

# **Kulturelle Dimensionen von Souveränität und die Grenzen des »westfälischen« Modells in Südostasien<sup>1</sup>**

---

STEPHAN ENGELKAMP

Souveränität gilt als ein politikwissenschaftlicher Schlüsselbegriff zur Beschreibung legitimer staatlicher Herrschaft in der westlichen Welt. F.H. Hinsley beschreibt den Begriff in seiner klassischen Formulierung mit der Vorstellung, dass es eine letzte und absolute politische Autorität innerhalb einer politischen Gemeinschaft gibt und dass keine andere letzte und absolute Autorität anderswo existiert (Hinsley 1986: 25). Das Konzept hat sich aus der europäischen Geschichte entwickelt, doch viele politikwissenschaftliche Ansätze sprechen dem Souveränitätsbegriff eine universelle Gültigkeit zu. Dabei scheinen etwa in Südostasien völlig andere Konzepte von Souveränität wirkungsmächtig zu sein, die teils parallel zum westfälischen Verständnis existieren, teils das herrschende Konzept in Frage stellen und zu gewalttätigen Konflikten führen können. In der Analyse solcher Konflikte wird immer wieder auf die Bedeutung »traditioneller« Formen von Autorität, von »vormodernen« oder »vorkolonialen« Herrschaftskonzepten verwiesen. Ethnologische Forschungen zeigen, dass scheinbar universelle Konzepte wie Souveränität kulturspezifisch konstruiert sind und sich von der im Westen formulierten und in der internationalen Politik gängigen Definition oftmals grund-

---

1 Für sehr hilfreiche Anmerkungen, Kommentare und Diskussionen danke ich Prof. Susanne Feske, Prof. Jos Platenkamp, den Mitgliedern der Arbeitsgruppe »Souveränität« des Instituts für Politikwissenschaft Münster sowie den TeilnehmerInnen der DGA-Nachwuchstagung 2006 und der Transdis-Tagung 2007.

sätzlich unterscheiden. Dass dies mehr als ein methodisches Problem im interdisziplinären Dialog zwischen Sozialwissenschaftlern ist, zeigt sich in der Region Südostasien.

Südostasien wird heute als eine »Krisenregion« wahrgenommen (vgl. Jordan et al. 2006). Bewaffnete Gruppen kämpfen in Indonesien, Burma, Thailand oder auf den Philippinen gegen die jeweiligen Zentralregierungen, die sich um die Wahrung ihrer staatlichen Souveränität und nationalen Einheit bemühen. Unruhen wie in Ost-Timor belegen die Instabilität staatlicher Gebilde, die als souveräne Nationen anerkannt werden wollen. Viele der aktuellen Konflikte reichen in ihren Grundstrukturen in die koloniale Frühphase zurück oder schließen an den Prozess der Dekolonialisierung in den Staaten der Region an (vgl. Jordan et al. 2006). Die Sichtweise auf Südostasien als eine geostrategische Region aus modernen, souveränen Nationalstaaten ist dabei eine vergleichsweise junge Konzeption, die durch die erfolgreiche Verbreitung des Modells des souveränen Nationalstaates in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt ist (vgl. Emmerson 1984).

Dieser Beitrag untersucht den Widerspruch zwischen politikwissenschaftlicher und ethnologischer Perspektive und hinterfragt die Universalgültigkeit des »westfälischen« Souveränitätskonzepts. Nach einem Überblick über Konzeptionalisierungen von Souveränität in Politikwissenschaft und Ethnologie wird nachgezeichnet, wie sich das Konzept des »westfälischen« souveränen Staates in Europa entwickelt hat. In einem weiteren Schritt wird am Beispiel Südasiens die Frage untersucht, inwiefern eine scheinbar mit dem »westfälischen Modell« identische Souveränitätsvorstellung gleichsam untergründig durch spezifische historische und kulturelle Muster stark modifiziert wird. Letztere beinhalten ganz andere Konzepte von für Souveränität konstitutiven Kategorien, die eine überraschende Langlebigkeit besitzen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie das Verhältnis zwischen politischer Macht und legitimer Autorität konzipiert wird. In südasiatischen Nationalstaaten beruht die Konzeptualisierung von Autorität auf spezifischen kulturellen Vorstellungen, die ihre Wurzeln in der vorstaatlichen und vorkolonialen Vergangenheit haben und die das nationalstaatliche Selbstverständnis dieser Gesellschaften maßgeblich prägen. Am Beispiel der Molukken in Indonesien zeigt sich die potentielle Konflikthaftigkeit dieser Vorstellungen.

## Souveränität als Form legitimer Herrschaft

Politikwissenschaftler unterscheiden zwischen innerer und äußerer Souveränität. Innere Souveränität bedeutet, dass der souveräne Staat die höchste Autorität über eine Bevölkerung in einem begrenzten Territorium ausübt. Dabei geht es nicht um die tatsächliche Handlungsfähigkeit oder gar »Autonomie«, sondern um von der Gesellschaft als legitim anerkannte höchste Autorität. Unter äußerer Souveränität wird die Anerkennung dieser staatlichen Autorität durch andere Souveräne verstanden, wobei betont wird, dass es keine höchste Autorität außerhalb des Staates gibt. Im politikwissenschaftlichen »mainstream« wird der souveräne Territorialstaat dabei als beinahe natürlicher Referenzrahmen angesehen. Wie einflussreich dieses Modell des souveränen Territorialstaates ist, zeigt sich in seiner paradigmatischen Rolle in den Theorien der Internationalen Beziehungen, wo das Konzept als solches in der theoretischen Literatur seit dem Zweiten Weltkrieg kaum hinterfragt wurde.

Der amerikanische Politikwissenschaftler Stephen D. Krasner betont in seinen Arbeiten zum Souveränitätskonzept die Bedeutung von Machtbeziehungen und zeigt durch eine historische Darstellung souveräner Praktiken, dass Souveränität als Grundnorm des internationalen Systems zwar langfristig wirkungsmächtig, aber auch immer gefährdet ist. Krasner unterscheidet zwischen der legitimen Autorität über ein Territorium und der konkreten Umsetzung von Herrschaft. Auf der einen Ebene stehen die Ansprüche auf höchste Autorität sowie deren Anerkennung als legitim (nach »innen« wie nach »außen«). Auf der anderen Ebene stehen die konkreten Durchsetzungsmöglichkeiten dieser Autoritätsansprüche, nämlich die Fähigkeit des Staates zur effektiven Gebietskontrolle (vgl. Krasner 1999: 3-42). Diese Unterscheidung spielt eine zentrale Rolle, da sie eine Schnittstelle zur interdisziplinären Anwendung des Souveränitätskonzepts berührt: Hinter der analytischen Trennung von Autorität und Kontrolle steht der Begriff der Legitimität.

