Alle Personen, die im Kraton lebten oder arbeiteten, waren einer strengen Etikette unterworfen, die in erster Linie dazu dienen sollte, die kosmische Energie zu bewahren und Unheil abzuwehren. Große Bedeutung hatte die Beachtung der hierarchischen Ordnung. So wie der hierarchischen Struktur des Staates Rechnung getragen werden musste, galt dies auch in der Familie für die älteren Geschwister, die Eltern und die Großeltern. Indem man ihnen und dem Sultan Ehre und Respekt erwies, ehrte man Gott.” (Markham 1995: 55).<sup>13</sup>

Das Respektprinzip schreibt vor, höhergestellten Personen Achtung zu erweisen, um die kosmische Ordnung zu würdigen und die Harmonie nicht zu stören. Der Vollständigkeit halber sei noch auf das Konfliktvermeidungsprinzip (*rukun*) verwiesen, worauf ich in einem Unterkapitel zu sozialen Netzwerken genauer eingehen werde.

Beim Respektprinzip, wie beim Konfliktvermeidungsprinzip auch, geht es nicht um die innere Haltung der Akteure, sondern um die Einhaltung der äußeren Umgangsformen.

„So umfassend auch das Respektsprinzip mit den es begleitenden *isin-* und *sungkan-*Befindlichkeiten<sup>14</sup> ist, so begrenzt und oberflächlich ist doch seine Forderung. Ein höherer Status bringt z.B. keine höheren Rechte mit sich. [...] Er verleiht keine ökonomischen Privilegien, sondern erfordert einfach die Anerkennung der Seniorität im äußeren Verhalten. [...] Respekt muss nicht unbedingt die Anerkennung faktischer Autorität implizieren, in javanischen Familien liegt die eigentliche Autorität, der man sich beugt, vielfach in den Händen der Mutter, doch dem Vater gehört die Respektsbezeugung” (Magnis-Suseno 1981: 61; vgl. auch H. Geertz 1974: 257).

---

<sup>12</sup> Eine ausführliche Beschäftigung mit dem Thema ist (im Rahmen dieser Arbeit) nicht möglich, hier sei auf einschlägige Literatur verwiesen (wie z.B. Magnis-Suseno 1981; Markham 1995; H. Geertz 1961; ebd. 1967; u.a.).

<sup>13</sup> Marion Markham (1995) beschreibt in ihrer Arbeit mit linguistischen Methoden den Zugang zu den strukturellen Eigentümlichkeiten der javanischen Sprache und erhellt die Bedeutung von Hierarchie und Höflichkeit in der javanischen Kultur. Es gibt 14 Höflichkeitsstufen der javanischen Sprache, die dazu dienen den sozialen Rang der Interaktionspartner kenntlich zu machen (Markham 1995: 78).

<sup>14</sup> *Sungkan* lässt sich am ehesten mit dem Gefühl 'positiver Verlegenheit' oder 'respektvoller Höflichkeit' umschreiben, *isin* ist eine Steigerung dieses Gefühls ins Unangenehme (Verlegenheit, Scham Schüchternheit, Schuld). Es gibt eine weitere Steigerung dieses Gefühls: *wedi*. Was soviel wie 'furchtsam, bange' bedeutet. Zum einen im physischen Sinne, zum anderen jedoch im sozialen Sinn (vgl. Schweizer 1980: 104f; H. Geertz 1974: 158f).

Ein hoher Status legitimiert somit nicht per se Machtausübung. Er garantiert zwar, dass einem respektvoll zugehört wird, was aber nicht zur Folge hat, dass jede Bitte oder jeder Befehl daraufhin ausgeführt wird. Auch wenn nie offen widersprochen wird, ist ein Boykott möglich. Es gibt viele Arten für einen Javaner „ja“ zu sagen.

„The Javanese have seven ways of saying 'yes', and depending on how it is pronounced, the same word can mean anything from 'yes' to 'maybe' or even an insulting 'no'. It's always a great source of amusement for village people when a puppeteer plays upon this word during a shadow theatre performance, having a servant of the king reply to commands in different tones. The audience is delighted by the way the servant insults his master and while the latter is supposedly unaware of the intended insult” (Polomka 1971: 28f).

Vermutlich ist es dieser Umstand, der die GesprächspartnerInnen nicht von Hierarchie und Überlegenheit sprechen lässt. Während der Initiation ließ sich aber beobachten, dass durchaus Macht ausgeübt wurde; auch sonst wurden sehr viele javanische Verhaltensnormen gebrochen. Normalerweise legitimiert sich Macht und Status lediglich über *alus* sein. *Alus* ist alles Feine, worunter Eigenschaften wie Selbstbeherrschung, Eleganz, Höflichkeit und Sensibilität zählen. Vereinigt man diese, was ständiges Bemühen fordert und nur dem „zivilisierten Menschen“ gelingen kann, ist man ein harmonisches Wesen und konzentriert die kosmische Energie in sich. *Alus*-Verhalten ist gleichzeitig Ausdruck dieser Kraft. Dem wird der Begriff des Groben, Unausgewogenen, Unharmonischen, Hässlichen und Unreinen gegenübergestellt: *kasar*, der natürliche Zustand des Menschen. Nur durch den Rückzug aus der Welt mit ihren *kasar*-Eigenschaften kann man sich dem *alus*-Sein annähern.

Unter „Macht“ wird nach dieser Konzeption mehr eine Naturgewalt als eine zwischenmenschliche Erscheinung verstanden. Sie ist ein Ausfluss der den ganzen Kosmos durchdringenden Energie und über *alus*-Eigenschaften wird man Teil dieses Ausflusses (Markham 1995: 34f; Magnis-Suseno 1981: 85). Das Verhalten der *Seniors* während der Initiation kann bei weitem nicht als *alus* beschrieben werden. Sie üben Macht aus, berufen sich hierbei aber nur auf ihren Status als ältere Studierende. Möglicherweise liegt hier der Schlüssel für die Legitimationsschwierigkeiten, denen sie sich besonders gegenüber dem *Komitee* stellen müssen, worauf ich später zurückkommen möchte. Die Situation während der Initiation scheint einen dialektischen Bezug zum Alltag zu haben.

A: „Maybe the senior wants to be a dictator. They want them [Initianden] under their influence.“

Q: „How is it in everyday life now, is it the same?“

A: „No.“

Q: „You think everyone is equal.“

A: „No, ya, just like only friend. Equal is not, because they are more old, we must still respect them and be polite. But we are like friend, there is no hierarchy like in initiation” (i: III).<sup>15</sup>

Die GesprächspartnerInnen unterscheiden in Initiation und Alltag (Gp: T17). Ich nehme jedoch auf Grundlage meiner Beobachtungen und Gespräche an, dass beide Ereignisse in einer engen Relation zueinander stehen. In der Initiation manifestieren sich Strukturen des Alltags, Verhaltensweisen werden eingeübt und Status wird verdeutlicht. Sie ist Projektionsfläche dieser Strukturierungen des Alltags, spiegelt diese jedoch sehr konzentriert wider. Victor Turner sieht im Ritual die gesellschaftlichen Strukturen aufgelöst. In Bezug auf die *Communitas* (die Initianden unter sich) spricht er von einer Antistruktur, die einen dialektischen Bezug zur Gesellschaftsstruktur hat, aber im Endeffekt der Stabilisierung der Ordnung dient. Mit dem langfristigen Effekt, dass soziale Differenzierungen dadurch um so schärfer hervortreten. Das Erlebnis von *Communitas* bestätigt folglich die gewohnte Ordnung, Antistruktur dient der Struktur (Turner 2000: 97f; vgl. auch Schomburg-Scherff 1986: 247f). Hier ist insbesondere von Interesse, wie sich die Hierarchie zwischen alten und jungen Studierenden im Ritual manifestiert. Während der Initiation wird sehr genau nach Status unterschieden: *Senior*, *Komitee* und *mahasiswa baru (Maba)*. *Seniors* sind alle älteren Semester, einschließlich des Alumni. Die Komiteemitglieder sind in ihrem dritten oder fünften Semester und für die Organisation der Initiation zuständig. In der Initiation haben sie eine Vermittlerrolle inne, die sie zu *Tätern* und *Opfern* gleichzeitig macht. Auch in der Einstellung zur strukturellen Hierarchie während des Rituals haben sie eine distanzierte Meinung. Am unteren Ende der Hierarchie stehen die zu initiierenden *Maba*. Die verschiedenen Rollen (*Senior*, *Komitee* und *Maba*) im Verlauf der Initiation sowie ihre Selbstwahrnehmung möchte ich im Folgenden unter Zuhilfenahme des theoretischen Konzepts der *Übergangsriten* beschreiben.

