

Ruhr-Universität Bochum

Fakultät für Sozialwissenschaft

Untersuchung der medialen Repräsentation von Homosexualität in Malaysia

M.A.-Arbeit

zur Erlangung des akademischen Grades eines

Master of Arts

Vorgelegt von: Janina Tamara Mitwalli

Matrikelnummer: 108 012 254 716

Betreut durch: Prof. Dr. Astrid Deuber-Mankowsky (Erstgutachterin)
und Prof. Dr. Katja Sabisch (Zweitgutachterin)

Bochum, Februar 2015

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	4
2. Diskursanalyse als Perspektive zur kontextuellen Verortung von Homosexualität in Malaysia	7
2.1. Methodische Vorgehensweise.....	9
2.2. Informationsbeschaffung aus dem Netz - Onlinenachrichtenportale als Quellengrundlage	12
2.2.1. Pressefreiheit	13
2.2.2. The Star	14
2.2.3. The Malaysian Insider	15
2.2.4. Malaysiakini	16
2.3. Auswahl der Artikel.....	17
2.4. Grenzen und Schwierigkeiten	18
3. Institutionell-organisatorische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen in Malaysia.....	19
3.1. Ethnizität und ethnisch-zentristische Politik	20
3.1.1. Ketuanan Melayu – Legitimierung malaiischer Dominanz und Reproduktion „männlicher“ Macht	23
3.2. Politik in Malaysia unter Berücksichtigung der besonderen Rolle des Islam	26
3.2.1. Grundlagen des politischen Systems	27
3.2.2. Parteienlandschaft	29
3.2.3. „Islamisierung“ von oben – Die politisch forcierte Einbindung der islamischen Religion auf sozialer, politischer, juristischer und wirtschaftlicher Ebene	32
3.3. Heterosexuelle Normativität und strafrechtliche Verfolgung von Homosexualität	39
4. Diskursanalytischer Teil.....	43
4.1. Artikel 377 B – Der zweite Strafprozess gegen Anwar Ibrahim	44
4.1.1. Hintergrund	45
4.1.2. Analyse	46
4.2. Das Verbot von <i>Seksualiti Merdeka</i>	49
4.2.1. Analyse	50
4.3. „Guidelines“ zur Prävention von Homosexualität	55

5. Auswertung der Ergebnisse der Diskursanalyse	60
6. Fazit	63
6.1. Ausblick.....	68
7. Literatur	70

Abkürzungsverzeichnis

ABIM	Islamische Jugendbewegung
BA	Barisan Alternatif (dt. Alternative Front)
BN	Barisan Nasional (dt. Nationale Front)
DAP	Democratic Action Party
DEB	Dasar Ekonomi Baru (dt. Neue Ökonomische Politik)
JAKIM	Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (dt. Ministerium für Islamische Entwicklung in Malaysia)
MCA	Malaysian Chinese Association
MIC	Malaysian Indian Congress
PAS	Parti Islam Se-Malaysia (dt. Islamische Partei Malaysias)
PKR	Parti Keadilan Rakyat (dt. Partei für die Gerechtigkeit für das Volk)
PKN	Parti Keadilan Nasional (dt. Nationale Gerechtigkeitspartei)
PMR	Parti Rakyat Malaysia (dt. Malaysische Volkspartei)
PR	Pakatan Rakyat (dt. Volksallianz)
UMNO	United Malays National Organization

1. Einleitung

Homophobie ist in seinen verschiedenartigen Dimensionen in vielen Kontexten dieser Welt zu finden. Ausdruck findet sie in implizit und explizit homophoben Handlungen und Haltungen, die von staatlichen, als auch nicht-staatlichen Akteuren ausgehen können.

In Malaysia haben in den letzten Jahren öffentliche Diskussionen rund um das Thema Homosexualität¹ zugenommen und sich deutliche homophobe Tendenzen von Seiten des Staates, aber auch von Seiten der Zivilgesellschaft abgezeichnet. Die koloniale Vergangenheit und die heterogene Zusammensetzung der Gesellschaft führen dazu, dass Sexualität und Geschlecht in den verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppierungen unterschiedlich wahrgenommen und aufgefasst werden (Shamsul/Fauzi 2006: 62). Homosexuelle Akte können mit Verweis auf Artikel 377 des Strafgesetzbuches – ein juristisches Überbleibsel der britischen Kolonialherrschaft – verfolgt und mit bis zu 20 Jahren Haft und/ oder Peitschenhieben bestraft werden.

Vornehmliches Ziel dieser Arbeit ist es nicht die Situation von homosexuellen Personen in Malaysia zu beschreiben, sondern vielmehr zu erläutern wie der mediale Diskurs über Homosexualität beschaffen ist, wer sich daran beteiligt und wie sich der Umgang auf politischer Ebene gestaltet. Mithilfe der Diskursanalyse sollen Rückschlüsse darüber gezogen werden, welche Konnotationen, Kategorisierungen sowie Zuschreibungen im Zusammenhang mit Homosexualität vorgenommen und wie homosexuelle Personen in der Berichterstattung repräsentiert und dargestellt werden. Sichtbar gemachte Argumentationsstrukturen, insbesondere von politischen Führungskräften, werden helfen zu klären, mit welchen Begründungen Homosexualität abgelehnt oder für mehr Toleranz und Offenheit im Umgang mit Sexualitäten, die nicht der heteronormativen Konformität entsprechen, plädiert wird.

Für die Analyse werden Artikel der drei populärsten englischsprachigen Onlinenachrichtenportale *The Star*, *The Malaysian Insider* und *Malaysiakini* herangezogen. Zu Informations- und Interpretationszwecken wird ergänzend auf wissenschaftliche Fachliteratur oder Artikel anderer Onlinenachrichtendienste bzw. Zeitungen zurückgegriffen.

¹ Im malaysischen Kontext werden die Begriffe Homosexualität, Transgender und LGBTI nicht immer klar voneinander abgegrenzt. Insbesondere die Begriffe Homosexualität und LGBTI werden von einigen Politikern teilweise synonym füreinander verwendet. In dieser Arbeit liegt der Fokus allerdings auf Homosexualität in Malaysia. Zudem soll darauf hingewiesen werden, dass aus einer konstruktivistischen Perspektive der Terminus Homosexualität zu starr und undifferenziert ist und stattdessen von Homosexualitäten gesprochen werden müsste, um die verschiedenen Formen und Typen von Homosexualität begrifflich zu berücksichtigen (vgl. Brinkschröder 2006: 66). Hier soll jedoch weiterhin auf den Begriff Homosexualität zurückgegriffen werden, da dieser auch so in der malaysischen Öffentlichkeit und Forschung verwendet wird.

Allerdings existiert innerhalb sowie außerhalb Malaysias nur sehr wenig Fachliteratur zu dem Thema Homosexualität in Malaysia. Einige Monographien und Textsammlungen, die hier Verwendung finden, sind in Malaysia veröffentlicht und während eines einjährigen Aufenthalts dort erworben worden. Dieser Aufenthalt, im Rahmen eines freiwilligen sozialen Jahres in Kuala Lumpur, fand von September 2011 bis September 2012 statt. In diesem Zeitraum ereigneten sich auch die Vorfälle, die mithilfe diskursanalytischer Mittel untersucht werden. Der Aufenthalt hat nicht nur zu einem Verständnis der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation in Malaysia beigetragen, sondern auch zu einer aktiven Auseinandersetzung mit den Themen Sexualität, Migration und Menschenrechte im malaysischen Kontext. Die Teilnahme an Veranstaltungen und Vorträgen führte zum Kennenlernen diverser NROs und Aktivisten,² die sich für eine umfassende Umsetzung der Menschenrechte in Malaysia einsetzen.

Die Frage nach der Repräsentation von Homosexualität bzw. homosexuellen Personen in den malaysischen Medien wurde in einer inhaltlich-orientierten Studie im Jahr 2009 bereits von Alagappar und Kaur untersucht. Anhand von Zeitungsartikeln der *News Straits Times* haben sie herausgestellt wie Homosexualität auf medialer Ebene repräsentiert wird. Die meisten der von ihnen analysierten Artikel setzen sich in negativer Weise mit Homosexualität auseinander. Aus diesen Artikeln geht in der Regel hervor, dass Homosexualität innerhalb der malaysischen Gesellschaft nicht akzeptiert und toleriert wird. Homosexualität sei eine Krankheit, eine Gefahr für die Moralität der Gesellschaft oder auch für die Gesellschaft im Allgemeinen (vgl. Alaguppar/Kaur 2009: 41f.). Hierbei handelt es sich um ein Narrativ, das häufiger anzutreffen ist. Anfang Dezember 2013 erklärte Abdul Mutalib Abdul Rahim, Mitglied der größten Partei Malaysias, UMNO, nach einer Generalversammlung, dass Homo- und Transsexualität Gottes Art und Weise sei, die Welt von „bösen“ Menschen zu befreien. Rahim erklärte, dass es sich um eine sich ausbreitende Krankheit handele, der Einhalt geboten werden müsse (The Malaysian Insider 2013). Doch auch die Assoziierung und Darstellung nicht-heterosexueller Formen von Sexualität als „Importprodukt“ des „Westen“ ist immer wieder vorzufinden (vgl. Bernama 2012a; vgl. Lee 2011: 107).

Um die Analyse des in Malaysia geführten Diskurses über Homosexualität möglichst unabhängig von Vorannahmen durchführen zu können, werden mögliche Verbindung zwischen dem institutionell-organisatorischen und gesellschaftlichen Kontext sowie dem

² Hierzu zählen beispielsweise Sisters in Islam, Suaram, Amnesty International Malaysia, Pang Khee Teik, Jerome Kugan und Jo Kukathas.

Textmaterial nicht zeitgleich diskutiert. Beide Aspekte werden zunächst unabhängig voneinander beleuchtet und im späteren Verlauf dieser Arbeit zusammengeführt.

In Kapitel zwei werden zunächst die Diskursanalyse als Forschungsperspektive und das methodische Vorgehen vorgestellt. Es wird eine begriffliche Grundlage geschaffen sowie einige Zugänge zur Analyse von Diskursen erörtert. Daneben wird dargelegt nach welchen Kriterien und auf welche Weise die Auswahl der Texte für den Datenkorpus vorgenommen wurde. Auch die Textquellen selber, also die Onlinenachrichtenportale, werden vorgestellt und die Möglichkeiten ihrer Berichterstattung unter Berücksichtigung der Pressefreiheit in Malaysia diskutiert. Zudem werden Schwierigkeiten und Grenzen der Analyse thematisiert.

Das dritte Kapitel stellt die institutionell-organisatorischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen vor. Dargestellt wird, welche Bedeutung Kategorien wie Ethnizität, Geschlecht, Religion und Sexualität innerhalb der malaysischen Gesellschaft zukommt. Die gesellschaftliche Struktur und Konzepte wie *Ketuanan Melayu* (dt. malaiische Dominanz) werden mit Überlegungen von Raewyn Connell zur hegemonialen Männlichkeit zusammengeführt, um Aufschluss darüber zu bieten, wie aus soziologischer Perspektive eine Marginalisierung von homosexuellen Personen erklärt werden kann. In diesem Kapitel wird darüber hinaus ein Schwerpunkt auf das politische System Malaysias, dessen Parteienlandschaft sowie auf die politische Einbettung und Interpretation des Islam gelegt, da insbesondere politische Akteure am Diskurs über Homosexualität beteiligt sind. In einem letzten Teil des Kapitels wird schließlich die Kriminalisierung homosexueller Handlungen im Strafgesetzbuch und den an der Scharia orientierten Gesetzgebungen vorgestellt und erörtert.

In Kapitel vier erfolgt die Diskursanalyse. Drei Ereignisse, von denen angenommen wird, dass sie Diskursstränge ein und desselben Diskurses über Homosexualität in Malaysia sind, werden in chronologischer Reihenfolge vorgestellt und diskursanalytisch untersucht. Hierbei handelt es sich um den zweiten³ Strafprozess gegen den Politiker Anwar Ibrahim mit Bezug auf Artikel 377 des Strafgesetzbuches. Sein ehemaliger Mitarbeiter Saiful Bukhari Azian warf Ibrahim sexuelle Belästigung vor. Der Prozess ging im Januar 2012 zu Ende und Ibrahim wurde aufgrund unzureichender Beweise freigesprochen. Anschließend wird die Berichterstattung über *Seksualiti Merdeka* mithilfe diskursanalytischer Mittel untersucht. Hierbei handelt es sich um ein mehrtägiges Festival, welches ein öffentliches Bewusstsein für

³ Im Jahr 2000 wurde Anwar Ibrahim bereits wegen angeblich homosexueller Handlungen zu neun Jahren Haft verurteilt. Das Urteil wurde im Jahr 2004 jedoch aufgehoben und Ibrahim aus der Haft entlassen. Dieser Prozess hat innerhalb der breiten Öffentlichkeit sowie wissenschaftlicher Kreise, Diskurse um Fragen nach Formen von Männlichkeiten, Moralität, Sexualität und vor allem Homosexualität innerhalb der malaysischen Gesellschaft aufgeworfen (vgl. Goh 2012: 169).

die prekäre Situation der LGBTI-Community in Malaysia schaffen wollte. Aufgrund öffentlicher Proteste und Vorbehalte wurde es allerdings verboten. Als drittes wird die Berichterstattung über die Veröffentlichung sogenannter „Guidelines“ untersucht, die es Lehrern und Eltern ermöglichen sollen homosexuelle Schüler zu identifizieren, um einer „Verbreitung“ von Homosexualität unter Schülern entgegen zu wirken. Gewählt wurden diese Ereignisse zum einen aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zueinander. Auf diese Weise konnte sichergestellt werden, dass die institutionell-organisatorischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beständig blieben. Zum anderen wurden diese drei Ereignisse mit Bezug zum Thema Homosexualität für eine Analyse herangezogen, weil sie in den Jahren 2011 und 2012 öffentlich am intensivsten und auf unterschiedliche Weisen diskutiert wurden.

Im Anschluss an den diskursanalytischen Teil dieser Arbeit werden wesentliche Erkenntnisse und Ergebnisse der Untersuchung zusammengetragen.

In einem zusammenfassenden und abschließenden letzten Kapitel werden Schlussfolgerungen aus den gewonnenen Ergebnissen der Diskursanalyse gezogen und ein Ausblick über mögliche zukünftige Entwicklungen in Malaysia geboten.

2. Diskursanalyse als Perspektive zur kontextuellen Verortung von Homosexualität in Malaysia

Die Diskursanalyse hat sich als äußerst nützliche Forschungsperspektive für inhaltsanalytische Verfahren erwiesen, deren Ziel es ist bestimmte Elemente schriftlicher oder mündlicher Abhandlungen zu einer bestimmten Thematik zu untersuchen. Zwar ist sie keine spezifische Methode, sie kann jedoch je nach Fragestellung und disziplinärer Einbettung dabei helfen, Sprache und Symbolformen gesellschaftlicher Praktiken sowie die Konstruktion sozialer Wirklichkeit und Diskurstrukturen in einen institutionell-organisatorischen und gesellschaftlichen Kontext zu stellen (vgl. Keller 2011: 9).

Im Gegensatz zur Inhaltsanalyse werden sprachliche bzw. schriftliche Äußerungen in eine Beziehung zueinander gesetzt und als Gesamtheit eines Diskurses verstanden. Diskurse wiederum werden als methodische Abhandlungen zu einem bestimmten Thema definiert, die als Ausdruck des Denkens bzw. von Prozessen der Sinnzuschreibung der am Diskurs beteiligten Personen, Institutionen, etc. verstanden werden (vgl. Keller 2011:9). Diskurse sind daher nicht explizites Wissen, sondern eine soziale Praxis, welche „Wissen“ und soziale Wirklichkeit vielmehr konstruiert (Diaz-Bone 2006: 9). Diskursen kommt damit eine überindividuelle, gesellschaftliche und interaktive Komponente zu. Sie können als Stimuli für

gesellschaftliche Veränderungen wirken (Gardt 2007: 26). Gemeint ist damit, dass ein Diskurs nicht nur als Abbild der gesellschaftlichen Wahrnehmung verstanden werden darf, sondern auch als Einflussfaktor bei der Konstruktion von sozialer Wirklichkeit. Des Weiteren sind Diskurse nicht starr in ihren Strukturen, sondern sehr dynamisch. Die hervorgebrachten Aussagen eines Diskurses können seine bestehenden Strukturen in Bewegung versetzen und neue Diskurse (z.B. Gegendiskurs) oder Diskursstränge hervorbringen (vgl. Diaz-Bone 2006: 10; Gardt 2007: 29).

Mit der Hilfe von Diskursanalysen lassen sich nicht nur gesellschaftliche Wahrnehmungen zu einem bestimmten Themenkomplex herausarbeiten. Es ist auch möglich Lebensstile und Sozialstrukturen einer Gesellschaft zu analysieren und darzustellen, wie das „Soziale“⁴ einer jeweiligen Gesellschaft konstruiert wird (Diaz-Bone 2006: 2; 13). Verstecktes, implizites Wissen, verdeckte Strukturen und latent verhandelte Themen sowie dominante Denkmuster lassen sich mit der Diskursanalyse aufdecken und untersuchen (Gardt 2007: 30). Wichtig ist daher auch zu berücksichtigen, wer am Diskurs beteiligt ist bzw. wem der Zugang zum Diskurs verwehrt wird oder nicht möglich ist.

Michel Foucault hat in seinen Arbeiten gezeigt, welchen Anteil insbesondere wissenschaftliche Disziplinen (z.B. Psychologie, Medizin, Recht, Philosophie, etc.) und Institutionen bei der Entstehung, Verankerung und Reproduktion von Diskursen tragen. Er hat zudem deutlich gemacht, dass soziale Phänomene bzw. seine Forschungsgegenstände⁵ ihre Existenz durch bestimmte Wissens- und Praxisformationen erhalten und damit nicht selbstverständlich und ahistorisch, sondern konstruiert und zufällig sind (Keller 2011: 44). Der Vorteil der Diskursanalyse liegt nach Foucault vor allem darin, dass Kräfteverhältnisse und sozialstrukturelle Konfigurationen bei der Analyse nicht unbeachtet bleiben, sondern in besonderer Weise berücksichtigt werden.

In dieser Arbeit wird gemäß sozial konstruktivistischer Theorien angenommen, dass auch Homosexualität ein gesellschaftliches Konstrukt ist und damit ein veränderliches Phänomen, dass in einem historischen und gesellschaftlichen Kontext begriffen werden muss. Es gibt keine überzeitlich und übergesellschaftlich gleichbleibende Form der Homosexualität, wie etwa essentialistische Theorien behaupten (Brinkschröder 2006: 61). Ausgehend von dieser Prämisse erweist sich die Diskursanalyse als sehr hilfreich, wie bereits Michel Foucault in seiner Abhandlung zur diskursiven Konstruktion von Homosexualität gezeigt hat (vgl.

⁴ Gemeint sind z.B. soziale Kategorien wie Geschlecht, Ethnizität, Klasse, Sexualität sowie Begriffe wie Nationalität, Gesellschaft, soziale Gruppe, etc.

⁵ Darunter zählen beispielsweise „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1973), „Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses“ (1976) und der Band „Sexualität und Wahrheit“ (1983; 1986; 1986).

Foucault 1983). So legt er dar, dass die wissenschaftliche Disziplin der Psychiatrie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts maßgeblich daran beteiligt war die „Spezies“ des „Homosexuellen“ hervorzubringen (Brinkschröder 2006: 65). Er erläutert:

Die Sodomie – so wie die alten zivilen oder kanonischen Rechte sie kannten – war ein Typ von verbotener Handlung, deren Urheber nur als ihr Rechtssubjekt in Betracht kam. Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts ist zu einer Persönlichkeit geworden, die über eine Vergangenheit und eine Kindheit verfügt, einen Charakter, eine Lebensform, und die schließlich eine Morphologie mit indiskreter Anatomie und möglicherweise rätselhafter Physiologie besitzt. (...) Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies. (Foucault 1983: 58)

Im Verlauf dieser Analyse wird auch berücksichtigt, was von den am Diskurs teilnehmenden Subjekten und Institutionen als „normal“ verstanden wird und damit zur verinnerlichten, gängigen, sozialen Praxis geworden ist. Denn hieraus lassen sich ebenfalls Rückschlüsse auf den sozialen Kontext ziehen. Wo wird Homosexualität in dem Diskurs bzw. von den Mitgliedern der malaysischen Gesellschaft verortet? Wie wird Homosexualität konnotiert und was wird als „normale“ sexuelle Praxis erachtet? Welche Haltungen und Argumentationen können sichtbar gemacht werden?

Die hier verwendete Methodik, um diesen und ähnlichen Fragen nachzugehen, wird in den nun folgenden Abschnitten eingehender vorgestellt.

2.1. Methodische Vorgehensweise

Es gibt eine Vielzahl von Vorgehensweisen Diskurse zu analysieren, die je nach Forschungsschwerpunkt und -thema in Frage kommen können. So existieren beispielsweise korpuslinguistische Perspektiven zur Anwendung von Diskursanalysen, die besonders in sprachwissenschaftlichen Zusammenhängen berücksichtigt werden. Faktoren außerhalb des Textkorpus, wie beispielsweise sozio- und machtsstrukturelle Aspekte, werden allerdings nicht in die Analyse miteinbezogen. Diese Vorgehensweise ist daher für die hier vorliegende Arbeit ungeeignet.

Die in den 1980er Jahren von William A. Gamson entwickelte sogenannte *frame analysis* kann zur Untersuchung öffentlicher Diskussionsprozesse behilflich sein. Im Vordergrund seiner Forschungen stehen Massenmedien, die für ihn einen zentralen Faktor der gesellschaftlichen Wissenskonstruktion darstellen (Keller 2011: 39). Mittels der *frame analysis* können große Textmengen im Hinblick auf das Vorkommen bestimmter Thematiken untersucht und ausgewertet werden. Dazu wird in einem ersten Schritt anhand von qualitativen Analysen einiger Textbeispiele zunächst exemplarisch herausgearbeitet, welche

forschungsrelevanten Bestandteile bzw. „packages“ diese Texte beinhalten. Diese Informationen werden gebündelt und in ein Kodierschema verarbeitet, welches zur Untersuchung einer umfangreichen Datenmenge herangezogen wird.⁶ Der Nachteil dieser Forschungsperspektive liegt darin, dass lediglich das Auftauchen der zuvor festgelegten Textbestandteile („packages“) berücksichtigt wird, nicht jedoch die Positionen der Rezipienten und damit auch nicht bestimmte Argumentationsmuster (vgl. Keller 2011: 40). Auch wenn Gamson einen guten Ansatz für die Analyse medialer Datensätze bietet, eignet sich seine Perspektive der Diskursanalyse nicht für den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit, deren Ziel es ist Kategorisierungen, Zuschreibungen und Positionen zu Homosexualität und homosexuellen Personen in Malaysia zu extrahieren, die von sozialen Akteuren (z.B. Institutionen, Organisationen, etc.) im Rahmen gesellschaftlicher und machtsstruktureller Verhältnisse ausgehen.

Foucaults Ansätze scheinen hierfür besser geeignet, da hier gesellschaftliche und institutionelle Bedingungen berücksichtigt werden. Von besonderer Bedeutung ist für Foucault das Dispositiv eines Diskurses: Es ist „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfaßt“ (Foucault 1978: 119f.). Foucaults Strategie der Diskursanalyse sieht es vor zu untersuchen, an welchem Ort ein bestimmter Diskurs auftritt, welche Aussagen wiederholt werden und damit ein gewisses Ordnungsschema und eine diskursive Regelmäßigkeit erkennen lassen und welche Grenzen des Diskurses existieren, was also nicht gesagt werden kann. Gerade die Berücksichtigung des Dispositivs erscheint als besonders nützlich für diese Arbeit.

In der von Reiner Keller entwickelten Wissenssoziologischen Diskursforschung schlägt sich dieser Analyseschwerpunkt ebenfalls nieder. Schriftliche bzw. sprachliche Aussagen, Praktiken und Artefakte werden als „materiale Manifestation gesellschaftlicher Wissensordnung und damit als wichtigste Grundlage einer wissenssoziologischen Rekonstruktion der Produktion, Stabilisierung und Veränderung *kollektiver* Wissensvorräte“ verstanden (Keller 2011: 78). Die Wissenssoziologische Diskursforschung knüpft an die theoretischen Überlegungen von Foucault und an die Wissenssoziologie⁷ von Peter L. Berger und

⁶ Z.B.: Rekonstruktion des Atomenergie-Diskurs über einen Zeitraum von 30 Jahren (Gamson/ Modigliani 1989).

⁷ Die Wissenssoziologie beschäftigt sich vornehmlich mit Fragen zur Entstehung, Verfestigung und Reproduktion von Wissen innerhalb einer sozialen Gruppe oder Gesellschaft. Die von Berger und Luckmann im Jahr 1966 veröffentlichte Arbeit „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, ist ein weit rezipiertes Werk und besonders im Hinblick auf die theoretischen Ausarbeitungen zum Sozialkonstruktivismus von ausschlaggebender Bedeutung. Luckmann und Berger untersuchen wie insbesondere Alltagswissen zustande

Thomas Luckmann an und soll die Grundlage für die hier vorgenommene Diskursanalyse bilden. Denn mithilfe der Untersuchung kollektiver Wissensvorräte kann herausgestellt werden, welches „Wissen“ über Homosexualität in Malaysia als sozial anerkanntes existiert und welche Rolle die mediale Berichterstattung dabei einnimmt. Aus diesem Grund eignet sich die Wissenssoziologische Diskursforschung am besten als Methode für den Untersuchungsgegenstand der hier vorliegenden Arbeit.

Für die Analyse muss zunächst das Diskursfeld festgelegt werden. Im zweiten Schritt wird daraus eine Fragestellung entwickelt. Beide Bereiche wurden bereits im bisherigen Verlauf angesprochen: Ziel dieser Arbeit ist es mit Hilfe der Diskursanalyse darzustellen, mit welchen Zuschreibungen und Kategorisierungen soziale Akteure, insbesondere politische Kräfte, Homosexualität belegen und welche Argumente sie in diesem Zusammenhang anführen.

In einem dritten Schritt ist es notwendig das Verfahren zur Datenerhebung und Auswertung festzulegen. In der hier vorliegenden Arbeit wurden die Archive der einzelnen Onlinenachrichtenportale nach bestimmten Schlagworten durchsucht und relevante Artikel zunächst grob herausgefiltert und auf diese Weise der Textkorpus zusammengestellt.⁸ Wichtig ist zu bemerken, dass hier kein quantitativer, sondern ein qualitativer Ansatz verfolgt wird. Es geht weniger darum herauszustellen in welchen Umfang und Ausmaß in den Onlinenachrichtenportalen über Homosexualität „gesprochen“ wird. Stattdessen soll anhand von Schlüsseltexten und Schlüsselstellen der Umfang des gesamten Textkorpus auf ein für diese Arbeit angemessenes Maß reduziert und aufgezeigt werden, in welcher Weise über Homosexualität berichtet wird. Dabei sollen typische Strukturelemente und sich wiederholende narrative Muster aufgedeckt werden.

Im Anschluss daran wird der Textkorpus viertens im Hinblick auf Artikel untersucht, die sich durch einen besonderen thematischen Bezug auszeichnen und für eine genauere Analyse, beispielsweise der Argumentationsstruktur, eignen.

In der Feinanalyse werden nicht nur einzelne Texte näher betrachtet, sondern auch Hypothesen formuliert, die im Weiteren Verlauf der Feinanalyse bestätigt oder eventuell auch wieder revidiert werden.

kommt, vermittelt, internalisiert sowie reproduziert und damit bewahrt wird. Wissen wird für sie in gesellschaftlichen Interaktionsprozessen konstruiert und sollte nicht als etwas verstanden werden, das zwangsläufig Fakten und Tatsachen umfasst. (Siehe Berger/Luckmann 2003).

⁸ Nach welchen Kriterien die Suchwörter ausgewählt wurden und um welche es sich hier handelt, wird in Kapitel 2.3 eingehender beschrieben.

Zuletzt werden die gewonnenen Erkenntnisse zusammengetragen, aufbereitet und dahingehend interpretiert, mit welchen Zuschreibungen Homosexualität belegt wird und welche Positionen soziale Akteure im Kontext von sozialen und institutionellen Strukturen beziehen bzw. welche Argumente sie im Diskurs hervorbringen.

2.2. Informationsbeschaffung aus dem Netz - Onlinenachrichtenportale als Quellengrundlage

Vielen Menschen dienen Fernsehsendungen, Printmedien aber auch Internetdienste, als wichtige Informationsquelle, um sich mit aktuellen Ereignissen auf nationaler und internationaler Ebene auseinanderzusetzen und sich eine Meinung zu bilden.⁹ In vielen Ländern arbeitet ein Großteil der Medien allerdings nicht unabhängig und unvoreingenommen in seiner Berichterstattung. Nicht selten werden dominante Meinungen und Ideologien reflektiert und verbreitet (vgl. Alagappan/Kaur 2009: 26). Denn je intensiver und frequenter über bestimmte Sachverhalte berichtet wird, umso eher wird in der Bevölkerung der Eindruck geweckt, es handle sich um ein besonders relevantes Thema.