Ethnologische Arbeiten stellen Fragen nach der Legitimität von Macht und Herrschaft in den Mittelpunkt ihres Forschungsinteresses. Danach existieren in vielen Gesellschaften Südasiens relationale Modelle von Souveränität, die in kosmologischen Glaubensstrukturen begründet sind. Solche Modelle gehen davon aus, dass Souveränität aus primordialen Austauschprozessen und daraus folgenden kosmologisch sanktionierten Verträgen zwischen autochthonen Gesellschaften und fremden Herrschern entsteht. Souveränität erlangt in solchen Konzepten nicht durch ihre Niederlegung in positivem Recht Legitimität, sondern durch ihre periodische Geltendmachung durch bestimmte rituelle Handlungen. Damit Souveränität immer wieder von neuem autorisiert ist,



muss sie immer wieder rituell konstruiert werden (vgl. Platenkamp 2006; Josselin de Jong 1951; Barraud et al. 1984 sowie Lewis 1988). In dieser Lesart wird Souveränität also als soziales Phänomen wahrgenommen, das Autoritätsbeziehungen nicht ontologisch begründet.

Einen solchen Souveränitätsbegriff zu operationalisieren ist schwierig. Dabei scheint auf den ersten Blick klar zu sein, wer »souverän« ist: nämlich der Nationalstaat. Da dieser Beitrag allerdings gerade die Existenz alternativer Souveränitätsentwürfe annimmt, die quer zu den Ansprüchen auf höchste Autorität südostasiatischer Staaten liegen, müssen gesellschaftliche Akteure und ihre Vorstellungen von legitimer Herrschaft in den Blick genommen werden, die unterhalb bzw. zwischen den Staaten existieren. Hier erscheint der Rückbezug auf die Arbeiten von Max Weber hilfreich. Weber hat sich nicht explizit mit dem Konzept Souveränität befasst, seine Herrschaftssoziologie scheint dennoch sehr nützlich zur Klärung der Begrifflichkeiten. Bei Weber stützt sich die Autorität der Herrschenden auf die Anerkennung des als legitim angesehenen Herrschaftsverhältnisses bei den Beherrschten. Diese Anerkennung kann nach Weber drei idealtypische Quellen haben: Tradition, Charisma oder Legalität (Weber 1976: 218ff.). Um zu herrschen benötigt der Souverän als legitim anerkannte Autorität, will er nicht permanent Zwang ausüben (Biersteker/Weber 1996: 1-21). Folgerichtig sieht Weber den Staat als »ein auf das Mittel der legitimen (das heißt, als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen« an (Weber 1976: 218ff.). Die Form der Legitimität kann aber variieren: Herrschaft kann rational/legal begründet sein, aber auch traditional oder charismatisch. Autorität wird auf eine gemeinsam als legitim anerkannte Quelle zurückführt – sei es das Naturrecht, Charisma, ein göttlicher Auftrag, ererbtes Recht, die Verfassung oder das Völkerrecht.

Nach Lucian Pye werden Konzepte wie Macht und Autorität gemäß den jeweiligen kulturellen und historischen Erfahrungen unterschiedlich konstruiert (vgl. Pye 1985: 21ff., 31-54). Es muss also davon ausgegangen werden, dass Macht und Autorität keine ontologisch bestimmbar Phänomene sind, die »einfach da« sind, sondern dass sie sich als soziale Beziehungen vor einem spezifischen kulturellen Hintergrund abspielen. Somit sind weniger die Handlungen einzelner politischer Führer als vielmehr die sozialen Strukturen, nach denen Autorität begründet und Souveränität legitimiert werden, von Interesse. Auch das »westfälische« Staatensystem gründet in dieser Sichtweise nicht auf zeitlosen, »objektiven« Prinzipien, sondern auf einer einzigartigen Verbindung sozialer Konstrukte, die nur wirklich ist, weil ihre Bedeutung intersubjektiv von Akteuren geteilt wird.

## Die Entstehung des »westfälischen« Souveränitätskonzepts

Ein zentrales erkenntnistheoretisches Problem des wissenschaftlichen Souveränitätsdiskurses besteht darin, dass die Konzepte vor dem historischen Hintergrund der europäischen Entwicklung formuliert wurden (vgl. Hinsley 1986). Am Anfang steht die Herausbildung eines Systems souveräner Staaten im mittelalterlichen Europa. Der moderne Nationalstaat bildete sich zunächst über die Sicherung des Gewaltmonopols über ein begrenztes Territorium und die dort lebende Bevölkerung. Der Beginn der Reformation 1517 setzt einen für die Konstruktion des westfälischen Souveränitätskonzeptes entscheidenden Prozess in Gang: durch die Trennung von Kirche und Staat erfolgt auch eine allmähliche Trennung von religiösen und weltlichen Autoritätsmustern. Mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 entsteht ein System souveräner Staaten, dessen Formel »cuius regio, eius religio« es den deutschen Fürsten erlaubt, innerhalb ihrer Territorien ihren eigenen Glauben durchzusetzen. Für Jean Bodin (1967 [1576]) verkörpert der absolute Monarch das Prinzip der souveränen, unteilbaren und zeitlich unbegrenzten Herrschaft im Staat, wobei diese höchste monarchische Autorität von Gott legitimiert und somit dem positiven Recht übergeordnet ist (vgl. Kurtulus 2004).

Mit dem Westfälischen Frieden (1648) entstehen souveräne Territorialstaaten als politische Akteure, deren legitime Autorität nicht mehr vom Reich in Frage gestellt werden darf. Die in Münster und Osnabrück ausgehandelten Verträge gelten als »Geburtsstunde« der »westfälischen Souveränität«, tatsächlich haben sie aber keine neue politisch-territoriale Ordnung begründet. So existiert weiterhin eine Vielzahl quasi-souveräner politischer Einheiten neben vor-absolutistischen Staaten (vgl. Murphy 1996). Allerdings beendet der Westfälische Frieden die Praxis der Intervention in Religionsfragen, eine Praxis, die bis dahin völlig üblich war. In den folgenden Jahrzehnten festigt sich dieses System aus souveränen Staaten, die Norm der Nichtintervention in die inneren Angelegenheiten eines souveränen Staates wird zu einer Gründungsnorm des internationalen Systems.<sup>2</sup> Bald konkurrieren in Europa zwei Ordnungsmodelle: die traditionelle ständische Reichsordnung des Mittelalters und die »moderne« Ordnung des souveränen Territorialstaates, deren Expansionskraft in dem Maße wächst, wie die Herrschaftskapazitäten zur effektiven Gebietsherrschaft des Souveräns zunehmen (vgl.

