

Refereed article

“I really love that guy!” Romantische Liebe als Weg zur Moderne im regionalen Kontext Singapurs und Malaysias

Viola Thimm

Summary

This ethnographic article analyzes how a female social actor negotiates the concept of “romantic love” in the regional contexts of Singapore and Malaysia, in order to develop herself out of her native social environment. Based on her ethnic-, religious-, and education-based belonging, she characterizes this environment as “traditional”. In this respect, romantic love is a means by which to identify herself as “modern”. Malaysia is a multicultural society with 65 percent Malay Malaysians and so-called “indigenous people”, 26 percent Chinese Malaysians, and 7 percent Indian Malaysians. Singapore is meanwhile, as a “modern Southeast Asian metropolis” that is comprised of the same ethnic groups due to its historic ties with Malaysia, Chinese dominated however. In both states the concept of romantic love developed in the 1960s among all three of the aforementioned ethnic groups as an alternative to arranged marriage. The process to identify oneself as a modern woman through practices of romantic love is mostly negotiated by Christian Chinese Malaysian women who have earned a high degree of formal education. They intensify this process through taking a migration step to “modern” Singapore. In the local context the concept of romantic love is defined through having a partner before marriage, being sexual active with him, and then strengthening this relationship through a “white wedding”. Romantic love in Singapore and Malaysia is based on practices of adaption of the concept as developed in the modern era of the Western world, which developed on the basis of that region’s subjectivity, individuality, and the differentiation between public and private spaces.

Keywords: romantic love, modernity, Singapore, Malaysia, Cultural Anthropology

Viola Thimm forscht an der Universität Hamburg mit den Arbeitsschwerpunkten Geschlechterforschung, Mobilität (Migration und Tourismus), Islam und Ethnizitätspolitiken.

Einführung

Zum Valentinstag 2003 startete die singapurische Regierung unter der People's Action Party (PAP)¹ die ursprünglich einmonatige *Romancing Singapore*-Kampagne. Diese Kampagne wurde danach zu einer Dauerkampagne ausgeweitet, die bis heute geführt wird. Dadurch unterstützte sie im Laufe der Zeit eine entsprechende Lebensführung. Gibt man in einer Suchmaschine „Singapore“ und „romantic love“ ein, wird einem ein Sammelsurium an „romantischen Hotels“, „romantischen Restaurants“ oder eine private Insel zum „Entfliehen“ geboten. Das Motiv der romantischen Liebe hat in Singapur nicht zuletzt durch die vielfältigen Maßnahmen der *Romancing Singapore*-Kampagne eine enorme Wirkungsmacht entfaltet. Vor dem Hintergrund weit verbreiteter arrangierter Ehen bis in die 1960er Jahre hinein verbinden junge Menschen in Singapur gegenwärtig die romantische Liebe mit einem modernen Lebensgefühl.

Ziel dieses Artikels ist es, Zuschreibungen an „moderne romantische Liebe“ im regionalen Kontext Singapurs und in geringerem Maße Malaysias aus Sicht von AkteurInnen zu erörtern. Es werden gesellschaftliche Dynamiken um gegenwärtige Praktiken von Liebe, die besonders von jungen Erwachsenen getragen werden, mit einem Fallbeispiel eingeleitet.² Es folgen die theoretischen Herangehensweisen an Liebe aus geschlechtertheoretischer Perspektive sowie an Modernität, die diesem Aufsatz zugrunde liegen. Darauf folgend werden die gesellschaftspolitischen Entwicklungen in Singapur speziell im Hinblick auf Geschlecht, Liebe, Sexualität und Modernität skizziert, um schließlich anhand von empirischem Material Imaginationen und Praktiken von romantischer Liebe der jungen malaysischen Frau Cui Hong in Singapur nachzuzeichnen.³ Die gesellschaftlich-strukturellen

1 Die chinesisch ausgerichtete People's Action Party (PAP) gewann unter Lee Kuan Yew nach der kompletten Ausschaltung der sozialistischen und kommunistischen Opposition (vgl. Poh et al. 2013) die ersten Wahlen nach der Unabhängigkeit und regiert das Land bis heute.