In Malaysia, in denen sich ein Groß der Medienunternehmen im Besitz von Parteien des Regierungsbündnisses *Barisan Nasional* befindet, unterliegen insbesondere die Printmedien einer strikten Regulierung (Alagappan/Kaur 2009: 29; vgl. Lee 2010: 117). Im Jahr 1984 wurde der Printing Presses and Publications Act erlassen, der vorsieht, dass der Besitz und Gebrauch einer Druckerpresse einer Lizenz des Innenministeriums bedarf, die alljährlich erneuert werden muss. Zuwiderhandlungen können mit bis zu drei Jahren Haft oder einer Geldstrafe bis zu 20.000 Ringgit (ca. 5.000 Euro) geahndet werden. Zudem kann das Innenministerium eine bereits erteilte Lizenz jederzeit wieder zurückziehen und die Vergabe einer weiteren auf unbegrenzte Zeit aufschieben. Auf diese Weise ist es der Regierung möglich der Verbreitung nicht regierungskonformer Meinungen Einhalt zu gebieten. Betroffen

⁹ Laut einer Studie der Bertelsmann AG nimmt der Konsum des Mediums Internet in Deutschland, Frankreich und den UK stetig zu, während die Medien TV und Radio lediglich stabil bleiben (Das 2010: 22 f.). Zeitungen und weniger zielgruppenspezifisch ausgerichtete Publikumszeitschriften werden hingegen weniger häufig benutzt (Das 2010: 22). Zudem wird das Internet von den meisten Nutzern zum Zweck der Informationsbeschaffung genutzt, während beispielsweise TV eher der Unterhaltung und Entspannung dient (Das 2010: 26). Rund 65 Prozent der Personen in Deutschland mit Internetverbindung nutzen das Internet zum Lesen von Online-Nachrichten, -Zeitungen und -Zeitschriften (Statistisches Bundesamt 2014: 16). Bemerkenswert ist, dass sich dieses Nutzungsverhalten durch sämtliche Altersgruppen ab 16 Jahren durchzieht. Auch 61 Prozent der Personen ab 65 Jahren nutzen das Internet regelmäßig zu diesem Zweck (Statistisches Bundesamt 2014: 16).

von diesem Gesetz sind zwar im besonderen Maße Zeitungen und Magazine, jedoch fällt die Veröffentlichung und Verbreitung von Büchern ebenfalls darunter.¹⁰

Dies ist einer der Gründe, weshalb für diese Arbeit auf die Berichterstattung von Online-nachrichtenportale zurückgegriffen wird. Denn diese sind zumeist weniger reguliert und dadurch freier in ihrer Berichterstattung. Ihnen wird daher „an increasingly critical role in expanding and liberalizing the public sphere“ zugesprochen (Weiss 2012: 18). Besonders mit Blick auf das Thema Homosexualität scheint es im Internet weniger eingeschränkte Möglichkeiten der Berichterstattung zu geben (Alagappar/Kaur 2009: 36). *The Star*, *The Malaysian Insider* und *Malaysiakini* sind die drei meist gelesenen englischsprachigen Nachrichten-websites in Malaysia.¹¹ Die Printausgabe von *The Star* ist zudem die meistverkaufte englischsprachige Zeitung des Landes. Diese drei Websites bieten die Grundlage für die hier vorgenommene Diskursanalyse.

Bevor die drei Nachrichtenportale vorgestellt werden, erfolgt zunächst eine Auseinandersetzung mit dem Thema Pressefreiheit in Malaysia, in der geklärt wird, welche Möglichkeiten Journalisten zur kritischen Berichterstattung gegeben und welchen Hindernissen sie ausgesetzt sind.

2.2.1. Pressefreiheit

Zahlreiche Organisationen kritisieren die malaysische Regierung für ihren Umgang mit der Presse. Laut der NRO *Reporter ohne Grenzen* geraten seit einiger Zeit auch vermehrt Onlinejournalisten und Blogger ins Fadenkreuz von Zensur und Kontrolle, sobald sie sich kritisch gegenüber der Regierungspolitik äußern oder auf Missstände hinweisen (Reporter ohne Grenzen 2013: 43). Dabei wird das Internet von Organisationen wie *Freedom House* aufgrund der geringen restriktiven Gesetzeslagen noch als relativ freier Ort der Meinungs-äußerung und Pressefreiheit eingeschätzt, in dem politischer Inhalt wenig systematisch verfolgt wird (Freedom House 2013: 5).

¹⁰ Es kommt nicht selten vor, dass Bücher aus dem Verkehr gezogen oder in Malaysia nicht veröffentlicht werden, insbesondere dann, wenn sie sich mit den oben genannten „sensiblen“ Themen auseinandersetzen. Ein Beispiel hierfür ist etwa das Buch „Allah, Liberty and Love: The Courage to Reconcile Faith and Freedom“ der umstrittenen kanadischen Autorin Irshad Manji, das im Jahr 2012 in Malaysia publiziert wurde und kurz nach seiner Veröffentlichung vom Innenministerium verboten wurde. Im September 2013 hob der Oberste Gerichtshof diese Entscheidung durch einen Schiedsspruch auf und erklärte, dass „the book was not a publication contrary to morality and public order but merely a scholar’s opinion pertaining to the current approach in the administration of Islam“ (Jong 2013). Im Juli 2014 sorgte das Verbot des Buchs „The March to Putrajaya – Malaysia’s New Era is at Hand“ des politischen Analysten Yong Thye Chong für Furore. Er legte Widerspruch ein, doch das Gericht verteidigte das Verbot des Innenministeriums (Bernama 2014).

¹¹ Für nähere Informationen siehe die nachfolgenden Abschnitte.

Dennoch sind einige Themen von einer kritischen Berichterstattung so gut wie ausgenommen. Hierzu gehören beispielsweise die Themen Islam, Ethnizität, das Königshaus, die Sultane oder die Sonderrechte für *Bumiputra*. Sie in journalistischen Texten aufzuarbeiten kann zu (strafrechtlichen) Verfolgungen führen, weshalb sich viele Internetnutzer, Online-nachrichtenmedien und Blogger selbst zensieren (Freedom House 2013: 5f.).¹²

Hinzukommt, dass - wie oben bereits erwähnt - die Mainstreammedien zum Großteil von den am Regierungsbündnis beteiligten Parteien kontrolliert werden. Die bedeutendsten Nachrichten- und Printmedien gehören zu Holding-Gesellschaften der UMNO, der MCA und des MIC. Die prekäre Situation der Pressefreiheit ist somit vorwiegend ein strukturelles Problem (Weiss 2012: 14). Es gibt nur sehr wenige „alternative“ Nachrichtenmedien. Dies ermöglicht dem Staat die Berichterstattung zu manipulieren und führt ebenso zur Selbstzensur unter Journalisten und Redakteuren, um mögliche Strafen mit Verweis auf den Printing and Publication Act¹³ von 1984 zu vermeiden (Weiss 2012: 16).

Im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit ist es von Bedeutung darauf hinzuweisen, dass die Medien – besonders die Printmedien - in Malaysia relativ eingeschränkt sind in dem wie und über was sie berichten. Schließlich lassen sich hieraus Rückschlüsse ziehen, warum und wie über Homosexualität und homosexuelle Personen in Malaysia berichtet wird und wer zu Wort kommt.

Doch auch wenn „the relative freedom of online media has created the possibility for a sort of investigative journalism long largely proscribed (or at least, spiked before publication) in Malaysia“, sind kritische Onlinenachrichtenportale zahlreichen Hindernissen ausgesetzt (Weiss 2012: 26). Zwar gelten für sie bis jetzt weniger strenge Gesetzesauflagen, doch kommt es vor, dass ihre Server durch Cyberattacken angegriffen und stillgelegt werden.¹⁴

2.2.2. *The Star*

Mit einer täglichen Auflage von 290.000 bis 300.000 zählt *The Star* zu der größten englischsprachigen Zeitung Malaysias. Sie gehört ebenso, wie die Onlineplattform der Zeitung – *The*

¹² Die Zeitung *The Star* wurde im Jahr 2010 beispielsweise für einen Artikel von den Behörden abgemahnt und ihr ein Disziplinarverfahren angedroht, wenn sie sich nicht adäquat für einen Artikel rechtfertige, in dem der Islam laut Ansicht der zuständigen Behörden beleidigt werde (Weiss 2012: 16).

Im Jahr zuvor forderte die malaysische Kommunikations- und Multimediakommission *Malaysiakini* auf, ein Video zu entfernen, auf dem ein Protestmarsch zu sehen war (Human Rights Watch 2009). Nachdem sich *Malaysiakini* weigerte, drohte die Kommission Steven Gan, den Chefredaktor, mit einer Freiheitsstrafe von bis zu einem Jahr und einem Bußgeld bis zu 50.000 malaysischer Ringgit (Freedom House 2013: 6).

¹³ Siehe S. 12.

¹⁴ Im April 2013, einen Monat vor den Parlamentswahlen, wurde der Server von *Malaysiakini* rund 35 Mal angegriffen. Beobachter gehen davon aus, dass es sich um koordinierte und gezielte Attacken handelt, mit denen die Opposition geschwächt werden sollte (Freedom House 2013: 14).

Star Online – zum Unternehmen *Star Publications (Malaysia) Berhad*, welches Herausgeber der Zeitung seit 1971 ist. Erstmals wurde *The Star* am 9. September 1971 veröffentlicht. Ihr Verkauf beschränkte sich zunächst auf die Insel Penang. Seit dem 3. Januar 1976 wird *The Star* in ganz Malaysia verkauft.

Seit 1995 existiert die Online Plattform *The Star Online*, die erste ihrer Art in Malaysia. Sie ist die am meisten gelesene Nachrichtenwebsite in Malaysia. Im Oktober 2013 wurde die Seite von fast einer Millionen Personen aufgerufen (Malaysian Digital Association 2013: 1).

Einer der größten Eigner von *Star Publications (Malaysia) Berhad* und damit Haupteigner ist *Huaren Holdings*. Sie ist die Holding-Gesellschaft der Partei *Malaysian Chinese Association* (MCA), die zweitgrößte Partei neben der UMNO. Damit kontrolliert MCA die Zeitung *The Star* im Wesentlichen. Das bringt ihr enorme finanzielle Gewinne ein (Siow Chen Ming 2009) und ermöglicht es ihr zusätzlich die Berichterstattung der meistgelesenen englischsprachigen Zeitung Malaysias zu kontrollieren.¹⁵

2.2.3. *The Malaysian Insider*

Das Onlinenachrichtenportal *The Malaysian Insider* wurde im Jahr 2008 von Png Hong Kwang, einem Journalisten, und Sreedhar Subramaniam, dem ehemaligen Programmchef des Senders *ntv7*, gegründet. Seit 2010 wird die Seite von Jahabar Sadiq, einem seit 1988 in Malaysia und der Region tätigen Journalisten, verwaltet und geleitet.

Finanzielle Unterstützung für die Realisierung ihres Projekts haben die Verantwortlichen der Internetseite von Geschäftsleuten und Journalisten erhalten, die dem damaligen Präsidenten Ahmad Badawi nahestanden oder unterstützten. Ziel war es, ein Gegengewicht zur kritischen Berichterstattung des Newsportals *Malaysiakini* über Die Regierung aufzubauen. Mit dem Rücktritt von Ahmad Badawi im Jahr 2009 endete auch die Finanzierung durch die oben genannte Gruppe. Für die Finanzierung der Seite kommt seither eine Gruppe von Geschäftsleuten aus Penang auf, die ebenfalls gute Kontakte zum Führungsstab der regierenden BN unterhält.

Auch wenn die Financiers gute Beziehungen zu Politikern der Regierung pflegen, wird die Berichterstattung von *The Malaysian Insider* eher dem oppositionellen Flügel zugeordnet.

¹⁵ Hinzukommt, dass die *Huaren Holding* und damit MCA ein Monopol über die chinesisch-sprachige Berichterstattung in Malaysia verfügen. Zwei größere bis dato unabhängige Zeitungen *Nanyang Siang Pau* und *China Press* wurden im Jahr 2001 von der Holdinggroup übernommen, was Besorgnis und Kritik seitens der Bevölkerung und NGO's wie dem Centre for Independent Journalism (CIJ) hervorrief (Siehe z.B. CIJ 2004).

Dies liegt zum einen daran, dass die finanziellen Unterstützer weniger der BN dominanten UMNO wohlgesonnen sind, als vielmehr der *Malaysian Chinese Association* (MCA). Wie zu sehen sein wird, wird die Politik der UMNO häufig kritisch beleuchtet, insbesondere dann, wenn sie religiös-inspirierte Standpunkte vertritt.

Zum anderen gehört die Publikation von Kolumnen und Kommentaren zu einem der Schwerpunkte von *The Malaysian Insider*. Hier wird einer Bandbreite von Personen unterschiedlichsten Hintergrund ein Sprachrohr geboten, auch solchen die sich gegen die Politik der Regierung aussprechen.

Laut der *Malaysian Digital Association* (MDA) wurde *The Malaysian Insider* im Oktober 2013 von knapp 660.000 Personen aufgerufen und war damit die drittpopulärste Nachrichtenseite nach *The Star* und *Malaysiakini* (Malaysian Digital Association 2013: 1).

2.2.4. Malaysiakini

Malaysiakini ist nach *The Star Online* das am meisten gelesene Onlinenachrichtenportal, obwohl es zur Finanzierung der Seite von seinen Lesern als einzige von den hier vorgestellten Portalen monatliche Beiträge erhebt.¹⁶ Die Seite ist bereits seit dem Jahr 1999 online und war damit die erste Zeitung, die in Malaysia ausschließlich online abrufbar war. Sie wurde von den Journalisten Steven Gan und Premesh Chandrangwasik mit finanzieller Unterstützung der *Southeast Asian Press Alliance* (SEAPA)¹⁷ ins Leben gerufen. Steven Gan, der zuvor bei *The Star* arbeitete, war der staatlichen Kontrolle der Printmedien überdrüssig und wollte den bis dato nicht regulierten Onlinebereich für investigativen, unzensierten und unabhängigen Journalismus nutzen.

Einige Berichte von *Malaysiakini* erregten internationale Aufmerksamkeit¹⁸ und trugen zum Ansehen der Website auch außerhalb der Region bei (vgl. Abbott 2000). Mit seinen kritischen Berichten und dem aufgreifen von Tabuthemen wie der Situation von Arbeitsmigranten, AIDS, dem Islam und dem *Bumiputra*-Quotensystem ist *Malaysiakini* der Regierung oftmals ein Dorn im Auge. Im Januar 2003 beschlagnahmte die Polizei in einer

¹⁶ Leser können zwischen verschiedenen Abonnements wählen. Ein einmonatiger Zugang kostet 25 RM (ca. 6 Euro), der Zugang für ein halbes Jahr 90 RM (ca. 22 Euro) und ein Jahresabonnement kostet 150 RM (ca. 37 Euro).

¹⁷ SEAPA ist eine NGO mit Sitz in Bangkok, die sich für Pressefreiheit in verschiedensten Ländern in Südostasien einsetzt. Siehe: <http://www.seapa.org/> (letzter Zugriff, 12.01.2015).

¹⁸ So zum Beispiel der erste Artikel über die Praktiken der größten chinesisch-sprachigen Zeitung *Sin Chew Jit Poh*, die etwa ein Bild von Mitgliedern der damaligen Regierung veröffentlichte, indem Anwar Ibrahim absichtlich heraus retuschiert wurde. Nachdem der Fall durch *Malaysiakini* bekannt gemacht wurde, musste sich die Zeitung, deren Reputation innerhalb der international Presselandschaft eingebüßt hat, öffentlich entschuldigen (Abbott 2000).

Razzia im Büro der Onlinezeitung vier Server, 15 Computer und stellte die Seite für zehn Stunden offline (Brewer 2003; Weiss 2012: 22). Auslöser war die Veröffentlichung eines anonymen Briefes, der die Sonderrechte von Malaiken in Frage stellte.

Einige öffentliche Universitäten und mit der Regierung in Verbindung stehende Unternehmen schränken den Zugang zu *Malaysiakini*, so wie zu anderen Seiten, die sich mit „sensiblen“ Themen auseinandersetzen, ein (Freedom House 2013: 6). Bereits seit einiger Zeit sind die Verantwortlichen von *Malaysiakini* zudem um die Veröffentlichung einer Tageszeitung bemüht. Bisher hat das Innenministerium ihnen allerdings noch keine Lizenz erteilt, da sie die Berichterstattung für nicht neutral hält und der Ansicht ist, dass „such news reportedly will cause shock and distress among the people“ (Centre for Independent Journalism 2014).

2.3. Auswahl der Artikel

Die grobe Auswahl der einzelnen Artikel für den Textkorpus erfolgte hauptsächlich über die Pressearchive der oben vorgestellten Onlinenachrichtenportale. Hierzu wurde mit folgenden Schlüsselbegriffen gearbeitet: Seksualiti Merdeka, Sodomy, Sodomy Trial, Anwar Ibrahim, Homosexuality, Gay, Guidelines, LGBT.

Es gibt zwei wesentliche Probleme, die sich bei einem solchen Verfahren ergeben und zu kritisieren sind. Zum einen ist problematisch, dass keine Informationen darüber vorliegen, wie die Suchmaschinen der einzelnen Pressearchive arbeiten bzw. nach welchen Kriterien die Texte, Artikel und Kommentare bereitgestellt werden oder auch nicht bereitgestellt werden. Zum anderen kann die Auswahl der Suchbegriffe beanstandet werden. Der Umfang des Datenmaterials, das über die Pressearchive zusammengestellt werden konnte, war für den Rahmen dieser Arbeit jedoch ausreichend und die Auswahl der Suchbegriffe ist nicht wahllos oder unreflektiert zustande gekommen, sondern orientiert sich an den aus der wissenschaftlichen Sekundärliteratur gewonnenen Informationen über die Thematik und die öffentlich geführten Diskussionen zu dem Thema. Es handelt sich teilweise um Schlagworte, die in wissenschaftlichen Diskursen selbst immer wieder vorzufinden sind. Dies lässt darauf schließen, dass es sich hierbei um gängige Begriffe des alltäglichen Sprachgebrauchs handelt. So ist beispielsweise mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die Mehrheit der malaysischen Bevölkerung den Begriff „Sodomy Trial“ mit den Prozessen gegen Ibrahim assoziiert.

Für den Umfang dieser Arbeit konnte auf diese Weise ausreichend relevantes Textmaterial zusammengetragen werden. Allerdings kam nicht jeder Bericht für eine Feinanalyse in Frage. Wichtige Kriterien hierfür waren bestimmte Schlagwörter, etwa in den Überschriften

oder Personen, die zu Wort kamen. So wurden hauptsächlich Aussagen und Standpunkte von Personen, Institutionen und Organisationen thematisiert, die wesentlich am Diskurs beteiligt waren. Auf den Onlineportalen veröffentlichte Kommentare wurden daher nur begrenzt berücksichtigt.

Das methodologische Grundproblem einer jeden Diskursanalyse ist, dass vorausgesetzt wird, die einzelnen Artikel und Kommentare der Onlinenachrichtenportale stünden in einem kontextuellen Zusammenhang und gehörten damit zum selben Diskurs (Diaz-Bone 2006: 13f.). Dies wird auch in dieser Arbeit angenommen. Ob dies jedoch tatsächlich der Fall ist, wird sich erst während der Analyse selbst herausstellen.

2.4. Grenzen und Schwierigkeiten

Die Arbeit konzentriert sich nur auf einen Teilbereich der Konstruktion und Repräsentation von Homosexualität und homosexuellen Personen in Malaysia. Es kann hier kein umfassendes Bild gezeichnet werden. Vielmehr soll exemplarisch anhand von drei einschneidenden und viel diskutierten Ereignissen ein Eindruck vermittelt werden, wie in verschiedenen Nachrichtenartikeln Homosexualität diskutiert und konstruiert wird. Das bedeutet, dass die Analyseergebnisse nicht als Maßstäbe, sondern eher als Orientierung dienen. Schließlich unterliegen Diskurse Dynamiken, die Veränderungen oder auch die Auflösung eines Diskurses hervorbringen können.

Die Arbeit interessiert sich im Besonderen für Aussagen von Politikern. Im Vordergrund stehen hier die Politiker der zwei bedeutenden islamischen Parteien UMNO und PAS. Grund dafür ist, dass es sich hierbei um die größte Partei Malaysias (UMNO) und eine der stärksten Oppositionsparteien handelt. Zählt man die Sitzverteilung beider Parteien im Parlament zusammen, so vertreten sie rund die Hälfte der malaysischen Bevölkerung. Dadurch können sie mit ihren Standpunkten und Haltungen gegenüber Homosexualität einen bestimmten Einfluss auf die Öffentlichkeit ausüben.¹⁹ Außerdem befinden sie sich in einem rivalisierenden Verhältnis zueinander, insbesondere was religiöse Angelegenheiten betrifft.²⁰

Wichtig ist anzumerken, dass Homosexualität in Malaysia innerhalb aller größeren Religionsgemeinschaften (Islam, Christentum, Buddhismus, Sikhismus) abgelehnt wird (vgl. Alagappar/Kaur 2009: 32). Auch wenn in dieser Arbeit die Rolle islamischer Parteien, Institutionen, Organisationen und Gelehrter berücksichtigt wird, da der Großteil der

¹⁹ Bei den Wahlen im Mai 2013 erhielt die UMNO 88 und die PAS 21 der insgesamt 222 im Parlament (Senkyr 2013: 88).

²⁰ Für nähere Informationen zum Verhältnis zwischen UMNO und PAS siehe z.B. Kapitel 3.2.2.

malaysischen Bevölkerung dieser Religion angehört und sie zur offiziellen Staatsreligion ernannt wurde, soll nicht der Eindruck entstehen, dass es sich um ein Problem handelt, welches auf die islamische Religion zurück zu führen ist. Vielmehr sollen die in der Diskursanalyse aufgedeckten Standpunkte, Argumentations- und Kategorisierungsmuster im Kontext von sozialen und machstrukturellen Konfigurationen verstanden und untersucht werden.

Wie bereits oben angemerkt, besteht ein methodologisches Problem jedweder diskursanalytischer Praxis darin, dass bei der Zusammenstellung des Datenkorpus vorausgesetzt wird, dass die Daten einem Diskurs angehören, obwohl dies anfänglich nicht eindeutig ist (Diaz-Bone 2006: 13 f.). Dies trifft auch auf diese Arbeit zu. Im Prozess der Feinanalyse kann dieses Problem allerdings behoben werden, da in diesem Schritt einzelne Texte genauer untersucht und im Hinblick auf ihre Relevanz für den zu analysierenden Diskurs geprüft werden.

Da es sich ebenfalls als Schwierigkeit erweist, Grenzen für das Sammeln von Texten für den Datenkorpus zu ziehen, wurde die Auswahl auf drei thematische Ereignisse beschränkt und nicht generell zum Thema Homosexualität im medialen Diskurs gesucht. Vorausgesetzt wird, dass es sich um Teildiskurse ein und desselben Diskurses handelt, was allerdings ebenfalls geprüft werden muss.

Chouliarki and Fairclough (1999) betonen, „that the researcher should be reflexive and self critical of its own position when conducting CDA [critical discourse analysis], or else the researchers results might be (more) influenced by its own premises“ (Chouliarki and Fairclough 1999: 9). Auch der französische Philosoph Michel Pêcheux hat in seinen Arbeiten darauf hingewiesen, dass ein kontrolliertes „Lesen“ des Diskurses notwendig ist, um nicht die eigene „Ideologie“ und die eigenen Vorurteile in die Diskursanalyse einfließen zu lassen (vgl. Diaz-Bone 2006: 3).

Die Ergebnisse dieser Arbeit sind nicht als „Wahrheit“ und „Faktum“ zu bewerten, sondern vielmehr als Aussageergebnisse, die wiederum selbst Teil eines bestimmten Diskurses sind (Keller 2011: 65).

3. Institutionell-organisatorische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen in Malaysia

Um im Folgenden den Diskurs über Homosexualität in Malaysia bzw. seine Teildiskurse adäquat einordnen zu können, ist es notwendig die sozialen, kulturellen, ethnischen, religiösen

und politischen Umstände und damit den institutionell-organisatorischen sowie gesellschaftlichen Rahmen kurz zu beleuchten, um auf wesentliche Merkmale und Entwicklungen hinzudeuten. Schließlich konstituiert sich ein Diskurs innerhalb dieses Rahmens, der wiederum selbst durch Diskurse beeinflusst wird. Da in der malaysischen Gesellschaft Strukturmerkmalen wie Ethnizität und Religiosität sowie kulturellen Praktiken eine hohe Bedeutung zugemessen wird, sind auch Diskurse zwangsläufig von diesen beeinflusst. Deshalb ist es nötig diese im Hinblick auf Elemente wie Macht, Herrschaft und Dominanz zu untersuchen (vgl. van Dijk u.a. 1997: 147f.).

Im Fokus dieses Kapitels stehen drei Aspekte: die Bedeutung von Ethnizität in Malaysia, der Islamisierungsprozess und der Stellenwert des politischen Islam seit den 1970er Jahren sowie die Auseinandersetzung mit nicht-heterosexuellen Formen von Sexualität auf gesellschaftlicher und rechtlicher Ebene.

3.1. Ethnizität und ethnisch-zentristische Politik

Die malaysische Bevölkerung ist ein Vielvölkerstaat, der sich mehrheitlich aus drei Ethnien zusammensetzt, welche von der Bevölkerung selbst als Malaier, Chinesen und Inder bezeichnet werden.²¹ Auf der offiziellen Website der Nationalen Organisation für Tourismus (NTO) greift die Organisation dies auf und wirbt unter der Devise Malaysia „a bubbling, bustling melting-pot of races and religions where Malays, Indian, Chinese and many other ethnic groups live together in peace and harmony“ für das Reiseziel Malaysia.²² Doch nicht nur „außenstehenden“, potentiellen Touristen wird ein solches Bild präsentiert. Die Regierung ist stets um politische Programme bemüht, die medial für die Einheit und Harmonie der diversen ethnischen Gruppen in Malaysia werben. Bereits seit einigen Jahren ist dies beispielsweise das Programm „1 Malaysia“²³.

Spannungen zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen sind allerdings, wie in den meisten Gesellschaften, auch in Malaysia existent. Dort verlaufen sie häufig entlang ethnisch-

²¹ Dem letzten Zensus aus dem Jahre 2010 zufolge werden von den rund 28 Millionen Einwohnern ca. 62,5 Prozent als Bumiputra, 50,7 Prozent als Malaier, 22,9 Prozent als Chinesen und 6,8 Prozent als Inder bezeichnet (vgl. Jabatan Perangkaan Malaysia 2012: 21 ff.).

²² National Tourism Organisation: <http://www.tourism.gov.my/en/intl/about-malaysia> (letzter Zugriff: 30.01.2015).

²³ „1 Malaysia“ wurde vom amtierenden Premierminister Najib Tun Razak im Jahr 2010 ins Leben gerufen. Unter dem Motto „ein Malaysia“ verfolgt die Regierung seither nach eigenen Angaben das Ziel, die nationale Einheit und Toleranz trotz Diversität zu betonen, sowie eine Kultur der Akzeptanz, Loyalität und Integrität zu erhalten (<http://www.1malaysia.com.my/en/the-story-of-1malaysia>, letzter Zugriff 31.01.2015). Kritiker bemängeln, dass „1 Malaysia“ „is used to project a polity that is united by diversity, contrasting sharply with the reality of Malaysian society, which is divided along ethnic and religious lines“ und ausschließlich dazu diene den sozialen Status Quo und damit *Ketuanan Melayu* zu erhalten (Chin 2012: 271 f.).

orientierter Grenzziehungen, die insbesondere darauf beruhen, dass ethnischen Kategorisierungen nicht nur eine identitätsstiftende Bedeutung zukommt, sondern diese ein gängiges Strukturmerkmal darstellen, das in unterschiedlichen Alltagssituationen eine Rolle spielt.²⁴ Die Spannungen zwischen der Mehrheitsgesellschaft, den Malaiien, und der restlichen Bevölkerung sind zu einem großen Teil auf eine ungleiche rechtliche Behandlung und eine Quotenpolitik zugunsten der Malaiien und bestimmter Gruppen auf Borneo zurückzuführen, die als Folge schwerer Auseinandersetzungen im Jahr 1969²⁵ in den 1970er Jahren eingeführt wurden.

Ein Ergebnis der „Neuen Ökonomischen Politik“ (*Dasar Ekonomi Baru*, DEB) aus dem Jahre 1971, einem sozio-ökonomischen politischen Programm, das als Antwort auf die Unruhen und Angst vor einem zu großen Einfluss der nicht malaiischen Bevölkerung konzipiert wurde, sind die *Bumiputra*²⁶-Regelungen (Wah 2006: 255). In Form von Folgeprogrammen²⁷ des DEB bestehen sie bis heute fort und räumen dem darunter fallenden Personenkreis zahlreiche Sonderrechte, etwa finanziellen Steuervergünstigungen oder Quotenregelungen, ein. So gibt es bestimmte Quoten für die Vergabe von Studienplätzen, Positionen im öffentlichen Dienst und Geschäftsführungslizenzen (Derichs 2004: 132). Die Höhe der Quote wird vom *Agong*²⁸, dem konstitutionellen Monarchen, festgelegt, „der als Beschützer ihrer [Bumiputra] besonderen Rechte“ auftritt (Derichs 2004: 132).

Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe ist zumeist mit einer bestimmten Sprache, Religion und tradierten kulturellen Praktiken verbunden. Im Falle des „Malaisch-

²⁴ Das Ausfüllen diverser Dokumente (z.B. für staatliche Behörden, Arztbesuche oder Krankenhausaufenthalte, etc.) sieht in der Regel die Angabe der Kategorie „Race“ vor. Von den angeführten Kategorisierung „Malay“, „Chinese“, „Indian“ und „Other“ soll dann zutreffendes angekreuzt werden.