### **3. Initiation: Beschreibung, Wahrnehmung und theoretischer Rahmen**

“Wo immer zwischen Alters- und Tätigkeitsgruppen unterschieden wird, ist der Übergang von einer Gruppe zur Andern von speziellen Handlungen begleitet [...].

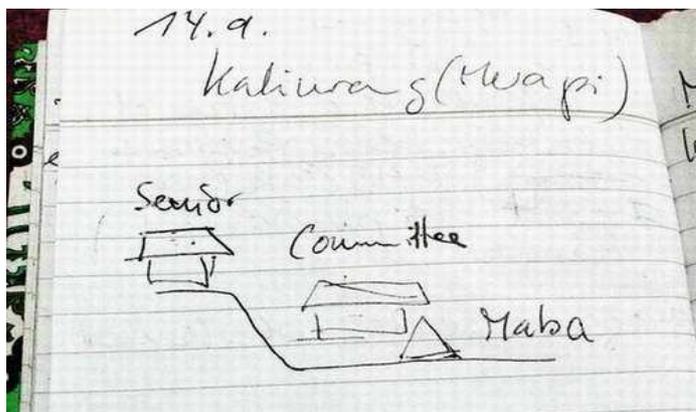
---

<sup>15</sup> Der Informant wurde dieses Jahr initiiert, gehört damit zu der jüngsten Generation auf dem Campus.

Jede Veränderung im Leben eines Individuums erfordert teils profane, teils sakrale Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft als ganzes weder in Konflikt gerät, noch Schaden nimmt“ (van Gennep 1986: 15).

Zwei Wochen nach Semesterbeginn wird die Initiation der *mahasiswa baru* (*Maba*, 'neue Studenten') organisiert. Sie wird den *Maba* als Kennenlern-Wochenende angekündigt, wobei die meisten Studierenden wissen, dass sie eine Initiation erwartet. Allerdings ist das Ausmaß der Initiation für sie noch nicht ermessbar (Gp: T9). Initiationen sind in Indonesien in vielen Institutionen üblich. Bereits in der Schule<sup>16</sup> oder beim Eintritt in eine Organisation (i: WS\_20059) wird eine Initiation durchgeführt. Nicht ohne Stolz wird die Härte der Initiation beschrieben (Gp: WS\_20091). Aber insbesondere *Seniors* stellen bei der Frage nach dem Anlass für das Ritual immer wieder den Spaßfaktor in den Vordergrund. Es ist ein Ereignis, zu dem sie zusammenkommen, Freunde treffen und ausgelassen sein können (Gp: T9; Gp: WS\_20091). Eine gewisse Ventilfunktion und die Möglichkeit sich für die Erfahrungen der eigenen Initiation zu revanchieren, werden von manchen als weitere Gründe in Betracht gezogen (Gp: WS\_20085).

Durchführungsort des Rituals ist traditionell am Fuße des Vulkans Merapi. Schon der Aufbau des Camps spiegelt die Hierarchie wider:



„[A]bout the initiation, it's true that they want to show that they... ok this is the concept of the initiation, this a hierarchical concept. The idea ... maybe it's not very clear yesterday, last week. Usually we take place in not that place but in nearby Merapi. And the place is just like ... there is a ... like a big house and.. the place is like this, ok. And this is

Abb. 1: Zeichnung eines Senior: Hierarchie und Camp setting where the newcomers stand, and this is where the senior is. And over there is a one house there. And this is for the committee. So, it's really clear even if you just see the setting of the place. This really clear. And this is the house of the senior. It's like a draw like that This is the society of anthropology [KEMANT – keluarga mahasiswa antropologi]. And this is the committee want to introduce them to the society. They are the helper. The helper

<sup>16</sup> Gespräch mit Eva-Maria Müller, die im Rahmen der Tandemforschung an der Schule gearbeitet hat, Aug. 07.

to get inside the society“ (i: I).<sup>17</sup>

Dieses Jahr hat sich das Organisationskomitee allerdings dazu entschlossen, einen anderen Ort zu wählen, da der Merapi, ein äußerst aktiver Vulkan, erst kürzlich ausgebrochen war. Etwa 70 km außerhalb von Yogyakarta liegt ein verwildertes Militärgelände, auf welches die Initiation verlegt wurde. Die *Maba* sind in Zelten untergebracht, das *Komitee* hat ein extra Zelt und die *Seniors* werden in den ehemaligen Schießstand (wenn man so will die luxuriöseste Unterkunft) einquartiert. Das Camp ist von einer menschenleeren, verwilderten Hügellandschaft mit lichtigem Baumwuchs umgeben.

Für die *Maba* wird der erste Abend zum Schock. Sie sollen in Gruppen antreten und ihre Rucksäcke auspacken. Hektik wird verbreitet und die *Seniors* helfen nach, indem sie den Inhalt der Rucksäcke einfach ausschütten. Sie sind teilweise verummmt, es wird geschrien und beleidigt. Einige Petroleumlampen werden zertreten. Die Stimmung ist äußerst aggressiv und auf der Seite der *Maba* herrscht Verwirrung und Verängstigung. Gerade aus dem kulturellen Kontext heraus (siehe Beschreibung im Kapitel 2.1) stellt diese Extremsituation eine außergewöhnliche Abweichung von Sitten und Normen dar, was den empfundenen Stress (bei den meisten Teilnehmenden) erklären mag. Einige der *Seniors* scheinen ihre tyrannische Machtposition zu genießen, andere halten sich im Hintergrund. Den *Maba* wird jeder Gegenstand weggenommen, der in irgendeiner Weise persönlichen oder individuellen Charakter hat.<sup>18</sup> Hatte jemand einen Gegenstand vergessen, der ihnen aufgetragen war mitzubringen, wie z.B. eine Regenjacke, so musste die ganze Gruppe die Jacke abgeben und eine 'Kollektivstrafe' wurde auferlegt (Liegestütze oder ähnliches) (N:WS\_20072).

„Ya. I think there is a really hierarchy during inisiasi, [...] you are able to be a real senior in that place, not like in here. In here you are like a friend, but in inisiasi if you are already senior you have to have a manner like a real senior“ (i: WS\_20106).

Die *Seniors* nehmen gegenüber den *Maba* eine absolut dominante Rolle ein. Sie selbst stellen das Ereignis als Möglichkeit „alte Freunde zu treffen und miteinander Spaß zu haben“ dar (Gp: WS\_20091; Gp: T7a; Gp: T7b). Das *Komitee* steht konzeptionell dazwischen. Sie planen die Initiation, können aber nicht von der traditionellen

---

<sup>17</sup> Auf die “society of anthropology” (*keluarga mahasiswa antropologi*) werde ich in Kapitel 4. detaillierter eingehen.

<sup>18</sup> Darunter sämtliche Kosmetika, Essen, Trinken, Handys, Uhren, Schmuck, Geldbörsen etc. (vgl. Gp: WS\_20072).

Durchführungsweise abweichen, da dies von den *Seniors* nicht geduldet würde. Sie können und sollen die *Maba* in gewissem Maße in Schutz nehmen. Dabei erfahren sie teilweise selbst Demütigung, können sich so jedoch mit den *Maba* solidarisieren, was dem Zusammenhalt, auf dessen Wichtigkeit ich an anderer Stelle zurückkomme, zugute kommt. Bei Komiteemitgliedern habe ich die kritischste Einstellung gegenüber der Initiation und der Hierarchie erfahren. Die Initiation wird als zu grausam und die Hierarchie als ungerecht bewertet. Ein gewisser Änderungswunsch scheint in der Rolle des *Komitees* konzipiert zu sein, auch *Seniors* bestätigten mir diese Wahrnehmung. Mit dem Status eines *Senior* allerdings (nun könnte etwas geändert werden) scheint sich ein Bewusstsein für Tradition und Verständnis für den Ablauf des Rituals oder zumindest Resignation einzustellen (Gp: T9; N:WS\_20071). Anders gesagt: Die Akteure schlüpfen in die Rolle des *Seniors* und übernehmen damit eine tradierte Konzeption.