2 Die empirischen Daten, auf denen der vorliegende Aufsatz basiert, wurden im Rahmen meines Forschungsprojekts „Geschlecht und Bildungsmigration. Lebensentwürfe und Weiblichkeitssbilder malaysischer BildungsmigrantInnen in Singapur“ (Thimm 2014) auf ethnografischen Feldforschungsreisen von insgesamt fünfzehnmonatiger Dauer zwischen 2008 und 2015 in Singapur und Malaysia erhoben. Die Interviews mit chinesisch-malaysischen GesprächspartnerInnen wurden auf Englisch – meist eine ihrer Muttersprachen – geführt, während kontrastierende Interviews mit malaiisch-malaysischen GesprächspartnerInnen auf Malaiisch geführt wurden. Die Forschung wurde mir durch die Hans-Böckler-Stiftung und die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen des Graduiertenkollegs 1599/1 „Dynamiken von Raum und Geschlecht“ der Universitäten Göttingen und Kassel sowie mit Hilfe eines Postdoc-Stipendiums der Nachwuchsinitiative der Universität Hamburg ermöglicht.

3 Durch die Konzeptualisierung meiner Forschung als Fallstudie war es möglich, tiefgehende Verständnisse zu einer relativ kleinen Anzahl von „Fällen“ in ihren realen Lebensumfeldern zu entwickeln. Die detaillierten Geschichten erhalten ihren Wert erst über ihre Einzigartigkeit, da jede Erzählung das Verständnis über die Facetten und vielfältigen Möglichkeiten von Realitäten im spezifischen lokalen Kontext erweitert (Waterson 2007: 30). Durch das Herangehen dieses Artikels, die Erzählungen nur einer einzigen Gesprächspartnerin (Cui Hong) innerhalb ihres sozialen Umfelds

Rahmungen werden so in ihrer Wirkungsweise auf einen konkreten Lebensweg verständlich.

Empirischer Einblick: Cui Hongs und Toms Hochzeitstag

Anfang Januar 2015 lud Cui Hong, eine chinesisch-malaysische⁴ Bildungsmigrantin, zu ihrer Hochzeit in ihrem Wohnort Singapur ein. Nach der im privaten Kreis abgehaltenen chinesischen Tee-Zeremonie, die das chinesische Hochzeitsritual traditionell ausmacht, fanden sich die Gäste am Vormittag in der katholischen Kirche St. Teresa in der Kampong Bahru Road ein. Der elegante weiße Bau ist der Basilika Sacré-Coeur de Montmartre in Paris nachempfunden.⁵ Den englischsprachigen Gottesdienst leitete ein Pfarrer aus Frankreich. Die Braut trug ein weißes Brautkleid mit Schleier und langer Schleppe, der Bräutigam einen weißen Anzug. Tom, der Bräutigam, ist chinesisch-singapurischer Katholik. Die Braut Cui Hong ist chinesisch-malaysische Buddhistin.

Nach der kirchlichen Trauung fand die Hochzeitsfeier im Raffles Hotel statt; ein 1887 im Kolonialstil errichtetes Hotel, das nach Sir Thomas Stamford Raffles benannt ist. Dieser besetzte Singapur 1819 für die britische Krone und leitete damit den Kolonialismus ein. Bevor Cui Hongs und Toms Hochzeitsdinner begann, waren die Gäste angehalten, ein Bild vom Raffles Hotel für das Brautpaar zu signieren.

Nach diesem ersten kolonialgeschichtlichen Eindruck folgte ein durchgetaktetes „chinesisches Dinner“. Zwischen den zehn minimalistischen Gängen aus „chinesischen acht Köstlichkeiten“, Garnelen, Ente, duftendem Reis etc., dazu chinesischer Tee sowie Wein und Bier, folgte das Brautpaar den vorbereiteten Programm punkten: Sie machten einen Schnitt in eine fünfstöckige Torte, von der vier Etagen aus Pappe und nur eine aus Kuchenteig bestand; später gossen sie eine Champagner-Pyramide auf. Ein Punkt sah eine Rede vor, die der Bräutigam für die Braut und umgekehrt halten sollte. Der Bräutigam überraschte die Braut mit zwei Punkten: Über sein Mikrofon erzählte er seiner Frisch angetrauten genauso wie den Hochzeitsgästen, dass sie sich immer gewünscht habe, dass er für sie Saxofon spiele. Am liebsten hätte sie den Heiratsantrag so erlebt. Er habe das Saxofon-Spielen aber nie gelernt. Für den Hochzeitstag habe er sich extra Unterricht genommen, um ein Lied aus dem Soundtrack von „Dirty Dancing“ für Cui Hong spielen zu können. Cui

in den Mittelpunkt zu rücken, ist es möglich, Handlungsmöglichkeiten und Entscheidungen der AkteurInnen zu fokussieren (Hermann und Röttger-Rössler 2003: 2).