²⁵ Am 13. Mai 1969 kam es drei Tage nach den ersten nationalweiten Wahlen in Kuala Lumpur zwischen Anhänger oppositioneller Parteien und Anhängern des bisherigen Regierungsbündnisses, das seine 1964 errungene Mehrheit von 58 Prozent der Stimmen mit nur noch 48 Prozent der Stimmen nicht mehr verteidigen konnte, zu den schwersten Ausschreitungen Malaysias, bei denen nach offiziellen Angaben 178 Menschen starben (Ufen 2012: 120 f.; vgl. Lee 2010: 40 ff.; vgl. Wah 2006: 254; Ratnam & Milne 1970: 204). Da an den Auseinandersetzungen insbesondere Malaiien und Chinesen beteiligt waren, wird im heutigen öffentlichen Diskurs fast ausschließlich von „ethnischen Unruhen“ gesprochen. Die Ereignisse jenes Tages haben sich in das kollektive Gedächtnis der Gesellschaft eingebrannt und werden auch heute noch regelmäßig thematisiert. Mit Verweis auf die Ereignisse versucht insbesondere die Regierungskoalition ihre ethnisch-zentristische Politik zugunsten der Malaiien zu legitimieren und als „Bewahrer des sozialen Friedens“ zwischen den ethnischen Gruppen sowie als „Beschützer der Malaiien“ aufzutreten.

²⁶ Der Begriff bzw. der Status *Bumiputra* oder *Bumiputera* (dt. „Söhne des Bodens“) wurde zunächst nur auf Malaiien angewandt. Seit 1963 gilt er jedoch auch für einige ethnische Gruppen in Sabah und Sarawak sowie für die indigene Bevölkerung, die *Orang Asli* (Othman 2008: 121). Im Jahr 2010 wurden 17,5 Millionen Malaysier als *Bumiputra* bezeichnet (Jabatan Perangkaan Malaysia 2013: 21).

²⁷ Im Jahr 1990 wurde die DEB von der *Dasar Pembangunan Nasional* (dt. „Nationale Entwicklungspolitik“) abgelöst. Anschließend folgten einige kleinere Programme. Im Jahr 2013 wurde das *Bumiputra Economic Empowerment*-Programm bekannt gegeben. Siehe auch Kapitel 3.2.3.

²⁸ Für nähere Informationen zur besonderen Rolle des *Agong* siehe S. 27 f.

Seins“ ergibt sich eine Besonderheit: die Zugehörigkeit zu dieser ethnische Gruppe ist verfassungsrechtlich definiert. Paragraph 160, Absatz 2 legt fest:

„Malay“ means a person who professes the religion of Islam, habitually speaks the Malay language, conforms to Malay custom and (a) was before Merdeka Day [Tag der Unabhängigkeit, 31.08.] born in the Federation or in Singapore or born of parents one of whom was born in the Federation or in Singapore, or is on that day domiciled in the Federation or in Singapore; or (b) is the issue of such a person.

Die ethnische Zugehörigkeit ist in diesem Fall zwangsläufig und unmittelbar mit einer religiösen Zugehörigkeit verwoben und kann *per definitionem* nur „vererbt“ werden. Eine Person, die sich zur christlichen, buddhistischen, hinduistischen oder einer anderen Religionsgemeinschaft bekennt, kann dieser verfassungsrechtlichen Definition nach nicht malaiisch sein.²⁹ Was „Malay customs“ sind, bleibt unklar und einem gewissen Interpretationsspielraum überlassen. Da die Religionszugehörigkeit und die „Abstammung“ in Kombination miteinander quasi ausschlaggebend sind, spielt die Befolgung bestimmter Traditionen und das Sprechen der malaiischen Sprache auch nur eine sekundäre Rolle.

Angesichts dieser hierarchischen Gesellschafts- und ethnisch-zentristischen Machtgefüge lohnt es sich einen Schritt weiter zu gehen und zu überlegen wie diese Strukturen mit dem Analysegegenstand dieser Arbeit, nämlich der medialen Darstellung von Homosexualität, zusammengedacht werden können. Die Ansätze der australischen Soziologin Raewyn Connell zur hegemonialen Männlichkeit bieten hierfür gute Anknüpfungspunkte.

Connell stellt in ihren Arbeiten dar, dass die Konstruktion, Aufrechterhaltung und Reproduktion von Handlungs- und Orientierungsmustern von Männlichkeit mit der Ausgrenzung bzw. Begünstigung bestimmter Formen sozial konstruierter Männlichkeiten und der Unterordnung von Weiblichkeiten kommt. Ihr Konzept ermöglicht nicht nur die Analyse vom Entstehen und Wirken von Machtverhältnissen zwischen Männern und Frauen. Mit Hilfe des Konzepts lassen sich auch Machtasymmetrien zwischen Männern selbst untersuchen, wie zum Beispiel die Ausgrenzung und Diffamierung homosexueller durch andere Männlichkeits-

²⁹ Hinzukommt, dass es malaiischen Personen in der Praxis nahezu unmöglich ist zu einer anderen Religion zu konvertieren. Exemplarisch kann hier auf den Fall von Lina Joy verwiesen werden, der in Malaysia für großes Aufsehen gesorgt hat, da an ihm das Spannungsfeld zwischen Artikel 3 (Islam als Staatsreligion) und Artikel 11 (Religionsfreiheit) der Verfassung zum Vorschein tritt (Lee 2010: 62). Joy (geb. Azlina binte Jailani) hat im Jahr 1997 eine Namensänderung bei der Nationalen Registrierungsbehörde beantragt, da sie im Jahr 1998 zum Christentum konvertierte. Die Namensänderung wurde im Jahr 1999 genehmigt, die Änderung der Religionszugehörigkeit im Personalausweis hingegen nicht. Der Rechtsstreit lief über mehrere Jahre und endete erst im Jahr 2007. Das Gericht lehnte Joys Antrag mit der Begründung ab, dass eine Änderung bedeuten würde, sie sei vom Glauben abgefallen. Damit würde der Fall dann in den Zuständigkeitsbereich der scharia-orientierten Gerichte fallen, die den Antrag wohl ebenfalls ablehnen würden.

typen. Nach Connell gibt es vier Formen von Männlichkeiten: die hegemoniale, die komplizenhafte, die marginalisierte und die untergeordnete Form von Männlichkeit.

Unter der hegemonialen Männlichkeit versteht Connell all diejenigen Handlungs- und Orientierungsmuster, die in einem bestimmten gesellschaftlichen und historischen Kontext als kulturelles Ideal anerkannt sind (vgl. Connell 2006: 98). Personen³⁰, die diesem Männlichkeitstypus entsprechen, sind in der Lage den Anspruch auf Autorität am erfolgreichsten zu verteidigen und männlich-dominierte bzw. patriarchale Strukturen am wirksamsten Aufrecht zu erhalten. Der jeweilige Typus hegemonialer Männlichkeit ist zudem gesellschaftlich institutionalisiert, z.B. innerhalb der Familie, dem Staat, der Ökonomie, etc. Die Institutionalisierung ermöglicht es, das Ideal dieses Männlichkeitsmusters aufrechtzuerhalten und zu reproduzieren. Allerdings bedarf es dafür auch einer permanenten Legitimierung. Wird der jeweilige Anspruch auf Autorität nicht ausreichend gerechtfertigt, können sich Macht- und Herrschaftsstrukturen verändern und ein neuer Typus hegemonialer Männlichkeit entstehen.³¹ Männlichkeiten sind damit veränderbar und unterliegen dynamischen sozialen Aushandlungsprozessen.

Connells Konzept soll als theoretischer Unterbau für den nachfolgenden Abschnitt dienen. Mit Hilfe ihrer Überlegungen und unter Berücksichtigung des Konzepts *Ketuanan Melayu* soll die Konstruktion und Reproduktion von Dominanz, Macht und Heteronormativität im malaysischen Kontext veranschaulicht werden.

3.1.1. Ketuanan Melayu – Legitimierung malaiischer Dominanz und Reproduktion „männlicher“ Macht

Der Begriff *Ketuanan Melayu* wird seit Mitte der 1980er Jahre gebraucht und bezeichnet die Vorstellung einer politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Dominanz der Malaien. Er entstand in Reaktion auf Aussagen des UMNO Politikers Abdullah Ahmad Badawi (2003 bis 2009 Premierminister Malaysias), der sich explizit für eine politische Dominanz der Malaien aussprach und sie zur notwendigen Grundlage des politischen Systems Malaysias erklärte (vgl. Soong 2012: 53f.).

³⁰Die verschiedenen Formen von Männlichkeiten im Sinne der hier vorgestellten theoretischen Überlegungen können von Personen jeglichen Geschlechts bzw. jeglicher Geschlechtsidentität repräsentiert werden. Spannende Überlegungen stammen beispielsweise von Halberstam (1998), die sich speziell mit „weiblicher Männlichkeit“ beschäftigt hat.

³¹Sylka Scholz bemerkt, dass es nicht nur eine Form hegemonialer Männlichkeit gibt, sondern diese in unterschiedlichen Kontexten, in Abhängigkeit von bestimmten kulturellen Vorstellungen und Leitbildern, variieren (Scholz 2003: 10). Ihnen allen darf allerdings nicht der Zugang zu den für die jeweilige Gesellschaft relevanten Macht- und Herrschaftsstrukturen, fehlen also zum Beispiel die Möglichkeit Einfluss zu nehmen auf politische Entscheidungsprozesse.

Zwar wird dieser Begriff erst seit Mitte der 1980er Jahre verwendet, die Idee, die hinter dem Terminus steckt, ist allerdings nicht neu und wurde bereits im Vorfeld der Unabhängigkeit Malaysias, also vor dem Jahr 1957, diskutiert (Wah 2006: 253). Während der 1950er Jahre setzten sich die drei großen Parteien UMNO (Nationale Organisation vereinigter Malaien), MCA (Gesellschaft malaysischer Chinesen) und MIC (Kongress malaysischer Inder) mit Überlegungen auseinander, ob die malaiische Bevölkerung in bestimmten Bereichen des öffentlichen Lebens einen Sonderstatus erhalten solle. Trotz Vorbehalte seitens der nicht-malaiischen Bevölkerung wurden von den Koalitionspartnern eine Reihe von Regelungen festgelegt: die malaiische Sprache wurde als Nationalsprache und Pflichtfach in den Schulen festgelegt, ebenso wie spezielle Privilegien und Rechte für Malaien - zum Teil in Form von Quotenregelungen für politische und bürokratische Ämter (Wah 2006: 253; Derichs 2004: 77). Begründet wurde diese Entscheidung damit, dass Malaien und die indigenen Bevölkerung, die „eentlichen“ und „rechtmäßigen“ Einwohner Malaysias seien – die „Söhne des Bodens“, *Bumiputra*. Insbesondere nach den Unruhen im Mai 1969 fand diese Vorstellung neue Aufmerksamkeit und neuen Auftrieb, was sich in Form der *Dasar Ekonomi Baru* (DEB, dt. „Neuen Ökonomischen Politik) ausdrückte (vgl. Wah 2006: 255).³²

Überträgt man die konzeptionellen Ausführungen Connells zur hegemonialen Männlichkeit auf den malaysischen Kontext, so scheint sie in diesem Fall durch die malaiische, männliche politische Elite repräsentiert zu sein. Oben wurden bereits die Sonderrechte der sogenannten *Bumiputra* erläutert. Die Vorstellung, die mit *Ketuanan Melayu* einhergeht, nämlich die, dass dem malaiischen Teil der Bevölkerung eine Sonderfunktion zukommen sollte, werden durch diese gesetzlichen Regelungen untermauert und gestützt. Die Kategorien Ethnie, Geschlecht und Religion spielen eine entscheidende Rolle hinsichtlich der Frage, welchem Teil der Bevölkerung der Zugang zu Entscheidungsprozessen und damit machtvollen Positionen zukommt. Die Herrschaftselite definiert ein ideales Männlichkeitsbild, das eng mit den Kategorien Ethnie (malaiisch), Geschlecht (männlich), Religion (muslimisch) und Sexualität (heterosexuell) verknüpft ist. Dieses Bild dient nicht nur der Legitimierung und Reproduktion der eigenen Dominanzposition innerhalb der pluralistischen malaysischen Gesellschaft, sondern auch um sich, im Sinne von Connell, von anderen Formen von Männlichkeiten abzugrenzen. Zu diesen anderen Formen zählen die bereits oben erwähnten Typen: kompliziertere, marginalisierte und untergeordnete Männlichkeiten.

³² Für Informationen zur DEB siehe S. 24.

Die Mehrheit der Männer orientiert sich laut Connell an Handlungsmustern, die dem Typ der komplizenhaften³³ Männlichkeiten entsprechen. Sie schützen (indirekt und/oder direkt) vorherrschende Macht- und Disktinktionsstrukturen, da sie von ihnen profitieren. Connell spricht von der sogenannten patriarchalen Dividende, „dem allgemeinen Vorteil, der den Männern aus der Unterdrückung der Frauen erwächst“ (Connell 2006: 100). Darunter werden materielle und immaterielle Vorteile erfasst, die Personen aus der hierarchischen Geschlechterordnung erhalten (z.B. höheren Chancen auf dem Arbeitsmarkt, Lohnunterschiede zwischen Personengruppen und Personen unterschiedlichen Geschlechts, etc.).

Marginalisierte Männlichkeiten umfassen laut Connell solche Personen, die über Merkmale verfügen, die vom kulturellen Ideal und von denen der hegemonialen sowie komplizenhaften Männlichkeit abweichen. Connell berücksichtigt damit Interdependenzen zwischen verschiedenen Strukturmerkmalen, die zu sozialer Ungleichheit führen. Neben Geschlecht, sind im Hinblick auf marginalisierte Männlichkeiten Kategorien wie Ethnie, Klasse, Nationalität, Alter, etc. von Bedeutung. Im malaysischen Kontext entsprechen die Handlungsmuster von Immigranten aus Ländern wie Myanmar und Bangladesch oftmals marginalisierten Männlichkeiten. Aber auch malaysische Inder können diesem Mustern entsprechen und marginalisiert werden.

Am Beispiel der untergeordneten Männlichkeit lässt sich die doppelte Distinktions- und Dominanzstruktur, die so bedeutend ist für Connells konzeptionelle Überlegungen, am deutlichsten sichtbar machen. Es findet nicht nur eine Abgrenzung gegenüber den sozialen Sphären von Frauen statt, sondern auch gegenüber bestimmten Männern. Insbesondere Personen, die von der heterosexuellen Norm oder gängigen Vorstellungen von Sexualität abweichen, werden der untergeordneten Männlichkeit zugerechnet (Connell 2006: 100). Für Connell gehören hierzu all diejenigen, deren Handlungsmuster nicht dem von der hegemonialen Männlichkeit vorgegebenen kulturellen Ideal entsprechen (vgl. Connell 2006: 99). So zum Beispiel auch heterosexuelle Jungen und Männer mit „weiblichen“ Zügen. Dominante Männlichkeitsmuster nutzen die klare Abgrenzung zu untergeordneten Männlichkeiten auch, um Macht- und Dominanzposition zu sichern und zu festigen. Ähnliche Wirkungsmechanismen und Handlungsmotive lassen sich auch in der ethnisch-zentristischen Politik der malaysischen Herrschaftselite wiedererkennen. Obwohl die malaysische Gesellschaft ethnisch, religiös, sprachlich und kulturell äußerst plural ist, dominiert die

³³ Die Bezeichnung muss kritisch betrachtet werden, da der Begriff „komplizenhaft“ impliziert, es handele sich um absichtliches Handeln, was im Sinne Connells allerdings nicht zwangsläufig der Fall ist.

malaiische Bevölkerung seit der Unabhängigkeit Malaysias im Jahr 1957 politische und administrative Positionen und bestimmt, ausgehend von ihren Wert- und Normvorstellungen, die Politik des Landes. Die Herrschaftselite definiert ein ideales Männlichkeitsbild, dass eng verknüpft ist mit den Kategorien Ethnie (malaiisch), Geschlecht (männlich), Religion (muslimisch) und Sexualität (heterosexuell). Es dient nicht nur der Legitimierung und Reproduktion der eigenen Dominanzposition innerhalb der pluralistischen malaysischen Gesellschaft, sondern auch der Abgrenzung. Sowohl Connells Ansätze zur hegemonialen Männlichkeit, als auch *Ketuanan Melayu*, das mit einer Art kulturellen Hegemonie einhergeht, scheinen sich in Bezug auf die Ablehnung von Homosexualität zu ergänzen. Während das Konzept hegemonialer Männlichkeit seinen Fokus auf die Kategorie Geschlecht legt, werden im Rahmen von *Ketuanan Melayu* ganz eindeutig ethnische Zugehörigkeiten betont.

Im malaysischen Kontext sind die Kategorien Geschlecht, Ethnie und Religion somit nicht nur identitätsstiftend. Die Idee, die sich hinter *Ketuanan Melayu* verbirgt, verdeutlicht, dass das Zusammenspiel der Kategorien Ethnie und Religion auch zu sozialen, politischen, wirtschaftlichen Ungleichheiten führt, die (verfassungs-)rechtlich verankert sind.

Die hier vorgestellten Überschneidungen zwischen *Ketuanan Melayu* und Connells Konzept der hegemonialen Männlichkeit scheinen mit Blick auf den Analysegegenstand dieser Arbeit hilfreich, da sie andeuten, wie sich (kulturelle, sexuelle und geschlechtliche) Hegemonialität in Malaysia auf den Status von homosexuellen Personen im Land auswirken.

3.2. Politik in Malaysia unter Berücksichtigung der besonderen Rolle des Islam

Die Mehrheit der malaysischen Bevölkerung bekennt sich zum Islam oder wird dieser Glaubensgemeinschaft aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit³⁴ zugerechnet. Der Islam ist Staatsreligion des Landes, auch wenn gemäß Artikel 3, Absatz 1 der Verfassung die Religionsfreiheit gilt. In diesem Kapitel soll die Kategorie Religion näher untersucht werden. Denn wie im diskursanalytischen Teil dieser Arbeit zu sehen sein wird, wird als Argument für eine ablehnende Haltung Homosexualität gegenüber oftmals die Unvereinbarkeit mit der islamischen Religion angeführt. Da an dem Diskurs über Homosexualität in Malaysia vor allem soziale Akteure der politischen Ebene beteiligt, ist es wichtig zu betrachten, welchen Einfluss der in Malaysia praktizierte Islam auf die Politik ausübt. Dazu werden neben Aufbau

³⁴ Personen, die der ethnischen Gruppe der Malaier angehören sind *per definitionem* Muslime; Siehe S. 11.

und Struktur des politischen Systems, bedeutende parteipolitische Akteure und die Einbindung des Islam in die Politik seit den 1970er Jahren untersucht und vorgestellt.

3.2.1. Grundlagen des politischen Systems

Malaysia ist eine parlamentarische Wahlmonarchie. Dem Parlament kommt im Gegensatz zu dem Premierminister bzw. der gesamten Exekutive allerdings eine deutlich schwächere Stellung zu. Aufgrund der Teils autoritären Züge des politischen Systems ist daher oftmals auch von einer „Semi-“ oder „Quasi-Demokratie“ die Rede (Wah 2006: 264). Das nationale Parlament und die Parlamente der insgesamt 13 Bundesstaaten, werden für eine fünfjährige Legislaturperiode gewählt. Das in der Verfassung verankerte Mehrheitswahlrecht entspricht einer modifizierten Form des Westminster-Modells³⁵ (Senkyr 2013: 80; vgl. Wah 2006: 254). Der Staat ist in dreizehn Bundesstaaten gegliedert, von denen neun als Erbmonarchien bzw. Sultanate und vier als Gouvernements zu bezeichnen sind. Staatsoberhaupt ist der König, der *Yang di-Pertuan Agong* (dt. „Der, der zum Herrscher gemacht wurde“). Dieses Amt kann nur von einem männlichen Malaien besetzt werden. Gewählt wird der *Agong* von den neun Sultanen aus den eigenen Reihen für eine Amtszeit von fünf Jahren. Seit Dezember 2011 trägt Tuanku Abdul Halim, der Sultan von Kedah, den zum 14. Mal verliehenen Titel des *Agong* und erfüllt die mit dem Amt verbundenen, größtenteils repräsentativen Aufgaben, wie z.B. die Ernennung des Premierministers und das Aufrufen zu Neuwahlen. Er fungiert allerdings auch als „Oberhaupt über den Islam“ in den vier Bundesstaaten, die keine Sultanate darstellen (Melakka, Penang, Sabah und Sarawak), den drei Bundesterritorien (Kuala Lumpur, Putrajaya und Labuan) sowie dem ihm unterstellten Sultanat (im Falle des Tuanku Abdul Halim ist dies Kedah). Dort bestimmt und ernennt er beispielsweise den Mufti³⁶, womit er Einfluss nehmen kann auf die Art und Weise wie der Islam in seinem Bundesstaat rechtlich ausgelegt wird.

³⁵ Das Westminster-Modell entstand in Großbritannien und wird dort, ebenso wie in vielen Staaten, die vormalig unter britischer Kolonialherrschaft standen, angewendet. Im Zugrunde liegt ein relatives Mehrheitswahlrecht, demzufolge nur die Stimmen eines Kandidaten gezählt werden, der in einem Wahlkreis die meisten erhält. Die Stimmen aller anderen Kandidaten verfallen. Kleine Parteien werden durch dieses System benachteiligt, weshalb sich ein Groß der Parteien in Malaysia zu den zwei Parteibündnissen *Barisan Nasional* (BN) und *Pakatan Rakyat* zusammengeschlossen hat. Vielfach kritisiert an dem Mehrheitswahlrecht wird zudem, dass eine Partei die Mehrheit der Sitze im Parlament erhalten kann, selbst wenn sie landesweit nicht die Mehrheit der Wählerstimmen erhielt. Dieser Fall ist bei den letzten Parlamentswahlen in Malaysia im Jahr 2013 eingetreten und hat für lautstarke Proteste gesorgt: BN hat zwar nur 47,4 Prozent der Wählerstimmen, aufgrund der Zuschnitte der Wahlkreise allerdings fast 60 Prozent der Parlamentssitze gewinnen können (Senkyr 2013: 89; Chin 2014: 176). Für weitere Information und kritische Auseinandersetzungen zum Westminster-Modell siehe z.B. Strohmeier 2011 oder Norris 2000.

³⁶ Im sunnitischen Islam wird ein Rechtsgelehrter, der von offizieller Seite berechtigt ist islamische Rechtsgutachten (*Fatwas*) zu erteilen Mufti genannt. Seine Gutachten basieren auf der von ihm jeweiligen befolgten sunnitischen Rechtsschule.

Die insgesamt neun Sultane besitzen, ebenso wie der *Agong*, eine hauptsächlich repräsentative Funktion. Im Bezug auf religiöse Fragen und die Verwaltung der Religion in dem jeweiligen Bundesstaat werden ihnen von der Verfassung jedoch weitreichende Befugnisse und Entscheidungsrechte zugesprochen. Artikel 3, Absatz 1 der Bundesverfassung besagt, dass sie die Autorität über islamisch-religiöse Angelegenheiten besitzen. Für die anderen Bundesstaaten, die nicht von einem Sultan regiert werden (Sabah, Sarawak, Melakka, Penang und Kuala Lumpur) übernimmt diese Aufgabe, wie zuvor erwähnt der *Agong*. Bei den Sultanaten handelt es sich um Erbmonarchien. Während der kolonialen Besetzung durch die Briten, wurden diese ins administrative System eingegliedert und nach der Unabhängigkeit in Bundesstaaten transformiert (Stauth 2002: 191; Othman 2008: 103). Die Ämter des *Agong* und der *Sultane* sind ausschließlich männlichen Malaien vorbehalten und eng mit religiösen Aspekten verknüpft. Es ist aufschlussreich im Hinblick auf die Struktur und den Aufbau der politischen Führungsebene des Landes die Überlegungen zur Vereinbarkeit der Konzepte hegemoniale Männlichkeit und *Ketuanan Melayu* aus dem vorangegangenen Abschnitt an dieser Stelle zu berücksichtigen. Denn schließlich sind Frauen, nicht-Malaien, nicht-Muslime und nicht-heterosexuelle Personen und letzten Endes alle nicht-Angehörigen der royalen Familien von den höchsten Ämtern auf bundesstaatlicher Ebene und Bundesebene ausgeschlossen. Die Herrschaftselite repräsentiert nur einen bestimmten Teil der Bevölkerung, nämlich den malaiischen, als dessen „Beschützer“ der *Agong* auftritt. Die Verknüpfung von Macht und Herrschaft mit den genannten Strukturmerkmalen wird durch die politischen Institutionen „Sultanat“ und „Monarchie“ bereits seit Jahrhunderten aufrechterhalten und reproduziert, was sich letztlich auf das Wert- und Normgefüge der malaysischen Gesellschaft auswirkt. Die Sultane sind somit in gewisser Weise eine institutionalisierte hegemoniale Männlichkeit.

Die föderale Struktur des politischen Systems in Malaysia führt zudem dazu, dass in den einzelnen Bundesstaaten und auf Bundesebene verschiedene Auslegungen scharia-orientierter Gesetzgebungen und deren Anwendungen existieren (z.B. Scheidungsrecht und Polygamie-regelungen). Auf den unterschiedlichen politischen und administrativen Ebenen kommt es aufgrund dessen immer wieder zu Konflikten (Othman 2008: 104). Hinzukommt, dass jeder Bundesstaat eine eigene Verfassung besitzt, welche die Regierungsführung regelt. Dies birgt ein weiteres Konfliktpotenzial in sich. Da homosexuelle Handlungen in Malaysia strafrechtlich geahndet werden können, ist es wichtig auf die unterschiedlichen juristischen Ebenen und mögliche Spannungsfelder zu verweisen. Detaillierter werden diese dann in Kapitel 3.3. vorgestellt.

3.2.2. Parteienlandschaft

Ziel dieser Arbeit ist es unter anderem darzustellen, inwieweit insbesondere Politiker an dem Diskurs über Homosexualität beteiligt sind und diesen beeinflussen. Daher werden in diesem Abschnitt für den Untersuchungsgegenstand bedeutsame Parteien kurz vorgestellt, um auf dieser Grundlage im weiteren Verlauf der Arbeit ihre Aussagen zu Homosexualität einordnen zu können.

Da von den Parteien hauptsächlich die *United Malays National Organization* (UMNO) und *Parti Islam Se-Malaysia* (PAS, dt. Islamische Partei Malaysias) am Diskurs über Homosexualität beteiligt sind, liegt der Fokus an dieser Stelle ausschließlich auf diesen beiden Parteien, die dem religiös-konservativen politischen Spektrum zugeordnet werden können. Diese Fokussierung bedeutet nicht, dass sich andere Parteien und deren Vertreter nicht öffentlich zu Homosexualität äußern. In der Berichterstattung der hier untersuchten drei Ereignisse sind sie jedoch von marginaler Bedeutung.

Parteien in Malaysia wenden sich inhaltlich zumeist an eine ethnische Gruppe und mobilisieren ihre Wählerschaft entlang ethnischer Strukturmerkmale. Die UMNO richtet sich beispielsweise an die malaiische Mehrheitsbevölkerung. Sie ist Teil des Bündnisses *Barisan Nasional* (dt. Nationale Front), das derzeit aus 13 Parteien³⁷ besteht. Mit rund drei Millionen Mitgliedern ist UMNO nicht nur innerhalb des Bündnisses die größte Partei, sondern in ganz Malaysia (Senkyr 2013: 82). Hinsichtlich ihrer Struktur, Organisation und ihrem politischen Führungsstil wird die Partei nicht selten als „patriarchalisch“ und „maskulin“ beschrieben (Shamsul/Fauzi 2006: 65). Dies liegt zum einen daran, dass sowohl der „Führungskern“, der Supreme Council, und der Jugendflügel der Partei von Männern dominiert wird und Frauen in einem speziellen Frauenflügel (*Wanita* UMNO) organisiert sind. Zum anderen liegt es darin begründet, „that there is an unwritten and unspoken but essential rule that no woman shall hold the position of UMNO president, deputy president or one of the three elected vice-

³⁷ Neben der UMNO sind auch ihre Pendanten für die malaysisch-chinesische und die malaysisch-indische Community in der BN versammelt. Die *Malaysian Chinese Association* (MCA) wurde im Jahr 1949 vor dem Hintergrund gegründet, die chinesisch-stämmige Bevölkerung vor einer Rückführung nach China durch die Briten zu bewahren. Während sie einst den Anspruch auf die Interessensvertretung der malaysisch-chinesischen Bevölkerung erheben konnte, hat sie in den letzten Wahlen deutliche Stimmenverluste hinnehmen müssen. Bei der letzten Parlamentswahl im Jahr 2013 hat die Partei nur sieben der insgesamt 222 Plätze im nationalen Parlament erhalten.³⁷ Ihre größte Konkurrenz stellt die Democratic Action Party (DAP) dar, gegen die sie ihre Wählerschaft mobilisiert, indem sie die DAP als Unterstützer der islamisch-konservativen PAS darstellt.³⁷

Der *Malaysian Indian Congress* (MIC) wurde im Jahr 1946 gegründet und trat im Jahr 1954 dem *Alliance*-Bündnis von UMNO und MCA bei, eine Vorgängerorganisation der heutigen BN. Sie stellt die Interessensvertretung der indisch-malaysischen Bevölkerung und mit nur vier Sitzen, die kleinste Partei im malaysischen Parlament dar (Senkyr 2013: 88). Sie ist zwar Teil der BN, ihre Interessenspolitik wirkt sich allerdings nur in sehr marginaler Weise auf regierungspolitische Programme aus.

presidents“ (Shamsul/Fauzi 2006: 65). Polygamie und gesetzeswidrige sexuelle Praktiken im Rahmen einer heterosexuellen Beziehung werden von Parteimitgliedern so gut wie nicht kritisiert und in gewisser Weise als männliches Verhalten und „Machogehabe“ geduldet.³⁸ Homosexualität oder homosexuelle Kontakte werden hingegen nicht toleriert. Als das ehemalige UMNO-Parteimitglied Anwar Ibrahim im Jahr 1998 beschuldigt wurde, ein homosexuelles Verhältnis gehabt zu haben, wurde ihm auf diese Weise – wenn auch nicht explizit – seine (hegemoniale) Männlichkeit abgesprochen. Denn im Sinne von Connells Konzept sind homosexuelle Männlichkeiten anderen Formen von Männlichkeit untergeordnet. Das angebliche Verhältnis wurde als unislamisch bezeichnet und Ibrahim die Kompetenzen als politische Führungskraft aberkannt. Zudem wurde er als sexuell „entartet“ stigmatisiert und seine Fähigkeiten als Vater in Zweifel gezogen (Shamsul/Fauzi 2006: 65). Parteipolitisch tritt UMNO vor allem für die Aufrechterhaltung der *Bumiputra*-Regelungen, eine am Islam orientierte Wertvorstellung und eine liberale Wirtschaftspolitik ein (Senkyr 2013: 82).