2 Krasner (1999) charakterisiert das Ordnungsprinzip der Souveränität dagegen als »organisierte Scheinheiligkeit«.

Murphy 1996: 86-100). Im Laufe der Jahrhunderte entwickeln sich neue Ideen vor allem über den »Ort« von Souveränität innerhalb eines politischen Systems. So sieht Jean-Jacques Rousseau im Gegensatz zu Bodin das kollektive Volk als Quelle der Souveränität eines Staates (Kurtulus 2004: 357f.).

Mit dem Aufkommen unterschiedlich starker, territorial verfasster, souveräner Staaten tritt das europäische Staatssystem, so Alexander Murphy, in eine anarchische Phase. Statt nach einem Ausgleich strebten europäische Kabinette nach »territorialer Lebensfähigkeit« (Murphy 1996: 94). Im ausgehenden 19. Jahrhundert haben europäische Staaten das westfälische System schließlich über die ganze Welt verbreitet, die meisten nicht-europäischen Territorien werden Kolonien des Westens. Das Kolonialsystem schafft neue räumliche Muster in Afrika, Nord- und Südamerika und Asien und führt zur weltweiten Durchsetzung unterschiedlicher Spielarten des europäischen Modells vom souveränen Territorialstaat.

Im Verlauf der Dekolonialisierungsprozesse in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird der souveräne Territorialstaat zum konzeptionellen Modell für die Erlangung politischer Unabhängigkeit. Das internationale System konstituiert sich als Staatensystem, in dem die Autorität eines Souveräns als legitim gilt, wenn die anderen Staaten den Souverän als solchen anerkennen. David Strang betont, dass Anerkennung für Souveränität »konstitutiv« ist (vgl. Strang 1996). Ideen, Normen und Werte spielten dabei für die Frage, wer als souverän anerkannt wird, eine wichtige Rolle. Sie markierten die Grenze zwischen dem Raum der souveränen Staaten und dem Rest der Welt, zwischen den »Zivilisierten« und den »Unzivilisierten«. So setzt für Carl Schmitt das internationale Recht die Bedingungen für die Kontrolle der »Unzivilisierten«: »Eine Nation, die nicht zivilisiert ist, ... kann nicht Mitglied der Staatsgemeinschaft sein. Sie würde nicht als Subjekt, sondern als Objekt der Gesetze der Gemeinschaft betrachtet werden. Mit anderen Worten, sie wäre Besitz einer anderen, zivilisierten Nation, eine Kolonie oder ein koloniales Protektorat« (Schmitt 1997: 39).

## **Souveränität in Südostasien**

Mit dem Zweiten Weltkrieg wurde Südostasien also zu einem »Aggregat aus Nationen« (vgl. Abb. 1). Post-koloniale politische Führer und eine westlich-politikwissenschaftlich dominierte Sichtweise auf das heutige Südostasien haben laut Donald Emmerson dazu geführt, dass die Region zwischen China und Indien eher als eine Region von territorial definier-



ten Nationalstaaten denn als interdependenter Raum kultureller Zonen und transnationaler Interaktionen begriffen wird (vgl. Emerson 1984: 11-16). Auch wenn die Staaten Südostasiens in ihrer heutigen Form aus der Kolonialzeit stammen, beginnen Konzepte von staatlicher Organisation in Südostasien nicht erst mit dem Auftreten der westlichen Kolonialmächte. Politische Einheiten in Südostasien teilten nicht dieselben historischen Erfahrungen wie in Westeuropa, sie teilten nicht einmal innerhalb der Region dieselben Erfahrungen.

Abbildung 1: Südostasien als »Aggregat aus Nationen«



(Quelle: [http://www.lib.utexas.edu/maps/middle\\_east\\_and\\_asia/south\\_east\\_asia\\_pol\\_2003.pdf](http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/south_east_asia_pol_2003.pdf))

Der Historiker O.W. Wolters (1982) hat vorkoloniale Reiche in Südostasien als »Mandalas« charakterisiert, vormoderne politische Einheiten,

die zwischen dem siebten und dem 14. Jahrhundert existierten. Diesen »*polities*«<sup>3</sup> fehlte die für westfälische Staaten spezifische Territorialität. Sie repräsentierten eine besondere Form von politischer Organisation und moralischer Autorität, die es zulassen, von einer eigenständigen politischen Ordnung in Südostasien zu sprechen. Wolters beschreibt, wie sich in »vormoderne« Zeit ein gemeinsames Muster intra-regionaler Autorität durch ein Netz sich oftmals überlappenden Mandalas oder »Königskreise« entwickelt hat, in denen ein König mithilfe göttlicher, universaler Autorität seine persönliche Hegemonie über die anderen beanspruchen konnte. So kam es zu sich überlappenden Herrschaftsverhältnissen und ausdifferenzierten hierarchischen Vasallenbeziehungen zwischen den vorherrschenden Staaten und kleineren Tributstaaten, die deren Oberhoheit anerkannten, um ihre eigene Autonomie zu bewahren (vgl. Wolters 1999). Für den vormodernen südostasiatischen Staat war es also nicht in erster Linie entscheidend, ein bestimmtes Territorium zu beherrschen, vielmehr gründete politische Macht auf hierarchischen Beziehungen zwischen dem Herrscher und seinen tributpflichtigen Vasallen.<sup>4</sup>

Nicholas Tarling weist darauf hin, dass im vorkolonialen Südostasien das Konzept der »Grenze«, die Vorstellung eines geographisch festgelegten Herrschaftsbereichs eines Staates, »ungewöhnlich, wenn nicht unbekannt« war. Was im dünn besiedelten Südostasien zählte war »*allegiance*«, Treue, die Zugehörigkeit zu einem mächtigen Patronagenetzwerk. Staaten konnten aufsteigen oder zerfallen, doch äußerte sich dies nicht in territorialen Zugewinnen oder Verlusten, sondern in der Zahl der Anhänger, die ein Herrscher mobilisieren konnte (Tarling 1998: 47). Klientelistische Patronagebeziehungen spielten dabei eine zentrale Rolle zwischen Herrschern und Beherrschten.