“We have understand what it is, ok the idea is like this, so.. we know that this is a test that we have to pass, and after that we can... everything is nicer, much much nicer that what done, that’s what we saw in the initiation. And I think that’s so.. and we also already realize ok. we have different role, we didn’t really want to change, because we know that it have to be change like that. Ok, that it is like this. And it’s ok for us. And we also have discuss with the senior, and we made the event together” (i: I).

Die Konfiszierung der Privatsachen ist der erste Schritt beim Versuch Identität und Individualismus jedes einzelnen *Maba* mit verschiedenen Mitteln aufzulösen.<sup>19</sup> Vor allem auf psychologischer Ebene werden die Initianden enorm unter Druck gesetzt und ihre Identität in Frage gestellt.<sup>20</sup> Nach Turner treten die Initianden nun in den Schwellenzustand ein. “Schwellenwesen” sind weder hier noch dort. Die Eigenschaften des Zustands der “Liminalität” (Schwellenzustand) sind notwendigerweise unbestimmt. Oft werden Schwellenwesen als besitzlos gesehen, sie besitzen keinen Status, kein Eigentum, keine Insignien, keine weltliche Kleidung, also keinerlei Dinge, die auf einen/ihren Rang, eine/ihre Rolle oder Position im Gesellschafts- oder Verwandtschaftssystem hinweisen. Den Initianden wird alles genommen, was sie von

---

<sup>19</sup> Im Laufe der Initiation kommt es immer wieder zu Zusammenbrüchen oder Ohnmacht aufgrund des physischen und psychischen Stress, dem die *Maba* ausgesetzt werden. Dieser Umstand wird bewusst in Kauf genommen. Dafür gibt es ein extra Ersthilfe-Team vom *Komitee*.

<sup>20</sup> Alle Initianden tragen das gleiche Stirnband und ein Schild mit einem neuen Namen. Diese Gegenstände stellen die neue Identität der Initianden dar, und ihnen wird eingeschärft, ohne diese nicht am Abschlussritual teilnehmen zu dürfen. Immer wieder werden Situationen erzeugt, in denen die Initianden um diese neue Identität fürchten müssen.

den Mitinitianden unterscheiden könnte.

“Ihr Verhalten ist normalerweise passiv und demütig; sie haben ihren Lehrern strikt zu gehorchen und willkürliche Bestrafung klaglos hinzunehmen. Es ist, als ob sie auf einen einheitlichen Zustand reduziert würden, damit sie neu geformt und mit zusätzlichen Kräften ausgestattet werden können, die sie in die Lage versetzen, mit ihrer neuen Situation im Leben fertig zu werden. Untereinander neigen Neophyten [Initianden] dazu, intensive Kameradschaft und Egalitarismus zu entwickeln. Weltliche Status- oder Rangunterschiede verschwinden” (Turner 2000: 95).

Die *Communitas* entsteht. Diesen Zustand der Einheit, der für die sich außerhalb der Normen und fixierten Kategorien des sozialen Lebens befindlichen Initianden charakteristisch ist, nennt Turner *Communitas*.<sup>21</sup> Er bestimmt Gleichheit, Undifferenziertheit, Solidarität etc. als Merkmale dieser *Communitas*, im Gegensatz zur normativen Sozialstruktur der Gesellschaft, die auf Differenzierung, Hierarchisierung und Trennung beruht (ebd.: 96). “Der Schwellenzustand impliziert, dass es kein Oben ohne das Unten gibt und dass der, der oben ist, erfahren muss, was es bedeutet, unten zu sein” (ebd.: 96f). Nach Turner ließe sich das Schwellendasein der Starken (und Stärkerwerdenden) mit dem der ständig Schwachen kontrastieren. Wo die 'Zu-Befördernden' Herabsetzung und Demütigung erfahren, werden 'ständig Unterlegene' auf wichtige Machtpositionen gehoben. In unserem Fall handelt es sich nicht um die *Schwachen*, sondern um angehende AkademikerInnen, die ein angesehener Status erwartet, sie gehören also zu den *Stärkerwerdenden*. “Die Starken werden geschwächt; die Schwachen tun so, als wären sie stark. Das Schwellendasein der Starken ist sozial unstrukturiert; das der Schwachen durch scheinbare strukturelle Überlegenheit geprägt” (ebd.: 160f; vgl. auch: 103).<sup>22</sup> Ich gehe an dieser Stelle etwas genauer auf Arnold van Gennep und Victor Turner ein, da mir ihre aufeinander aufbauenden Theorien oft als Referenzrahmen für den Ablauf der Initiation genannt wurden (i: WS\_20076; i: WS\_20107; Gp: T8). Die Anthropologiestudierenden konzipieren ihre Initiation sekundär nach anthropologischen Theorien zu diesem Ritual. Die Theorien lassen sich folglich gut auf den Ablauf der Initiation anwenden. Sie unterteilen das Ritual mit seinen *Übergangsriten* („*rites de passage*“) in drei Phasen: 1. die Trennungsriten *rites*

---

<sup>21</sup> Turner zieht den Begriff *Communitas* dem Wort “Gemeinschaft” vor, da er die Form der Sozialbeziehung während der Zeremonie vom Bereich des Alltags trennen will (vgl. Turner 2000: 96).

<sup>22</sup> Auch Arnold van Gennep stellt eine allgemeine 'Schrankenlosigkeit' und 'Aufhebung der Regeln des normalen Lebens' fest, was er für ein 'wesentliches Element' der Übergangsriten hält (vgl. van Gennep 1986: 113).

*de séparation*, 2. die Schwellen- bzw. Umwandlungsriten<sup>23</sup> *rites de marge* und 3. die Angliederungsriten *rite d'agrégation* (vgl. van Gennep:21).<sup>24</sup> Turner entwickelt seine Theorie auf der Grundlage der Theorie van Genneps und interessiert sich vor allem für die *Liminalität*, den Schwellenzustand. Soviel zur theoretischen Einordnung des Ritualablaufs - aber wie wird er von den teilnehmenden Personen empfunden und erklärt?

Die Notwendigkeit der Initiation, eine zusammenhaltende Gemeinschaft bzw. sogar *Familie (keluarga)* zu schaffen, wurde häufig als ein Sinn und Zweck des Rituals genannt.

“The idea is like to introduce the newcomers the society of anthropology [*keluarga mahasiswa antropologi – KEMANT*]. Ya, it's true that they are now already become the member of us, institutionally. But they must know, that in this institutions, they are not a society that created institutionally, they also a society that have their own known, their own rules, so this the idea is to introduce to the society. The society have some rules, so if you want to become the member of the society you have to pass the initiation” (i: I).

Gemeinsam eine Extremsituation durchzustehen und dem enormen Druck zu widerstehen, schafft einen engen Zusammenhalt (vgl. i: I; Gp: T7a;Gp: T7b;i: II;i: III), welcher als Basis für das hier konstituierte soziale Netzwerk fungiert. Diesem Aspekt möchte ich mich ausführlich im folgenden Kapitel widmen. Durch Druckausübung und Demütigung wird eine Situation geschaffen, in der die Gruppe zusammenwächst und ein fester, wie sie es nennen 'familiärer' Zusammenhalt entsteht. Vor dem Hintergrund, dass sich die Studierenden erst sehr kurz kennen und aus ganz Indonesien kommen, gewinnt dieser Zusammenhalt an Bedeutung. Das Ritual wird von den Teilnehmenden als hart beschrieben, doch als Herausforderung angenommen. In der Worten eines Initianden (*Maba*):

„Initiation is good. Powerful body, powerful mentality [...]. I like risk, challenge. I only accept the present from the senior, but for the other newcomers, they say, too hard, too scare, because there happened about body contact and you try thing. You in the circle of the boarder round from the senior and you press. And you get the hit and you get the kick, so how do you feel. so I feel scare too and I feel pressure in mind, I feel press in my mind and my hart. But, because my angry is more bigger than my

---

<sup>23</sup> Schwellenriten beziehen sich auf einen Raumwechsel, Umwandlungsriten auf einen Zustandswechsel.