- 4 Die malaysische Gesellschaft wird von staatlicher Seite aus in malaiische und andere indigene, chinesische und indische MalaysierInnen eingeteilt. Die Malaiisch-MalaysierInnen bilden die größte Gruppe, die Indisch-MalaysierInnen die kleinste (Department of Statistics, Malaysia 2011). Diese kulturelle Vielfalt Malaysias gründet sich maßgeblich auf der britischen Kolonialgeschichte des Landes.
- 5 St. Teresa wurde 1929 von der Society of Foreign Missions of Paris für Hokkien-sprachige KatholikInnen eröffnet. Heutzutage beherbergt sie eine Gemeinde aus unterschiedlichen ethnischen Bevölkerungsgruppen.

Hong war sichtlich berührt von seinem Engagement. Nach dem Musikstück teilte Tom allen Anwesenden mit, dass sich Cui Hong auch immer einen Tanz auf ihrer Hochzeit gewünscht habe. Also habe er sich im Vorfeld einige Schritte beibringen lassen und tanzte nun mit ihr vor den Augen der Hochzeitsgemeinde einen engen Paartanz.

Der Abend wurde von einem zweiköpfigen Team moderiert, wobei die Moderatorin auf Englisch sprach und ihr Kompagnon auf Chinesisch übersetzte. Zwischen zwei Gängen war zu hören: „Ladies and Gentlemen: Here come Mr and Mrs Tom Lee!“ Daraufhin trat das Brautpaar, das kurz zuvor den Saal verlassen hatte, strahlend wieder ein – er im schwarzen Anzug, sie in einem rosa Kleid mit hochgeschlossenem Kragen im chinesischen Cheongsam-Stil. Die beiden hatten sich innerhalb weniger Minuten in ihrem Chalet der Luxusklasse im Raffles Hotel umgezogen. Nachdem der letzte Gang verzehrt war, verließen die meisten Gäste schlagartig die Feier, und die MitarbeiterInnen des Restaurants fingen unmittelbar, noch in Anwesenheit der letzten Gäste, an, die Tische für die nächste Feierlichkeit neu einzudecken.

Sieben Jahre zuvor im Jahr 2008 hatte ich Cui Hong gefragt, ob sie später einmal heiraten möchte. Sie hatte damals zögerlich geantwortet, dass es ihr nichts ausmachen würde, jemanden zu heiraten, den sie sehr liebe. Aber wenn sie diesem Menschen nicht begegnen sollte, dann wollte sie definitiv keine Ehe eingehen. Denn ihrer Meinung nach würde die Liebe durch eine Hochzeit zerstört. Zwei Wochen nach ihrer Hochzeit im Jahr 2015 begründete Cui Hong ihre Eheschließung mit Tom mir gegenüber mit den Worten „I married Tom because I really love that guy!“

Theoretischer Rahmen: Liebe und Modernität

Liebe konzeptualisiere ich als eine Form der sozialen Beziehung zwischen zwei oder mehr Menschen. Die romantische Liebe versteh ich in Abgrenzung zu einer partnerschaftlichen Liebe, wie sie auch Röttger-Rössler (2006: 64ff.) und Bethmann (2013) differenzieren. Beide Formen der Liebe sind mit den drei Aspekten Freiheit, Freiwilligkeit und Gerechtigkeit verknüpft und Narrationen über die Liebe werden mit Bezügen auf Autonomie, Individualität und Bindung gestaltet (Bethmann 2013: 17). In den jeweiligen theoretischen Modellen stehen allerdings unterschiedliche Schwerpunkte im Mittelpunkt: In der partnerschaftlichen Liebe wird die Beziehung auf die Gleichberechtigung der PartnerInnen und die Selbstverwirklichung der Einzelnen hin ausgerichtet. In der romantischen Liebe steht hingegen die Individualität im Mittelpunkt. Idealtypisch ist die romantische Liebe „eine Liebe zwischen zwei Menschen, die sich als einzigartige Individuen zu begreifen gelernt und einander für ihr je individuelles ‚Sosein‘ lieben“ (Bethmann 2013: 19). Der Partner oder die Partnerin wird als einzigartig wahrgenommen, wodurch auch die eigenen exklusiven Eigenschaften deutlich werden. Die Selbsterkenntnis in Bezug auf die Individualität spielt hierbei eine wichtige Rolle und das Alter Ego fungiert so