Karl Jackson hat gezeigt, dass traditionelle javanische Vorstellungen von Macht und sozialer Organisation bis heute die politische Kultur in Indonesien entscheidend prägen (Jackson 1978). In hohem Maße personalisierte Beziehungen diffuser gegenseitiger Verpflichtungen zwischen Patron und Klienten bestimmen von der Dorfebene bis zum Präsi-

- 3 Bereits seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten existierten in Festlandsüdostasien frühe Königreiche wie Funan, Champa, Angkor, Pagan und Ayutthaya. Im maritimen Raum bildeten sich Reiche wie Mataram, Srivijaya, Singhasari und Majapahit.
- 4 Die frühe Geschichtsschreibung westlicher Historiker wurde der südostasiatischen Wirklichkeit nicht gerecht. Es galt, diese den europäischen Konzeptionen anzupassen: sich überlappende Souveränitäten der Mandalas wurden in abgrenzbare Territorialstaaten reorganisiert. Seit den letzten Jahren bemühen sich Historiker, diese Verzerrungen im Bild von Südostasien zu korrigieren (vgl. Legge 1999).



tenpalast das soziale Leben in Indonesien. Indonesier beschreiben dieses komplexe System als *Bapakismus*. Der *Bapak* (Vater) ist der Anführer eines Kreises von Klienten, die von ihm materielle, aber auch spirituelle und emotionale Unterstützung erwarten. Im Gegenzug wird von diesen, den *Anak Buah* (Kindern) erwartet, ihren Patron in jeglicher Hinsicht zu unterstützen, ihm Achtung, Respekt, politische Unterstützung entgegenzubringen. Jackson nennt diese Art von Patronagebeziehungen den »sozialen Kitt«, der indonesische Institutionen zusammenhält (Jackson 1978: 35). Solche auf die Person bezogenen, klientelistischen Patronagebeziehungen waren etwa im malayisch-indonesischen Archipel die wichtigste Grundlage für politische Macht. Herrschaft basierte in vor-modernen Staaten, den sogenannten *negeris*, an Flüssen oder Küsten gelegene Fürstentümer und Sultanate, auf komplexen Folgschaften, die durch die Verteilung von Ressourcen aller Art gesichert werden mussten. Zur Versorgung mit Ressourcen dienten der Handel mit Gewürzen, Sklaven oder Bodenschätzen, aber auch Piraterie galt als legitime wirtschaftliche Aktivität (Steinberg et al. 1987: 148).

Der Historiker Anthony Reid hat die religiösen Vorstellungen und die sozialen und rituellen Praktiken der Menschen in Südostasien untersucht. Er identifizierte soziale Institutionen und Praktiken wie das Konzept des Geisterglaubens, der alle lebenden Dinge animiert sowie die Bedeutung der Schuld als Determinante gesellschaftlicher Verpflichtungen (Reid 1993, vgl. aber auch schon Mauss 1968). Im vormodernen Südostasien zeigt sich, wie unterschiedliche Souveränitätskulturen im Vergleich zum westfälischen Modell konstruiert wurden: die souveränen Herrscher jener politischen Einheiten, die lange vor der Unabhängigkeit der modernen Staaten existierten, sicherten sich ihre Legitimität durch rituelle Zeremonien, durch den Bau von Tempelanlagen oder durch die Selbstdarstellung des Souveräns als Gott-König. Diese frühen Staaten haben im Gegensatz zum heutigen Souveränitätskonzept eben nicht abgeschlossene Territorien demarkiert, auf denen sie die ausschließliche und höchste Autorität ausübten. Politische Macht war weniger *territorial* als *rituell* definiert.

In der korrekten Ausführung eines Rituals manifestierte sich in der Glaubenswelt der Menschen die höchste Form von Macht.<sup>5</sup> Diejenigen,

5 Die Funktion des Rituals ist die Verwandlung von Zufälligem in Ordnung. Rituale spiegeln somit nicht nur die soziale Wirklichkeit wider, sie konstruieren sie. Die »kulturelle Performance« dient zugleich der Darstellung und der Reproduktion kultureller Sinn- und Handlungsmuster. Ähnlich wie »performative Aussagen« bewirken Rituale als kommunikative Handlungen allein durch ihre Ausführung eine soziale Beziehung zwischen den Akteuren. So zeigt Clifford Geertz am Beispiel des balinesischen Hahnen-

denen die Teilnahme an bestimmten vorgeschriebenen Ritualen erlaubt war, waren nach dieser Definition die »mächtigsten« Mitglieder einer Gemeinschaft. In den hinduisierten Staaten Südasiens erhielten Gott-Könige durch religiöse Rituale die kosmische Ordnung aufrecht (vgl. Pye 1985: 38f). In dieser Vorstellung war das Wohlergehen des ganzen Volkes von der Aufrechterhaltung dieser kosmischen Ordnung und dem Schutz vor übernatürlichen Mächten abhängig. Clifford Geertz hat das hinduisierte Bali als Modellstaat für ritualisierte Herrschaft beschrieben, in dem Macht davon abhing, dass Mensch und Gesellschaft im Gleichgewicht mit der kosmischen Ordnung standen (vgl. Geertz 1980).

In den frühen Königreichen von Angkor, Burma sowie auf Sumatra und Java wurde das indische Konzept vom Gott-König und seiner ritualisierten Autorität übernommen. Hier manifestierte sich Macht in Form von religiösen Tempelbauten als Ausdruck königlicher Herrschaft. Das Herrschaftsideal des Gott-Königs bedeutete, dass Macht eine sakrale Qualität hatte, die nicht herabgesetzt und für profane, utilitaristische Zwecke gebraucht werden durfte. Vielmehr war es Aufgabe des Herrschers, all seine Kraft in rituelle Handlungen im Kampf zwischen bösen und guten Geistern zu investieren.

Obwohl mit der Indisierung Südasiens keine Übernahme des indischen Kastensystems einherging, findet sich doch die Vorstellung einer festen sozialen Ordnung, in die jeder Mensch seine ihm bestimmte Rolle als Teil der kosmischen Ordnung auszufüllen hat. Hierzu gehört das im Buddhismus verankerte Prinzip der Reinkarnation, dass die hierarchische Ordnung der Gesellschaft stützt. Indem die Menschen ihre soziale Stellung akzeptieren, stabilisieren sie diese kosmische Ordnung und schützen sich vor übernatürlichen Kräften. Konsequenz dieses Konzepts von ritualisierter Macht waren zum einen das Gefühl, dass der »Ort« der Macht außerhalb eines bestimmten Akteurs lag – etwa in übernatürlichen Mächten – und zum anderen, dass die Beziehung von Ursache und Wirkung bisweilen äußerst komplex und zum Teil sogar unsichtbar sein konnte. Die Existenz von übernatürlichen Mächten ließ den Akteur schwach und außerweltlichen Kräften ausgeliefert erscheinen. Die Macht eines Herrschers wurde nicht als Summe von Teilen, etwa seiner Verbündeten aufgefasst, da sich die entscheidenden Faktoren jenseits der Befehlsgewalt eines Akteurs befinden konnten. Somit waren eine rationale Einschätzung der eigenen Kräfte oder der des jeweils Anderen schlichtweg unmöglich. In Südostasien führte dies so weit, dass – bis in die Gegenwart – Astrologen und Wahrsager Entscheidungsfindungspro-

---

kampfes, dass das Ritual die sozialen Machtstrukturen der extrem hierarchisierten Gesellschaft auf Bali widerspiegelt (vgl. Belliger/Krieger 1998).

zesse bestimmten, deren Urteil kaum »objektiv« war. Die Allgegenwärtigkeit, mit der mit dem Eingreifen übernatürlicher Mächte gerechnet werden musste, führte zugleich zu äußerst verschlungenen Vorstellungen von Ursache-Wirkungs-Schemata im politischen Prozess (vgl. Pye 1985: 45ff.).