<sup>24</sup> Arnold van Gennep vertritt die Meinung, dass allen Zeremonialkomplexen eine gleiche 'grundlegende Abfolgeordnung' inhärent ist und sich Unterschiede nur im Detail ergeben. Er konstruiert über den Vergleich von sehr vielen knapp beschriebenen Beispielen 'das Strukturschema der Übergangsriten' (vgl. ebd.:183).

scary. Most of newcomers say the initiation actually should not be so hard" (i: III).

Die Herausforderung könnte in der die *alus*-Aspekte implizierenden Kontrolle alles Körperlichen und Weltlichen liegen. Äußere Askese, wie sie in der Initiation erfahren wird, soll einem helfen, den Körper selbst in die Hand zu nehmen, um seine Triebe zu ordnen und zu pflegen. Sie soll den Willen stärken und dient dem Bemühen, stets den inneren Gleichmut zu bewahren und sich den Forderungen der sozialen Harmonie entsprechend zu verhalten (vgl. Magnis-Suseno 1981: 120). Vielleicht auch ein Grund, weshalb die Initiation mir gegenüber von *Maba* nie negativ bewertet wurde. Vielmehr wird sie als Herausforderung für Körper und Geist gesehen und bereitet auf die zukünftige Rolle als Anthropologe, Forscher, Akademiker vor. Der eben bereits zitierte *Maba* erklärte mir:

"It is important to become friends. The family of *antropologi* is closer. We get the basic from research, how to make research, from dosen-dosen, there are dosen coming to the initiation, they teach us, how to make research. [...]. We can feel how it is to be anthropologist in the field. Anthropology is not to think about just have fun. The part of anthropology is difficult and hard, like this" (i: III).

Die *Seniors* stimmen mit Turner überein: die psychischen und physischen Torturen stellen teilweise die Zerstörung des früheren Status, teilweise einen Härte-test dar, was die Initianten auf die neue Verantwortung vorbereiten (Gp: WS\_20091; Gp: T17) und einem Missbrauch der neuen Privilegien vorgreifen soll (Turner 2000: 103). "Es muss ihnen klar gemacht werden, dass sie für sich genommen Ton oder Staub, also bloße Materie sind und ihre Form allein durch die Gesellschaft erhalten" (ebd.: 103). Ein weiterer im Zitat angesprochener Punkt ist der Anspruch der Wissensvermittlung und der praktischen Anwendung der fachspezifischen Theorie und Methodik. Die *Maba* werden am zweiten Tag der Initiation nach einer kurzen Einführung auf ihre erste Feldforschung angesetzt. Sie sollen die lokale Bevölkerung zu verschiedenen Themen interviewen. Die Ergebnisse müssen schließlich am Abend vor einem *Senior* gerechtfertigt werden. Je nach *Senior* bekommen sie hilfreiche Belehrung oder zerreißen Kritik. Dahinter steht die Idee, dass sie in sehr komprimierter Form erfahren sollen, was es bedeutet Anthropologe zu sein. Die Lücke zwischen Theorie und Praxis soll geschlossen werden (Gp: T17). Auf die Vermittlung von Wissen und das Zusammenbringen von Theorie und Praxis werde ich später eingehen.

Der gesamte Ablauf der Initiation ließe sich mit Arnold van Gennep und Victor Turner betrachten. Anhand der beschriebenen Beispiele wurden die Kernthesen der Theorien

angesprochen. Erwähnenswert ist noch das gemeinsame Abschlussmahl, ein aufwendig inszeniertes Ritual, im Zuge dessen die *Maba* in die Familie der Anthropologen (*KEMANT*) aufgenommen werden. “Das gemeinsame Mahl bzw. der Ritus des gemeinsamen Essens und Trinkens [...] ist eindeutig ein Angliederungs- bzw. Binderitus im körperlichen Sinne [...]” (van Genneep 1986: 37).<sup>25</sup>



Abb. 2: "Gemeinsames" Frühstück: Seniors (rechts) und Maba (links).

#### 4. keluarga mahasiswa – Netzwerk für Wissensaustausch und Anwendung

##### 4.1 Die KMTE

*Keluarga mahasiswa* (*KM*) ist ein Sammelbegriff für den Zusammenschluss ('Familie') der Studierenden eines Faches. Im Folgenden möchte ich den weitgehenden Einflussbereich der *KM* beschreiben. Die Initiation ist zwingende Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der *KM* und entscheidend für ihren Zusammenhalt. Ich will zunächst am Beispiel der *KMTE* (*keluarga mahasiswa teknik elektro*) die Organisationsstruktur einer *KM* beleuchten. Hierbei werde ich aufzeigen, dass sämtliche studentische Aktivitäten unter ihrem Dach einen Platz finden. Des weiteren werde ich versuchen, mit Blick auf ihre weit über das Studium hinausreichende Wichtigkeit als soziales Netzwerk, die Motivation sich in der *KM* zu engagieren, herauszuarbeiten.

---

<sup>25</sup> Das gemeinsame Mahl lässt sich auch in die Tradition des *slametan* einreihen. Das *slametan* ist als Versöhnungsritus zu begreifen, der den Zustand der kosmischen Ordnung (*slamet*) wieder herstellen soll (Markham 1995: 65; Magnis-Suseno 1981: 76).

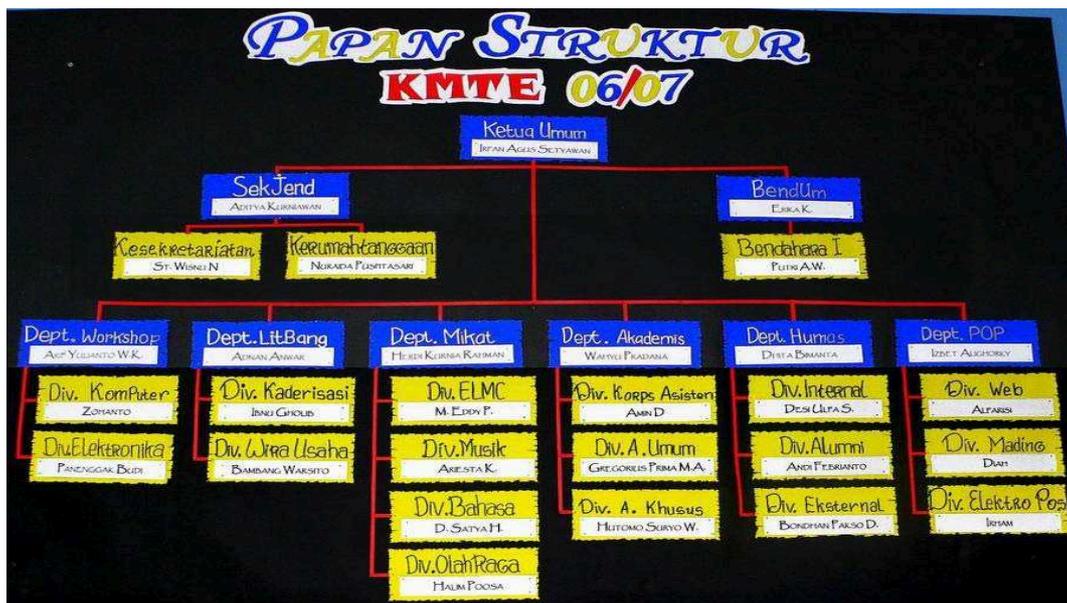


Abb. 3: Organisationsstruktur einer keluarga mahasiswa: hier KMTE.