Die PAS gehört dem eher losen Parteibündnis *Pakatan Rakyat* (PR, dt. Volksallianz) an, das im Wahljahr 2008 gegründet wurde.³⁹ Neben der PAS gehören dem Bündnis die *Democratic Action Party* (DAP)⁴⁰ und die *Parti Keadilan Rakyat* (PKR, dt. Partei für die Gerechtigkeit des Volkes)⁴¹ an. Die Parlamentswahlen im Jahr 2008 waren ein erster Erfolg für das Bündnis. Zwar konnten es nicht die Mehrheit der Sitze im Parlament gewinnen, dafür aber erstmalig die Zweidrittelmehrheit der BN brechen. Das Wahlergebnis wurde als „politischer Tsunami“ bezeichnet (Lee 2010: 130). Viele Wähler blieben allerdings dem Muster treu, entlang ethnischer Linien für eine Partei zu wählen. Dies war in den meisten Staaten und insbesondere in eher ländlichen Gebieten der Fall. Lediglich in urbanen Ballungsgebieten, wie der Hauptstadt Kuala Lumpur, brachen Wähler mit diesem Muster, sodass dort „cross-ethnic votings“ beobachtet werden konnten (Lee 2010: 131).

³⁸ In der malaysischen Sprache wird ein solches Verhalten etwa als *bukti kejantanan* (dt. „Beweis für sein Machismo“) beschrieben (Shamsul/Fauzi 2006: 65).

³⁹ Dieselben Parteien waren bereits von 1999 bis 2004 gemeinsam mit der sozialistischen *Parti Rakyat Malaysia* (PRM, dt. Malaysische Volkspartei) in einer Oppositionskoalition verbündet, die sich allerdings aufgrund von Interessens- und Meinungsverschiedenheiten nach den Parlamentswahlen im Jahr 2004 auflöste.

⁴⁰ Die DAP wurde im Jahr 1965 gegründet und ist seit 1967 Mitglied der Sozialistischen Internationalen. Politisch setzt sie sich ein für eine sozialdemokratische Wirtschaftsordnung und säkulare Werte (Senkyr 2013: 84). Obwohl zu ihrer Wählerschaft insbesondere chinesische Malaysier aus urbanen Gebieten gehören, zählt die DAP, wie auch die PKR, zu den wenigen großen Parteien, die ihr Parteiprogramm nicht an ethnischen Gruppen ausrichten (vgl. Senkyr 2013: 84).

⁴¹ Die Wurzeln der *Parti Keadilan Rakyat* (PKR, dt. Partei für die Gerechtigkeit für das Volk) finden sich in der *Parti Keadilan Nasional* (PKN, dt. Nationale Gerechtigkeitspartei), die im Jahr 1999 von Anwar Ibrahims Frau Wan Azizah Wan Ismail und seinen Anhängern aus Protest gegen die Inhaftierung von Anwar Ibrahim gegründet wurde. Diese fusionierte im Jahr 2003 mit der *Parti Rakyat Malaysia* (PRM, dt. Malaysische Volkspartei)⁴¹ und wurde zur heutigen PKR.

Ein ähnliches Wählerverhalten setzte sich bei den letzten Parlamentswahlen im Frühjahr 2013 zu Gunsten der PR fort. Zahlreiche ehemalige Wähler der MCA gaben ihre Stimme nun der DAP, die zweitstärkste Kraft im Parlament wurde. Das regierende Bündnis wurde erneut ins Wanken gebracht, konnte jedoch seine Mehrheit aufgrund des Mehrheitswahlrechts halten.⁴²

Die *Parti Islam Se-Malaysia* wurde 1951 während einer von der UMNO organisierten Konferenz religiöser Gelehrter (*Ulama*) gegründet und verstand sich als unabhängige *Ulama*-Union. Seit den ersten Parlamentswahlen im Jahr 1955 bis zum Wahljahr 2004 gelang es ihr in den Bundesstaaten der malaysischen Halbinsel bei Wahlen stetig rund 30% der dortigen Stimmen zu gewinnen. Besonders in den Staaten Perlis, Kedah, Kelantan und Terengganu verfügt sie über einen starken Rückhalt in der Bevölkerung (Tong 2007: 108). Insbesondere in eher kleineren und landwirtschaftlich geprägten Gebieten in Kelantan und Terengganu gelingt es ihr weite Teile der Bevölkerung für sich zu mobilisieren (Stauth 2002: 198; vgl. Wahr 2006: 274). In Kelantan stellt die PAS seit 1990 die Landesregierung.

In den Jahren von 1974 bis 1978 bildete sie mit dem Parteibündnis *Barisan Nasional* (dt. *Nationale Front*, BN) eine Regierungskoalition. Dies war die einzige Phase, in der sie an den Regierungsgeschäften beteiligt war. Nichtsdestotrotz spielt die Partei eine bedeutende Rolle, nicht nur aufgrund ihrer Mitgliedschaft in der PR. Sie wird als (indirekter) Antriebsmotor für die schrittweise Einführung islamisch orientierter politischer Programme verstanden (vgl. Stauth 2002: 208). Der Wettkampf zwischen UMNO und PAS, die sich beide um Wählerstimmen aus der malaiischen Community bemühen, führt dazu, dass beide versuchen diese mit einer religiös-inspirierten und –legitimierten politischen Agenda von ihrer Kompetenz und ihrem Programm zu überzeugen. Besonders die UMNO sah sich durch die lautstarken Forderungen einer stärkeren Einbindung der islamischen Religion innerhalb der Gesellschaft durch die PAS gezwungen, sich ebenfalls als „islamische“ Partei zu präsentieren (Wah 2006: 274).

Von Kritikern wird die PAS als radikal und fundamentalistisch eingestuft. Die Regierung macht sich diese Aussagen zu Nutze, indem sie innerhalb der nicht muslimischen Bevölkerung und säkular eingestellten Personen Ängste schürt, die PAS würde einen „islamischen Staat“ errichten, sobald sie Zugang zu politischen Entscheidungspositionen auf nationaler Ebene erhalte. Fakt ist, dass der extrem religiös-konservative Flügel der PAS seit geraumer Zeit für die Implementierung von *Hudud*-Gesetzen wirbt, was eine strafrechtlich

⁴² BN hat zwar nur 47,4 Prozent der Wählerstimmen, wegen der Zuschnitte der Wahlkreise allerdings fast 60 Prozent der Parlamentssitze gewinnen und ihre Regierungsgeschäfte fortsetzen können (Senkyr 2013: 89).

Verfolgung von Taten wie etwa Ehebruch, Alkoholenuss und Diebstahl durch Steinigung, Stockschläge oder Amputationen bedeuten würde. Doch hat sich dieser Flügel bisher nicht durchsetzen können. Denn wie in jeder Partei, so gibt es auch innerhalb der PAS unterschiedliche politische Lager, so etwa auch ein eher gemäßigtes, das sich darum bemüht die PAS in eine moderatere Richtung zu bewegen, mit dem Ziel Wählern stimmen der UMNO gewinnen zu können (vgl. Tong 2007: 110).

3.2.3. „Islamisierung“ von oben – Die politisch forcierte Einbindung der islamischen Religion auf sozialer, politischer, juristischer und wirtschaftlicher Ebene

In diesem Abschnitt wird die staatliche Einbindung der islamischen Religion untersucht. Allerdings soll nicht die Religion für die Auswirkungen auf administrative, politische und rechtliche Prozesse und Entscheidung verantwortlich gemacht werden, sondern vielmehr aufgezeigt werden, wie politische Entscheidungsträger, Parteien, Gruppierungen und Organisationen den Islam, bzw. ihre Interpretation des Islam zur Beeinflussung des Rechtssystems nutzen und in eine Richtung lenken, die ihrem Werte- und Normengefüge entspricht. Auch Lee weist daraufhin, dass „Observers of Islam should not conclude that Islam per se is necessarily as conservative or restrictive as it often is there, but that Malaysia’s Islam is greatly conditioned by the local conditions in which it arose including, for example, Malaysia’s electoral system (Lee 2010: 136).

Zwar ist die malaysische Gesellschaft in kultureller, sprachlicher, ethnischer und religiöser Hinsicht äußerst plural, dennoch spielt die islamische Religion eine bedeutende Rolle in allen Bereichen des öffentlichen Lebens. Davon beeinflusst werden nicht nur die Lebenswelten der muslimischen Bevölkerung, sondern aller in Malaysia lebenden Menschen.

Bereits in den 1970er Jahren bildeten sich politische Parteien, Gruppierungen und Strömungen heraus, die für eine stärkere Einbindung des Islam in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft eintraten. Die BN, die seit der Unabhängigkeit die politischen Geschäfte des Landes führt, versuchte durch staatliche Regelungen ein kulturelles, religiöses und moralisches Umdenken sowie einen Diskurs über den Islam zu bewirken. Der damalige und langjährige Premierminister Mahathir Mohamad (1981-2003) lobte in Reden die „goldenen Zeiten“ der islamischen Zivilisation und leitete aus ihnen Richtweiser und Inspirationen für die malaysische Gesellschaft ab (Stauth 2002: 215).

Die 1970er Jahre werden als Ausgangspunkt einer sich intensivierenden Islamisierung Malaysias verstanden, in der die islamische Religion an Bedeutung gewann, besonders in den

Bereichen Politik, Recht und Gesellschaft (vgl. Ufen 2012: 226; vgl. Lee 1988: 400). Dies liegt sowohl externen, als auch internen Entwicklungen zu Grunde. Auf internationaler Ebene sind die sogenannten islamischen Erweckungsbewegungen⁴³ (arab. *aş-şahwa al-islāmiyya*, dt. Islamisches Erwachen), die sich in vielen muslimisch geprägten Ländern während der 1970er Jahre formierten, von großer Bedeutung. Auch Teile der muslimisch-malaiischen Bevölkerung schlossen sich ideologisch dieser Bewegung an, die dort unter dem Begriff *Dakwah* bekannt ist.⁴⁴ Eine wichtige Gruppierung dieser Zeit ist die im Jahr 1971 gegründete Studentenbewegung *Angkatan Belia Islam Malaysia* (ABIM, dt. Islamische Jugendbewegung Malaysia). Neben den globalen Erweckungsbewegungen wird auch der Wettstreit zwischen der größten Partei Malaysias, UMNO, und der Oppositionspartei PAS (*Parti Islam Se-Malaysia*, Islamische Partei Malaysias) um die Gunst muslimischer Wähler von vielen als Faktor für die zunehmende Bedeutung des Islam im öffentlichen Leben verantwortlich gemacht (Martin 2012: 31; Othman 2008: 111; vgl. Derichs 2004: 114; Stauth 2002: 207 f.; vgl. Lee 1988: 400). Sowohl PAS, als auch UMNO können zweifellos dem politischen Islam zugeordnet werden, da sie den Islam als ganzheitliche Religion verstehen, die aus ihrer Sicht im Stande ist gesellschaftliche und kulturelle sowie politische und juristische Bereiche zu regulieren (vgl. Othman 2008: 112). Die seit der Unabhängigkeit an der Regierung beteiligte UMNO gerät durch die PAS unter Druck ihre Wählerschaft zu halten. Dadurch ist ihre Ideologie über die Jahre zunehmend konservativer geworden und der Diskurs über den Islam in der malaysischen Gesellschaft verstärkt worden (Martin 2012: 34; vgl. Othman 2008: 115). Doch auch die Industrialisierung und Urbanisierung wird von einigen Autoren als Antriebsmotor für die „Islamisierung“ in Malaysia verstanden. Die Rückbesinnung von Teilen der Gesellschaft auf den islamischen Glauben und seine Traditionen wird in diesem Zusammenhang als Sinnsuche oder Weg verstanden, um ein „spirituelles Vakuum“ zu füllen, welches durch Modernisierungsprozesse entstanden sei (vgl. Lee 2010: 16).

Bezeichnend für die Dekade von 1970 bis 1980 ist die Einführung der *Dasar Ekonomi Baru* (DEB, dt. Neue Ökonomische Politik) im Jahr 1971, einem sozio-ökonomischen

⁴³ Diese Bewegung wird als transnationales Phänomen innerhalb muslimischer Gemeinschaften beschrieben, deren zentrales Element die Auseinandersetzung mit bzw. die Suche nach einer „neuen muslimischen Identität“ bildet (vgl. Dekmejian 1980: 1 f.). Die Beschäftigung mit den Ursprüngen des Islam und seinen Wurzeln ist als eine Reaktion auf diverse politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Veränderungsprozesse zu verstehen, die teilweise mit globalen Entwicklungen, wie etwa dem Kalten Krieg oder der Errichtung des Staates Israels in Zusammenhang stehen (vgl. Lapidus 1997: 446; vgl. Dekmejian 1980: 3).

⁴⁴ In Malaysia formierte sich diese Bewegung innerhalb der malaiischen Studentenschaft und richtete sich gegen „die nationale politische Elite, die als verwestlicht, unislamisch und ineffizient galt und der man mangelndes Verständnis für die Probleme der ‚kleinen Leute‘ vorwarf“ (Ufen 2012: 125). Für weitere Informationen zur Ausprägung der Bewegung in Malaysia siehe auch Barraclough (1983) oder Nagata (1980).

Regierungsprogramm, das die politische und wirtschaftliche Stellung der malaiischen Bevölkerung gegenüber den restlichen malaysischen Bürgern begünstigt. Diese bereits in Kapitel 3.1. vorgestellten *Bumiputra*-Regelungen sorgen bis heute dafür, dass die von den politischen Machthabern als „ursprünglich“ angesehene Bevölkerung⁴⁵ gewisse Vorrechte bezüglich der Vergabe von Wirtschaftslizenzen, Studienplätzen, Arbeitsplätzen in staatlichen Einrichtungen sowie Vergünstigungen beim Kauf von Eigentumshäusern erhält (vgl. Derichs 2004: 132 ; vgl. Stauth 2002: 194). Auf diese Weise wird die Vormachtstellung der *Bumiputra*, deren Ursprung sich in der britisch-kolonialen „Klassen-“ und „Rassen-Politik“ findet, erhalten und stetig reproduziert (vgl. Stauth 2002: 215).

Zudem wurde im Jahr 1971 die *Dasar Kebudayaan Kebangsaan* (DKK, dt. Nationale Kulturpolitik) beschlossen. Dieses politische Programm betonte die Bedeutung des Islam und malaiischer Traditionen für die „nationale Kultur“ (Wah 2006: 255). Auch wenn der Terminus *Ketuanan Melayu* zu diesem Zeitpunkt offiziell noch nicht verwendet wurde, lässt sich dieses Programm sehr gut mit diesem Prinzip in Verbindung setzen.

Ebenfalls im Jahr 1971 wurde das heutige Ministerium für Islamische Entwicklung in Malaysia (*Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, JAKIM) unter dem Namen Islamisches Forschungszentrum gegründet.⁴⁶ Es stellt die zentrale Planungs- und Verwaltungsbehörde für islamische Angelegenheiten auf Bundesebene dar, regelt Bestimmungen sowie Umsetzungen scharia-orientierter Gesetzgebungen und legt fest, welche zivil- und strafrechtlichen Fälle von Scharia-Gerichten bearbeitet werden (Othman 2008:107). Mit der Zuweisung von juristischen Fällen an zwei verschiedene juristische Institutionen, den sogenannten Scharia-Gerichten und den zivilen Gerichten, wurde das Rechtssystem Malaysias aufgespalten. Heute befassen sich Zivilgerichte mit Angelegenheiten aller nicht muslimischen Staatsbürger, während sich Scharia-Gerichte ausschließlich mit bestimmten Belangen der muslimischen Bevölkerung beschäftigen.⁴⁷ Die Zuständigkeitsbereiche beider Gerichte war allerdings lange Zeit nicht

⁴⁵ Artikel 153 der Verfassung, der sich mit den Sonderverordnungen und der Schutzrolle des *Yang di-Pertuan Agong* befasst, nennt Malaien und „natives of any of the States of Sabah and Sarawak, die gemäß Artikel 160 (2) (Malaien) bzw. Artikel 161 A („Natives“) zu verstehen sind (Art. 153 (9A)).

⁴⁶ In den 1980er Jahren wurde es umbenannt in Islamisches Zentrum (*Pusat Islam*) und schließlich im Jahr 1996 zum Ministerium für Islamische Entwicklung in Malaysia erklärt.

⁴⁷ Die islamisch-religiöse Gesetzgebung in Malaysia orientiert sich offiziell an malaiischem Gewohnheitsrecht (*adat*) und Auslegungen der schafitischen Rechtschule (Othman 2008: 105). (Die schafitische Rechtschule gehört zu einer der vier Rechtsschulen des sunnitischen Islam. Sie ist besonders in Südostasien verbreitet und zählt die zweitgrößte Anhängerschaft aller Rechtsschulen. Für nähere Informationen siehe z.B.: Kelsay 1994.) Tatsächlich basieren die verschiedenen rechtlichen Bestimmungen allerdings nicht einzig und allein auf Auslegungen der schafitischen, sondern auch auf Interpretationen anderer Rechtsschulen. In Malaysia werden mittels dieser Interpretationen etwa Eheschließungen, Scheidungen, Adoptionen, Erbschaften und Verstöße gegen Glaubensregelungen (z.B. Alkoholenuss, sexuelles Fehlverhalten) reguliert.

eindeutig festgelegt und formuliert. Dies änderte sich erst im Jahre 1988, als Artikel 121 (1A) in Kraft trat, der die genauen Verantwortungsbereiche der jeweiligen Gerichte festlegt. Mit Inkrafttreten der Neuregelung wurde den Zivilgerichten zum einen untersagt die Zuständigkeiten der Scharia-Gerichte für muslimische Staatsbürger zu übernehmen bzw. die Rechtsprechung der Scharia-Gerichte anzufechten. Zum anderen wurde den Scharia-Gerichten und dahinter stehenden religiösen Institutionen die Möglichkeit eingeräumt „ihre eigene sozialpolitische Agenda in Malaysia durchzusetzen“ (Othman 2008: 108). Religiös inspirierte, tradierte Werte und Normen der muslimisch-malaiischen Bevölkerung konnten auf diese Weise institutionalisiert und Verstöße gegen diese offiziell sanktioniert werden.

Die 1980er Jahre zeichnen sich im Allgemeinen durch eine Institutionalisierung und einer verstärkten Beeinflussung der Politik, Wirtschaft, Rechtsprechung und Gesellschaft durch den Islam aus (Othman 2008: 110; vgl. Wah 2006: 256; Stauth 2002: 195). Stauth spricht in diesem Kontext von einer „very guided and controlled policy of introducing core principles of Islamic Law by means of legitimizing authoritarian government and civilized codes in public life“ (Stauth 2002: 198). Der langjährige Premierminister Mahathir Mohamad bemüht sich um einen stärkeren akademischen Austausch mit wichtigen islamischen Bildungseinrichtungen wie der Al-Azhar Universität in Kairo und verschiedenen Zentren in Mekka sowie um engere Kontakt zur internationalen islamischen Gemeinschaft (Stauth 2002: 206 f.).

Mahathir realisierte, „that his politics of 'bumiputra' emancipation in state and society lacked the necessary cultural and political drive“ (Stauth 2002: 197). Aus diesem Grund versuchte er unter Einbindung verschiedener Intellektueller, religiöser Gruppierungen und Bewegungen einen (staatlich getragenen und kontrollierten) islamischen Diskurs in der Gesellschaft anzuregen. Zu diesen Gruppen zählte die *Angkatan Belia Islam Malaysia* (ABIM, dt. Islamische Jugendbewegung Malaysia). ABIM sowie weitere Gruppen und Organisationen, die mit Mahathirs Regierung kooperierten und seine politische Agenda unterstützten, trugen dazu bei offizielle Standpunkte in den Bereichen Kultur, Bildung und Recht zu designieren und „islamische“ Werte und Normen in die Gesellschaft zu tragen. Dazu wurden beispielsweise Seminare und Foren abgehalten, aber auch Übersetzungen und Publikationen in Auftrag gegeben. All dies waren Tätigkeiten die zuvor von den Organisationen selbst, ohne Beteiligung der Regierung durchgeführt wurden (Stauth 2002: 205 f.). Die

Neben den Gesetzen auf gesamtstaatlicher Ebene, bestehen weitere Regelungen und Gesetze auf Ebene der einzelnen Bundesländer.

Regierung erkannte jedoch deren Expertise und das Potenzial einer Zusammenarbeit, weshalb sie versuchte, sich mit den teils oppositionell gesinnten Bewegungen, Gruppierungen und Organisationen zu einigen. Die Kooperationen bedeuteten für die Regierung jedoch nicht nur einen Wissensgewinn, sondern ermöglichten ihr auch ihre Programme innerhalb der muslimischen Bevölkerung zu legitimieren und mögliche Konflikte zwischen islamistischen Kräften und der Regierung, wie es in einigen arabischen Ländern der Fall war, zu vermeiden (Stauth 2002: 187). Die staatliche „Islamisierung“ seit den 1980er Jahren erfolgte somit vor allem durch die Einbindung von „Islamic intellectuals from a strong socio-religious movement of anti-establishment groups into recently-founded state educational and cultural institutions“ (Stauth 2002: 187).

UMNO, die innerhalb des Parteienbündnis BN ihre Machtposition seit den 1980er Jahren hat ausbauen und konsolidieren können, beeinflusste den Kurs des Bündnisses maßgeblich. Es gelang ihr in dieser Phase mithilfe religiös-inspirierter Gruppierungen und Organisationen, die sich im Zuge der Erweckungsbewegungen auch in Malaysia entwickelt haben, eine nationalistische Bewegung zu generieren, die sich auf eine gemeinsame Ethnizität (malaiisch) und Religion (muslimisch) berief (Ufen 2012: 221). Religion und Ethnie wurden zu identitätsstiftenden Strukturmerkmalen, die genutzt wurden, um Malaien von anderen in Malaysia lebenden ethnischen Gruppen abzugrenzen und damit wiederum die aristokratische Elite (etwa die Sultane der Bundesstaaten und den *Yang di-Pertuan Agong*) dazu zu ermächtigen als „Beschützer“ der „Söhne des Bodens“ (*Bumiputra*) aufzutreten und ihre Herrschaft zu legitimieren. Es ist auf diese Umstände zurückzuführen, dass sich der in Abschnitt 3.1.1. erläuterte Terminus *Ketuanan Melayu* (Dominanz der Malaien) Mitte der 1980er Jahren herausgebildet hat und die Dominanz der Herrschaftselite unabdingbar mit den Attributen männlich, malaiisch und muslimisch verknüpft ist.

Während in den 1970er und 1980er Jahre politische Programme wie die DEB ins Leben gerufen und zahlreiche Gesetzgebungen zur Institutionalisierung der islamischen Religion erlassen wurden, trat der Diskurs um die Bedeutung der islamischen Religion für die malaiische Gemeinschaft und Kultur sowie Fragen nach ethnischen Differenzen in den 1990er Jahren etwas zurück. Im Fokus diverser Diskurse und der politischen Agenda der Parteien stand nun vielmehr die wirtschaftliche Entwicklung und der Fortschritt Malaysias. Sie waren bestimmt von einer Art „Developmentalism“ (Wah 2006: 266 f.). Die DEB wurde im Jahr 1990 durch die *Dasar Pembangunan Nasional* (DPN, dt. Nationale Entwicklungspolitik) abgelöst. Die Kernprinzipien des alten Programms, nämlich die Sonderrechte für *Bumiputra*, blieben erhalten. Der Fokus richtete sich allerdings nicht länger einzig auf die Quantität,

sondern verstärkt auf die Qualität der wirtschaftlichen Beteiligung von *Bumiputra* (Wah 2006: 259). Dies steht im Zusammenhang mit Mahathirs Anfang der 1990er Jahre eingeführten Konzepts des „neuen Malaien“ (*Melayu baru*), das gerade im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit sehr interessant erscheint.

Erstmals erwähnte er dieses Begriff im Jahr 1991 auf einer Generalversammlung der UMNO (Derichs 2004: 192). Unter einem *Melayu baru* versteht Mahathir einen erfolgreichen, gebildeten, von staatlicher Unterstützung unabhängigen, geschäftstüchtigen und religiösen Malaien, der in der Lage ist sich den gegenwärtigen Herausforderungen zu stellen und einen Platz in der modernen islamischen Gesellschaft zu finden (vgl. Lee 2010: 45; vgl. Derichs 2004: 192f.). Wie schon in den zwei Dekaden zuvor, wird erneut die Verknüpfung von Ethnizität und Religion betont. Hinzukommt allerdings die Komponente des wirtschaftlichen Erfolgs. In den 1990er Jahren erlebte Malaysia einen enormen wirtschaftlichen Aufschwung. Die „neuen“ Malaien sind nicht bloß „Söhne des Bodens“ (*Bumiputra*), sondern für die wirtschaftlichen Erfolge Malaysias und den Fortschritt der Nation verantwortlich. Die Regierung unter Mahathir wollte sich klar abgrenzen von der „westlichen“ Trennung von Staat und Religion und folgte stattdessen der Devise: „Islam ist kein Hemmnis, sondern eine Hilfe zur Modernisierung“ (Derichs 2004: 193). Es galt das kapitalistische Wirtschaftssystem des Landes mit einer Rückbesinnung auf islamische und traditionelle Werte zu verknüpfen, um sich einerseits vom kolonialen Erbe der Briten loszusagen und sich andererseits von der westlichen „materialistischen“ Welt abzugrenzen (Stauth 2002: 212). Anwar Ibrahim, seit dem Jahr 1991 Finanzminister und dem Jahr 1993 stellvertretender Premierminister des Landes, verstand es den Islam als moralische und kulturelle Grundlage des Landes stärker in den Vordergrund zu rücken und aus ihm politisch-ökonomische Diskurse abzuleiten (Stauth 2002: 210). Männer wie Mahathir und Ibrahim waren es, die den Typ des *Melayu baru* verkörperten. Erfolgreiche, geschäftstüchtige, heterosexuelle malaiische Männer mit Familie, die sich auf ihren islamischen Glauben besonnen und ihrer religiösen und kulturellen Zugehörigkeit in der Öffentlichkeit Ausdruck verliehen.

Gegen Ende der 1990er, zu Zeiten der Wirtschaftskrise, die in vielen Ländern Südostasiens ab dem Jahr 1997 einsetzte,⁴⁸ sorgten die unterschiedlichen Gewichtungen von Prioritäten für starke Differenzen zwischen Ibrahim und Mahathir. Aus Mahathirs Perspektive schien die moralisch-kulturelle Befangenheit der Innenpolitik eine potentielle Gefahr für die zukünftigen ökonomischen und finanziellen Handlungsmöglichkeiten des Staates

⁴⁸ Für nähere Informationen siehe z.B. den Sammelband von Muchhala (2007).

darzustellen. Anwar hingegen machte sich stark für eine Implementierung des Islam als „real modern ethical power“ (vgl. Stauth 2002: 210).

Als „Höhepunkt“ der religiös-inspirierten Politik des Premierministers Mahathir Mohamad lässt sich seine am 29. September 2001 öffentlich getroffene Aussage bewerten, dass Malaysia ein islamischer Staat sei (Lee 2010: 52). Ungeachtet der pluralistischen Zusammensetzung der malaysischen Gesellschaft und der in der Verfassung verankerten Religionsfreiheit traf Mahathir diese Aussage. Insbesondere vor dem Hintergrund von 09/11 ist es nicht verwunderlich, dass er eine breite öffentliche Diskussion auslöste. Innenpolitisch wollte sich Mahathir mit dieser Aussage den Rückhalt der malaiischen Mehrheitsbevölkerung sichern und sich von der PAS abheben, die sich in den Parlamentswahlen im Jahr 1999 gute Wahlergebnisse innerhalb der malaiischen Bevölkerung hat sichern können (Wah 2006: 274 f.; vgl. Lee 2010: 52).

Dieser islamisch-konservative Kurs wurde bzw. wird auch von den nachfolgenden Premierministern, Abdullah Badawi (2004-2009) und Najib Razak (seit 2009), beide UMNO-Mitglieder, weiter verfolgt. Badawi artikulierte während seiner Amtszeit die Idee eines *Islam Hadhari*, eines „zivilisierten“ Islams. Mit diesem Konzept sollte erneut eine Abgrenzung zur PAS vorgenommen, gleichzeitig aber auch die islamische Identität der UMNO betont werden. Darüberhinaus sollte die nicht-muslimische Wählerschaft der BN beruhigt werden. UMNO betonte, dass es unter ihrer politischen Führung niemals zur Einführung von *Hudud*-Regelungen und der Errichtung eines islamischen Staat kommen werde, wie es Teile der PAS und damit Mitglieder des oppositionellen Parteienbündnis PR forderten (vgl. Wah 2006: 275).