Als schließlich die ersten Europäer in Südostasien auf den Plan traten, trafen westliche rational-territoriale und südostasiatische ritualisierte Vorstellungen von Macht, Autorität und Legitimität erstmals aufeinander. Die westlichen Kolonialmächte wurden mit dem Problem der multiplen Souveränität konfrontiert: kleinere Staaten zahlten Tribut an zwei oder manchmal drei Oberherren. Die vormodernen politischen Einheiten in der Region wurden von den Kolonialmächten nicht als gleichberechtigte, unabhängige Akteure anerkannt. David Strang schreibt, dass den nicht-westlichen politischen Einheiten die »Legitimität« fehlte, die anderen Akteuren im internationalen System zugebilligt wurde. Sie waren nicht »Mitglieder der westlichen Annerkennungs-Gemeinschaft« und konnten deshalb auch keine Unterstützung von Dritten auf der Basis einer geteilten Identität oder gemeinsamer Interessen mobilisieren (Strang 1996: 33).

Im Gegenteil, die westlichen Kolonialmächte entwickelten Praktiken, die der Vorstellung einer Gesellschaft formal gleichberechtigter souveräner Staaten entgegenstand. Die Europäer benutzten dabei vorwestfälische Formen geteilter Souveränität wie das Protektorat, sie kompromittierten die Autorität formal souveräner Akteure oder nutzten Formen politischer »Suzeränität« (Strang 1996: 24). So regierte die Holländische Ostindien-Compagnie Java über lokale Herrscher und Vasallen, die Tribute an die Holländer zahlen mussten und dafür ihre traditionellen Praktiken und Strukturen erhalten konnten. Da die holländischen Kolonialherren weder willens noch in der Lage waren, die tatsächliche politische Kontrolle über Millionen Javaner auszuüben, akzeptierten sie das etablierte Machtsystem und nutzten es für ihre Zwecke (Steinberg et al. 1987: 151-159).

Nichtsdestotrotz veränderten die westlichen Mächte auch die lokalen Strukturen. Geleitet von der westlichen, politisch-legalen Staatsvorstellung einer einzigen, höchsten, politischen Hierarchie begannen die Kolonialmächte, das bestehende System zu verändern und die als »chaotisch« wahrgenommenen politischen Beziehungen zu »ordnen«. Im 18. und 19. Jahrhundert wurden sich vormals überlappende »rituelle Souveränitäten« in territorial verfasste Nationalstaaten reorganisiert, die zum



Teil bis heute bestehen.<sup>6</sup> Die Kolonialmächte übernahmen dabei nicht einfach die Kontrolle über bereits existierende Staaten, sie kreierten vielmehr neue politische Bezugsrahmen, die die gewachsenen politischen und sozialen Strukturen veränderten (Steinberg et al. 1987: 173). Die verschiedenen südostasiatischen Staaten machten dabei sehr unterschiedliche Kolonialerfahrungen; eine wichtige Ausnahme bildet lediglich Thailand, das als einziges Königreich der Region nach einem internen Modernisierungsprozess die staatliche Unabhängigkeit bewahren konnte (Strang 1996: 40-43). Zwar ist die politische Grenzziehung in Südostasien während der Zeit des Imperialismus nicht so künstlich verlaufen wie etwa in Afrika, dennoch entsprechen die heutigen Staaten nirgendwo den historischen Gegebenheiten. So reflektiert das heutige Kambodscha nur wenig von den alten Khmer-Reichen, das heutige Indonesien ist ein historisches Kunstprodukt, während für die Entwicklung Südasiens maßgebliche Völker wie die Mon und die Cham ohne eigenen Staat aus der Phase der Dekolonialisierung hervorgingen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Souveränität dieser Staaten (im westfälischen Sinne) von den westlichen Mächten anerkannt. Unter anderem ist die Republik Indonesien aus dieser Neuorganisation im Dezember 1949 als unabhängiger Staat hervorgegangen (Steinberg et al. 1987: 173).

### **Konsequenzen lokaler Souveränitätskonstruktionen – das Beispiel der Molukken<sup>7</sup>**

Indonesien besteht aus dem größten Archipel der Welt mit über 13.000 zum Teil weit voneinander entfernten Inseln, die sich von Sabang an der nördlichen Spitze von Sumatra bis Merauke nahe West Papua erstrecken (vgl. Abb. 2). In Indonesien leben etwa 225 Millionen Menschen, die sich in über 300 Ethnien aufteilen. Nach Jahren der niederländischen Kolonialherrschaft wurde das westfälische Souveränitätsmodell in Form des territorialen Nationalstaats von den neuen politischen Eliten über-

- 
- 6 Die Idee des territorial verfassten Staates war nicht völlig neu in Südostasien, da sowohl China als auch Vietnam bereits ihre Staaten als umgrenzte Territorien konstruiert hatten. Trotzdem stießen westliche (wie chinesische) Politikkonzepte auf eine Region, in der politische Akteure multiple Autoritäten anerkannten.
  - 7 Dieser Abschnitt bezieht sich im wesentlichen auf ein noch unveröffentlichtes Papier, das Josephus Platenkamp im Juni 2006 auf einer internationalen Konferenz des Instituts für Ethnologie der Universität Münster zum Thema »The ritual articulation of cultural identity and socio-political order in Indonesia« vorgestellt hat (Platenkamp 2006).

nommen. Dabei setzte sich bei der indonesischen Elite eine holistische Konzeptualisierung von Staat, Nation, Gesellschaft und Territorium durch, die von einer Vision unteilbarer Macht und totaler Zentrums-Orientierung dominiert wurde (Kreuzer 2004: 14). Hierzu berief sich der indonesische Staat auf die Tradition früher javanischer Reiche wie Srivijaya oder Majapahit. In diesen vormodernen Reichen war der totale Machtanspruch jedoch vorwiegend symbolischer Natur, da zur tatsächlichen Umsetzung effektiver Gebietsherrschaft die Machtmittel nicht ausreichten. Diese Konzeption von politischer Macht gründet in javanischen Herrschaftspraktiken und wird bis heute in Form der Staatsideologie *Pancasila* als eine an »indonesischer« Kultur und Tradition angepasste Antwort auf die Anforderungen der Moderne dargestellt (Kreuzer 2004: 14). Die indonesische Nation wurde dabei als