Dieses Bild veranschaulicht die Organisationsstruktur und die Aktivitäten einer KM (hier KMTE – keluarga mahasiswa teknik elektro). Nebenbei sei auf den hierarchischen Aufbau verwiesen, in dem der ketua Umum als Vorsitzender eine herausragende Position bekleidet. Für organisatorische Aufgaben (SekJend) und Finanzen (BendUm) kann er Assistenten ernennen. Auch die Vorsitzenden der verschiedenen Departments, welche sich noch einmal in Divisionen teilen und in denen die unterschiedlichsten Aktivitäten organisiert werden, werden vom ketua Umum ernannt. Im Dept. Workshop werden Workshops zu studienrelevanten Themen angeboten; Studierende vermitteln unentgeltlich ihr Wissen an ihre Kommilitonen oder, wenn man so will, an ihre 'Familienmitglieder'. Andere kümmern sich um die Rekrutierung neuer Mitglieder (Dept. LitBang, div. kaderisasi). Im Dept. Mikat werden Freizeitaktivitäten wie Sport, Klettern, Musizieren, aber auch Sprachen angeboten. Es werden Tutorien zu Lehrveranstaltungen im Studienplan organisiert (Dept. Akademis), und es gibt Zuständige für die Kontaktpflege und -knüpfung zu anderen Institutionen oder den Alumni (Dept. Humas). Es handelt sich somit um ein Forum für Wissens- und Erfahrungsaustausch, was häufig über die praktische Anwendung geschieht. Die KM ist eine Plattform, innerhalb derer sich Studierende gegenseitig helfen, wobei ihnen Räumlichkeiten (Werkstätten, Arbeitsräume) und Ausstattung (z.B. Computer) zur Verfügung stehen.

## 4.2 Exkurs: Lernverhalten

“Just 20% of the information we [students] can find at the university, but 80% we must find outdoor, on our self, like in mass media, by listening or from government organisations or NGO” (Gp: iVI).

Dieses Zitat verdeutlicht, wie marginal die Rolle der Lehrveranstaltungen an der Universität für die Akkumulation von Wissen ist. Ein kurzer Exkurs soll weitere Beispiele für das Lernverhalten geben und verdeutlichen, dass Wissen in seiner praktischen Umsetzung und mit gesteigerter gesellschaftlicher Relevanz (Nutzen durch Hilfe) an Attraktion zu gewinnen scheint. Anschließend soll versucht werden, zu bewerten, welche Folgen dieser Umgang mit Wissen mit sich bringt.

Exemplarisch dazu möchte ich den Jura-Studenten Surin vorstellen. Surin studiert im fünften Semester und ist 21 Jahre alt. Zu Vorlesungen geht er meist nur, um seine Unterschrift auf die Anwesenheitsliste zu setzen und somit der Anwesenheitspflicht nachzukommen.<sup>26</sup> Kurzum, hierher kann das Wissen nicht kommen. Ein Verhalten, das ich häufiger beobachten konnte. Er hat sich selbst als faul und unambitioniert beschrieben. Sich durch Fleiß hervorzuheben scheint negativ konnotiert zu sein, und es kommt vor, dass dies mit Spott sanktioniert wird (T3; T10).<sup>27</sup> Allerdings kann ich die Selbstbezeichnung als faul nicht mit meinen Beobachtungen untermauern. Zwar war er bedacht nicht durch übermäßiges Engagement aufzufallen, was aber deutlich wurde: Wissen wird häufig in einem sozialen oder gesellschaftlichen Rahmen (Gemeinwohl) auf praktische Weise akkumuliert. Hierzu ließen sich viele Beispiele nennen: Surin engagiert sich im *PKBH (Pusat Konsultasi dan Bantuan Hukum/Beratungs- und Rechtshilfezentrum)*. Hier wird Menschen geholfen, die sich keinen Rechtsbeistand leisten können. Die Arbeit wird zum größten Teil von Studierenden gemacht. Sie bereiten sämtliche Dokumente für die Gerichtsverhandlung vor, so dass der betreuende Jurist nur noch die Verhandlung führen muss.<sup>28</sup> Dass Surin dabei sehr viel lernt, wird

---

<sup>26</sup> Ich bin in den Genuss einiger Vorlesungen bei den Juristen gekommen. Zu der Qualität will ich mir kein Urteil anmaßen, aber die Unterrichtsatmosphäre hat konzentriertes Zuhören unmöglich gemacht. Die Hälfte der Studierenden kommt mindestens eine viertel Stunde zu spät, es wird sich unterhalten, per SMS kommuniziert (6 Stück während einer Vorlesung), Musik gehört oder auch mal zugehört und mitgeschrieben, wobei der Geräuschpegel dies zu einem schwierigen Unterfangen macht.

<sup>27</sup> Es gilt als anstößig den eigenen Vorteil ohne Rücksicht auf die Billigung der Gesamtheit zu betreiben. Ebenso wird Initiative ergreifen zunächst einmal negativ beurteilt. Private Ambitionen sollte man nie zeigen (Magnis-Suseno 1981: 39).

<sup>28</sup> KKN ist ein weiteres Beispiel für die praktische Anwendung von Wissen mit

von ihm selbst auch nicht bezweifelt, aber er stellt den caritativen Charakter dieser Arbeit in den Vordergrund seiner Motivation. Auch Lern- und Arbeitsgruppen, also die Einbettung in soziale Beziehungen (Geselligkeit) scheinen sich motivierend auf das Lernverhalten auszuwirken (T19). Oder geben sie der Wissensakkumulation erst ihren Sinn? Diese Frage möchte ich verschieben, um zunächst auf die *KM* zurückzukommen. Sie institutionalisiert in gewisser Weise die Hilfsbereitschaft und die sozialen Beziehungen unter den Studierenden. Das so entstandene soziale Netzwerk ist soziales Kapital<sup>29</sup> und, wie schon beschrieben, eng verknüpft mit der Akkumulation von Wissen.

#### 4.3 *KM* als Netzwerk

Nun möchte ich zu der, wie ich glaube, zentralen Bedeutung der *KM* kommen. Die *keluarga mahasiswa* als soziales Netzwerk. Mir haben sich Fragen gestellt wie: Wozu die Initiation als Voraussetzung der Mitgliedschaft? Wieso wird der Zusammenhalt fast erzwungen, bzw. seine Wichtigkeit stets betont? Was ist die Motivation sich zu engagieren?

A: „[E]ine gute Verbindung in unserer Studienzeit wirkt sich dann auch auf die Connections in unserer Arbeit aus. Ich weiß nicht ob du das schon gehört hast, aber mir wurde das schon öfter gesagt, auch von Dozenten, eine gute *KM*, die wirklich eine gute Verbindung hat, bis zum Alumni, bis zu denen die fertig sind, bis zur Arbeit, das wird euch immer noch was geben, die werden sich immer noch koordinieren, es wird immer noch dieses connections, link haben. Ja das ist eben eine connection, das kommt ja auch alles von hier, wir wollten eine *KM*, die so was ist.“

F: „Und die Initiation ist Grundvoraussetzung, um in die *KM* einzutreten?“

A: „Ja. Und dann auch nicht nur unter dem selben Jahrgang, sondern auch zu den Anderen, dass wir dann immer einen recht guten Kontakt noch haben. Das war immer ein Argument. Du weißt doch, ja ok. Ähm, auf der ganzen Welt ist connections sehr wichtig, aber in Indonesien ist es unglaublich wichtig.“ (i: II)

Die *KM* ist demnach ein Netzwerk, das über das Studium hinaus wirksam ist und eine wichtige Rolle für eine erfolgreiche Karriere spielen kann. Viele *KM* suchen den Kontakt nach außen und manche sind in einer indonesienweiten Dachorganisation vereint. So vernetzt z.B. die *JKAI* (*jaringan kekerabatan antropologi indonesia* – Verwandtschaftsnetz der Anthropologen Indonesiens) alle *KEMANT* miteinander. Auch hier ist eine Initiation Voraussetzung für die Mitgliedschaft. Inhaltlich stellt wieder der

---

gesellschaftlichem Nutzen. Auch der Netzwerkaspekt spielt hier eine wichtige Rolle. KKN bietet die Möglichkeit Kontakte zu anderen Fachbereichen/Fakultäten zu knüpfen. Ich habe in unserer Forschungsgruppe beobachtet, dass die Kontaktsuche häufig über KKN-Freunde verlief.

<sup>29</sup> Den Begriff verwende ich in Anlehnung an Bourdieu.

Informationsaustausch den primären Existenzgrund dieser Verbände dar. Man trifft sich ein- bis zweimal im Jahr und besucht sich zu den Initiationen. Bei den Treffen informieren z.B. Studierende der UGM über visuelle Anthropologie, da die anderen Universitäten dieses Fach nicht im Lehrplan haben, oder die UI (*Universitas Indonesia*) informiert über Urban Anthropology. Vor allem die Universitäten der Außeninseln können von diesem Wissensaustausch profitieren. Ich konnte mit der Vorsitzenden der *JKAI* sprechen. Während dieses Gesprächs fragte ich sie unter anderem nach ihrer Motivation, diese Position zu bekleiden. Neben den eben schon genannten Gründen (Austausch kulturellen Kapitals) ist, ihrer Aussage nach, auch die Akkumulation von individuellem sozialem Kapital für sie entscheidend, sich in diesem Verband zu engagieren.