als Vervollständigung des Eigenen (Dombrowski 2001: 56). In der romantischen Liebesbeziehung wird sich so stark aufeinander bezogen, dass der Partnerin oder dem Partner höchste Relevanz zugeschrieben wird. Die Selbstentfaltung, die in der partnerschaftlichen Liebe im Zentrum steht, wird in diesem romantischen Liebesgefüge dadurch eingeschränkt, dass sich die PartnerIn dem/der jeweils anderen bedingungslos hingibt (Bethmann 2013: 25). Der Ethnologe William Jankowiak (1995: 167) betont in diesem Zusammenhang, dass einen Aspekt von romantischer Liebesbeziehung besonders die Idealisierung der anderen Person ausmacht. Diese Idealisierung wird wiederum an einen erotischen Kontext geknüpft sowie an die Erwartung, dass dieses Verhältnis auch zukünftig Bestand haben wird. Die romantische Liebe bezeichnet also eine sinnlich-erotische, leidenschaftliche und aufopferungsvolle soziale Beziehung, die sich im längerfristigen gegenseitigen Begehrn mindestens zweier Menschen „als Liebe“ entfaltet.

Die analytische Verbindung zwischen romantischer Liebe und Erotik stellt auch die Soziologin Eva Illouz (2009: 78–86) her. Während im Konzept der Romantik die Selbstaufgabe und totale Hingabe eine wichtige Rolle spielen, legt Illouz mit ihrem Fokus auf die Erotik dar, wie hier auch die Autonomie ins Spiel kommt. Als begehrenswert und erotisch werden diejenigen erachtet, die ihre Autonomie in der Repräsentation des Selbst in den Vordergrund stellen und damit ausdrücken, dass sie grundsätzlich auch ohne Bindung auskommen können. Die eigene Attraktivität kann dadurch gesteigert werden, wenn die Konkurrenz sehr groß ist, so dass im Falle von Begehrn der eigene „Wert“ zunimmt. Diese Dynamiken führen in ihrer Gesamtheit zur Repräsentation eines hohen Selbstwerts – und führen damit wieder zurück zu einer Betonung der individuellen Identität, die in der romantischen Liebe zum Tragen kommt.

Ihre Analysen zu Verbindungen zwischen Romantik, Erotik und Wert leistet Illouz im Rahmen ihrer Untersuchungen zu Zusammenhängen zwischen Romantik und Kapitalismus. In ihrem einschlägigen Werk „Der Konsum der Romantik“ (2007) legt sie dar, wie sich romantische Liebe und Kapitalismus nicht nur wechselseitig beeinflussen, sondern sich gegenseitig in gewissen Teilen sogar bedingen. Im Freizeit- und Konsumbereich bekommt dieser Zusammenhang besondere Relevanz. Das kapitalistische System glorifiziert das romantische Liebesideal im Konsumbereich und beutet es aus. Gleichzeitig bedienen sich Topoi der romantischen Liebe der massenkulturellen Konsumangebote wie Candlelight Dinner und Kinobesuche, um die Emotion des Verliebt-Seins zu bewirken bzw. um diese Emotion bestätigt zu wissen. Waren werden romantisiert und die romantische Liebe dadurch kommodifiziert, wenn der kapitalistische Markt Konsumgüter und entsprechende Dienstleistungen produziert und anbietet. Damit treibt das ökonomische System das Konzept der romantischen Liebe an, reproduziert es und trägt zu einem individuellen Streben nach Glück und Erfüllung bei. Das romantische Glücksversprechen fußt zwar auf Klischees und Illusionen, berührt aber reale

Wünsche und Sehnsüchte von Menschen und entfaltet dadurch seine Wirkungsmacht (Illouz 2007: 28).