»Fortuschreibung der javanischen Reiche begriffen, so dass javanische Geschichte zur nationalen Geschichte umdefiniert wurde. Damit aber wurde das Projekt des Nation-building von der Perspektive der vielen nicht-javanischen Minderheiten zu einem hegemonialen Projekt, mittels dessen die eigene Kultur und Geschichte marginalisiert sowie die Dominanz einer ethno-kulturellen Gruppe über alle anderen festgeschrieben und ideologisch unterfüttert werden sollte.« (Kreuzer 2004: 17, vgl. auch Geertz 1963: 105-157)

Abbildung 2: Indonesien



(Quelle: [http://www.lib.utexas.edu/maps/middle\\_east\\_and\\_asia/indonesia\\_pol\\_2002.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/indonesia_pol_2002.jpg))

Die lokale Politik wird aber auch von anderen indigenen Herrschaftskonzepten beeinflusst, die ebenfalls an traditionelle lokal definierte Vorstellungen anknüpfen. Werden solche Konzepte in Frage gestellt, kann es zu Konflikten kommen, da kulturelle Ideen, Normen und Werte betroffen sind, die für Menschen von elementarer Bedeutung sind. Die Konsequenzen solcher Konflikte sollen am Beispiel der Molukken nachgezeichnet werden.

Die Molukken, in kolonialer Zeit auch als Gewürzinseln bekannt, sind eine Inselgruppe zwischen Sulawesi und Neuguinea. Sie umfassen ein Gebiet von 74.505 km<sup>2</sup> mit 2,1 Millionen Einwohnern. Die Portugiesen errichteten hier die ersten europäischen Stützpunkte 1512, um die Gewürzrouten nach Europa zu kontrollieren. 1663 kamen die Molukken in niederländischen Besitz. Die Molukken sind heute in die indonesischen Provinzen *Maluku* im Süden und *Maluku Utara* im Norden unterteilt. Nur wenige Monate, nachdem die holländische Regierung die Souveränität Indonesiens anerkannt hatte, kam es auf den südlichen Molukken zur ersten Rebellion gegen die junge Republik, als sich die »Südmolukkische Republik« im April 1950 für unabhängig erklärte. Diese Unabhängigkeitsbestrebungen wurden jedoch von der indonesischen Zentralregierung mit militärischer Gewalt unterdrückt.

In Folge des Autoritätsverfalls der indonesischen Republik durch die Asienkrise Mitte der 1990er Jahre scheinen sich auf den Molukken vormoderne Ordnungsvorstellungen wiederzubeleben. 1999 kam es zu Zusammenstößen zwischen christlichen und muslimischen Einwohnern mit Tausenden von Toten und Vertriebenen (vgl. Aldahar 2000). Die zunächst als religiös motiviert bewerteten Unruhen resultierten offenbar in der von der Zentralregierung betriebenen »*transmigrasi*«-Politik, wonach im großen Umfang Indonesier anderer Ethnien angesiedelt wurden, die dem indonesischen Staat loyaler galten als die indigene Bevölkerung (Kingsbury 2002: 153-156). Die tatsächlichen Ursachen dieses Konfliktes scheinen aber tiefer zu liegen, denn durch die Umsiedlungspolitik sollten die lokalen Machtgefüge in den molukkischen Provinzen verändert werden.

Hierdurch brach ein alter Konflikt zwischen den Sultanen von Ternate und Tidore um die politische Vorherrschaft wieder auf. Ternate und Tidore sind Vulkaninseln in der heutigen Provinz *Maluku Utara*. Beide entwickelten sich im 16. Jahrhundert zu bedeutenden Sultanaten, die zeitweise über die Inseln Halmahera, Buru und Ambon und somit die Zentren des Gewürzhandels herrschten. Seit dem 16. Jahrhundert war der Sultan von Ternate in einen Machtkampf mit dem Sultanat von Tidore um die politische Oberherrschaft über die Nordmolukken verwickelt. Um dieses Ziel zu erreichen, mobilisierten beide Sultanate Militär-



und Handelsbündnisse mit den europäischen Mächten in der Region. Im Gegensatz zur heutigen Situation, in der die Institutionen der Republik Indonesien eine höhere Ebene politischer Ordnung bilden, scheint in der Vergangenheit keine über die antagonistische Beziehung zwischen Ternate und Tidore hinausgehende Autorität existiert zu haben (vgl. Platenkamp 2006).

Jahrhunderte später beanspruchen nun sowohl Tidore als auch Ternate den Sitz der Hauptstadt der neu gegründeten nordmolukkeschen Provinz. In der Folge dieser Streitigkeiten wurden die traditionellen Loyalitäten zu den Sultanen und Tributbeziehungen mit früheren Dependancen erneuert, die bis in die vorkoloniale Periode der nordmolukkeschen Geschichte zurückreichen. Diese Loyalitäten und Patronagebeziehungen konstruieren eine indigene, völlig eigenständige Konzeption von Souveränität. Laut Platenkamp (2006) sind die auf den Nordmolukken existierenden Modelle von Souveränität in »kosmologischen« Glaubensstrukturen begründet. Sie unterscheiden zwischen dem autochthonen und dem fremden Ursprung einer Gesellschaft und gehen davon aus, dass Souveränität aus primordialen Austauschprozessen und daraus folgenden kosmologisch sanktionierten Verträgen zwischen autochthonen Gesellschaften und fremden Herrschern entsteht (vgl. etwa P.E. de Josselin de Jong 1951, Lewis 1988). So glaubten die Menschen auf einigen von Ternate abhängigen Inseln, der Sultan sei der »Herr des Wassers« und als solcher – kosmologisch betrachtet – ein absoluter, universaler Souverän.

Diese vormodernen Formen von Herrschaft ermöglichten es den Sultanen von Ternate und Tidore riesige Gebiete der Nordmolukken zu beherrschen. Souveränität erlangt hier Legitimität nicht durch ihre Niederlegung in positivem Recht, sondern durch die periodische Geltendmachung bestimmter ritueller Handlungen. Damit Souveränität immer wieder von neuem autorisiert ist, muss sie immer wieder rituell konstruiert werden (vgl. Barraud et al. 1984).<sup>8</sup> Dies manifestierte sich auf Ternate zum einen durch die zeremonielle Ausstellung von fürstlichen Insignien, die von der »Grandeur« des Sultans zeugten. Diese Insignien, etwa Juwelen und rituelle Waffen, wurden alljährlich von Vertretern der verschiedenen Dependancen in einer großen Prozession vom Palast des Sultans zur Moschee getragen. Die »Größe« des Herrschers zeigte sich aber nicht nur durch die königlichen Attribute, die er bei seinen zeremoniellen Pflichten zur Schau trug. Sie spiegelte sich auch im Palastleben wie-

8 Interessanterweise identifiziert der Münsteraner Mediävist Gerd Althoff (2003) bei der Untersuchung ritueller Symbolik und Herrschaftsausübung im europäischen Mittelalter ganz ähnliche Praktiken.

der, in der Hof-Etikette, im Zustand der Großen Moschee und vor allem in der Teilnahme »weltlicher« und »überweltlicher« Bediensteter aus allen abhängigen Gebieten an den Hofzeremonien. Nicht zuletzt manifestierte sich die Autorität des Sultans in genau definierten Tributzahlungen, die die abhängigen Gebiete dem Herrscher alljährlich darzubieten hatten.