Auch die Sonderrechte der *Bumiputra* werden weiter aufrechterhalten. Kurz nach den Parlamentswahlen im Frühjahr 2013 kündigte Najib Razak das *Bumiputra Economic Empowerment* (BEE) an. Das 31 Milliarden Ringgit (ca. 75 Mio. Euro) umfassende Programm der Regierung sieht finanzielle Zuschüsse für die gesamte Community, insbesondere die finanzielle Förderung wirtschaftlicher Kontrakte zwischen *Bumiputra* vor (Chin 2014: 177). Damit versucht auch Razak als Beschützer und Unterstützer aller unter diesen Status fallenden Staatsbürger Malaysias aufzutreten und sich seine Popularität innerhalb der malaiischen Mehrheitsgesellschaft für die nächste Legislaturperiode zu sichern. Auch er führt den Kurs seiner Vorgänger fort und bezeichnete bereits als stellvertretender Premierminister im Jahr 2007 Malaysia als einen islamischen Staat (Othman 2008: 116).

Die politische Handhabung des Islam und der konservative politische Führungsstil der Regierung haben seit einigen Jahren restriktive Regelungen und Maßnahmen zur Folge, von denen Personen betroffen sind, die sich nicht dem heterosexuellen Normraster unterwerfen. So

sprach im Jahr 2008 der Nationale Fatwa Rat eine *Fatwa*⁴⁹ aus, die es muslimischen Frauen verbietet sich wie „Tomboys⁵⁰“ zu verhalten (Lee 2010: 132). Mit dieser *Fatwa* wurden in erster Linie homosexuelle Frauen ins Visier genommen, auch wenn dies so offiziell nicht verlautet wurde. Kritiker bemerken, dass es in Malaysia eine „extensive permeation of religious authority into the realms of everyday life“ gibt, was dazu führe, dass auch für private Angelegenheiten, wie dem äußeren Erscheinungsbild oder dem Verhalten Regelungen getroffen werden, die im Sinne der Regierung mit dem islamischen Glauben im Einklang stehen (Lee 2010:133).

3.3. Heterosexuelle Normativität und strafrechtliche Verfolgung von Homosexualität

Sexualität und besonders nicht-heterosexuelle Formen von Sexualität sind, wie in vielen Gesellschaften, auch in Malaysia ein Tabuthema (Goh 2012: 168; Alagappar/Kaur 2009: 36f.). Außerhalb wissenschaftlicher Diskurse wird Sexualität öffentlich kaum auf zu begrüßende Weise diskutiert. Selbst an Schulen beschränkt sich die thematische Behandlung nahezu ausschließlich auf den Bereich reproduktiver und sexueller Gesundheit, obwohl sich viele Schülerinnen und Schüler eine weitreichende sexuelle Aufklärung und Auseinandersetzung mit dem Thema im Unterricht wünschen würden (vgl. Mutalip/Mohamed 2012: 36).⁵¹

Personen, die nicht in das Raster heterosexueller Normativität passen, werden auf gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Ebene stigmatisiert und ausgegrenzt. Im Jahr 2006 wurde von der Universiti Malaysia im Auftrag des Ministeriums für Frauen, Familie und kommunale Entwicklung eine Studie mit dem Titel „Experiences of Non-Heterosexual Persons in Klang Valley, Malaysia: An Exploratory Study“ veröffentlicht, in der nicht heterosexuelle Personen im Klang Valley zu ihren Stigmatisierungs-, Diskriminierungs- und Lebenserfahrungen befragt wurden. Viele von ihnen wurden von ihren Familien verstoßen und haben Selbstmordgedanken oder –versuche hinter sich. Doch statt mit den Ergebnissen der Studie auf die prekäre Situation von nicht heterosexuellen Personen hinzuweisen, um die

⁴⁹ Islamisches Rechtsgutachten, dass von religiösen Gelehrten erstellt wird. In Malaysia gilt dies nur für die muslimische Bevölkerung.

⁵⁰ Als „Tomboy“ wird ein Mädchen oder eine Frauen bezeichnet, deren Verhalten und Aussehen den von einer jeweiligen Gesellschaft zu einer jeweiligen Zeit als maskulin definierten Geschlechtermerkmalen entspricht.

⁵¹ Im Juli 2012 veröffentlichten Mutalip und Mohamed die Ergebnisse ihrer Studie, welche die Haltung von Jugendlichen gegenüber sexueller Erziehung an Schulen untersuchte. Befragt wurden insgesamt 152 Schülerinnen und Schüler unterschiedlicher Bildungseinrichtungen, von denen sich 77,6 Prozent für eine Einbindung sexueller Erziehung in verschiedene Unterrichtsfächer aussprachen. Rund 29 Prozent der Befragten befürworteten ein eigenständiges Unterrichtsfach (vgl. Mutalip/Mohamed 2012).

Gesellschaft zu sensibilisieren, wurde die Studie im Rahmen des Official Secrets Act aus dem Jahr 1972 unter Verschluss gehalten (Kuga Thas 2012: 273).

Der Staat beteiligt sich an der Diskriminierung und Stigmatisierung durch gesetzliche Regelungen, welche die fundamentalen Grundrechte verletzen. Dazu zählen beispielsweise Eingriffe in die Privatsphäre von homosexuellen Personen (vgl. Kuga Thas 2012: 262). Immer wieder wird über Razzien in privaten Wohnungen oder Hotels berichtet (Lee 2011: 98). Die Gesetzgebung, die im Wesentlichen auf einem Norm- und Wertesystem der malaiischen Gemeinschaft beruht, wird von Kritikern daher oftmals auch als „moral policing“ bezeichnet.

Die Anfang 2007 veröffentlichten Yogyakarta-Prinzipien, die Erklärung des UN-Menschenrechtsrates aus dem Jahr 2011, die eine Beendigung von Gewaltakten, strafrechtlicher Verfolgung und sonstigen Menschenrechtsverletzungen gegenüber sexuellen Minderheiten fordert sowie die Resolution des UN-Menschenrechtsrates aus dem Jahr 2011, mit der eine Studie zur Dokumentation diskriminierender Gesetze und Gewaltakte aufgrund sexueller Orientierungen und geschlechtlicher Identitäten in Auftrag gegeben wurde, wurden bzw. werden von der malaysischen Regierung nicht unterstützt. Auf nationaler Ebene spiegelt sich diese ablehnende Haltung im Strafgesetz des Landes wieder. Gemäß Artikel 377⁵² des Strafgesetzbuchs können „unnatürliche“⁵³ sexuelle Handlungen mit Haftstrafen bis zu 20 Jahren und/oder Geldbußen geahndet werden. Hierunter werden oraler und analer Verkehr gefasst. Zwar handelt es sich hierbei um sexuelle Handlungen, die auch von heterosexuellen Personen praktiziert werden, doch stehen sie nicht im Fokus der Diskussionen um diesen Artikel und werden auch nicht belangt. Immerhin wird auch in der malaysischen Gesellschaft ein sexuelles Verhältnis zwischen Frau und Mann *per se* als „natürlich“ betrachtet. Artikel 377 spricht allerdings von „carnal intercourse against the order of nature“. Gemeint sind Sexualitäten, die nicht der heterosexuellen Norm entsprechen. Es gibt also ein natürliches (Heterosexualität) und ein unnatürliches sexuelles Verhalten (nicht heterosexuelle Formen von Sexualität). Der Gesetzgebung liegt ein normatives Konzept von Sexualität zu Grunde, demnach sexuelles Verhalten in „richtig“ und „falsch“ eingeordnet werden kann.

Bisher kam es erst zu einem Schuldspruch mit Verweis auf Artikel 377 des Strafgesetzbuches. Hierbei handelt es sich um die Verurteilung des Politikers Anwar Ibrahim, gegen den im Jahr 2000 eine Haftstrafe von neun Jahren gesprochen wurde. Die Tatsache, dass bisher keine weiteren Personen verurteilt wurden, kann allerdings nicht als Gradmesser genommen

⁵² Hierbei handelt es sich um ein Überbleibsel der britischen Kolonialherrschaft. Das Gesetz wurde 1885 von den Briten in seinen Kolonien umgesetzt.

⁵³ Im Originaltexte heißt es: „Carnal intercourse against the order of nature“.

werden für ein freundlich gesinntes Klima gegenüber nicht-heterosexuellen Personen. Immerhin bedeutet allein die Existenz dieses Artikels im Strafgesetzbuch, dass es sich bei bestimmten sexuellen Handlungen um eine Straftat und damit bei Personen, die diese ausführen, um Straftäter handelt. Konservative Politiker, wie der Ministerpräsident von Melakka, bezeichnen Homosexualität daher auch als „illegal activities“ (Malaysiakini 2011). Äußerungen wie diese und die moralisierende Gesetzgebung führen letztendlich dazu, dass ablehnende Haltungen legitimiert werden.

Im Jahr 2007 entschied das Ministerium für höhere Bildung, dass „effeminate male teachers would be prevented from holding any teaching positions in Malaysia and that only those, who are not confused about their gender will be allowed into teaching courses“ (Goh 2012: 108). Seit 2010 dürfen in malaysischen Filmen keine homosexuellen Charaktere mehr gezeigt werden, es sei denn sie „werden“ am Ende des Films heterosexuell (Goh 2012: 108). Bereits im Jahr 1994 hat die Regierung den Auftritt von homosexuellen Personen oder Transgender in staatlich kontrollierten Medien verboten. Dies sind nur einige Beispiele, wie von staatlicher Seite Einfluss genommen wird auf die gezielte Ausgrenzung von Homosexualität. Es könnten noch viele weitere Beispiele ergänzt werden. Auch wenn sich diese Arbeit auf einen Teilbereich des medialen Diskurses über Homosexualität konzentriert, soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass auch andere soziale Gruppen, wie etwa *Mak Nyahs* (Transfrauen) extremen Formen von Diskriminierung und Stigmatisierung auf gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Ebene ausgesetzt sind.⁵⁴ Die Ausgrenzung von *Mak Nyahs* geht soweit, dass selbst viele homosexuelle Männer darum bemüht sind „straight“ zu wirken, um nicht mit *Mak Nyahs* verwechselt zu werden und ihre „Männlichkeit“ zu wahren (Goh 2012: 175). Frauen hingegen, die von der Gesellschaft als „männlich“ erachtete Züge aufweisen, lösen weitaus weniger negative Reaktionen aus, als Männer mit „weiblichen“ Charaktereigenschaften oder Verhaltensweisen (Goh 2012: 178). Dies bedeutet nicht, dass homosexuelle Frauen einem geringeren Maß von Diskriminierung und Stigmatisierung ausgesetzt sind, sondern nur auf einer anderen Art und Weise. Homosexualität zwischen Männern wird weitaus größere Aufmerksamkeit geschenkt. Mit Blick auf Connells Überlegungen lässt sich dies damit erklären, dass Frauen in einer von Männern dominierten Gesellschaft an sich bereits eine untergeordnete Rolle einnehmen und damit keine ernst zu nehmende Gefahr für die hegemoniale Männlichkeit und ihre Reproduktion darstellen. Die

⁵⁴ Siehe hierzu z.B. Teh (2002).

Unterdrückung und Abgrenzung von bestimmten Männlichkeitsmuster, insbesondere Homosexuellen, kann für die hegemoniale Männlichkeit allerdings profitabel sein.

Neben der Konstitution in Malaysia existiert parallel dazu auch eine scharia-orientierte Rechtsauslegung, die für muslimische Staatsbürger gilt. Diese kann in jedem Bundesstaat unterschiedliche Formen annehmen, da der jeweilige Mufti eines Staates *Fatwas* aussprechen kann, die allgemeingültige, rechtliche Formen annehmen können.⁵⁵ Einige Regelungen werden allerdings auch vom National Fatwa Council festgelegt. Dieser hat im Jahr 2008 beispielsweise „Tomboy“-Verhalten, also das Auftreten von Mädchen und Frauen wie junge Männer, für verboten erklärt (Goh 2012: 103).

Die islamisch-religiöse Gesetzgebung in Malaysia orientiert sich offiziell an dem malaiischen Gewohnheitsrecht (*adat*) und Auslegungen der schafitischen Rechtschule⁵⁶ (Othman 2008: 105). Tatsächlich basieren die verschiedenen Bestimmungen aber auf Interpretationen unterschiedlicher Rechtsschulen. Reguliert werden vor allem Bereiche, die persönliche oder familiäre Strukturen betreffen: Eheschließungen, Scheidungen, Adoptionen, Erbschaften und Verstöße gegen Glaubensregelungen (z.B. Alkoholenuss, sexuelles Verhalten). Der Zuständigkeits- und Tätigkeitsbereich der sogenannten Scharia-Gerichte umfasst jedoch nicht nur Eheschließungen, Scheidungen, Unterhalts- und Sorgerechtsverfahren der muslimischen Staatsbürger, sondern eben auch auf die Vollstreckung von strafrechtlichen Verfahren. Sollte ein muslimischer Staatsbürger wegen verbotener sexueller Handlungen angezeigt werden, kann er nach dem Strafgesetzbuch, aber auch der islamischen Rechtsauslegung belangt werden.

Nicht zu unterschätzen ist aber auch die Bedeutung nicht in Form von Gesetzen festgeschriebener Wert- und Normvorstellungen. Schließlich üben auch andere Glaubensgemeinschaften und sonstige soziale Gruppen in Malaysia einen großen (moralischen) Einfluss auf die Bevölkerung aus, was zu Diskriminierungen und Stigmatisierungen führen kann. Die Gruppe von Eltern und Lehrern zum Beispiel, die im September 2012 forderten homosexuelle Schülerinnen und Schüler zu identifizieren und zu „behandeln“, um die Verbreitung von Homosexualität einzudämmen, hatten verschiedenen gesellschaftliche, ethnische und religiöse Hintergründe. Sie begründeten ihre Forderungen nicht im Rahmen

⁵⁵ In dem Bundesstaat Selangor dürfen muslimische Malaysier beispielsweise nicht an Schönheitswettbewerben teilnehmen, während in anderen Bundesstaaten kein solches Verbot existiert (Lee 2011: 103).

⁵⁶ Die schafitische Rechtschule gehört zu einer der vier Rechtsschulen im sunnitischen Islam. Sie ist besonders in Südostasien verbreitet und zählt die zweitgrößte Anhängerschaft aller Rechtsschulen. Für nähere Informationen siehe z.B. Kelsay 1994.

eines bestimmten Glaubens, sondern damit, dass Homosexualität eine Gefahr für die Gesellschaft darstelle, der Einhalt geboten werden muss.

Wie in Kapitel 3.1.1. bereits dargestellt, werden bestimmte Formen von Sexualität in einer Gesellschaft abgelehnt und ausgegrenzt, während andere aufgewertet werden. Der Zwang zur Heterosexualität und damit eine Ablehnung homosexueller Beziehungen ist ein Wesensmerkmal der modernen hegemonialen Männlichkeit (vgl. Dinges : 10). Insbesondere homosexuelle Männer geraten durch die Dominanz heterosexueller Männer „an das unterste Ende der Geschlechterhierarchie“, was etwa kulturellen und politischen Ausschluss sowie wirtschaftliche Diskriminierung und auch körperliche Gewalt nach sich zieht bzw. ziehen kann (Connell 1999: 99). Dies ist auch in Malaysia zu beobachten. Homosexuelle Männer werden nicht nur auf eine untergeordnete gesellschaftliche Position gedrängt, sondern den meisten von ihnen wird auch ihre Männlichkeit abgesprochen, gerade dann, wenn sie sich „feminin“ verhalten. Die Dominanz heterosexueller Männer wirkt sich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene aus, da sich hegemoniale Männlichkeit in „kollektiven Praktiken institutioneller und kultureller Art“ ausdrückt und die öffentliche Wahrnehmung von Homosexualität beeinflusst (Connell 1999: 178). Da Medien in gewisser Weise der Ausdruck der öffentlichen Wahrnehmung sind, diese aber gleichzeitig auch beeinflussen, erscheint es sinnvoll zu betrachten, wie Homosexualität in den Medien dargestellt wird und ob die Darstellungen sich mit den Überlegungen Connells decken. Diese Analyse wird im nachfolgenden Kapitel vorgenommen.

4. Diskursanalytischer Teil

Die in Kapitel drei vorgestellte Bedeutung von Strukturmerkmalen wie Ethnie, Geschlecht und Religion im Kontext der malaysischen Gesellschaft, die politische Einbindung des Islam sowie die Ausführungen zur strafrechtlichen Verfolgung von homosexuellen Handlungen machen deutlich, in welchem sozio-politischen Klima Diskurse um Homosexualität und homosexuelle Personen in Malaysia eingebettet sind.

In diesem Kapitel erfolgt die Analyse des Diskurses über Homosexualität in Malaysia anhand der medialen Berichterstattung von drei Ereignissen, welche die malaysische Öffentlichkeit in den letzten Jahren in besonderer Weise beeinflusst und bewegt haben: den zweiten strafrechtlichen Prozesse gegen Anwar Ibrahim, das Verbot von *Seksualiti Merdeka* sowie die Veröffentlichung einer Auflistung vermeintlicher Symptome zur frühzeitigen Erkennung von homosexuellen Schülerinnen und Schülern.

Wie Untersuchungen gezeigt haben, trägt die Berichterstattung der Mainstreammedien in Malaysia dazu bei, dass homosexuelle Personen ausgegrenzt und diskriminiert werden, da sie in ihren Beiträgen häufig zu Sensationalisierungen neigen und Meldungen publizieren, welche Homosexualität und homosexuelle Personen in negativer Weise darstellen (Kuga Thas 2012: 273). Um zu untersuchen, inwieweit dies zutrifft und welche wirklichkeitskonstruierende Macht den Aussagepraxen des Diskurses über Homosexualität zukommt, bilden die drei englischsprachigen Onlinenachrichtenportale *The Star*, *The Malaysian Insider* und *Malaysiakini*, die in Kapitel 2.2.2. bis 2.2.4. bereits vorgestellt wurden, die Grundlage der folgenden Diskursanalysen. Angenommen wird, dass die Berichterstattung über die drei Ereignisse Teildiskurse des Diskurses über Homosexualität und homosexuelle Personen in Malaysia sind.

4.1. Artikel 377 B – Der zweite Strafprozess gegen Anwar Ibrahim

Der strafrechtliche Prozess um Anwar Ibrahim im Jahr 1998 wird in wissenschaftlichen Texten häufig als Auslöser für einen breit geführten Diskurs zu den Themen Männlichkeit und Sexualität, insbesondere Homosexualität, bewertet, „which, arguably, has ‚awoken‘ Malay sexuality consciousness to a level higher than ever before“ (Shamsul/Fauzi 2006: 63). Die mediale Resonanz und Aufbereitung des Falls hat in der malaysischen Gesellschaft seine Spuren hinterlassen und Bedenken gegenüber Homosexualität aufkommen lassen (vgl. Alagappar/Kaur 2009: 27). Anwar Ibrahim galt bis zu den Anschuldigungen als eine der führenden Figuren des politischen Islam in Malaysia, der als frommer Familienvater wahrgenommen und nächster Premierminister gehandelt wurde. Er entsprach dem malaysischen Ideal hegemonialer Männlichkeit. Die Verurteilung, aufgrund heterosexueller Handlungen, ist auch aus diesem Grund besonderes brisant.

Die Prozesse um Anwar Ibrahim haben nicht nur auf wissenschaftlicher Ebene einen Diskurs ausgelöst, sondern auch in der breiten Öffentlichkeit Debatten angeregt. Weiss weist in ihrer Analyse über Neue Medien in Malaysia darauf hin, dass im Verlauf des ersten strafrechtlichen Verfahrens gegen Ibrahim und der Herausbildung der *Reformasi*-Bewegung⁵⁷ zahlreiche neue Internetseiten und Diskussionsforen entstanden sind, die sich für oder gegen Anwar aussprachen sowie Aktivisten über Demonstrationen und Protestmärsche informierten. Damit lieferten sie zunächst ungefilterte Informationen und kritische Meinungen, bis die

⁵⁷ Die *Reformasi*-Bewegung formierte sich im September 1998 aus Protest gegen die Entlassung von Anwar Ibrahim als stellvertretender Premierminister und gegen die Politik des regierenden Parteienbündnisses BN. Die Festnahme Ibrahims bestärkte seine Anhänger weiter gegen die Regierung zu protestieren. Die Bewegung mündete letztendlich in der Gründung der Parti Keadilan Rakyat (PKR) im Jahr 1999.

Mainstreammedien begannen kritisch über das Verfahren gegen Ibrahim zu berichten (Weiss 2012: 29).

4.1.1. Hintergrund

Im Jahr 1998 befand sich die Führungsriege der UMNO in einer politischen und personellen Krise. Die asiatische Wirtschaftskrise, die im Jahr 1997 ihren Anfang nahm und politische Machtkämpfe zwischen UMNO und PAS um Wählerstimmen der malaiischen Bevölkerung waren im Wesentlichen dafür verantwortlich. Zwischen dem Premierminister Mahathir Mohamad und seinem Stellvertreter Anwar Ibrahim kam es zu einem politischen und persönlichen Konflikt der auf nationaler und internationaler Ebene für Schlagzeilen und Aufsehen sorgte. Anfang September 1998 entließ Mahathir Mohamad seinen Stellvertreter Anwar Ibrahim. Nur zwei Wochen später wurde er festgenommen und ihm Korruption und ein sexuelles Verhältnis zu seinem Chauffeur vorgeworfen. Nie zuvor in der Geschichte der malaiisch und islamisch geprägten Partei UMNO hat es in der obersten politischen Riege einen Sex-Skandal derartigen Ausmaßes gegeben (Shamsul/Fauzi 2006: 64).

Praktiken wie Polygamie und gesetzeswidrige sexuelle Praktiken im Rahmen einer heterosexuellen Beziehung werden von Parteimitgliedern so gut wie nicht kritisiert und in gewisser Weise als männliches Verhalten und Machogehabe geduldet.⁵⁸ Homosexualität und homosexuelle Handlungen werden hingegen von den meisten Parteien und der Mehrheit der Bevölkerung marginalisiert. Im Zuge des Prozess wurde Anwar Ibrahim als sexuell entartet stigmatisiert und seine Fähigkeiten als Vater in Zweifel gezogen. Zudem wurde sein Verhalten als unislamisch bezeichnet und ihm die Kompetenzen als politische Führungskraft aberkannt (Shamsul/Fauzi 2006: 65). Da durch die Anschuldigungen ein Diskurs um Männlichkeit und Sexualität sowie Homosexualität ausgelöst, und das Image der UMNO in Frage gestellt wurde, war die Führung der Partei daran interessiert den Skandal von sich auf Ibrahim abzuwenden (vgl. Shamsul/Fauzi 2006: 65).

Im April 1999 wurde Ibrahim zu sechs Jahren Gefängnis wegen Korruption und im August 2000 zu einer neunjährigen Haftstrafe wegen „Sodomie“ verurteilt. Im Jahr 2004 hob das Oberste Gericht das Urteil von 2000 auf und ließ Ibrahim aus der Haft entlassen. Ibrahim schloss sich der von seiner Frau gegründeten Partei PKR an und avancierte zu einem der führenden Oppositionspolitiker.

⁵⁸ In der malaysischen Sprache wird ein solches Verhalten etwa als *bukti kejantanan* (dt. „Beweis für sein Machismo“) beschrieben (Shamsul/Fauzi 2006: 65).

Im Parlamentswahljahr 2008 wurde Ibrahim erneut mit Verweis auf Artikel 377 B des Strafgesetzbuches festgenommen. Der Prozess begann allerdings erst im Februar 2010 und endete im Januar 2012 mit einem Freispruch. Das Urteil kam für viele überraschend, da auch dieser Prozess gegen Ibrahim innerhalb seiner Anhängerschaft, der Opposition und NROs als politisch motiviert und Versuch betrachtet wurde, Ibrahim daran zu hindern der erste Premierminister aus dem oppositionellen Lager zu werden (Chin 2012: 271).

Die Berichterstattung zu diesem zweiten strafrechtlichen Prozess gegen Anwar Ibrahim wird in dem nun folgenden Abschnitt diskursanalytisch untersucht. Im Zusammenhang mit dem Prozessverlauf wird untersucht, auf welche Weise über Homosexualität gesprochen wird und welche Argumentationsstrukturen, Stilmittel und Rhetoriken dabei verwendet werden.

4.1.2. Analyse

Im Verlauf des ersten Jahres nach Prozessbeginn beschäftigen sich Berichte und Artikel aller drei Onlinenachrichtenportale zunächst mit Details der Anklage und dem Prozessverlauf. Es wird über den Tathergang, die Beweislage, forensische Analysen und Zeugenaussagen berichtet. Das Durchsichten des Materials hat ergeben, dass, entgegen der Erwartungen, von dem gesamten Textkorpus zum Fall Anwar Ibrahim nur einige Artikel von Bedeutung sind, um Rückschlüsse über den Diskurs über Homosexualität und damit über die soziale Konstruktion von Homosexualität in Malaysia ziehen zu können. Relevant sind Artikel, die in den Monaten März und April des Jahres 2011 sowie Januar und Februar des Jahres 2012 veröffentlicht wurden.

Ende März 2010 wird ein Video veröffentlicht, auf dem Anwar Ibrahim und eine Frau (nicht seine Ehefrau) beim Geschlechtsverkehr zu sehen sein sollen. Zwar handelt es sich um ein heterosexuellen Verhältnis, für die Untersuchung ist es dennoch interessant. Zum einen, weil an ihm die mediale Diffamierung gegen Ibrahim, der sich zu diesem Zeitpunkt bereits seit mehreren Monaten wegen „Sodomie“ vor Gericht verantworten muss, kenntlich gemacht werden kann. Zum anderen, weil in keinem der untersuchten Artikel in dem Zusammenhang mit dem Video von einer anderen Sexualität gesprochen wird als der hetero- oder homosexuellen, etwa Bisexualität. Anwars politische Gegner werfen ihm vor homosexuell zu sein und Saiful Bukhari Azlan sexuell belästigt zu haben, seine Befürworter beteuern seine Unschuld. Mit Ausnahme der wenigen Stimmen, für die nicht Ibrahims sexuelle Orientierung

von Interesse ist, sondern eine Stärkung der Rechte von homosexuellen Personen.⁵⁹ Von seinen politischen Gegnern werden Anwars fachliche und persönliche Fähigkeiten als politische Führungskraft in Frage gestellt werden (Chong 2011b). Es wird über Regierungspolitiker berichtet, die mit Verweis auf Ibrahims „unmoralisches“ und „gesetzeswidriges“ Sexualleben seinen Rücktritt als Politiker fordern (vgl. Sani 2011b). Öffentliche Auftritte werden von der Presse beobachtet und bewertet. Ein Bericht in *The Malaysian Insider* über einen Auftritt des ehemaligen Studentenführers der *Islamischen Jugendbewegung Malaysias* (ABIM) vor Studenten eines Kollegs für Islamisches Recht in Kajang beginnt beispielsweise mit den Worten: „Charged again with sodomy and linked to a sex video, Anwar advised youths to go beyond cursory understanding of the holy text and instil in themselves the virtuous idealism that was the hallmark of young Muslims in the early days of Islam.“ (Chieh 2011a). Mittels der dialektischen Satzstruktur dieser Einleitung wird Ibrahims Rede vor den jungen Studenten, in der er sie zu kritischen Auseinandersetzungen mit institutionellen Einrichtungen und dem Staat aufruft, quasi jegliche Legitimation und Glaubwürdigkeit entzogen. Der Argumentationsstruktur folgend, erscheint Ibrahim aufgrund seines Privatlebens und seines vermeintlichen sexuellen Lebensstils nicht dazu berechtigt über den Islam und seine Kernprinzipien zu sprechen. In urbanen Gebieten, in denen der Rückhalt für die Opposition zumeist stärker ist, haben viele Malaysier allerdings eher mit Humor auf das vermeintliche Sex-Video Ibrahims reagiert, als mit Empörung (Chin 2012: 273).

Die Diskussionen um das Video stehen zwar nicht im direkten Zusammenhang mit dem Diskurs über Homosexualität, allerdings wird deutlich wie sexuelles Verhalten und die Zuschreibung von Charaktereigenschaften miteinander einhergehen. Das oben genannte Beispiel verdeutlicht, dass die Vorwürfe der Sodomie und Beteiligung an dem Video zur Beurteilung fachlicher und persönliche Fähigkeiten herangezogen werden. Personen, deren Sexualleben nicht der gesellschaftlichen Norm entspricht, wird die Legitimation politischer und gesellschaftlicher Teilhabe entzogen.

Zudem werden dem vermeintlichen Opfer Saiful Bukhari Azlan und dem vermeintlichen Täter Anwar Ibrahim unterschiedliche Attribute zugeschrieben. Azlan wird von dem Richter beispielsweise als „truthful, credible witness“ bezeichnet (Kamal 2011c; Goh/Meikeng 2011). *The Malaysian Insider* betitelt einen seiner Artikel daraufhin mit der Meldung: „Judge says Saiful a ‚credible, truthful‘ witness“ (Kamal 2011c). Damit wird dieser Aussage ein hoher Stellenwert eingeräumt und zeitgleich impliziert, dass Ibrahim nicht

⁵⁹ Siehe z.B. Young 2011.

ehrlich und glaubwürdig ist, da er von Azlan angeklagt wurde. Ibrahim wird im medialen Diskurs stattdessen als jemand dargestellt, der sich in den Jahren nach seiner Verurteilung stark verändert habe. Er sei unzuverlässig, opportunistisch und zum Instrument anderer Politiker geworden. Seine ehemalige Führungsstärke sei ihm abhanden gekommen (vgl. Chong 2011; Sani 2011a).