Die Entwicklung der romantischen Liebe wird in der Regel im Zeitalter der westlichen Moderne verortet; die Geschichte der romantischen Liebe wird damit zu einer Modernisierungsgeschichte. Auch die AkteurInnen meiner Studie sahen das Narrativ und ihre Praktiken romantischer Liebesbeziehungen stets im Zusammenhang mit einer „modernen“ Lebensführung. Um diese Zuschreibung analytisch fassen zu können, differenziere ich zwischen der Sicht von AkteurInnen, was „Modern-Sein“ für sie bedeutet, und „Modernität“ als Analysekonzept. Als theoretisch-analytisches Konzept verstanden, nimmt „Modernität“ Handlungen in den Blick, die sich auf Modernisierung beziehen, also beispielsweise auf die Einführung von Technologie und Industrie (Hopwood 1998: 2) oder eben auf die romantische Liebe. Modernität bezeichnet Aneignungen und Abgrenzungen von veränderten Lebens- und Denkweisen sowie Artikulationen von Werten und Normen, die sich auf Grundlage des rationalen Denkens und der Individualität, die sich im Zeitalter der Moderne durchgesetzt hat, entwickelt haben (Waardenburg 1996: 318). Rationalisierung und Individualisierung verweisen auf die Bezüge zum Kapitalismus, die, wie oben ausgeführt, unabdingbar sind für die romantische Liebe.

Mit der Trennung zwischen dem analytischen Konzept und der Sichtweise von AkteurInnen geht das Verständnis einher, dass „traditionelle Kulturen“ nicht von „modernen“ Einflüssen verdrängt werden. Lokale AkteurInnen passen sich ihren Hintergründen und Bedürfnissen entsprechend an „moderne Prozesse“ an und kreieren damit aktiv ihre eigenen Arten und Weisen von „Modern-Sein“ (Kahn 2001: 657–659). Somit gibt es keine einheitliche südostasiatische Modernität, da verschiedene Gruppen von AkteurInnen jeweils eigene „Entwicklungs“-Strategien umgesetzt haben. In diesem Sinne kann ein Verständnis von „multiplen Modernitäten“ (Eisenstadt 2000) die unterschiedlichen Ideen und Praktiken von „singapurischer“, „malaysischer“, „chinesisch-singapurischer“, „chinesisch-malaysischer“ oder „chinesisch-christlicher Modernität“ (vgl. Kahn 2001: 659) mit ihren kulturell geprägten Prozessen von Industrialisierung, Rationalisierung und Individualisierung besser fassen. Dennoch sind auch diese Kategorien von „singapurischer“, „chinesisch-malaysischer“ etc. Modernität nicht als trennscharfe Blöcke anzusehen, da es auch innerhalb dieser dominante und hegemoniale Diskurse gibt sowie solche, die marginaler geführt oder praktiziert werden.

Während in den gelebten alltäglichen Praktiken diese Differenzierungen zum Tragen kommen, ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass der chinesisch-singapurische Identitätsdiskurs wie auch der populäre Diskurs um Modernität in Singapur und auch in Malaysia allerdings als Opposition zwischen Modernität und Traditionalität gestaltet werden (Houben und Schrempf 2008: 11). Eine Balance zwischen Modernität und Traditionalität suchend, formulieren AkteurInnen die modernisierenden Prozesse in Asien vor allem durch eine Neudefinition lokaler

kultureller Elemente in Relation zu „westlicher Modernität“ aus (Ong 2005: 37–38). Modernität und Traditionalität sind dabei als „context-bound articulations“ (Hermann 2011: 1) immer perspektivisch zu verstehen.