Wie wichtig *koneksi* bei der Vergabe von Projekten oder auf dem indonesischen Arbeitsmarkt sind, kann ich nicht beurteilen.<sup>30</sup> Vielen Aussagen nach zu urteilen, scheinen Beziehungen oder Freunde (*teman-teman*) bei der Jobvergabe jedoch eine überragende Rolle gegenüber fachlichen Qualifikationen zu spielen – zumindest wird dies so wahrgenommen (Gp: T16; Gp: T; i: II). Manche der GesprächspartnerInnen ließen eine leise Kritik oder zumindest ein ungutes Gefühl in Bezug auf diesen Umstand anklingen. Es wird als “unhealthy competition” (Gp: T16; vgl. auch i: II) beschrieben. Im Erkennen dieses Widerspruchs (einerseits anerkennen wie wichtig *koneksi* sind, andererseits darin eine Ungerechtigkeit ausmachen) offenbart sich meiner Meinung nach eine Unsicherheit. Zwei gelebte Realitäten reiben sich an diesem Punkt. Im Fazit werde ich der Frage nach einem Wertekonflikt nachgehen. Für mich ergab sich zunächst einmal die Fragestellung, welches Konzept von Freundschaft hinter den *teman-teman*, bezüglich des sozialen Netzwerks und als soziales Kapital, stecken mag.

#### 4.3.1 Freundschaft gleich *koneksi*?

F: „Is it important to have a lot of friends and why?“

A: „*Kebaikan hidup*. It's more good to have lot of friend. If you make a lot of friendship your life feel more happy. For me, I just make lot of friend, just coming from my willingness only, so if I meet people I don't know who that, I just can introduce myself. And usually most of the people, especially in Java, accept your ask.[...] For me, ya have a lot of friend, first I'm happy, second I can search and I can get the news about knowledge from my friend and that first I don't know and after I know him, he show me and he tell me about something, so I know.“

---

<sup>30</sup> Heru Nugroho spricht hier von 'Cliquen' und Patronagesystemen (Nugroho 2005: 156).

F: „So you change information maybe, exchange knowledge.”

A: „You can get a link from your friend. The link can help you to get a job, to search something, to get something or to get to know more people of your friends. Like a network.”

F: „You think it's important to have good links and...”

A: „Ya its important for me. Because I often talk to my friend and we realize, if you have a lot of friend you can get more and more information, more and more link and more and more happiness. My friend talk like that too” (i: III).

Zunächst gibt es einem ein gutes Gefühl, viele Freunde zu haben, da sie das Leben besser machen. Hier hat die Freundschaft einen expressiven Charakter. Freundschaften sind leicht zu knüpfen, ein kurzes Vorstellen genügt. Freunde können einem behilflich sein, an Informationen heranzukommen. Sie bilden ein soziales Netzwerk, in dem über Wissensaustausch *links* oder *koneksi* entstehen, die weitreichende Vorteile mit sich bringen. Diese *links* werden als sehr wichtig angesehen, viele zu haben vermittelt ein glückliches Gefühl. Die Freundschaft wird instrumentell.

„I like to be everywhere, I don't like to be known just in one community.“ (i: WS\_20106)

Nicht nur in einem Netzwerk bekannt zu sein, bringt den Vorteil, auch auf anderes Fachwissen zugreifen zu können, bzw. seine Hilfe in verschiedenen Freundeskreisen (im Sinne von sozialen Netzwerken) anzubieten. Das folgende Zitat gibt Auskunft über die Unverbindlichkeit dieser Freundschaft innerhalb von sozialen Netzwerken. Auch wird in diesem ein intimeres Freundschaftskonzept angesprochen.

„[M]y trusters friend say also like that 'oh you have a lot of friend' ya, but they are just friends, ya, 'I know you and you know me and I know your name and I know your number', we are not often send sms everyday or something, I not tell the story anything, its just watching movie or go somewhere, ya I go with them, but if I have a problem I go with my trusted friend, but usually I have a old friend, usually the old friend can be my trusted friend. [...] if my friends need something, there is no people that have the ability in this community.. 'oh I have a friend in the other community, that can for example do a photography, so I can introduce my friend to, so we call, like that. [...] Or if my friend needs something I can help them“ (i: WS\_20106).

#### 4.3.2 *sahabat*

„I have a big community of friends, like here in anthropology, in the other university, in *gamelan* orchestra, but I just have a trusted friend [*sahabat*] to can say the story, very private story. And they already know my private story before, so I don't repeat the story again“ (i: WS\_20106).

Die Studentin unterscheidet zwischen Freundschaften aus den verschiedenen sozialen

Netzwerken (*communities*) und vertrauteren Freunden. Vertrautere Freundschaften basieren oft auf bereits langjährigen Beziehungen, die in dieser Art nur zu verhältnismäßig wenig Menschen aufgebaut werden.<sup>31</sup>

#### 4.4 Freundschaft, Netzwerk und Wissen

Um ein weiteres mal die Relevanz von Freundschaften als Grundlage für Wissensnetzwerke zu verdeutlichen, möchte ich ein Beispiel geben. Im Anschluss daran möchte ich die Brücke zur Tradition des *gotong-royong* (gegenseitige Hilfeleistung und Teilen von Belastungen) schlagen.

In dieser Aussage geht es um Freundschaften innerhalb des *JKAI*, d.h. Freundschaften, die unter anderem während der Besuche bei Initiationen von anderen Anthropologie-Fakultäten in Indonesien geknüpft werden.

„The friends...em, that is difficult to answer. Because we just know them as new friends of us, so actually we just meet them at the inisiasi or when we have some meetings, national meeting of our anthropology indonesia something [*JKAI*], we meet them, but not all of them. We make good friends, maybe some people make close friends, for example my friend they send everything, in one month they send material of anthropology in here. Exchange the material. and we have a mailing list, in the list we usually share the information about anthropology, about the theory and then we can discuss and everything. It's more like a little bit anthropologist friends, to knowledge sharing. You make good friends, you just have the good time you have with them, not the bad time, because they are not usual friends in your life, ya like that.“ (i: WS\_20106)

Die Informantin betont den offiziellen Charakter dieser Freundschaften, nur die 'gute Zeit' verbringe man mit ihnen, Privates oder Unangenehmes würde außen vor gelassen. Auch wenn Freundschaft hier oberflächlich erscheinen mag, möchte ich darauf hinweisen, dass auch nur flüchtigen Freunden eine sehr weitreichende Hilfsbereitschaft entgegen gebracht wird. Sei es das zur Verfügung stellen des Computers oder des eigenen Wissens. Es werden keine Mühen gescheut um einer Bitte nachzukommen. Es wird regelrecht versucht, einem die Bitte quasi von den Augen (oder aus dem Verhalten) abzulesen. Auch ich habe mich während der Forschung immer wieder in der schwierigen Situation befunden, abschätzen zu müssen inwieweit ich die mir angebotene Hilfsbereitschaft in Anspruch nehmen darf.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Auch Hildred Geertz hat Ähnliches beschrieben: “They [the Javanese] dislike any strong expression of emotion and have few genuine friendship or love relationships” (H. Geertz 1974: 251).

<sup>32</sup> Das Arbeiten in interkulturellen Tandems hat den Umgang hiermit deutlich erleichtert.