Platenkamp betont, dass die Idee ausschließlicher und universeller Souveränität lediglich auf ritueller Ebene umgesetzt wurde. Politisch war die Souveränität des Sultans der Beziehung zwischen dem Herrscher und dem Königreich sowie der kosmologischen Rolle der Vorfahren in Nord-Halmahera untergeordnet. In der politischen Struktur Ternates hatte der Sultan den Status der einzelnen Domänen unter seiner Souveränität zu berücksichtigen. Erst durch die Teilnahme von Vertretern der vier »Großen Häuser« an den Ritualen wurde seine Autorität legitimiert. Die Vertreter der Häuser wirkten bei Zeremonien mit und lebten bei Hofe. Den Häusern standen religiöse und weltliche Ämter zu und sie vertraten die abhängigen Gebiete des Sultanats im Staatsrat.

Auf Nord-Halmahera, einer der abhängigen Dependancen, hatte der rituelle Transfer von Geld eine essentielle Bedeutung für die Neukonstruktion von Souveränität.<sup>9</sup> So wurde Geld in dieser Konzeption von kosmologischer Souveränität als Medium bewertet, eine Blutschuld – etwa einen Totschlag – gegenüber den Ahnen rituell zu begleichen. Die Umtauschstandards, die benutzt wurden, um den rituellen Wert eines Geldbetrages zu berechnen, wurden von kosmologischen Vorstellungen, den »Identitäten der Vorfahren«, abgeleitet. Der »tatsächliche« Geldwert, der etwa von holländischen Kolonialbehörden oder später vom indonesischen Staat ausgegeben wurde, war gegenüber diesem »kosmologischen« Wert nachrangig. Die rituelle Artikulation dieser kosmologischen Identitäten auf Nord-Halmahera gründete in vormodernen Vorstellungen, die die Souveränitätsansprüche der nachfolgenden Staaten, in die diese Gesellschaften integriert wurden, nicht nur über-

---

9 Da die Mitglieder einer Gesellschaft in ihrer Glaubensvorstellung ihr Leben von kosmologischen Ursprüngen erhalten, sind sie fortwährend in der Schuld gegenüber Gottheiten und Ahnen. Die Kontinuität der Gesellschaft benötigt die regelmäßige Erneuerung des »Geschenks des Lebens« durch Opfergaben und Rituale. In solchen nicht-modernen Ideologien wird Souveränität durch solche »kontinuierlichen Reihen von Rückzahlungen [primordialer Schulden] erst konstruiert« (Aglietta et al. 1998: 21). Nicht der Staat schuldet dem souveränen Volk die Leistung von Sicherheit oder Wohlfahrt, sondern die Gesellschaft schuldet ihre Souveränität kosmologischen Ursprüngen. Platenkamp (2006) nennt diese Konstruktion »kosmologische Souveränität«.

dauerten: Sie waren den modernen Souveränitätskonzepten übergeordnet.

Reformen, die im späten 19. Jahrhundert in Nord-Halmahera vom Sultan durchgeführt wurden, veränderten diese Vorstellungen in den abhängigen Gebieten, *jedoch ohne die vormoderne Konzeptualisierung von Souveränität als solche in Frage zu stellen*. Vielmehr bewirkten sie eine Integration der lokalen Gesellschaften in das politische System Ternates als rituelles Zentrum, das nun eine zusätzliche Quelle soziopolitischer Autorität repräsentierte. Die Integration der Gesellschaften von Nord-Halmahera in das Sultanat Ternate bewirkte eine Transformation der lokalen Konzeptualisierungen von Souveränität, aber noch keine Übernahme eines modernen Staatskonzeptes. So wurde vor allem der rituelle Wert für »Totengeld« in allen Gesellschaften des Sultanates standardisiert, während die »Zuständigkeit« für die Bewertung des »Lebensgeldes« – etwa des Brautgeldes bei Heiraten – weiterhin den »Ahnen« vorbehalten blieb. Im 19. Jahrhundert versuchte die holländische protestantische Kirche, in Nord-Halmahera einen radikalen Wandel durchzusetzen. Missionare bemühten sich, die auf das Geld bezogenen Ausprägungen kosmologischer Souveränität in Nord-Halmahera abzuschaffen. 1856 sollten die holländischen Kolonialbehörden das bestehende Tributsystem reformieren, indem sie ein egalitäres Staatsbürgerschaftskonzept als Modell für die Beziehung zwischen dem Herrscher und dem Sultanat einführten. Indem sie die individualistischen Glaubenssätze des Protestantismus und der Marktwirtschaft anwendete – die für die Holländer als universell gültig galten – suchte die Kirche den Vorfahren die Autorität über Leben und Tod abzusprechen und diese stattdessen dem christlichen Gott zuzuschreiben. So wollten die Missionare das »Lebensgeld« durch Ausgaben der Heiligen Bibel ersetzen – als »geschriebenes Zeugnis von Gottes universeller Souveränität« (vgl. Platenkamp 2006).

## Die Grenzen des Westfälischen Modells

Lucian Pye hat bemerkt, dass eine Vielzahl von Theorien, die zur Erklärung westlicher Erfahrungen entwickelt wurden, an der »asiatischen Wirklichkeit« scheiterte (Pye 1985: 7-10). Westliche Herrschaftsformen beruhen darauf, dass die Grenze zwischen »öffentlich« und »privat«, zwischen »staatlich« und »nicht-staatlich«, zwischen »formell« und »informell« gegeben und eindeutig bestimmbar ist. Eine Übertragung dieser »modernen« Begrifflichkeiten auf andere historische Kontexte oder außereuropäische Kulturen ist problematisch. So existieren noch heute in Südostasien Formen traditionell-charismatischer Herrschaft, die jenseits



demokratischer Institutionen und Verfahren Legitimität erzeugen. Solche Legitimationsformen werden im westlichen Diskurs häufig als »vormodern« bezeichnet. Diese Vorstellung, nach der sich Ordnungsmodelle von »vormodern« über »modern« zu möglicherweise »postmodern« entwickeln, erscheint mir zumindest implizit eurozentrisch.