Singapur: Lokale Diskurse zu und Praktiken von Liebe, Sexualität und Ehe

Im südostasiatischen Stadtstaat Singapur spielt die Bevölkerungspolitik seit den 1980er Jahren eine wesentliche Rolle. Die regierende People’s Action Party (PAP) setzt sich seitdem zum Ziel, die sinkenden Geburtenzahlen im Land zu steigern. In diesem Zusammenhang vermarktet sie auch das Konzept der romantischen Liebe. In Singapur gestaltet sich dieses Konzept als Praxis der Adaption desjenigen der westlichen Moderne, das sich im Kontext westlicher Subjektivität, Individualität und Innerlichkeit sowie der Ausdifferenzierung von öffentlichen und privaten Räumen herausgebildet hat (Keddi 2006: 143). Eine größere Verbreitung von romantischen Liebesmodellen fand in der singapurischen Bevölkerung in den 1960er Jahren statt. Für diese Entwicklung waren drei Faktoren fördernd: Erstens die Einführung der Women’s Charter 1961, die monogame Ehen sowie das Recht auf eigenes Eigentum und auf eigene Berufswahl für Frauen beinhaltete (Chan H. C. 1975: 21f.); zweitens die Ablösung von Ehearrangements durch eigene Entscheidungen über Paarbeziehungen (Chan C. S. 2006: 39); drittens der veränderte soziale Status von Frauen, der nicht nur mit den neuen Regelungen der Women’s Charter einherging, sondern auch mit einer allgemein zunehmenden ökonomischen Unabhängigkeit aller StaatsbürgerInnen in Singapur. Infolge ihres verbesserten Status heirateten Frauen immer weniger aus Interesse an materieller Sicherheit denn aus emotionaler Erfüllung heraus (Straughan 2009: 8), was auch durch die Ablösung der arrangierten Ehen durch eigene, emotional geleitete Ehe-Entscheidungen leichter möglich wurde. Bis in die 1960er Jahre herrschte noch das Prinzip, dass die Eltern oder Vormunde die Ehe für die Nachkommen arrangierten, vor. Eine Hochzeit war in diesem gesamtgesellschaftlichen Kontext für alle drei Bevölkerungsgruppen keine individuelle Entscheidung, die z. B. auf Basis des Konzepts der romantischen Liebe getroffen wurde. In jener Zeit war das Prinzip arrangierter Ehen in Singapur bzw. Malay(si)a⁶ noch bei allen Bevölkerungsgruppen – d. h. der chinesischen, malaiischen und indischen – vorhanden, wenn auch mit abnehmender Tendenz. Innerhalb der chinesischen Bevölkerung beispielsweise wurden in den 1960er Jahren noch 30 Prozent der Ehen von den Eltern arrangiert (Wong, A. 1976: 305f.). Eine Ehe ganz ohne elterliches Einverständnis einzugehen, war damals höchst selten. Trotz zunehmender Tendenz in der damaligen jungen Bevölkerung, sich mit

6 1961 entschied sich die Regierung in Kuala Lumpur, Singapur als Teil der *Federation of Malaysia* aufzunehmen, so dass beide Länder zu einem Staat zusammengeführt wurden. Der Begriff *Malaysia* setzt sich seitdem aus „Malaya“ und „Singapore“ zusammen. 1965 trennten sich die beiden Staaten wieder durch einen Separationsvertrag; der Name blieb allerdings erhalten.

einer/m WunschpartnerIn zu verheiraten, war das komplette Ignorieren der diesbezüglichen Wünsche der Eltern für die Mehrheit der jungen Menschen undenkbar (Hassan 1976: 306) – was sich meinen Beobachtungen nach bis heute nur graduell geändert hat.

Meine Gesprächspartnerin Cui Hong, die einführend vorgestellt wurde, schloss ihre Ehe fünf Dekaden später auf Grundlage des Gefühls der Liebe, das für sie romantisch aufgeladen ist. Für ein Verständnis von Cui Hongs Bezügen auf romantische Liebe ist eine Einordnung in die entsprechenden gegenwärtigen öffentlichen Diskussionen in Singapur hilfreich. Die junge Generation, zu der Cui Hong mit ihren 30 Jahren zur Zeit der Eheschließung gehört, ist in Singapur durch Inszenierungen vom Konzept der romantischen Liebe im öffentlichen Raum geprägt. Entsprechende Bilder werden durch die eingangs erwähnte *Romancing Singapore*-Kampagne vermittelt, die einen heteronormativen Idealzustand von romantischem Begehrten und Ehe transportiert. Diese Kampagne wurde 2003 mit dem Ziel, die Zahl an Eheschließungen seitens ChinesInnen mit hoher Ausbildung zu steigern, ins Leben gerufen. Weiteres Ziel ist die Steigerung der Geburtenrate unter diesen Frauen (Hudson 2004: 7). Die chinesischen Frauen werden deshalb mit der Kampagne adressiert, da im Zuge des singapurischen Nationbuilding die chinesische Mehrheitenposition aufrechterhalten werden soll (Yeoh und Wong 2003: 569).