#### 4.5 Gotong-royong und rukun

An dieser Stelle möchte ich mich nochmals auf die javanische Ethik beziehen und diese auf das Freundschaftskonzept anwenden. Wie oben erwähnt, steht in ihrem Zentrum das Einhalten der kosmischen Harmonie, was nur über die zwei Grundprinzipien Respekt und Konfliktvermeidung erreicht werden kann. In Kapitel 2.1 habe ich mich vor allem mit dem Respektprinzip befasst. An dieser Stelle möchte ich nun anhand der Tradition des *gotong-royong*, das Prinzip der Konfliktvermeidung (*rukun*) beschreiben, da ich glaube, in den sozialen Netzwerken unter Studierenden eine Form dieser Tradition zu entdecken. *Rukun* heißt soviel wie „im Einklang sein“, „ruhig und friedvoll“, „ohne Zank und Streit“, sowie „einig in der Absicht, sich untereinander behilflich zu sein“. Das Prinzip der Konfliktvermeidung gibt im Grunde genommen die Devise, sich immer so zu verhalten, dass der offene Ausbruch eines Konflikts verhindert wird. Auf diese Weise soll ein Zustand friedlicher Koexistenz aufrecht erhalten werden. Aus diesem Grund werden Eigeninitiativen und das Streben nach persönlichen Vorteilen negativ bewertet – selbst wenn dies der Gruppe Vorteile brächte –, da dies dem so hoch angesehenen konformen Verhalten widerspricht (Magnis-Suseno 1989: 64; Markham 1985: 68).

*Gotong-royong*, die gemeinsame Arbeit im Dorf, stellt eine besondere Ausprägung von *rukun* dar. Darunter fallen zwei Arten von Arbeiten, zum einen die gegenseitige Hilfe, zum anderen die gemeinschaftliche Arbeit, die im Interesse aller verrichtet wird (Magnis-Suseno 1981: 47). Ich glaube die weitreichende Hilfsbereitschaft unter *teman-teman* lässt sich mit der *gotong-royong*-Idee erklären, wenn nicht gar begründen. Auch in den sozialen Netzwerken lassen sich meiner Meinung nach Strukturen dieser Idee wiederfinden. In gewisser Weise ersetzt das Netzwerk den Rahmen des Dorfes (oder sogar der Familie) und schafft eine neue gesellschaftliche Einheit, die verbindlich genug ist, um sich auf das gegenseitige Helfen einzulassen. *Rukun* wird häufig mit Altruismus verwechselt, da es oft darum geht, die eigenen Interessen hinten anzustellen und zum Wohle der Gemeinschaft (im Sinne von Harmoniewahrung) zu handeln. Allerdings wird hier ein Gesichtspunkt, der für die ethische Beurteilung des *rukun*-Prinzips essenziell ist, vergessen: Nicht die Gesinnung des Individuums ist von Interesse, sondern der Zustand der Gesellschaft, ihre konfliktlose Ruhe an der Oberfläche (Magnis-Suseno 1981: 49). *Rukun* impliziert nicht das Ideal des Untertauchens eines Individuums im

Kollektiv. Interpretiert man es als eine Art angeborener sozialer Gesinnung, versteht man es falsch. „Der Javaner fühlt sich durchaus als Individuum, mit individuellen Lebensproblemen, mit persönlichen Rechten und Interessen, und im Rahmen dessen, was ihm das *rukun*-Prinzip erlaubt, tut er alles um diese auch durchzusetzen“ (Magnis-Suseno 1981: 51f).

Die Idee des *gotong-royong* ist eher ein Beleg dafür, dass man sich seiner individuellen Interessen voll bewusst ist. Hier wird Hilfe erbeten und „Schuld“, derer sich alle bewusst sind, angehäuft (Magnis-Suseno 1981: 52). Clifford Geertz drückt dies in sehr drastischer Art und Weise aus:

“Rukun is a value, ties together a group not of oversocialized primitive communists but of rather self-contained peasant materialists with a clear realization of where their own interests lie; and it does not so much by appealing to vague notions of universal brotherhood as by defining actual modes, means, and forms of specifically limited inter-individual cooperation within clearly defined social contexts” (C. Geertz 1969: 61).

Ich glaube, dass die Prinzipien und Ideen der javanischen Ethik einen Einfluss auf die zuvor beschriebene Konzeption von Freundschaft in Netzwerken haben. Sie funktionieren nach traditionellen Mustern, sind aber modern. Sie sind eine Antwort auf die Anonymität der Moderne, bzw. entsteht hier ein lokaler Kompromiss, der moderne Phänomene in die Tradition „cooptiert“.<sup>33</sup>

Die hier gewählte Betrachtungsweise und 'unsere' idealisierende Vorstellung von Freundschaft birgt die Gefahr, das betrachtete Freundschaftskonzept als zweckorientiert und funktional zu verurteilen. Sich dem Konzept von Freundschaft über Netzwerke zu nähern ist vielleicht nicht die vorteilhafteste Methode und sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Freunde (*teman-teman*) nicht nur einen Zweck erfüllen sollen; vielmehr gibt es den AkteurInnen ein gutes Gefühl viele Freunde zu haben und man ist zu weitreichender Hilfsbereitschaft bereit ohne konkrete Forderungen zu stellen (Gp: T16). Dass unsere Vorstellung von Freundschaft frei von Reziprozität ist, wäre ja auch eine sehr gewagte These.

Außerdem möchte ich den generalisierenden Charakter meiner Aussagen relativieren.

---

<sup>33</sup> Den Begriff benutze ich nach Magnis-Suseno. Auch er beobachtet, „dass Javaner auf verschiedenste Weise versuchen, Gruppen aufzubauen, die innerhalb der sie bedrohenden, anonymen, fremden Gesamtgesellschaft Inseln bilden, in denen sie sich wohl fühlen und in denen die alten Harmonie-Ideale des Zusammenseins und Miteinander-Tuns wie auch der Konfliktlosigkeit weiterhin praktiziert werden“ (Magnis-Suseno 1989: 90). Er betont bei diesem Prozess aber mehr die übermächtige, dominante Art der Moderne als ich dies tun würde.

Ich habe lediglich versucht analytisch eine Grundstruktur herauszuarbeiten, ohne dass ich verneinen will, was im Übrigen mit meinen Daten auch nicht zu vereinbaren wäre, dass es individuelle Vorstellungen von Freundschaft gibt und man die Konzeption von Freundschaft mit Sicherheit in noch feinere Kategorien unterteilen könnte.<sup>34</sup>

### **Fazit**

Die eingangs besprochene Initiation der Erstsemester (*Maba*) versinnbildlicht viele Aspekte der studentischen Lebenswelt. Sie offenbart hierarchische Vorstellungen, welche ich mit Rückgriff auf die javanische Kultur beschrieben habe,<sup>35</sup> sowie den Umgang mit den Herausforderungen der Moderne. Die traditionelle javanische Moral ist eine typische Familienmoral. Für den Umgang mit Fremden gibt es kaum traditionelle Verhaltensmuster (Magnis-Suseno 1989: 125). Um so erstaunlicher ist es, dass die Initiation Studierende aus ganz Indonesien, mit den unterschiedlichsten Hintergründen zusammenbringt und es schafft, innerhalb sehr kurzer Zeit ein familiäres Gemeinschaftsgefühl aufkommen zu lassen. Ich nehme an, dass die Moderne in das traditionelle Wirklichkeitsverständnis integriert wird, stimme aber nicht mit Magnis-Suseno überein, der die Meinung vertritt, „[die Javaner] begegnen der Moderne von vornherein auf dem Boden ihres traditionellen Verständnisrahmens, der ungebrochen weiterbesteht“ (Magnis-Suseno 1989: 121). Ich nehme vielmehr an, dass auch im traditionellen Verständnis eine Transformation stattfindet. Der traditionelle Verständnisrahmen bleibt bestehen, aber nicht ungebrochen. In Gruppierungen wie den *keluarga mahasiswa* bezieht man sich auf die Definitionen von Familie und auf die die traditionelle Dorfgemeinschaft bestimmenden Aspekte, wie die gegenseitige Hilfsbereitschaft (*gotong-royong*). In der Transformation erfahren diese Definitionen einen unerlässlichen Wandel. Auch Sinn und Zweck des sozialen Netzwerks hat nicht mehr ausschließlich mit Wahrung von Harmonie zu tun. Sicherlich ist z.B. die Vorstellung eines gerechten Austauschs, im Sinne von ausgleichend, harmonisierend, überdies eine Triebfeder für dieses Netzwerk. Allerdings kommen ebenso die vitalen Aufstiegsinteressen des Individuums ins Spiel. Netzwerke sind Basis für Erfolg, mehr

---

<sup>34</sup> Siehe Bericht von Astri Ayu Wulandari.