Aber auch die Betitelung des Prozesses ist aufschlussreich. In Artikeln aller drei Nachrichtenportale wird mit der Bezeichnung „Sodomy II“ gearbeitet (vgl. Ahmad 2010; vgl. Mageswari/Goh/Kong 2010; Zalkapli 2010). Dadurch wird betont, welche Anschuldigungen gegen Ibrahim erhoben wurden und, dass es sich bereits um einen zweiten Strafprozess dieser Art handelt. Das erste Gerichtsverfahren wird den meisten Malaysiern noch sehr präsent sein, denn über Jahre wurde in den Medien stetig über die Anschuldigungen gegen Ibrahim berichtet und im Zuge dessen auch harsche Bedenken gegenüber Homosexualität geäußert. Dies hat einen bleibenden Eindruck in der Bevölkerung hinterlassen (vgl. Alagappan/Kaur 2009: 27). Dennoch wird immer wieder Bezug zu dem ersten strafrechtlichen Verfahren genommen und die Vorwürfe aus dem Jahre 1998 als Grund für Anwars Entlassung als Finanz- und stellvertretenden Premierminister angeführt (vgl. Kamal 2011a; Kamal 2011b). Tatsächlich wurde er jedoch erst zwei Wochen nach seiner Entlassung festgenommen und ihm zunächst Korruption vorgeworfen. Da Ibrahim bei dem ersten Prozess verurteilt wurde, impliziert die Bezeichnung „Sodomy II“ nicht nur eine Wiederholung des Prozesses an sich, sondern auch, dass er erneut straffällig geworden ist.

Berichte und Artikel, die im Januar und Februar des Jahres 2012 mit Bezug zum Prozess gegen Anwar Ibrahim veröffentlicht wurden, erweisen sich für eine Feinanalyse als geeignet. In einem Interview mit der BBC forderte Anwar Ibrahim wenige Wochen nach seinem Freispruch, Änderungen des Strafgesetzbuches hinsichtlich Artikel 377 und bezeichnet die Gesetzgebung als „archaisch“. Er sprach sich in dem Interview für eine Abschaffung der Artikel 377 B und 377 C aus, die das Strafmaß festlegen, allerdings nicht für eine Stärkung der Rechte von homosexuellen Personen. Homosexualität dürfe in der Öffentlichkeit, laut Ibrahim, nicht erlaubt sein (Woon 2012).

Diverse Mufti und Vertreter der PAS und UMNO lehnten eine Veränderung der Gesetzeslage ab. Eine Liberalisierung und Stärkung der Rechte von LGBTI wird von Politikern der PAS und UMNO als Bedrohung für den Islam und die malaysische Gesellschaft angesehen (Zakaria 2012). Die PAS wirft der Regierung zudem mangelnden Aktionismus vor, was den Umgang mit Homosexualität im Land betrifft. Einige Straßen der Hauptstadt Kuala Lumpur seien bereits zu „Höhlen der Prostitution“ verkommen (Zakaria 2012). Der Mufti von

Perak, einem der größten und mit 2,4 Millionen Einwohnern einem der bevölkerungsreichsten Bundesstaaten, rief die Bevölkerung nach Ibrahims Statement dazu auf „[to] oppose same sex relationships be it between males or females“, da sie aus seiner Sicht eine Gefährdung des Glaubens darstellen (Malaysiakini 2012b).

Ein weiteres Argument, welches von Gegnern einer Änderung des Strafgesetzbuches angeführt wurde, lautete, dass die Stärkung der Menschenrechte für LGBTI eine „Erfindung“ des Westens sei, mit der die Idee sexueller Freiheit und Gleichheit in die Welt exportiert werden solle (Bernama 2012a). Diese Haltung wird zum Beispiel von dem ehemaligen Premierminister Mahathirs Mohamad geteilt: „As usual, what Westerners create they regard as for the good of all humanity. And with that they launched efforts to expand this concept of freedom and equality“ (The Malaysian Insider 2012a). Menschenrechte sind für ihn nicht universell, sondern bedürfen einer kulturellrelativistischen Auseinandersetzung. Aus seiner Sicht gefährdet das „Konzept“ der Menschenrechte Institutionen wie die Ehe und Familie, da sexuelle Handlungen nicht länger ausschließlich innerhalb der Ehe, sondern im Rahmen der sexuellen Freiheit auch außerhalb dieser geduldet würden (Bernama 2012a; The Malaysian Insider 2012a). Der Diskurs hat auch dazu geführt, dass Artikel 377 des Strafgesetzbuches von seinen Befürwortern nicht länger als Überbleibsel der britischen Kolonialherrschaft, sondern vielmehr als Gesetz Gottes dargestellt wird: „What has been outlined (by Allah) since ancient times is the law of Islam must be adhered by Muslims“ (Malaysiakini 2012c).

Auch wenn Ibrahim im Januar 2012 von den Vorwürfen freigesprochen wurde, Saiful Bukhari Azlan sexuell belästigt zu haben und das Urteil von 2000 vom Obersten Gericht aufgehoben wurde, steht seine sexuelle Orientierung und die Frage nach seiner Schuldhaftigkeit weiterhin im Mittelpunkt öffentlicher Diskussionen. Nicht zuletzt deshalb, weil seit März 2014 erneut über die Anschuldigungen verhandelt wird, da das Oberste Gericht den Freispruch aufgehoben hat.

4.2. Das Verbot von *Seksualiti Merdeka*

Das zweite Ereignis, das Diskussionen um Homosexualität in Malaysia angestoßen hat, ist das Verbot von *Seksualiti Merdeka* (dt. Sexuelle Unabhängigkeit) im Jahr 2011. Das mehrtägige Festival fand seit 2008 jährlich statt. In seinem Rahmen wurden zahlreiche Veranstaltungen, wie Lesungen, Diskussionen, Kunstausstellungen, Filmvorführungen oder Konzerte in der Hauptstadt Kuala Lumpur organisiert.⁶⁰ Kurz bevor das Festival am 9. November 2011 zum

⁶⁰ Eine Übersicht des Programms von 2010 kann unter folgendem Link abgerufen werden: <http://www.loyarburok.com/2010/10/05/seksualiti-merdeka-2010-we-are-family/> (letzter Zugriff, 07.02.2015).

vierten Mal stattfinden sollte, wurde es am 3. November 2011 von den malaysischen Behörden verboten. Zu diesem Zeitpunkt hatte bereits das Vorprogramm der Veranstaltung begonnen. Nachdem von verschiedenen religiösen, wie nicht-religiösen Gruppierungen und Organisationen Beschwerden gegen *Seksualiti Merdeka* bei der Polizei eingereicht wurden, sprach der stellvertretende Polizeipräsident ein Verbot gegen das Festival mit Bezugnahme auf Artikel 298 A des Strafgesetzbuchs aus (Kamal 2011d). Gemeinsam mit den Artikeln 295 bis 298 fällt Artikel 298 A unter die Sektion, die „Delikte mit Bezug zur Religion“ definiert. Artikel 298 A lautet: „[Offences] Causing, *etc.*, disharmony, disunity, or feelings of enmity, hatred or ill-will, or prejudicing, *etc.*, the maintenance of harmony or unity, on grounds of religion“. Er belangt Straftaten mit religiösem Bezug, die gesellschaftliche Unruhen, Hass und Feindseligkeiten auslösen können. In *Seksualiti Merdeka* sahen die zuständigen Behörden eine solche Gefahr. Die Veranstalter sind zwar mit Berufung auf Artikel 8 (Gleichheit aller Bürger) und Artikel 10 (Rede- und Versammlungsfreiheit) der Verfassung gegen das Verbot vor Gericht gezogen. Im August 2013 hat das zuständige Gericht die Anklage allerdings abgewiesen (Bernama 2013).

Dieses Ereignis hat einen vielschichtigen Diskurs ausgelöst, der mit der Gründung zahlreicher Diskussionsforen und Gruppierungen einherging (vgl. Goh 2012a: 169). Darunter sowohl solche, die sich für die Rechte von Homosexuellen in Malaysia einsetzen, als auch solche, die den Erhalt der strafrechtlichen Verfolgung von homosexuellen Handlungen befürworten.

4.2.1. Analyse

Die diskursanalytische Untersuchung des Textkorpus hat ergeben, dass der Diskurs über das Verbot des Festivals *Seksualiti Merdeka* im Wesentlichen auf vier Argumentationen fußt: Homosexualität ist ein „westlicher“ Lebensstil, Homosexualität ist mit dem islamischen Glauben und der malaiischen Kultur nicht vereinbar, Homosexualität stellt eine Gefahr für das Werte- und Normsystem der Gesellschaft dar und Homosexualität ist eine Verhaltensstörung. Sie sind nicht immer deutlich voneinander abzugrenzen und teilweise miteinander verwoben. Das Gesamtbild, welches sich aus ihnen ergibt, bieten Aufschluss über die mediale Darstellung von Homosexualität in Malaysia.

Die Analyse der Berichterstattung zum zweiten Strafprozesses gegen Anwar Ibrahim im vorangegangenen Kapitel 4.1. hat gezeigt, dass Homosexualität von einigen am Diskurs beteiligten Personen als „westlicher“ Lebensstil beschrieben wird, der im Zuge der Menschenrechte durch den „Westen“ auch in Malaysia verbreitet wird. Im Zusammenhang

mit den Diskussionen um das Verbot von *Seksualiti Merdeka* wird dieses Argument von Vertretern der PAS und der Organisation *Perkasa*⁶¹ angeführt. *Perkasa* hatte sich zuvor für ein Verbot des Festivals eingesetzt und bei der Islamischen Entwicklungsbehörde (Jakim) ein Memorandum eingereicht, dass ein sofortiges Verbot des Festivals forderte (Chieh/Ariffin/Darwis 2011).

Der Vorsitzende der Jugendabteilung der PAS rief die Organisatoren einen Tag vor Beginn des Festivals dazu auf ihre „Kampagne“ zu beenden, „which called for freedom in their Western lifestyle and which was against local norms and culture“ (The Star 2011a). Die Inhalte und Ziele des Festivals werden damit als „fremd“, „nicht-malaysisch“ und als Bedrohung für das Lokale rezipiert. Sexualitäten, die nicht der heterosexuellen Norm entsprechen, stellen für die PAS einen „western lifestyle“ dar. In der Soziologie wird ein Lebensstil verstanden, als „der regelmäßig wiederkehrende Gesamtzusammenhang der Verhaltensweisen, Interaktionen, Meinungen, Wissensbestände und bewertenden Einstellungen eines Menschen“ (Hradil 2005: 46). Dieser ist zumeist veränderbar und wählbar. Homosexualität wird demnach von der PAS nicht als eigenständige Form der Sexualität anerkannt. Stattdessen stellt sie Homosexualität mit solchen Aussagen als eine aus dem „Westen“ stammende Art der Lebensführung, die von Personen beliebig angenommen werden kann.

The Malaysian Insider und *Malaysiakini* berichteten über Demonstrationen verschiedener konservativ-religiöser Organisationen (u.a. *Perkasa*, *Suara Anak-Anak Malaysia*, *Pajim*) gegen *Seksualiti Merdeka*, obwohl die meisten nur gering besucht waren und teilweise nur eine halbe Stunde dauerten (vgl. Loone 2011; vgl. Chieh/Ariffin/Darwis 2011). Durch die Berichterstattung wurde diesen Gruppen und ihren Argumenten eine Plattform geboten. Artikuliert wurde beispielsweise „Don’t hide behind human rights. Respect our human rights as Muslims in Malaysia“ eine Plattform geboten (Chieh/Ariffin/Darwis 2011). Der Vorwurf, unter dem Deckmantel der Menschenrechte Homosexualität in Malaysia verbreiten zu wollen, taucht im Diskurs oft auf. Dieses Narrativ verdeutlicht, dass zwischen dem Diskurs über Homosexualität und dem Diskurs über Menschenrechte in Malaysia Überschneidungen existieren. Der Diskurs über Menschenrechte wird im Wesentlichen von Anhängern kulturrelativistischer Theorien und Befürwortern einer universellen Gültigkeit der Menschenrechte geführt. Die Argumentationen von Anhänger kulturrelativistischer Ansätze werden auch von

⁶¹ *Perkasa* ist eine im Jahr 2008 gegründete NRO, die sich für einen Erhalt der Sonderstellung der malaiischen Bevölkerung gemäß Artikel 153 der Verfassung einsetzt. Sie kann dem rechten, nationalistischen politischen Flügel zugeordnet werden. Ihr Führungstab setzt sich aus Ibrahim Ali, dem Präsident der Organisation und dem ehemaligen Premierminister Mahathir Mohamad, der als Berater fungiert.

Gegnern des Festivals *Seksualiti Merdeka* gebraucht. Sie sind der Ansicht, dass die Menschenrechte den lokalen, gesellschaftlichen Gegebenheiten in Malaysia angepasst werden müssten und Homosexualität nicht akzeptiert werden könne, da es nicht mit dem islamischen Glauben vereinbar sei. Befürworter des Festivals betonten, dass es nicht darum gehe sich für oder gegen Homosexualität auszusprechen. Im Vordergrund stünden Aspekte wie Diskriminierungen, Ausgrenzungen und Belästigungen von Personen, die nicht ins heterosexuelle Raster passen (vgl. Lin 2011). Im Sinne der Menschenrechte, Demokratie und Freiheit müsse das Recht auf Meinungsfreiheit respektiert werden (Rahmat 2011a).

Einer der Organisatoren des Festivals, Pang Khee Teik, betonte, dass es Ziel von *Seksualiti Merdeka* sei, die Akzeptanz in der Gesellschaft für die Belange von LGBT zu gewinnen und der Community ein Sprachrohr zu bieten, damit ihre Geschichten in der Öffentlichkeit gehört werden (Chieh/Ariffin/Darwis 2011; Daniel/Zulzaha 2011). Diese Darstellung wird auch von Ambiga Sreenevasan, einer bekannten Rechtsanwältin und Aktivistin der oppositionellen Bewegung *Bersih*, geteilt: „the aim of *Seksualiti Merdeka* was to give members of the marginalised LGBT community a platform to highlight the discrimination they faced daily and not to encourage homosexuality“ (Chieh 2011b).

Vertreter der unabhängigen malaysischen Anwaltskammer (*Malaysian Bar Council*) verurteilten, dass Verbot von *Seksualiti Merdeka* am 2. November 2011 und forderten ebenfalls eine Stärkung der Rechte von LGBTI und ein Ende ihrer Diskriminierung (Chooi 2011a). Der Vorsitzende der Kammer forderte Premierminister Najib Razak dazu auf, Zivilrechte von sexuellen Minderheiten im Land zu verbessern und ihren Schutz zu gewährleisten.

Der in den Medien geführte Diskurs im Zuge des Verbotes von *Seksualiti Merdeka* wird hauptsächlich von den oben genannten Personen und Gruppen geführt. Auf der einen Seite finden sich Vertreter der PAS, UMNO und der NRO *Perkasa*, auf der anderen Seite die Organisatoren und Beteiligte des Festivals sowie Vertreter des Malaysian Bar Council.

Nur selten werden Argumente anderer Befürworter des Festivals, wie dem liberal ausgerichteten Think Tank *Islamic Renaissance Front* oder der NRO *Sisters in Islam*, vorgetragen. Die *Islamic Renaissance Front* betont, dass *Seksualiti Merdeka* nicht als Verstoß gegen den Islam oder Muslime in Malaysia betrachtet werden dürfe, sondern als Forderung der Umsetzung der Menschenrechte (Rahmat 2011a). Der Think Tank lehnt jedwede Diskriminierung auf Grundlage von Gender und sexueller Orientierung ab und betont, dass jedem Bürger Malaysias das Recht zu stehe „to express his or her conviction without fear“

(The Star 2011c). Auch aus Sicht der prominenten Organisation *Sisters in Islam*⁶² (SIS) sei das Verbot des Festivals ein Beweis für die eingeschränkte Meinungs- und Versammlungsfreiheit (Sisters in Islam 2011, The Star 2011c). Die Anzahl von Berichten über die Standpunkte liberal ausgerichteter, islamisch-orientierter, malaysischer Organisationen ist insgesamt nur sehr marginal.

Dies erklärt unter Umständen, weshalb das zweite in der Analyse herausgestellten Argumente, nämlich „Homosexualität ist mit dem islamischen Glauben und der malaiischen Kultur nicht vereinbar“ auf fruchtbaren Boden trifft. Hierbei handelt es sich um eines der am häufigsten angeführten Begründungen, mit der Homosexualität abgelehnt und das Verbot von *Seksualiti Merdeka* gerechtfertigt wird. Die Organisation *Perkasa* erklärte öffentlich: „We believe what the festival organizer is promoting clearly goes against the teachings and demands of Islam. Promotion of this festival has sullied and insulted the purity of Islam.“ (Chieh/Ariffin/Darwis 2011). Auch von Seiten staatlicher Institutionen wie der Polizei wurde dieses Narrativ bedient. Der stellvertretende Generalinspektor der Polizei erklärte, dass „the law in the country did not recognize any deviationist activity that could destroy the practice of religious freedom“ (Kamal 2011d). Mit dem Gebrauch des Wortes „deviationist“ wird den Organisatoren des Festivals die Zugehörigkeit zur Gesellschaft abgesprochen. Darüber hinaus wird ihnen mit dieser Aussage unterstellt, ihr Handeln willentlich gegen die Gesellschaft zu richten und die Religionsfreiheit in Gefahr zu bringen. Das Programm von *Seksualiti Merdeka* hatte allerdings keinen religiösen Bezug. Dieser wurde von den Gegnern des Festivals, insbesondere *Perkasa* und PAS hergestellt. *The Star* berichtete über einen Berater der PAS in religiösen Angelegenheiten, der aussagte, das Festival verletze religiöse Normen und stelle eine Gefahr für die öffentliche Sicherheit und Moralität der Gesellschaft dar. Er forderte ein Einschreiten der Regierung: „All religious faiths are against homosexuality and the Government must put a stop to it immediately“ (The Star 2011c). Allerdings veröffentlichte das malaysische Beratungsgremiums von Vertretern der buddhistischen, christlichen, hinduistischen, sikhistischen und taoistischen Religionsgemeinschaft eine Stellungnahme, in der sie sich gegen das Verbot von *Seksualiti Merdeka* und das „Kesseltreiben“ gegen sexuelle Minderheiten in Malaysia aussprachen (The Star 2011e). Das Gremium gab an, sich der Differenzen zwischen den verschiedenen religiösen Gemeinschaften hinsichtlich ihrer Werte,

⁶² Sisters in Islam ist eine im Jahr 1987 gegründete und seit 1993 registrierte malaysische NRO, die sich für die Rechte muslimischer Frauen einsetzt und diskriminierende Gesetzgebungen im Namen des Islam kritisiert. Zu ihren Zielen gehört es „to promote a framework of women’s rights in Islam which take into consideration women’s experiences and realities [and] to increase public awareness and reform laws and policies within the framework of justice and equality in Islam.“ (SIS, <http://www.sistersinislam.org.my/page.php?36>, letzter Zugriff 07.02.2015).

Normen und Praktiken bewusst zu sein. Einer anderen Gemeinschaft jedoch bestimmte Werte oder Normen aufzuerlegen, wird abgelehnt. Außerdem erklärte es „[to be] against harassment, intimidation, threats and violent attacks on any Malaysian including those from the lesbian, gay, bisexual, transgender, intersex and questioning (LGBTIQ) community” (The Star 2011e).

Das am häufigsten ermittelte Argument lautet „Homosexualität stellt eine Gefahr für das Werte- und Normsystem der Gesellschaft dar“. Inhaltlich knüpft es eng an das eben vorgestellte Argument an, Homosexualität sei mit dem Islam und der malaiischen Kultur nicht vereinbar, es umfasst allerdings die gesamte malaysische Gesellschaft und nicht nur die muslimische Mehrheitsbevölkerung. Der Jugendflügel von *Perkasa* begründete seine ablehnende Haltung *Seksualiti Merdeka* gegenüber beispielsweise damit, dass „[it] went against Malaysian culture and posed a threat to the country“ (Putra 2011). Besonders junge Menschen seien beeinflussbar und würden von den Organisatoren des Festivals manipuliert (Putra 2011). Zudem behauptete *Perkasa*, das „unangebrachte“ Verhalten der LGBTI in Malaysia gefährde die Institution Familie und destabilisiere die Normen der Gesellschaft (Chieh/Ariffin/Darwis 2011). Deutlich wird, dass *Perkasa* den Diskurs über *Seksualiti Merdeka* nutzte, um nicht-heterosexuelle Personen in Malaysia insgesamt und nicht nur die Organisatoren des Festivals als Gefahr darzustellen.

Am 3. November 2011 wurde das Festival mit Verweis auf mögliche Gefahren für die Gesellschaft von dem Innenministerium verboten. Laut dem damaligen Innenminister, Datuk Seri Hishammudin Tun Hussein, sei die Mehrheit der Bevölkerung gegen *Seksualiti Merdeka*, weshalb die Stabilität der Nation gefährdet sei (The Star 2011d). Die Polizei erklärte zudem, *Seksualiti Merdeka* „could create disharmony, enmity and disturb public order“ (Kamal 2011d, vgl. The Star 2011b). Das Verbot und die Aussagen von Seiten staatlicher Institutionen festigen und legitimieren im Diskurs hervorgebrachte Positionen, welche Ziele und Inhalte des Festivals, insbesondere Homosexualität dämonisieren und kriminalisieren.

Der ehemalige Premierminister Mahathir Mohamad wird ebenfalls in der Berichterstattung erwähnt. Er gab zu Wort: „We don’t need this sexuality thing. We don’t need men marrying men, women marrying women and blatant exhibitionists (here). [...] What will happen to us when people decide to walk naked on the streets? We can’t stop them. If they (people) decide as seen in some countries to have sex in public, what will happen to us.” (The Star 2011d). Damit reduzierte Mahathir das gesamte Festival auf das Thema Sexualität bzw. Sex und stellte die am Festival beteiligten und teilhabenden Personen als sextriebige Exhibitionisten dar.

Das Muster einer fälschlichen Darstellung der Inhalte und Ziele von *Seksualiti Merdeka* ist in der medialen Berichterstattung häufiger zu finden. Zulkifli Noordin, stellvertretender *Perkasa*-Vorsitzender und unabhängiges Mitglied des Abgeordnetenhauses, behauptete die Bewegung um *Seksualiti Merdeka* fördere „unnatural and casual sex“ (Carvalho 2011). Ziel der Organisatoren sei es „to promote a free sex party“ (Malaysiakini 2011). Der Fernsehsender TV3 übernahm diese Darstellungen und berichtete ebenfalls von einer „pesta seks bebas“ (dt. kostenlose Sex-Party) (The Star 2011f). Die Tochter des ehemaligen Premierminister Mahathir Mohamad, Marina Mahathir, drohte dem Sender daraufhin gerichtlich gegen diese Darstellung vorzugehen (Chooi 2011c).

Bei dem vierten Argument, welches von Gegnern des Festivals *Seksualiti Merdeka* im Diskurs verwendet wurde, handelt es sich um die Aussage „Homosexualität ist eine Verhaltensstörung“. Dieses Argument erscheint im Vergleich zu den anderen weniger häufig. Dennoch ist es sehr bedeutsam, da es verdeutlicht welche Wahrnehmungen von Homosexualität in Malaysia existieren, obwohl Homosexualität dort seit 1986 nicht mehr als mentale Störung gelistet ist.

Ein ehemaliger Mufti des Bundesstaates Perlis erklärte der Presse gegenüber, dass es nicht um Toleranz und Akzeptanz Homo- und Transsexualität gegenüber gehen solle. Wichtiger sei es, Therapieangebote für LGBTs bereitzustellen (Chooi 2011b). Auf diese Weise werden Homo- und Transsexualität pathologisiert und als psychische Störungen dargestellt. Dem schließen sich Aussagen an, die Homosexualität als „unnatürliches“ sexuelles Verhalten degradieren. Auf drastische Weise verlieh der Präsidenten der extrem konservativen Organisation *Suara Anak-anak Malaysia* dieser Ansicht Ausdruck: „Nobody can accept men marrying men or women marrying women. Even male pigs cannot marry each other,“ (Loone 2011).

Aktivisten wie Pang Khee Teik versuchen diese Narrative zu falsifizieren und betonen, dass es unlogisch sei den Organisatoren von *Seksualiti Merdeka* vorzuwerfen Homosexualität zu „promoten“, denn entweder sei jemand homosexuell oder eben nicht (The Star 2011a). Wie die im nächsten Abschnitt vorgenommene Diskusanalyse der Veröffentlichung sogenannter „Guidelines“ zur Prävention von Homosexualität jedoch verdeutlicht, handelt es sich um eine wiederkehrende Aussagepraxis.

4.3. „Guidelines“ zur Prävention von Homosexualität

Im September 2012 sorgte die Veröffentlichung sogenannter „Guidelines“ zur frühzeitigen Erkennung von homosexuellen Schülern und Schülerinnen für öffentliche Diskussionen.

Herausgegeben wurden sie während eines Seminars mit dem Titel „Parenting in addressing the issue of LGBTs (lesbian, gays, bisexuals and transgender)“ an dem rund 1.500 Personen teilnahmen. Organisiert wurde dieses Seminar von den NRO's *Yayasan Guru Malaysia Berhad* (dt. Stiftung malaysischer Lehrer) und *Putrajaya Consultative Council of Parents and Teachers Association* (PCCPTA). Es war das zehnte Seminar seiner Art, welches bis zu diesem Zeitpunkt in insgesamt vier Bundesstaaten angeboten wurde (Malaysiakini 2012d). Beteiligt an der Organisation und Ausarbeitung der „Guidelines“ war auch der damalige Bildungsminister Mohd Puad Zarkashi.

Ziel der Seminare war es, gesellschaftliche Gefahren und Auswirkungen nicht-heterosexueller Formen von Sexualität auf Kinder und Jugendliche ausfindig zu machen. Der damalige Bildungsminister nutzte die wenige Monate zuvor geführten Diskussionen über das Verbot von *Seksualiti Merdeka* und den einhergehenden Diskurs über Homosexualität, um Aufmerksamkeit für die Guidelines und Inhalte der Seminare zu gewinnen. Das Festival und seine Befürworter dienten ihm dabei als Sinnbild für ein Erstarken der LGBTI-Community und ihre „Gefahr“: „In our country, there are signs of support among certain parties to the *Seksualiti Merdeka* movement whose objectives are to defend the LGBT community on human rights grounds.“ (Baharom 2012a).

Vor diesem Hintergrund wurden die „Guidelines“ erarbeitet, die eine Liste von „Symptomen“ umfassen, die es Eltern und Lehrern ermöglichen soll homosexuelle Jungen und Mädchen frühzeitig zu erkennen, um auf diese Weise der „Verbreitung“ von Homosexualität Einhalt zu gebieten. Die Liste beinhaltet jeweils vier „Erkennungsmerkmale“ für Schülerinnen und Schüler, die in der nachfolgenden Tabelle 1 abgebildet sind.

Tabelle 1.: „Symptome“ von Schwulen und Lesben

Symptome von Schwulen	Symptome von Lesben
<ul style="list-style-type: none"> • Haben einen muskulösen Körper, den sie gerne in ärmellosen Shirts oder solchen mit V-Ausschnitt zur Schau stellen • Bevorzugen enge und helle Kleidung • Fühlen sich zu Männern hingezogen • Mögen große Handtaschen, ähnlich jenen, die von Frauen getragen werden 	<ul style="list-style-type: none"> • Fühlen sich zu Frauen hingezogen • Neben ihren weiblichen Freunden, distanzieren sie sich von anderen Frauen • Mögen es Zeit in weiblicher Gesellschaft zu verbringen, mit ihnen Essen zu gehen und zu schlafen • Fühlen sich nicht zu Männern hingezogen

(Quelle: vgl. Baharom 2012a)

Auffällig ist, dass in Bezug auf Männer (außer dem Interesse am selben Geschlecht) ausschließlich äußere Erscheinungsmerkmale und in Bezug auf Frauen ausschließlich Verhaltensweisen Aufschluss über die sexuelle Orientierung bieten sollen. Die „Symptome“ entziehen sich jedweder objektiven Grundlage und basieren auf einer rein subjektiven, stereotypisierenden Wahrnehmung der Personen, die an ihrer Zusammenstellung beteiligt waren.

Die Verwendung eines medizinischen Begriffs wie „Symptome“ impliziert, dass Homosexualität eine Erkrankung sei. Wie im vorangegangenen Abschnitt herausgestellt wurde, wird diese Position im Diskurs über Homosexualität von einigen Muftis und Politikern vertreten.⁶³ Die Untersuchung verschiedener Aussagen mit diskursanalytischen Mitteln legt jedoch dar, dass Befürworter der „Guidelines“, wie die beteiligten NROs und das Bildungsministerium nicht-heterosexuelle Sexualitäten als eine Art „Lebensstil“⁶⁴ begreifen, der von den Jugendlichen angenommen und verbreitet werden könnte. So stellte der damalige Bildungsminister Zarkashi das Internet als potentielle Gefahr dar, welches die Verbreitung des „LGBT threat“ unter Schülerinnen und Schülern fördern könnte: „Youths are easily influenced by websites and blogs relating to LGBT groups. This can also spread among their friends. We are worried that this happens during schooling time.“ (Malaysiakini 2012d).

Neben der Bezeichnung „LGBT threat“ (Bernama 2012c) wurde auch der Begriff „LGBT phenomenon“ verwendet, obwohl sich die „Guidelines“ nur mit Homosexualität auseinandersetzen (vgl. Bernama 2012d). Der Gebrauch des Begriffes „phenomenon“ lässt darauf schließen, dass Homosexualität und andere Formen der Sexualität als eine Art Erscheinung verstanden werden. Immerhin wird wie im deutschen auch im englischen Sprachgebrauch die Bezeichnung „Phänomen“ benutzt, um auf eine Ausnahmeerscheinung aufmerksam zu machen. Von Personen und Institutionen, die diesen Ausdruck verwenden, wird Homosexualität damit als etwas „neuartiges“ und der malaysischen Gesellschaft unbekanntes dargestellt. In den Abschnitten 4.1. und 4.2. wurde bereits herausgearbeitet, dass Homosexualität im Diskurs als aus der „westlichen Welt“ stammend dargestellt wird. Diese Auffassung scheint auch von den Personen geteilt zu werden, die an der Ausarbeitung „Guidelines“ beteiligt waren. Dafür spricht auch der Verweis des damaligen Bildungsministers auf das Internet als potentieller „Übermittler“ der „LGBT-Gefahr“. Kinder und Jugendliche könnten sich auf nicht malaysischen Internetseiten über LGBT-Gruppen

⁶³ Diese Vorstellung findet sich auch im Diskurs über *Seksualiti Merdeka*, siehe S. 56 f.