Die australische Medien- und Kommunikationswissenschaftlerin Chris Hudson (2004: 3) analysiert die *Romancing Singapore*-Kampagne als eine Methode, Liebe und Sexualität staatlich diskursiv beeinflussen und kontrollieren zu können. Mit diesem Instrument soll der Erfolg der Nation weitergeführt werden, indem die als „intelligent“ klassifizierte chinesische Bevölkerung ihre Geburtenrate steigert und die Nachkommen zukünftig als Teil der lohnarbeitenden Bevölkerung ökonomischen Nutzen bringen. Damit rekurriert die Kampagne auf regierungsstaatliche Debatten um Bevölkerungspolitik, Familie und Frauenrollen, die bereits seit den 1980er Jahren mit nationalistischen Inhalten verknüpft geführt werden.⁸ Um die angestrebten Ziele zu erreichen, hat die Regierung Kooperationen mit privaten Einrichtungen abgeschlossen, die sich aller bekannten Marker der Romantik bedienen: Restaurants werben mit aphrodisischem Essen, Hotels mit

7 In Singapur betrug das Durchschnittsalter der Bevölkerung im Jahr 2015 39,6 Jahre (Department of Statistics Singapore 2015), in Malaysia 28,5 Jahre (Statista 2016). Während Cui Hong in Singapur mit ihrem Alter zu einer Generation gehört, die gemessen an der Gesamtbevölkerung noch relativ jung ist, wäre sie in Malaysia bereits Teil der Generation, die das Durchschnittsalter repräsentiert.

8 Auf Grund der Partizipation in der singapurischen Ökonomie bekommen bis heute statistisch gesehen vor allem chinesische Mittelklassefrauen mit tertiärer Ausbildung weniger Kinder. Zudem bleiben sie häufig Single und/oder heiraten gemessen am Durchschnitt später (Brooks 2006: 90). Der damalige Premierminister Lee Kuan Yew beschuldigte diese Singapurerinnen in den 1980er Jahren, die Zukunft der Nation zu gefährden, indem sie sich absichtlich der biologischen Reproduktion (der Nation) verwehren würden. Er ging davon aus, dass Intelligenz vererbbar sei. Deshalb entwarf Lee K.Y. 1984 das *Graduate Mother Scheme*, um die gebildeten Chinesisch-Singapurerinnen zur Reproduktion von Nachwuchs anzuregen (Heng und Devan 1995: 197).

romantischen Zimmern inklusive schöner Bäder mit Erdbeeren, Rosen, Ölen usw. Ein bedeutsamer Akteur innerhalb der „Liebes-Kampagne“ ist Dr. Wei Siang You alias Dr. Love, der seine eigenen Projekte gestaltet: Er initiierte 2003 das „Baby Planning Camp“ sowie „Love Boat Cruises“ nach Indonesien. Er moderiert die Reality-Show „Dr Love's Super Baby-Making Show“, in der dasjenige teilnehmende Paar, das zuerst ein Baby bekommt, 100.000 US-Dollar gewinnt. In dieser staatlichen Verwendung von „Romantik“ geht es – wie oben bereits mit Illouz (2007) theoretisch erläutert – um ein Freizeitverhalten und Unterhaltungsprodukte, die als Liebe und Intimität vermarktet werden. In der kapitalistischen Gesellschaft wird die Romantik durch eine solche Kampagne zur Ware und diese Waren werden romantisiert (Hudson 2004: 4–7).