<sup>35</sup> Heru Nugroho weist auf die Militarisierung der Organisation von höherer Bildung während der Zeit der New Order hin (Nugroho 2005: 155). Ein Aspekt, der sicherlich nicht außer Betracht gelassen werden sollte, in meiner Arbeit aber weniger Beachtung findet.

noch als Qualifikation (Wissen).<sup>36</sup> Es liegt nahe, die Beziehungen in der *KM* nicht nur im Sinne der klassischen Geselligkeit als situativen Selbstzweck aufzufassen (expressiv), sondern diese auch als Mittel für zukünftige Zwecke einzusetzen (instrumentell) (Lin 2001: 13f). Damit wird das Netzwerk zum *sozialen Kapital*, es hilft, ansonsten unwahrscheinliche Handlungschancen zu erschließen (Holzer 2006: 14; Lin 2001: 7). Bourdieu räumt dem *sozialen Kapital* in seiner Kapitaltheorie neben dem *kulturellen Kapital* der Bildungstitel und dem klassischen *ökonomischen Kapital* einen wichtigen Platz ein. Er identifiziert es als die "Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens und Anerkennens verbunden sind" (Bourdieu 1983: 190f). Lässt sich Bourdieu auf die indonesische Gesellschaft anwenden? Liegt seiner Theorie doch zu Grunde, dass von den Akteuren gesellschaftlicher Aufstieg durch Akkumulation der Kapitale angestrebt wird. Nimmt man dies an, ergibt sich ein Wertekonflikt mit dem traditionellen Weltbild, der javanischen Harmonie-Ethik, die individuelle Aufstiegsambitionen ablehnt. Der Umgang mit diesem 'Wertekonflikt', der nicht als solcher wahrgenommen wird, zieht sich durch diese Arbeit. Von Wertekonflikt ließe sich im Grunde nur mit der Annahme von starren Kulturkonzepten reden, mit der Moderne auf der einen Seite und dem traditionellen javanischen Weltbild auf der anderen Seite. Ich glaube mit dieser Arbeit ein Beispiel für die ständige Transformation von Kultur gegeben zu haben.

Auch im Umgang mit Wissen hat sich eine lokale akademische Kultur entwickelt. Mit der Kapitaltheorie im Rücken wiederum ließe sich, vom Standpunkt des euro-amerikanischen Wissenschaftsideals aus, der Umgang mit Wissen kritisieren. Es ließe sich kritisieren, dass soziales Kapital eine sehr dominante Position einnimmt und kulturelles Kapital gar in sozialen Netzwerken funktionalisiert wird. Ich will auch keineswegs die strukturellen Gefahren, die von sozialen Netzwerken ausgehen können, verharmlosen. Boris Holzer zeigt zwei Dimensionen sozialer Beziehungen auf. Die erste beschreibt den expressiven Gehalt, d.h. die Beziehung/Freundschaft stellt sich dar und bestätigt sich um ihrer selbst Willen (persönliche Beziehung). Daneben spricht er vom instrumentellen Aspekt, d.h. der Verwendbarkeit von Kontakten, um Ziele zu

---

<sup>36</sup> Wobei ich hier bei der Bewertung vorsichtig sein will, schließlich habe ich gezeigt, wie zentral der Aspekt des Wissensaustauschs und der praktischen Anwendung von Wissen in Netzwerken ist.

erreichen, womit sie zu sozialem Kapital werden (Holzer 2006: 8f). Eine weitere Steigerung ist problematisch, da die Aktivierung persönlicher Kontakte schnell zu Korruption wird: „Aus Netzwerken und Sozialkapital werden Seilschaften, Patronage, Vetternwirtschaft und schließlich: Korruption“ (Holzer 2006: 22). Indonesische Intellektuelle sind sich dessen bewusst (vgl. Nugroho 2005: 155f.) und vereinzelt auch Studierende. Bei dieser Kritik sollte man jedoch nicht aus den Augen verlieren, dass in unserer akademischen Kultur Ideal und Wirklichkeit auch nicht immer sehr nah beieinander liegen.

Die studentische Lebenswelt in Yogyakarta erfährt Beeinflussung von vielen Seiten, wobei die javanische Tradition einen erstaunlich zentralen Platz einnimmt. Von einem Wertekonflikt lässt sich vermutlich bei einem Vergleich der Wissenschaftskonzepte oder der akademischen Kulturen (in Indonesien und Deutschland) sprechen, wobei der Vergleich oft die Gefahr des Bewertens mit sich bringt. Beim Blick auf das Individuum, den einzelnen Akteur, fällt eher auf, dass verschiedene Realitäten situativ gelebt werden. Es mag sein, dass es hier und da zu Reibungen zwischen diesen Realitäten kommen kann. Im Großen und Ganzen bringt das Individuum allerdings als Träger von Kultur eben diese zusammen und wird so zum treibenden Motor der Transformation von Kultur.

## **Literatur**

- Bourdieu, Pierre 1983: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz (Soziale Welt, Sonderband, 2), S. 183–198.
- Geertz, Hildred 1961: *The javanese family. A study of kinship and socialization*. New York: Free Press.
- Geertz, Hildred 1974: the vocabulary of emotion. a study of javanese socialization process. In: LeVine, Robert Alan (eds.): *Culture and personality. contemporary readings*. Chicago: Aldine, S. 149–164.
- Hadiz, Vedi R.; Dhakidae, Daniel (eds.) 2005: *Social science and power in Indonesia*. Jakarta: Equinox Publishing Indonesia.
- Hauck, Gerhard 2006: *Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*. Münster: Verl. Westfälisches Dampfboot (Einstiege, 16/17).
- Hollstein, Betina 2006: Qualitative Methoden und Netzwerkanalyse – ein Widerspruch? In: Hollstein, Betina; Straus, Florian (Hg.): *Qualitative*

- Netzwerkanalyse. Konzepte, Methoden, Anwendungen.* Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 11–36.
- Holzer, Boris 2006: *Netzwerke*. Bielefeld: Transcript Verl. (Einsichten).
- Kreckel, Reinhard (Hg.) 1983: *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz (Soziale Welt Sonderband, 2).
- LeVine, Robert Alan (ed.) 1974: *Culture and personality. Contemporary readings*. Chicago: Aldine.
- Lin, Nan 2006: Building a Network Theory of Social Capital. In: Lin, Nan; Cook, Karen S.; Burt, Ronald S. (eds.): *Social capital. Theory and research*. New York, NY: de Gruyter (Sociology and economics), S. 3–30.
- Magnis-Suseno, Franz (1981): *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München: Oldenbourg.
- Magnis-Suseno, Franz von 1989: *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition u. Moderne*. München: Kindt (Fragen einer neuen Weltkultur, 4).
- Markham, Marion 1995: *Höflichkeit und Hierarchie bei den in Jakarta lebenden Javanern*. Frankfurt am Main: Lang (Europäische Hochschulschriften Volkskunde, Ethnologie, 39).
- Nugroho, Heru 2005: The political economy of higher education. The university as an arena for the struggle for power. In: Hadiz, Vedi R.; Dhakidae, Daniel (eds.): *Social science and power in Indonesia*. Jakarta: Equinox Publishing Indonesia.
- Polomka, Peter 1971: *Indonesia since Sukarno*. Harmondsworth: Penguin (A Pelican original).
- Schlehe, Judith 2003: Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks).
- Schlehe, Judith 2005: *Transkulturalität in der Ethnologie. Neue Forschungsbeziehungen. Projekt "Zeichen der Herrschaft"*. Altertumswissenschaftliches Kolleg Heidelberg. Online verfügbar unter <http://www.akh.uni-hd.de/texte/schlehe240605.pdf>, zuletzt geprüft am 10.02.2007.
- Schomburg-Scherff, Sylvia 1986: Nachwort. In: van Gennep, Arnold: *Übergangsriten*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas 1979: *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft).
- Schweizer, Margarete 1980: *Interethnische Meinungen bei indonesischen Studenten. Eine Fallstudie in Yogyakarta auf der Basis ethnologischer und sozialpsychologischer Hypothesen* ; [Mit engl. Zusammenfassung.]. Berlin:

Reimer (Kölner ethnologische Studien, 1).

Sökefeld, Martin 2003: Strukturierte Interviews und Fragebögen. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks).

Turner, Victor 2000: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.

van Gennep, Arnold 1986: *Übergangsriten*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.