⁶⁴ Hierbei handelt es sich um ein Narrativ, das im Diskurs über Homosexualität häufiger verwendet wird, siehe S. 52 f.

informieren (vgl. Malaysiakini 2012d). Laut Zarkashi müssten Eltern, Lehrer und speziell Kinder über die „LGBT-Gefahr“ aufgeklärt und geschützt sowie über die Verbreitung dieses „Phänomens“ gewarnt werden (Bernama 2012c; Bernama 2012d). Allerdings sprach sich zum Beispiel die Gewerkschaft der Lehrberufe (National Union of the Teaching Profession) gegen eine Verteilung der „Guidelines“ in den Schulen aus (Fadli KC 2012).

Auffällig an diesem Teildiskurs über Homosexualität ist, dass im Vergleich zu den zwei vorangegangenen Beispielen deutlich weniger Artikel existieren, die stigmatisierende Aussagen über Homosexualität beinhalten. Die Anzahl an Aussagen, die sich gegen die Guidelines aussprechen überwiegt in der Berichterstattung von *The Malaysian Insider*, *The Star* und *Malaysiakini*. Am Diskurs waren Aktivisten, NROs und Politiker beteiligt.

Die NRO *EMPOWER*⁶⁵ und die *Pink Triangle Foundation*⁶⁶ verglichen die Guidelines mit einer Hexenjagd (Chia 2012). Aus Sicht von Vertretern der Organisationen sei die Kampagne ein Zeichen für die Inkompetenz des Bildungsministeriums und deren Ahnungslosigkeit im Umgang mit der LGBTI-Community. Die Guidelines vermitteln den Eindruck, Homosexualität könne an Merkmalen wie der Kleidung und/oder dem Verhalten ausgemacht werden, was dazu führe, dass gezielt nach homosexuellen Schülerinnen und Schülern Ausschau gehalten werde und junge Schülerinnen und Schüler Diskriminierung und Ausgrenzung ausgesetzt seien (vgl. Chai 2012).

Dieser Standpunkt wird im Diskurs auch durch den AIDS Council vertreten, deren Präsidentin der malaysischen Presseagentur gegenüber mitteilte: „We must not allow such stigmatising conditions to permeate our education system and it’s our responsibility to ensure all children are given opportunities for positive personal development and growth and protection against harm.“ (Bernama 2012b).

Von allen drei Zeitungen zitiert, wird auch Pang Khee Teik, einer der Organisatoren von *Seksualiti Merdeka*. Er erklärte, dass Bildung einen Beitrag dazu leisten müsse Ungleichheiten, Konflikte und ungleiche Ressourcenverteilungen zu beenden, nicht Ausgrenzung zu fördern. Die hohe Anzahl an Depressionen und Selbstmorden unter nicht-

⁶⁵ Die NRO *EMPOWER* setzt sich seit 2004 für die Umsetzung der Menschenrechte und Stärkung der Rechte diskriminierter sozialer Gruppen in Malaysia ein. Aufgrund ihres feministischen Hintergrundes engagiert sie sich vor allem um eine Gleichstellung der Geschlechter und Nicht-Diskriminierung von Frauen. (*EMPOWER*, <http://empowermalaysia.org/about/>, letzter Zugriff 07.02.2015).

⁶⁶ Die *Pink Triangle Foundation* wurde im Jahr 1987 gegründet. Während sie zu Beginn ausschließlich telefonische Beratung zu den Themen HIV/Aids und Sexualität anbot, gibt es mittlerweile verschiedene Programme, die Beratung und Unterstützung anbieten für Personen, die mit HIV leben, Sexarbeiter, Transgender, homosexuelle Personen und Drogenabhängige. (*Pink Triangle Foundation*, <http://ptfmalaysia.org/v2/about-us/>, letzter Zugriff 07.02.2015).

heterosexuellen Personen sei ein Resultat diskriminierender politischer Programme (Aw 2012).

Auch Vertreter der Regierungspartei UMNO distanzieren sich öffentlich von den Guidelines. Der Vorsitzende des Jugendflügels der UMNO erwähnte der Presse gegenüber: „It is prejudicial and stigmatising for us to single out certain groups. It should not be done[...] If you want to deliver the message, it can be done through moral education and other measures - no need to issue such guidelines,” (Malaysiakini 2012e).

Zwar lehnte der Jugendflügel der UMNO die „Guidelines“ mit der Begründung ab, dass sie bestimmte Gruppen diskriminiere, der Partei ging es jedoch nicht vordergründig um die Ausgrenzung und Stigmatisierung von homosexuellen Schülerinnen und Schülern. Dies lässt sich zum einen an dem zweiten Teil der oben angeführten Aussage festmachen. Die UMNO spricht sich unter anderem für eine „moralische Erziehung“ aus, was vor dem Hintergrund der politischen Ausrichtung der Partei eine Erziehung meint, welche die islamische Religion und malaiische Kultur umfasst. Wie in den vorangegangenen Diskursanalysen herausgearbeitet, wird im Diskurs über Homosexualität in Malaysia die Nicht-Vereinbarkeit des Islam und dem malaiischen Werte- und Normgefüge von Politikern der UMNO betont. Es scheint daher unwahrscheinlich, dass mittels „moralische Erziehung“ auch auf die prekäre gesellschaftliche und rechtliche Situation von homosexuellen Personen aufmerksam gemacht werden würde. Zum anderen lässt sich anhand einer weiteren Aussage des Vorsitzenden des UMNO-Jugendflügels kenntlich machen, weshalb die „Guidelines“ als stigmatisierend bewertet wurden. Malaysiakini berichtet, dass der Vorsitzende über soziale Medien verlauten ließ: „I wear fitted, v-neck t-shirts. I’m okay.“ (Malaysiakini 2012e). T-Shirts mit V-Ausschnitt wurden zu der Zeit von vielen jungen Männern getragen. Die Motivation sich von den „Guidelines“ zu distanzieren und sie als stigmatisierend zu bezeichnen, dürfte daher in erster Linie Selbstschutz gewesen zu sein und nicht die Befürchtung weiterer Repressalien gegen homosexuelle Personen.

Auch wenn nur wenige Wochen über die „Guidelines“ berichtet wurde, bietet die Untersuchung dennoch Aufschluss über Denkweisen und Aussagepraxen, die in diesem Teildiskurs über Homosexualität in Malaysia hervorgebracht wurden. Erstens argumentierten Befürworter der Guidelines (in den untersuchten Artikeln sind das im Wesentlichen die daran beteiligten NROs und der Bildungsminister), dass Homosexualität verhindert oder „korrigiert“ werden könnte, „if teachers and counsellors were to intervene“ (Chow/Shagar/Raman 2012). Homosexualität wird nicht als eigenständige sexuelle Orientierung verstanden, sondern als Verhalten, dass sich Schülerinnen und Schüler in einem

Prozess aneignen, etwa durch Recherchen im Internet oder Freunde (Malaysiakini 2012d). Zwar besteht die Tendenz hin zu einer Pathologisierung von Homosexualität, Begriffe wie „Erkrankung“ oder „mentale Störung“ sind allerdings nicht im Textkorpus zu finden. Stattdessen wurde von „LGBT threat“ oder „LGBT phenomenon“ gesprochen (vgl. Bernama 2012c; Bernama 2012d), was daraufhin deutet, dass Homosexualität als „populär“ unter jungen Menschen und damit eine Art „Lebensstil“ begriffen wird.

Zweitens stellten die Befürworter in ihren Argumentationen Homosexualität als Bedrohung dar. Es bestünde die Gefahr, dass sie sich innerhalb der Schülerschaft ausbreite und Schülerinnen und Schüler das Verhalten von anderen annehmen (Malaysiakini 2012d). Die Anzahl an Artikeln, die Positionen und Aussagen von menschenrechtsorientierten NROs, Verbänden und Aktivisten beinhalten, die sich gegen die „Guidelines“ und die Ziele der Verantwortlichen aussprachen, überwiegt deutlich. Als Argument gegen eine Veröffentlichung und Verbreitung der „Guidelines“ führten sie ihre Stereotypisierung und stigmatisierende Wirkung an. Als weiteres Argument wurde die Subjektivität und Unwissenheit über Homosexualität der Verantwortlichen der „Guidelines“ angeführt, was ebenfalls Stigmatisierungen aller nicht-heterosexuellen Formen von Sexualität zur Folge habe. Zudem gefährde eine Anwendung der „Guidelines“ die psychische Gesundheit der Schülerinnen und Schüler (Baharom 2012b).

5. Auswertung der Ergebnisse der Diskursanalyse

Bevor in Kapitel sechs eine Zusammenführung der Untersuchungsergebnisse der Kapitel drei und vier erfolgt und der Frage nachgegangen wird wie Homosexualität im malaysischen Kontext konstruiert wird, sollen an dieser Stelle die Ergebnisse der Diskursanalyse gebündelt und zusammengetragen werden.

Entgegen der Erwartung, die mediale Berichterstattung über den Prozessverlauf des zweiten strafrechtlichen Verfahrens gegen Anwar Ibrahim mit Berufung auf Artikel 377 B des Strafgesetzbuches, würde einen breit angelegten Diskurs über Homosexualität auslösen, ging es in den meisten Artikeln und Berichten um Prozessdetails und die Frage der Schuldigkeit. Anwar Ibrahims Forderung einer Abschaffung der Artikel 377 B und 377 C wenige Wochen nach seinem Freispruch führte allerdings dazu, dass vielfach und explizit über Homosexualität in den Medien berichtet wurde. Ibrahims Forderungen widersprachen öffentlich insbesondere Parteiangehörige der PAS und UMNO, aber auch sein ehemaliger politischer Weggefährte Mahathir Mohamad, welcher der Meinung war: „Anwar wants to westernise Malaysia’s laws“

(The Malaysian Insider 2012a). *The Malaysian Insider* hat das Zitat sogar als Überschrift für den Artikel verwendet, in dem es über die Reaktion des ehemaligen Premierministers berichtete, was verdeutlicht, dass Mohameds Aussagen ein hoher Stellenwert beigemessen wird.

Die Diskursanalyse der Berichterstattung der zwei anderen Ereignisse hat sich im Vergleich als aufschlussreicher erwiesen, um Antworten auf die Frage zu erhalten, wie der Diskurs über Homosexualität in Malaysia beschaffen ist, wer daran beteiligt ist und welche Vorstellungen und Wahrnehmungen über Homosexualität im medialen Diskurs vorherrschend sind.

In Kapitel 4.2. wurde die Berichterstattung über *Seksualiti Merdeka* und das Verbot des Festivals im November 2012 analysiert. Die Ausführungen zeigen, dass die Diskussionen um die Inhalte des Festivals und sein Verbot einen Diskurs ausgelöst haben, der als Teildiskurs des Diskurses über Homosexualität in Malaysia bewertet werden kann. Es konnte herausgestellt werden, dass ablehnende Haltungen gegenüber Homosexualität entlang vier Argumentationssträngen verlaufen. Hierbei handelt es sich um die Assoziierung von Homosexualität mit einem „westlichen“ Lebensstil, die Ansicht Homosexualität sei nicht mit dem Islam und der malaiischen Kultur vereinbar, die Darstellung von Homosexualität als Gefahr für das Werte- und Normgefüge der Gesellschaft und die Pathologisierung von Homosexualität als Verhaltensstörung.

Die untersuchten medialen Beiträge setzten sich vorrangig mit Positionen und Äußerungen von Politikern, religiösen Gelehrten, den Organisatoren des Festivals sowie verschiedenen NROs auseinander. Die Gruppe, die sich gegen das Festival und für ein Verbot von *Seksualiti Merdeka* aussprach, setzt sich aus einflussreichen und prominenten religiösen Gelehrten, hochrangigen Politikern, der Polizei und radikal-islamischen NROs wie z.B. *Perkasa* zusammen. In den untersuchten Artikeln wird Homosexualität von ihnen zumeist mit Unmoral, Sex, Gefahr, Störung des sozialen Friedens und Verletzung religiöser Gefühle in Verbindung gebracht. Demgegenüber stehen die Organisatoren des Festivals, einige NROs und prominente Persönlichkeiten wie die Marina Mahathir oder Ambiga Sreenivasan. Sie argumentierten für eine Stärkung der Rechte nicht heterosexueller Personen auf Grundlage von Demokratie und der Menschenrechte. Aus ihrer Sicht geht es nicht darum Homosexualität in den Vordergrund zu stellen, sondern die Diskriminierung, Ausgrenzung und Belästigung von Personen, die nicht ins heteronormative Gefüge passen (vgl. Lin 2011). Das Verbot wurde daher als Einschränkung der Meinungs- und Versammlungsfreiheit angesehen (vgl. The Star 2011c; vgl. Rahmat 2011a).

Die enorme medialen Berichterstattung und öffentlichen Aufmerksamkeit für die Inhalte des Festivals hat auch die politische Ebene des Landes beeinflusst. Bundesstaaten wie Melakka und Pahang diskutierten neue Regelungen der scharia-orientierten Gesetzgebung ihrer Bundesstaaten. Erörtert wurde das Inkrafttreten eines Gesetzes, das neben nicht-heterosexuelle Personen auch Strafen für Gruppen und Personen vorsah, die sich für die Rechte von LGBTI einsetzen (The Star 2011g; Mohamad 2011, Malaysiakini 2011). Die Begründung des Regierungschef des Bundesstaates Melakka lautete: „We don’t want such unsavoury culture creeping in and damaging the moral fabric of our society.“ (The Star 2011g). Zwar wurden diese Vorschläge nicht von allen, auch nicht dem Jugendflügel der konservativ-islamisch ausgerichteten Partei PAS geteilt (vgl. The Star 2011h), die parlamentarische Beratung veranschaulicht jedoch die Reichweite der diskursiven Auseinandersetzung mit *Seksualiti Merdeka*.

Personen, die das Festival und seine Zielsetzungen verteidigten, gerieten in die öffentliche Kritik, wie etwa die Juristin und Menschenrechtlerin Ambiga Sreenivasan. Einige konservative Gruppierungen, wie *Malay Education Movement (Gagasan)* forderten Sreenivasan die malaysische Staatsbürgerschaft zu entziehen und sie nicht länger als Mensch zu bezeichnen, „as she had gone against ‚human norms‘ by raising issues deemed sensitive in a Muslim-majority country“ (Chi 2011). Dieses Beispiel zeigt wie emotional geladen der gesamte Diskurs um das Verbot von *Seksualiti Merdeka* war und wie tief die Gräben zwischen Befürwortern einer Stärkung der Rechte der LGBT-Community und deren Gegnern verlaufen.

Die Berichterstattung über *Seksualiti Merdeka* erfolgte in den drei untersuchten Onlineportalen auf verschiedene Weise. In *Malaysiakini* fanden sich ausschließlich Artikel, welche positiv über die Positionen der Befürworter von *Seksualiti Merdeka* berichteten. Die Berichterstattung von *The Malaysian Insider* und *The Star* verlief wechselhafter. Allerdings bot *The Malaysian Insider* durch die Veröffentlichung von Kommentaren, vielen Befürwortern einer Stärkung der Rechte von LGBTI in Malaysia ein Sprachrohr. Diese Kommentare waren jedoch nicht Teil dieser Diskursanalyse, da ausschließlich die Berichterstattung der drei Onlinenachrichtenportale im Fokus lag.

Auffällig an den Artikeln über die Veröffentlichung der „Guidelines“, mit deren Hilfe Eltern und Lehrer homosexuelle Kinder frühzeitig erkennen sollen, um ihrem „Verhalten“ entgegen zu wirken, ist, dass viele Organisationen und Verbände in die Berichterstattung über die „Guidelines“, miteinbezogen wurden, die auf die Stigmatisierung und Diskriminierung von homosexuellen Personen in Malaysia aufmerksam machen. Dies ist ein deutlicher Unterschied zu den beiden anderen Untersuchungen.

Die Kernaussage des damaligen Bildungsministers, der *Putrajaya Consultative Council of Parents and Teachers Association* und der *Yayasan Guru Malaysia Berhad*, die an der Ausarbeitung der „Guidelines“ beteiligt waren, lautete, dass homosexuelle Jungen und Mädchen anhand äußerer Merkmale und bestimmter Verhaltensweisen erkannt werden können. Eine Anwendung der „Guidelines“ wurde als präventives Mittel dargestellt, um die Ausbreitung von Homosexualität zu verhindern. Von den Befürwortern einer Anwendung der „Guidelines“ wird Homosexualität in diesem Teildiskurs damit als veränderbares Verhalten und nicht eigenständige Form der Sexualität konstruiert.

6. Fazit

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass Homosexualität ein soziales Konstrukt ist, dass sich zu einer bestimmten Zeit und innerhalb einer bestimmten Gesellschaft in Abhängigkeit von jeweiligen Werten und Normen in Diskursen konstituiert. Sozio-normative Elemente spielen eine entscheidende Rolle bei der Art und Weise wie bestimmte Sexualitäten und auch Geschlecht innerhalb einer Gesellschaft definiert und bewertet werden, was zur Folge hat, dass die meisten Gesellschaft in dieser Hinsicht zwischen „richtig“ und „falsch“ unterscheiden: „Thus, some sexual behavioural patterns that are obviously dysfunctional or incorrect in one context can be quite functional and useful in another context.“ (Shamsul/Fauzi 2006: 60).

Für die Zusammensetzung des sozio-normativen Gerüsts und damit auch für die Bewertung von Sexualitäten wie Homosexualität verantwortlich sind Macht- und Dominanzstrukturen, die innerhalb relationaler Beziehungen zwischen Menschen und/oder Institutionen entstehen. Hierzu zählt beispielsweise die Dominanz von Männern innerhalb einer Gesellschaft. Connell hat das Konzept hegemonialer Männlichkeit ausgearbeitet, welches an diese Überlegungen anknüpft und sich auf den malaysischen Kontext übertragen lässt. Demnach existieren innerhalb einer Gesellschaft bestimmte Handlungs- und Orientierungsmuster, die als ideal und wünschenswert angesehen werden, andere hingegen werden marginalisiert und untergeordnet. In Abschnitt 3.1.1. wurde unter Berücksichtigung des Konzepts hegemonialer Männlichkeit herausgearbeitet, dass in Malaysia das Zusammenspiel der Strukturmerkmale Geschlecht (männlich), sexuelle Orientierung (heterosexuell), Ethnie (malaiisch) und Religion (muslimisch) ausschlaggebend ist für den gegenwärtigen Typus hegemonialer Männlichkeit. Dies liegt in der pluralistischen Gesellschaftsstruktur und der

Dominanz der malaiischen Mehrheitsgesellschaft begründet, die sich in der Vorstellung von *Ketuanan Melayu* (dt. malaiische Dominanz) manifestiert.

Die Betrachtung des politischen Systems in Kapitel 3.2. hat gezeigt, dass *Ketuanan Melayu* auch hier von Bedeutung ist. Einige politische Ämter sind männlichen, malaiischen Staatsbürgern vorbehalten, z.B. die Ämter des Mufti, Sultan und *Agong*. Darüberhinaus repräsentiert die UMNO, die größte und stärkste Partei Malaysias, die malaiische Bevölkerung auf Grundlage des Prinzips von *Ketuanan Melayu*. Politische Entscheidungsprozesse des Landes werden somit hauptsächlich von einer männlich-malaiisch-muslimischen Herrschaftselite bestimmt. Studien haben dargelegt, dass es besonders innerhalb dieser, nämlich der malaiischen Community, ausgeprägte patriarchalische Strukturen sowie eine enge Verknüpfung zwischen Maskulinität und religiösen Glauben gibt (vgl. Goh 2012: 174).

In ihren Ausführungen verdeutlicht Connell, dass hegemoniale Männlichkeit einer stetigen Reproduktion und Legitimation bedarf, um nicht durch einen neuen Typus hegemonialer Männlichkeit abgelöst zu werden. Um sich ihre Macht- und Dominanzposition zu sichern, nutzt die hegemoniale Männlichkeit daher untergeordnete (homosexuelle) Männlichkeitstypen und grenzt sich von diesen ab. Zwar konnte in Kapitel drei aufgezeigt werden, dass sich die Überlegungen Connells auch auf den malaysischen Kontext übertragen lassen, diese Erkenntnis für sich genommen bietet jedoch keinen Aufschluss darüber, welche narrativen Muster und Aussagepraxen zur Unterordnung homosexueller Handlungs- und Orientierungsmuster herangezogen werden. Hierzu bedarf es diskursanalytischer Mittel, die behilflich sind bei der Herausarbeitung von Aussagepraxen. Sie decken auch auf, wie diese Praxen institutionell reguliert sind, also von wem und in welcher Deutlichkeit sie ausgehen und wie stark ihre wirklichkeitskonstituierende Macht ist (Keller 2011: 8).

Die Anwendung diskursanalytischer Mittel auf die Berichterstattung der drei Ereignisse hat Ähnlichkeiten hinsichtlich beteiligter Sprecher und inhaltlicher Positionen herausgestellt, sodass sie als Teildiskurse des Diskurses über Homosexualität in Malaysia verstanden werden können. Die Untersuchung hat beispielsweise gezeigt, dass sich die Onlinenachrichtenportale in ihrer Berichterstattung zumeist auf Aussagen von Mitgliedern der Parteien UMNO und PAS, Vertretern staatlich religiöser Einrichtungen (z.B. Muftis), sowie NROs (z.B. Perkasa, Malaysian Bar Council) und Aktivisten (Veranstalter von *Seksualiti Merdeka*) stützen und diese den Diskurs maßgeblich beeinflussen. Aufgrund der Nähe dieser sozialen Akteure zum politischen System, muss auch der untersuchte Diskurs im Kontext politischer Auseinandersetzungen verstanden werden, wo er seinen Ausgangspunkt fand. So wird in der Fachliteratur der Strafprozess gegen Anwar Ibrahim im Jahr 1998 als Auslöser für einen

Diskurs über Homosexualität bewertet (vgl. Goh 2012: 169; vgl. Alagappan/Kaur 2009: 27; vgl. Shamsul/Fauzi 2006: 63). Politische Motive der Akteure sind ebenfalls bedeutsam. Dies gilt insbesondere im Zusammenhang mit dem Verbot von *Seksualiti Merdeka* im November 2011 und den Diskurs um den Strafprozess gegen Anwar Ibrahim. Machtkonflikte zwischen der UMNO und PAS um die malaiische Mehrheitsgesellschaft sowie die im Jahr 2013 stattgefundenen Parlaments-wahlen sind Faktoren, die Einfluss genommen haben könnten auf die jeweilige Positionierung im Diskurs.

Die Bezugnahme auf den islamischen Glauben ist einer von vier Aspekten, die in den Teildiskursen herausgearbeitet werden konnten: Anwar Ibrahims vermeintliche homosexuelle Handlungen wurden von Mitgliedern der UMNO und PAS als „unislamisch“ bezeichnet (vgl. Shamsul/Fauzi 2006: 65) und das Festival *Seksualiti Merdeka* aufgrund von Protesten seitens rechtskonservativer-muslimischer Organisationen wie *Perkasa* verboten, die der Ansicht waren das Festival „insulted the purity of islam“ (Chieh/Ariffin/Darwis 2011).

Die Untersuchung der institutionell-organisatorischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen legt dar, dass Religion eines der wichtigsten Strukturmerkmale und von identitätsstiftender Bedeutung ist. Da die Mehrheitsbevölkerung dem Islam angehört und er zur offiziellen Staatsreligion ernannt wurde, spielt er auf gesamtgesellschaftlicher Ebene eine besondere Rolle. In Abschnitt 3.2.3. konnte die politisch initiierte Einbettung des Islam in verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens herausgearbeitet werden. Das narrative Muster, Homosexualität sei mit dem Islam und der malaiischen Kultur nicht vereinbar, kann unter Berücksichtigung dieses Aspektes im Kontext sozialer und machtsstruktureller Konfigurationen eingeordnet werden. Die Betonung des Schutzes von Islam und malaiischer Kultur legitimiert *Ketuanan Melayu* und politische Programme wie die Sonderregelungen für *Bumiputra*. Ohne den besonderen, geschützten Status des Islam und der malaiischen Kultur würden sie ihrer Legitimation verlieren. Malaiisch-islamische Parteien wie PAS, UMNO und NROs wie *Perkasa* nutzen daher (wie in Connells Konzeptionen beschrieben), die Abgrenzung zu homosexuellen Handlungs- und Orientierungsmustern, um den Status hegemonialer Männlichkeit und damit die Vorrechte malaiischer, muslimischer, heterosexueller Männer aufrecht zu erhalten.

Obwohl die malaysische Regierung in politischen Programmen wie 1 Malaysia⁶⁷ die Einheit und Harmonie der pluralistischen Gesellschaft vermittelt, werden Gruppen und Personen ausgegrenzt und marginalisiert, die nicht dem heteronormativen Muster der Mehrheits-

⁶⁷ Siehe hierzu S. 21.

gesellschaft entsprechen. Ähnlich wie in rassistisch geführten Diskursen wird auch in den hier untersuchten Teildiskursen des Diskurses über Homosexualität eine sprachliche Abgrenzung zwischen einzelnen Gruppen vorgenommen. Geschaffen wird eine homogene Gruppe von Muslimen und eine Gruppe von „devianten“ Personen, die sich gegen den Islam und die muslimische Kultur stellen (vgl. Alagappar/Kaur 2009: 32; Kamal 2011d). In den untersuchten Artikeln ließen sich verschiedene Positionen dieser Art finden:

„Don't hide behind human rights. Respect our human rights as Muslims in Malaysia“, Perkasa über *Seksualiti Merdeka* (Chieh/Ariffin/Darwis 2011).

„We don't need this sexuality thing. We don't need men marrying men, women marrying women and blatant exhibitionists“, Mahathir Mohamad über *Seksualiti Merdeka* (The Star 2011d).

Der Gebrauch von Personalpronomina wie „Wir“ und „Sie“ unterstellt eine Nicht-Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Die Zuschreibung der Devianz und Nicht-Zugehörigkeit findet sich auch in einem zweiten Argumentationsmuster wieder, demnach Homosexualität eine Gefahr für die gesamte malaysische Gesellschaft darstelle (vgl. Alagappar/Kaur 2009: 25). Dieses Argument wird ebenfalls von sozialen Akteuren der politischen Ebene angeführt und konnte in allen drei Teildiskursen herausgestellt werden. Insbesondere die Moralität der Gesellschaft wird als gefährdet angesehen (vgl. The Star 2011c). Die im Strafgesetzbuch verankerte Definition, der nach homosexuelle Handlungen als „unnatürlich“ und Straftatbestand zu verstehen sind, bildet die Legitimationsgrundlage dieser Argumentation. Homosexualität wird kriminalisiert und demoralisiert. Die „Unmoral“ homosexueller Handlungen wird beispielsweise im Zusammenhang mit dem strafrechtlichen Verfahren gegen Anwar Ibrahim betont (vgl. Sani 2011b). Von Vertretern der PAS wird eine „moralische“ Erziehung als Möglichkeit angesehen, der Verbreitung von Homosexualität unter Schülern entgegenzuwirken (vgl. Malaysiakini 2012e).

Die hier durchgeführte Analyse zeigt zudem, dass die Existenz von Homosexualität in Malaysia auf den Einfluss des „Westens“ zurückgeführt und damit als etwas der malaysischen Gesellschaft nicht inhärentes dargestellt wird (vgl. Alagappar/Kaur 2009: 39). Begriffe wie „der Westen“ oder „verwestlicht“ werden von Vertretern islamisch orientierter Parteien wie der UMNO und PAS als Synonym für „unislamisch“ verwendet. Die Auseinandersetzung mit der zunehmenden politischen Einbindung der islamischen Religion seit den 1970er Jahren, die in Abschnitt 3.2.3. erfolgte, kann hierzu herangezogen werden. Die *Dakwah*, die islamische Erweckungsbewegung,⁶⁸ hat zu einer Herausbildung und Betonung einer „muslimischen

⁶⁸ Siehe hierzu S. 33.

Identität“ geführt. Die islamische Religion und Kultur wurde von Politikern wie Mahathir Mohamad glorifiziert und aus ihnen moralische Richtlinien und Inspirationen für die malaysische Gesellschaft abgeleitet (vgl. Stauth 2002: 215). Der „Westen“ hingegen, wurde in dieser Zeit zum Sinnbild für Materialismus, Unmoral und Ineffizienz (vgl. Ufen 2012: 125; vgl. Stauth 2002: 210). Dieses Narrativ wird weiterhin verwendet, wie die Analysen der drei Teildiskurse zeigen. So wird der Ursprung von Homosexualität nicht in der malaysischen Gesellschaft, sondern im „Westen“ und „seiner“ Idee der Menschenrechte verortet (vgl. The Star 2011a, vgl. Bernama 2012a; vgl. Lee 2011: 107; vgl. The Malaysian Insider 2012a; vgl. Alagappar/Kaur 2009: 39).