Nicholas Tarling diskutiert in »*Nations and States in Southeast Asia*« den Begriff der »Unabhängigkeit«. Dabei fallen interessante Parallelen zum hier vorgestellten Souveränitätskonzept auf: Tarling schreibt, dass der Grad der Unabhängigkeit eines Staates eine Frage der Wahrnehmung sei. So können die Beherrschten eine Regierung als fremd ansehen, gleichwohl es sich um eine unabhängige Regierung indigenen Ursprungs handelt. Dagegen zählt auf zwischenstaatlicher Ebene die Anerkennung eines Staates durch die anderen Staaten. Unabhängigkeit wird so zu einer Frage der Konvention (Tarling 1998: 85-89).

In Südostasien existieren ganz unterschiedliche Modelle von Souveränität, die seit der Dekolonialisierung mit dem herrschenden Souveränitätsmodell des territorialen Nationalstaats nach westfälischem Vorbild konkurrieren. Das Modell des westfälischen Territorialstaates wurde nach Jahren der Kolonialherrschaft von den neu entstehenden politischen Einheiten übernommen. Politik wird in Südostasien aber nach wie vor von indigenen Souveränitätskonzepten beeinflusst, die an traditionelle lokale Vorstellungen anknüpfen. Werden solche autochthonen Konzepte in Frage gestellt, kann dies – wie auf den Nordmolukken – katastrophale Folgen haben. Die derzeitigen Unruhen deuten auf tiefgreifende Konflikte zwischen traditionellen und modernen Herrschaftsformen hin, die die Stabilität staatlicher Gebilde in der Region, selbst wenn sie von der internationalen Gemeinschaft als souveräne Nationen anerkannt werden, gefährdet.

Souveränität ist in Südostasien um rituelle Strukturen organisiert, die in ihrer konkreten Ausprägung je nach Gesellschaft zu variieren scheinen. In vielen Fällen in Südostasien stellt sich die Frage, wie solche »vormodernen« Souveränitätsmodelle mit den »modernen« Ideologien der heutigen Staaten koexistieren können. Darüberhinaus scheint die »Krisenregion« Südostasien die Annahme zu bestätigen, dass die Politikwissenschaft mit ihrem implizit eurozentrischen Weltbild einen blinden Fleck hat, der unsere Versuche, Phänomene in postkolonialen Staaten mit westlichen Konzepten zu erklären, an unsere konzeptionellen Grenzen stoßen lässt. Ein Ausweg aus diesem Dilemma wäre ein interdisziplinärer Ansatz, der die Ergebnisse ethnologischer, historischer und soziologischer Forschung zu berücksichtigen hätte.

## Literatur

- Aglietta, Michel et al. (1998): »Introduction«. In: Michel Aglietta/André Orléans (Hg.), *La monnaie souveraine*, Paris: Editions Odile Jacob, S. 9-31.
- Aldahar, Smith (2000): »The forgotten war in North Maluku. When local elites began to fight for the spoils of office, thousands lost their lives«. *Inside Indonesia* 63.
- Althoff, Gerd (2003): *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt: Primus Verlag.
- Barraud, Cécile et al. (1984): »Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges«. In: J.-C. Galey (Hg.), *Différences, valeurs, hiérarchie*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, S. 421-520.
- Belliger, Andrea/Krieger, David J. (Hg.) (1998): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Biersteker, Thomas J./Weber, Cynthia (1996): »The social construction of state sovereignty«. In: Thomas J. Biersteker/Cynthia Weber (Hg.), *State sovereignty as social construct*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-21.
- Bodin, Jean (1967 [1576]): *The Six Books of the Commonwealth* (M.J. Tooley, trans.), New York: Barnes & Noble.
- Emmerson, Donald K. (1994): »Southeast Asia: What's in a name?« *Journal of Southeast Asian Studies* 15, 1: S. 1-21.
- Geertz, Clifford (1963): »The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states«. In: ders. (Hg.), *Old societies and new states: The quest for modernity in Asia and Africa*, London: Collier-Macmillan, S. 105-157.
- Geertz, Clifford (1980): *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton: Princeton University Press.
- Hinsley, Francis Harry (1986): *Sovereignty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Karl D./Pye, Lucian (Hg.) (1978): *Political Power and Communication in Indonesia*, Berkeley: University of California Press.
- Jordan, Rolf et al. (Hg.) (2006): *Krisenregion Südostasien. Alte Konflikte und neue Kriege*, Bad Honnef: Pazifik Forum Band 11, S. 1-13.
- Josselin de Jong, P.E. de (1951): *Minangkabau and Negri Sembilan, socio-political structure in Indonesia*, Leiden.
- Kingsbury, Damien (2002): *The Politics of Indonesia*, Oxford: Oxford University Press.
- Krasner, Stephen D. (1999): *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press.

- Kreuzer, Peter (2004): »Gewalt in der Politik: Die Bedeutung kultureller Rahmung von State- und Nation-building in Malay(si)a und Indonesien«. *Asien* 90, S. 5-22.
- Kurtulus, Ersun N. (2004): »Theories of Sovereignty: An Interdisciplinary Approach«. *Global Society* 18, Nr. 4, S. 347-371.
- Legge, J.D. (1999): »The Writing of Southeast Asian History«. In: Nicholas Tarling (Hg.), *The Cambridge History of Southeast Asia. Volume One. Part One. From early times to c. 1500*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-50.
- Lewis, E.D. (1988): *People of the source. The social and ceremonial order of Tana Wai Brama on Flores*, Dordrecht: Foris Publications.
- Mauss, Marcel (1968): *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Murphy, Alexander B. (1996): »The sovereign state system as political-territorial ideal: historical and contemporary considerations«. In: Thomas J. Biersteker/Cynthia Weber (Hg.), *State sovereignty as social construct*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 81-120.
- Platenkamp, Josephus (2006): »Ritualised sovereignty in North Halmahera and its historical transformations«. Unpublished paper presented at the conference »The ritual articulation of cultural identity and socio-political order in Indonesia«, Münster 2006.
- Pye, Lucian W. (1985): *Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Reid, Anthony (Hg.) (1993): *South East Asia in the Early Modern Era: Trade, Power and Belief*, Ithaca: Cornell University Press.
- Schmitt, Carl (1997): *Land and Sea*, Washington D.C.: Plutarch Press.
- Steinberg, David Joel (Hg.) (1987): *In Search of Southeast Asia. A Modern History*, Revised Edition, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Strang, David (1996): »Contested sovereignty: the social construction of colonial imperialism«. In: Thomas J. Biersteker/Cynthia Weber (Hg.), *State sovereignty as social construct*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 22-49.
- Tarling, Nicholas (1998): *Nations and States in Southeast Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolters, Oliver W. (1999): *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, Cornell: Southeast Asia Program Publications.