Homosexualität wird viertens, als „verwestlichter“ Lebensstil dargestellt, der als non-normatives Verhalten skizziert wird, das mittels gezielter Maßnahmen „korrigiert“ werden kann. Bei der Zusammenstellung des Textkorpus lag zunächst die Vermutung nahe, es handele sich um eine Pathologisierung von Homosexualität, wie sie teilweise in anderen diskursiven Kontexten vorgenommen wird. Judith Butler verweist in ihren Arbeiten bereits auf diesen Umgang mit Homosexualität und legt dar, dass Personen dadurch fundamentale Freiheiten geraubt werden und ihnen der Anspruch auf Gleichberechtigung verwehrt wird (Butler 2011: 14). Die Darstellung von Homosexualität als psychische Störung ist in dem hier untersuchten Textkorpus allerdings nicht zu finden. Stattdessen wird Homosexualität als Aneignung eines bestimmten Verhaltens beschrieben, dass sich an einem „westlichen Lebensstil“ orientiert.

Die hier untersuchten drei Onlinenachrichtenportale, *The Malaysian Insider*, *The Star* und *Malaysiakini* bedienen ausschließlich ein englischsprachiges Publikum. Zwar spricht die Mehrheit der Malaysier fließend englisch, Amtssprache ist jedoch malaiisch und außerhalb der Ballungszentren wie Kuala Lumpur wesentlich verbreiteter. Anderssprachige Nachrichtenmedien können sehr wohl auf andere Art und Weise über die hier vorgestellten drei Ereignisse berichtet haben. Die malaiischsprachigen Zeitungen *Utusan Malaysia* und *Mingguan Malaysia*, die der UMNO gehören, arbeiteten mit muslimischen Verbänden und konservativen, malaiischen Gruppen zusammen, um über das Festival *Seksualiti Merdeka* zu berichten (vgl. Ali 2011). Dies beeinflusste die Berichterstattung dieser Zeitungen. *Mingguan Malaysia* warnte seine Leserschaft beispielsweise vor *Seksualiti Merdeka*, da es „unnatürliche“ Sexpraktiken legitimiere und die Verfassung, die Kultur und Institution der Familie gefährde. Es stelle eine Gefahr für die Gesellschaft dar, wenn es nicht von den Behörden beobachtet wird (vgl. Ali 2011; Chieh 2011c).

Es sind wichtig Unterschiede in der Berichterstattung einzelner Medien zu berücksichtigen. Dies verdeutlicht, dass die hier vorgestellten Erkenntnisse, keine

Allgemeingültigkeit besitzen, sondern lediglich einen Teilausschnitt des Diskurses über Homosexualität zu einer bestimmten Zeit in Malaysia widerspiegeln. Diskurse entstehen, verändern und verfestigen sich in einem dynamischen Prozess. Daher sind auch die hier vorgestellten Aussagepraxen und Narrative wandelbar.

Die Untersuchung der medialen Repräsentation von Homosexualität in Malaysia hat verdeutlicht, dass im Zusammenhang mit Homosexualität in den hier untersuchten Artikeln oftmals negative Zuschreibungen erfolgen und extrem ablehnende Haltungen eingenommen werden. Positionen von Befürwortern einer Aufhebung der strafrechtlichen Verfolgung und Stärkung der Rechte von heterosexuellen Personen sind zwar in der medialen Berichterstattung vertreten, üben aber so gut wie keinen Einfluss auf politischer Ebene aus.

6.1. Ausblick

Trotz der strafrechtlichen Verfolgung und gesellschaftlicher Stigmatisierungen hat sich in der Hauptstadt Kuala Lumpur eine lebhafte, kreative und dynamische Szene von Aktivisten und Kulturschaffenden gebildet, die sich für eine Stärkung der Rechte nicht heterosexueller Personen einsetzen und auf deren Lebenswirklichkeit und Lebenswelten aufmerksam machen. Während eines einjährigen Aufenthaltes in Kuala Lumpur konnte ich mir einen Eindruck von dieser Szene verschaffen. Nachdem *Seksualiti Merdeka* verboten wurde, nutzten Aktivisten andere Wege, um Raum zu schaffen für Diskussionen und Auseinandersetzungen mit der politischen, wirtschaftlichen, juristischen und gesellschaftlichen Situation von homosexuellen Personen in Malaysia. Viele Veranstaltungen, Vorträge und Zusammenkünfte fanden bis Ende 2014 in den Räumen der Annex Gallery statt, einem Ausstellungsraum für gegenwärtige Kunst. Daneben wurden bereits vor einigen Jahren Werke wie „Body 2 Body: A Malaysian Queer Anthology“ (Hrsg.: Jerome Kugan/ Pang Khee Teik, 2009) und „Orang Macam Kita“⁶⁹ (Hrsg.: Azwan Ismail/ Diana Dirani, 2010) veröffentlicht.

Veranstaltungen helfen Menschen in den Austausch miteinander zu bringen und neue Ideen und Strategien zu entwickeln, wie eine Kultur der Toleranz und Akzeptanz gefördert werden kann. Sie sind von enormer Bedeutung, gerade in einem repressiven Umfeld wie der malaysischen Gesellschaft. Die Hauptstadt bietet Aktivisten und homosexuellen Personen einen gewissen Schutz. Sie können sich relativ sicher bewegen ohne strafrechtliche Verfolgungen befürchten zu müssen. So gibt es beispielsweise bestimmte Bars und

⁶⁹ Dt. „Menschen wie wir“. Für ein Review zum Sammelband siehe z.B. Baharom (2010).

Restaurants in Bezirken der Stadt, die als Treffpunkt von homosexuellen Personen genutzt werden.⁷⁰

Angesichts der derzeitigen politischen und gesellschaftlichen Lage scheint es in naher Zukunft jedoch keine grundlegenden Veränderungen und eine Verbesserung hinsichtlich des rechtlichen Umgangs mit Homosexualität in Malaysia zu geben. Zwar besteht seitens der Zivilgesellschaft seit langem die Forderung Artikel 377 des Strafgesetzbuches abzuschaffen, dies wurde von der Regierung bisher jedoch nicht in Erwägung gezogen. Auch gesellschaftliche Vorbehalte und Vorurteile gegenüber Homosexualität werden wohl vorerst bestehen bleiben. Denn Sexualitäten, die nicht der heterosexuellen Norm entsprechen, werden von vielen sozialen Gruppen in Malaysia abgelehnt, nicht nur von malaiisch-muslimischen Parteien, Organisationen oder Verbänden. Zwar wurden diese in der hier vorliegenden Arbeit in besonderer Weise berücksichtigt, doch wird Homosexualität auch innerhalb anderer großer Religionsgemeinschaften in Malaysia abgelehnt oder negativ konnotiert (vgl. Alagappar/Kaur 2009: 32). Zukünftige Untersuchungen könnten diese sozialen Akteure näher in den Fokus rücken und analysieren, ob sie Homosexualität auf Grundlage ähnlicher Narrative ablehnend gegenüberstehen.

⁷⁰ Eine dieser Orte ist etwa das „La Bogeda“, eine Bar, in der einen Abend in der Woche Freigetränke für Frauen ausgeschenkt werden. Sie ist derzeit einer der Treffpunkte der lesbischen Szene in Kuala Lumpur.

7. Literatur

- ABBOTT, Jane (2000): *Malaysia's first online paper*, BBC News, 20.11.2000.
- ABIDIN, Mohd Asri Z. (2010): *Islam in Malaysia: Perceptions & Facts*, Petaling Jaya.
- ALI, Hisham (2011): *Under Najib, Umno has become an extremist party*, The Malaysian Insider, 06.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/under-najib-umno-has-become-extremist-party>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- ALLAGAPAR, Ponmalar N./ KAUR, Karamjeet (2009): *The Representation of Homosexuality – A Content Analysis in a Malaysian Newspaper*, in: *Language in India*, Vol. 9, S. 24-47.
- AMNESTY INTERNATIONAL (2010): *Malaysia opposition leader Anwar faces 'show trial'*, 29.01.2010, (<http://www.amnesty.org.au/news/comments/22452/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (1998): *Rechtslage/ Mutmaßliche gewaltlose politische Gefangene – Malaysia*, 25.09.1998, (http://www.amnesty.de/umleitung/1998/asa28/025?lang=de&mimetype=text/html&destination=suche%3Fpage%3D8%26words%3Danwar%2Bibrahim%26search_x%3D0%26search_y%3D0%26form_id%3Dai_search_form_block, letzter Zugriff 07.02.2015).
- AW, Nigel (2012): *'Gay guidelines an awkward situation for men'*, Malaysiakini, 14.09.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/208917>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- BAHAROM, Hafidz (2012a): *Putrajaya lists homosexual 'symptoms' to prevent spread among schoolchildren*, The Malaysian Insider, 13.09.2012, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/putrajaya-lists-homosexual-symptoms-to-prevent-spread-among-schoolchildren/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012b): *Homosexual guidelines may lead to discrimination, say experts*, The Malaysian Insider, 15.09.2012, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/homosexual-guidelines-may-lead-to-discrimination-say-experts>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011): *Speaking up for my sexuality*, The Malaysian Insider, 04.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/opinion/hafidz-baharom/article/speaking-up-for-my-sexuality>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2010): *People like me, and you, and you...*, The Malaysian Insider, 11.12.2010, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/people-like-me-and-you-and-you>, letzter Zugriff 07.02.2015).

- BARRACLOUGH, Simon (1983): *Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regime Perspective*, in: Asian Survey, Vol. 23, No. 8, S. 958-975.
- BERGER, Peter L./LUCKMANN, Thomas (2003): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.
- BERITA NASIONAL MALAYSIA [Bernama, dt. Nationale Nachrichtenagentur Malaysia] (2014): *Appeals Court upholds ban on Kim Quek's book*, Malaysiakini, 17.10.2014, (<http://www.malaysiakini.com/news/277897>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2013): *Organisers of Seksualiti Merdeka lose appeal*, The Sun, 19.08.2013, (<http://www.thestar.com.my/News/Nation/2013/08/19/seksualiti-festival-organisers-lose-appeal/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012a): *Dr. M: Anwar trying to change laws in Malaysia*, Malaysiakini, 08.02.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/188598>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012b): *AIDS council rejects guidelines to identify LGBT*, Malaysiakini, 19.09.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/209335>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012c): *Ministry committed to preventing LGBT in schools*, Malaysiakini, 20.09.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/209425>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012d): *Puad: Counsellors can be frontliners to prevent LGBT*, Malaysiakini, 04.10.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/210778>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- BREWER, Dave (2003): *Malaysia's 'independent voice' back online*, CNN.com, 21.01.2003, (<http://edition.cnn.com/2003/WORLD/asiapcf/southeast/01/21/malaysia.raid/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CARVALHO, Martin (2011): *Sex talk spices up House*, The Star, 06.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2011%2F11%2F6%2Fparliament%2F9850745&sec=parliament/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CENTRE FOR INDEPENDENT JOURNALISM (2014): *Denial of permit for Malaysiakini arbitrary and unconstitutional*, 30.10.2014, (<http://cijmalaysia.org/2014/10/30/denial-of-permit-for-malaysiakini-arbitrary-and-unconstitutional/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2004): *Memorandum on third anniversary of the Nanyang takeover*, 28.05.2004, (<http://cijmalaysia.org/2004/05/28/memorandum-on-third-anniversary-of-the-nanyang-takeover/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CHI, Melissa (2011): *Malay group wants Ambiga cast out for Seksualiti link*, The Malaysian Insider, 06.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/malay-group-wants-ambiga-cast-out-for-seksualiti-link/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CHIA, Leannza (2012): *Bin gay 'symptoms' directive, equality groups demand*, The Malaysian

- Insider, 15.09.2012, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/bin-gay-symptoms-directive-equality-groups-demand>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CHIEH, Yow Hong (2011a): *Look to the Qur'an to change nation, Anwar tells Muslim youths*, The Malaysian Insider, 16.06.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/look-to-the-quran-to-change-nation-anwar-tells-muslim-youths>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011b): *Ambiga says not Seksualiti Merdeka organiser*, The Malaysian Insider, 04.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/ambiga-says-not-seksualiti-merdeka-organiser/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011c): *Seksualiti Merdeka shows PAS kowtowing to 'Anwarinas', says Utusan*, The Malaysian Insider, 04.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/seksualiti-merdeka-shows-pas-kowtowing-to-anwarinas/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CHIEH, Yow Hong/ ARIFFIN, Lisa J./ DARWIS, Mohd Farhan (2011): *At mosques, strident protests against sexuality festival*, The Malaysian Insider, 04.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/at-mosques-strident-protests-against-sexuality-festival/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CHIN, James (2012): *Malaysian Politics: Anwar and Najib's Moment of Truth*, in: The Round Table: The Commonwealth Journal of International Affairs, Vol. 101, No. 3, S. 271-274.
- CHONG, Debra (2011a): *Anwar has changed, Eksay tells Utusan*, The Malaysian Insider, 24.05.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/anwar-has-changed-eskay-tells-utusan>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011b): *Suspend Anwar as opposition chief, says Ibrahim Ali*, The Malaysian Insider, 31.05.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/suspend-anwar-as-opposition-chief-says-ibrahim-ali>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CHOOI, Clara (2012): *DPM: Malaysia objected to LGBT rights in ASEAN right charter*, The Malaysian Insider, 27.11.2012, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/dpm-malaysia-objected-to-lgbt-rights-in-asean-rights-charter/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011a): *Bar Council seeks laws to protect LGBTs*, The Malaysian Insider, 03.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/bar-council-seeks-laws-to-protect-lgbts/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011b): *Asri: "Seksualiti Merdeka" must be rejected*, The Malaysian Insider,

- 02.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/asri-seksualiti-merdeka-must-be-rejected/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011c): *Marina Mahathir livid over 'free sex' slur on Seksualiti Merdeka*, The Malaysian Insider, 07.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/marina-mahathir-livid-over-free-sex-slur-on-seksualiti-merdeka/>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CHOULIARAKI, Lilie/FAIRCLOUGH, Norman (1999): *Discourse in Late Modernity*, Edinburgh.
- CHOW, Tan Sin/ SHAGAR, Loshana K./ RAMAN, A. (2012): *Guidelines tell parents what to look out for in their children*, The Star, 14.11.2012, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=/2012/9/14/nation/12025905&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- CONNELL, R. W. (1999): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Opladen.
- DANIEL, Steven/ ZULZAHA, Farah Fazanna (2011): *Police move against Seksualiti Merdeka sparks heated debate between groups*, The Star, 04.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2f2011%2f11%2f4%2fnation%2f9835994&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- DAS, Dalia (2010): *Mediennutzung im Wandel – Analyse und Aussichten*, in: PICOT, Arnold/ FREYBERG, Axel (Hrsg.): *Media Reloaded. Mediennutzung im digitalen Zeitalter*, Heidelberg, S.19-32.
- DE KLERK, Vivian (1997): *The Role of Expletives in the Construction of Masculinity*, in: JOHNSON, Sally/ MEINHOF, Ulrike H. (Hrsg.): *Language and Masculinity*, Oxford and Cambridge, S. 144-158.
- DEKMEJIAN, R. Hrair (1980): *The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives*, in: Middle East Journal, Vol. 34, No. 1, S. 1-12.
- DERICHS, Claudia (2002): *Nationenbildung in Malaysia als strategisches Staatshandeln. Bemühungen um die Schaffung nationaler Identitäten*, Hamburg.
- DIAZ-BONE, Rainer (2006): *Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse*, in: Forum: Qualitative Sozialforschung, Vol. 7, Nr. 1, Art. 6.
- FADLI KC, Ahmad (2012): *Dr Siti Hasmah: Need to follow-up on LGBT guidelines*, Malaysiakini, 14.09.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/208917>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- FOUCAULT, Michel (1986a): *Sexualität und Wahrheit. Die Sorge um sich*, Bd. 3, Frankfurt a.M.

- (1986b): *Sexualität und Wahrheit: Der Gebrauch der Lüste*, Bd. 2, Frankfurt a.M.
- (1983): *Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen*, Bd. 1, Frankfurt a.M.
- (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.
- (1976): *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.
- (1969): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.
- FREEDOM HOUSE (2013): *Freedom on the Net. Malaysia*, Washington D.C.
- GAMSON, William A./ MODIGLIANI, Andre (1989): *Media discourse and public opinion on nuclear power: a constructionist approach*, in: American Journal of Sociology, Nr. 5, S. 1-37.
- GARDT, Andreas (2007): *Diskursanalyse. Aktueller theoretischer Ort und methodische Möglichkeiten*, in: WARNKE, Ingo (Hrsg.): *Diskurslinguistik nach Foucault*, Berlin, S. 25-48.
- GOH, Joseph N. (2012): *The Homosexual Threat: Appraising Masculinities and Men's Sexualities in Malaysia*, in: HOPKINS, Julian/ LEE, Julian C.H. (Hrsg.): *Thinking Through Malaysia. Culture and identity in the 21st century*, Puchong, S. 167-186.
- GOH, Lisa/MEIKENG, Yuen (2011): *Sodomy II: Anwar ordered to enter defence from June 6-30*, The Star, 16.05.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=/2011/5/16/nation/20110516082607&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- GRAFILO, John (2012): *Debate highlights how though it is to be gay*, MalaysiaKini, 24.01.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/187389>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- HALBERSTAM, Judith (1998): *Female Masculinity*, Durham.
- HAMID, Rashitha A. (2011): *150 reports against Seksualiti Merdeka*, The Star, 10.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2011%2F11%2F10%2Fnation%2F9872808&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- HRADIL, Stefan (2005): *Soziale Ungleichheit in Deutschland*, Wiesbaden.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2010): *Malaysia: End 'Charade of Justice' at Anwar Trial*, 23.03.2010, (<http://www.hrw.org/news/2010/03/23/malaysia-end-charade-justice-anwar-trial>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2009): *Malaysia: Don't Censor or Harass Independent Website*, 22.09.2009, (<http://www.hrw.org/news/2009/09/22/malaysia-don-t-censor-or-harass-independent-website>, letzter Zugriff 07.02.2015).

- JABATAN PERANGKAAAN MALAYSIA [Statistisches Bundesamt Malaysia] (2013): *Buku Tahunan Perangkaan Malaysia 2012* [Statistischer Jahresbericht 2012], Kuala Lumpur.
- JONG, Rita (2013): *Ban on Irshad Manji's book lifted*, The Malaysian Insider, 05.09.2013, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/ban-on-irshad-manjis-book-lifted>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- KAMAL, Shazwan Mustafa (2011a): *Sodomy II: Saiful says 'thankful' for judge's decision*, The Malaysian Insider, 03.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/sodomy-ii-saiful-says-thankful-for-judges-decision>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011b): *Anwar ordered to enter defence*, The Malaysian Insider, 16.05.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/sodomy-ii-anwar-ordered-to-enter-defence>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011c): *Judge says Saiful a 'credible, truthful' witness*, The Malaysian Insider, 16.05.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/judge-says-saiful-a-credible-truthful-witness>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011d): *Police ban 'Seksualiti Merdeka' festival*, The Malaysian Insider, 16.05.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/police-ban-seksualiti-merdeka-festival>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- KAUR, Jeswan (2011): *Gays: Not self-made but by nature*, Malaysiakini, 27.01.2011, (<http://www.malaysiakini.com/news/154611>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- KELSAY, John (1994): *Divine Command Ethics in Early Islam. Al-Shafi'i and the Problem of Guidance*, in: The Journal of Religious Ethics, Vol. 22, No. 1, S. 101-126.
- KRAWIETZ, Birgit/ REIFELD, Helmut (Hrsg.): *Islam und Rechtsstaat. Zwischen Scharia und Säkularisierung*, Bornheim, S. 101-124.
- LAPIDUS, Ira M. (1997): *Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms*, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 40, No. 4, S. 444-460.
- LEE, Julian C.H. (2010): *Islamization and Activism in Malaysia*, Petaling Jaya.
- LEE, Raymond L.M. (1988): *Patterns of Religious Tension in Malaysia*, in: Asian Survey, Vol. 28, Nr. 4, S. 400-418.
- LIN, Koh Jun (2011): *Police quiz Bar Council head on Seksualiti Merdeka*, Malaysiakini, 11.11.2011, (<http://www.malaysiakini.com/news/181117>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- MAGESWARI, M./GOH, Lisa/KONG, Lester (2010): *Sodomy II: Trial begins with 'indecent*

- proposal*', The Star, 03.01.2010, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2f2010%2f2%2f3%2fnation%2f20100203104954&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- MALASIAKINI (2012a): *RPK: Anwar unfit to be PM, 'may be' gay*, 01.01.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/186661>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012b): *Berita Harian says Anwar now backs gay right*, 15.01.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/186661>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012c): *PAS cleric disagrees with Anwar on sex law*, 17.01.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/186809>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012d): *Guidelines to identify gay and lesbian symptoms published*, 13.09.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/208795>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012e): *Education Ministry denies endorsing LBGT*, 15.09.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/209023>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011): *Seksualiti Merdeka hot topic in Parliament*, 03.11.2011, (<http://www.malaysiakini.com/news/180468>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- MALAYSIAN DIGITAL ASSOCIATION (2013): *MDA and comScore Announce Top 30 Malaysian Web and Video Properties*, Petaling Jaya.
- MALOTT, John R. (2011): *The Price of Malaysias's Racism. Slower growth and a drain of talented citizens are only the beginning*, The Wall Street Journal, 08.02.2011, (<http://www.wsj.com/articles/SB10001424052748704422204576129663620557634>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- MARTIN, Dahlia (2012): *Redefining 'Malayness': Expectations of Young-Adult Malaysian Muslims*, in: HOPKINS, Julian/ LEE, Julian C.H. (Hrsg.): *Thinking Through Malaysia. Culture and identity in the 21st century*, Puchong, S. 31-49.
- MING, Siow Chen (2009): *A cash cow for Huaren*, The Edge, 23.03.2009.
- MOHAMAD, Roslina (2011): *Pahang aims to act against gays and lesbians, too*, The Malaysian Insider, 10.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=/2011/11/10/nation/9875691&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- MUCHHALA, Bhumika (2007): *Ten Years after: Revisiting the Asian Financial Crisis*, Washington D.C.
- MUTALIP, Siti Syairah/ MOHAMED, Ruzianisra (2012): *Sexual Education in Malaysia: accepted or rejected?*, in: Iranian J Publ Health, Vol. 41, No. 7, S. 34-39.
- NAGATA, Judith (1980): *Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia*, in: Pacific Affairs, Vol. 53, No. 3, S. 405-439.
- NORRIS, Pippa (2000): *The Twilight of Westminster? Electoral Reform & its Consequences*,

- Vortrag für die Konferenz „25 Years in British Politics“ der American Political Science Association, Washington D.C., 31. August – 2. September 2000, (<http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/APSA%202000%20bpg%20Twilight.pdf>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- OTHMAN, Norani (2008): *Islam, Verfassung, Bürgerrechte und Rechtspflege in Malaysia*, in: KRAWIETZ, Birgit/ RIEFELD, Helmut: *Islam und Rechtsstaat: Zwischen Scharia und Säkularisierung*, Berlin, S. 101-124.
- PATHMAWATHY, S./ ZAKARIA, Hazlan (2012): *Ibrahim Ali and OWC bag inaugural 'sexist' awards*, Malaysiakini, 23.06.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/201724>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- PUTRA, Syed Mu'az Syed (2011): *Stop 'Seksualiti Merdeka' event, Perkasa tells IGP*, The Malaysian Insider, 02.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/stop-seksualiti-merdeka-event-perkasa-tells-igp>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- RAHMAT, Ahmad Fuad (2011a): *On the Seksualiti Merdeka controversy: A plea for calm and rationality*, The Malaysian Insider, 03.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/sideviews/article/on-the-seksualiti-merdeka-controversy-a-plea-for-calm-and-rationality-ahmad-fuad-rahmat>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011b): *Unpacking erroneous arguments against Seksualiti Merdeka: Towards a more productive debate*, The Malaysian Insider, 08.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/sideviews/article/unpacking-erroneous-arguments-against-seksualiti-merdeka-towards-a-more-productive-debate-ahmad-fuad-rahmat>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- RATNAM, K. J./ MILNE, R. S. (1970): *The 1969 Parliamentary Election in West Malaysia*, in: Pacific Affairs, Vol. 43, Nr. 2, S. 203-226.
- RAZAK, Aidila (2011): *Anwar's 'gut feeling' in sodomy trial outcome*, Malaysiakini, 24.05.2011, (<http://www.malaysiakini.com/news/164936>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- REPORTER OHNE GRENZEN (2013): *Enemies of the Internet. 2013 Report*, Paris.
- SANI, Asrul Hadi A. (2011a): *Ball is in Anwar's court, says Umno info chief*, The Malaysian Insider, 24.05.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/ball-is-in-anwars-court-says-umno-info-chief>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011b): *Clear your name first, Gobalakrishnan tells Anwar*, The Malaysian Insider, 23.06.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/clear-your-name-first-gobalakrishnan-tells-anwar>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- SCHOLZ, Sylka (2003): „Hegemoniale Männlichkeit“ – Innovatives Konzept oder Leeformel?

- (http://www.ruendal.de/aim/tagung04/pdfs/sylka_scholz.pdf, letzter Zugriff 07.02.2015).
- SENKYR, Jan (2013): *Politisches Erwachen in Malaysia*, in: KAS Auslandsinformationen, Nr. 7, S. 76-94.
- SISTERS IN ISLAM (2011): *We oppose the ban on Seksualiti Merdeka*, The Malaysian Insider, 03.11.2011, (<http://www.themalaysianinsider.com/sideviews/article/we-oppose-the-ban-on-seksualiti-merdeka-sisters-in-islam>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- SOONG, Kua Kia (2012): *The End of Barisan Nasional? Malaysian Political Issues*, Petaling Jaya.
- STATISTISCHES BUNDESAMT (2014): *Private Haushalte in der Informationsgesellschaft- Nutzung von Informations- und Kommunikationstechnologien*, Wiesbaden.
- STAUTH, Georg (2002): *Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia. Indonesia and Malaysia in the Nineteen-nineties*, Bielefeld.
- STROHMEIER, Gerd (2011): *Westminster im Wandel*, in: APuZ, Nr. 4, S. 32-40.
- SUARAM (2012): *Malaysia Civil and Political Rights Status Report 2011: Overview*, (<http://www.suaram.net/wordpress/wp-content/uploads/2012/12/Malaysia-HRR-Overview-2012.pdf>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- TAN, Sylvia (2010): *It Gets Better in Malaysia project calls for greater understanding of LGBT issues after death threats*, fridea, 21.12.2010.
- TEH, Yik Koon (2002): *The Mak Nyahs: Malaysian Male to Female transsexuals*, Singapur.
- THE MALAYSIAN INSIDER (2013): *For UMNO rep, homosexuality is a disease to rid the world of evil*, 07.12.2013, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/homosexuality-a-disease-to-rid-the-world-of-evil-says-umno-rep>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012a): *Dr M: Anwar wants to westernise Malaysia's laws*, 09.02.2012, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/dr-m-anwar-wants-to-westernise-malaysias-laws>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2012b): *BN lawmaker moots gay rehab centre*, 21.03.2012, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/bn-lawmaker-moots-gay-rehab-centre>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- THE STAR (2011a): *Opinions split over sexuality movement*, The Star, 03.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2011%2F11%2F3%2Fnation%2F9829371>, letzter Zugriff 07.02.2015).

- (2011b): *Seksualiti Merdeka movement festival banned*, The Star, 03.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=/2011/11/3/nation/20111103172539>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011c): *Mixed views on ban*, The Star, 04.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2011%2F11%2F4%2Fnation%2F9838325&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011d): *Hisham: Activities will affect nation's stability*, The Star, 05.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2011%2F11%2F5%2Fnation%2F9842619>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011e): *Seksualiti Merdeka organisers to explain movement's objectives*, The Star, 06.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2f2011%2f11%2f6%2fnation%2f9850686&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011f): *Seksualiti Merdeka not a 'free sex party', says Marina*, The Star, 07.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2011%2F11%2F7%2Fnation%2F20111107194733>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011g): *Malacca to amend laws to persecute homosexuals*, The Star, 09.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2011%2F11%2F9%2Fnation%2F9863789&sec=nation>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- (2011h): *PAS Youth against amending laws to punish homosexuality*, The Star, 13.11.2011, (<http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2011%2F11%2F13%2Fnation%2F9895931>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- TONG, Liew Chin (2007): *PAS politics: defining an Islamic state*, in: GOMEZ, Edmund Terence (Hrsg.): *Politics in Malaysia. The Malay dimension*, New York, S. 107-137.
- UFEN, Andreas (2012): *Ethnizität, Islam, Reformasi. Die Evolution der Konfliktlinien im Parteiensystem Malaysias*, Wiesbaden.
- YOUNG, O. (2011): *We are human beings, too!*, Malaysiakini, 01.04.2011, (<http://www.malaysiakini.com/news/160300>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- WAH, Francis Loh Kok (2006): *Managing Ethnic Conflict and Violence in Malaysia*, in: CROISSANT, Aurel/ MARTIN, Beate/ KNEIP, Sascha (Hrsg.): *The Politics of Death. Political Violence in Southeast Asia*, Münster, S. 251-281.
- WOON, Leven (2012): *Anwar will review 'archaic' Section 377 if he's PM*, Malaysiakini, 20.01.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/187146>, letzter Zugriff 07.02.2015).
- ZAKARIA, Hazlan (2012): *'I oppose Anwar's pro-LGBT stance'*, Malaysiakini, 16.01.2012, (<http://www.malaysiakini.com/news/186721>, letzter Zugriff 07.02.2015).

ZALKAPLI, Adib (2010): *Anwar ups games in battle against Sodomy II*, The Malaysian Insider, 20.05.2010, (<http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/anwar-ups-game-in-battle-against-sodomy-ii>, letzter Zugriff 07.02.2015).

Hiermit versichere ich, dass ich die M.A.-Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe, alle Ausführungen, die anderen Schriften wörtlich oder sinngemäß entnommen wurden, kenntlich gemacht sind und die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Fassung noch nicht Bestandteil einer Prüfungsleistung an dieser oder einer anderen Fakultät oder Prüfungsbehörde war.

Bochum, den