Die staatliche Kampagne orientiert sich v. a. an der Mittelklasse.⁹ Die entsprechenden Dating-Agenturen sind auf hektische und gestresste UnternehmerInnen ausgerichtet.¹⁰ Diese Ausrichtung markiert ein Dilemma der staatlichen Politik: Die singapurische Bevölkerung ist angehalten, pflichtbewusst für das Wohlergehen der kapitalistischen und neoliberalen Nation zu arbeiten. Gleichzeitig wird ein relativ ausgeprägtes Freizeitverhalten – das der Lohnarbeit für die Nation entgegensteht – propagiert, damit die sinkenden Geburtenraten wieder steigen (Hudson 2004: 7). Das Dilemma wird mit Rückgriff auf Institutionen wie Dr. Love und die Datingagenturen versucht zu lösen, indem der Faktor der Effektivität für den Staat und den Kapitalismus eingebracht wird, um gerade der geringen Zeit der hart arbeitenden Subjekte gerecht zu werden.

Mithilfe der verschiedenen Bilder und Symboliken wie der Babyplanung für Paare wird nicht nur eine feste Beziehung, sondern eine Heirat als größtes Glück verkauft. Die Ehe wird in Singapur nicht nur als legitimer, sondern auch als einziger Rahmen stilisiert, in dem heterosexuelle Sexualität praktiziert werden soll. Mit dieser beschränkenden Maßgabe berührt die nationalstaatliche Politik kulturelle Entwicklungen der letzten fünf Dekaden: In chinesischen Kontexten ist sexuelle Aktivität junger, unverheirateter Frauen und Männer keine Selbstverständlichkeit. Chan (2006: 37) berichtet über eine Kopplung von Sexualität und Heirat auf

9 Als Mittelklasse bezeichne ich eine durch Status und Habitus definierte Position in der Gesellschaft (Bourdieu 1987), wobei das Konzept gleichzeitig auch auf die Aspiration, dieser Klasse zugehörig zu sein, verweist, so dass es ebenso eine Utopie des neoliberalen Kapitalismus darstellt (Schielke 2012). In diversen regionalen Kontexten wird die „romantische Liebe“ mit der Mittelklasse verbunden. Roberta Zavoretti (2013) untersucht Zusammenhänge zwischen „Ritualen der Romantik“ und Mittelklasse im urbanen China; Samuli Schielke (2015) in Ägypten; Rachel Spronk (2012) in Nairobi.

10 Die größte Agentur heißt „Lunch, Actually“ mit Büro am Raffles Place, im Herzen des Central Business District. Hier können sich Paare während der Mittagszeit kennenlernen. Die Agentur vermarktet Romantik an die singapurische Mittelklasse: „Our clients are single and successful professionals who are seriously looking for that special someone but due to their hectic lives are unable to find them! Our database is full of open-minded managers, executives, directors, administrators, lawyers, accountants, doctors, and entrepreneurs who are now looking to get more from life than just work“ (<https://lunchactually.com/about-us/> [12.04.2016]).

Grundlage von Ehearrangements noch im Singapur der 1960er Jahre. Chan arbeitete mit Cui Hongs und Toms Elterngeneration. Dennoch trifft eine restriktive Haltung bezüglich Sexualität durch die Elterngeneration wie auch diskursiv-medial verbreitet weiterhin v. a. auf Frauen und Mädchen zu.¹¹ Mellström (2003: 76) führt an, dass in urbanen chinesisch-malaysischen Kontexten auch gegenwärtig Töchter häufiger als Söhne ab der Pubertät von ihren Eltern kontrolliert werden, um sexuelle Beziehungen zu verhindern. Jungen Männern werden nach Mellström ab derselben Lebensphase von ihren Eltern mehr Freiräume im Erproben von sexueller Aktivität zugestanden. Beiden Geschlechtern wird ein moralisch unterschiedlicher Umgang mit Sexualität vermittelt.

Seit den 1980er und 1990er Jahren erachteten Frauen in Singapur mehrheitlich sowohl sexuelle Aktivität außerhalb des Rahmens der Ehe als auch das Schließen monogamer Ehen auf Grundlage romantischer Liebe im Gegensatz zu früheren arrangierten Ehen als „Fortschritt“ für sich (PuruShotam 1998: 137). Geschlechterbeziehungen erlangen in Singapur für chinesische Frauen auf Grundlage einer Verschmelzung von höherer Bildung, Lohnarbeit und Familie, die auf einer romantischen Ehe basiert, die Bedeutung von „Modernisierung“ – diese Zusammenhänge verhandelt auch Cui Hong auf ihrem Lebensweg.

Cui Hong: Mit romantischer Liebe auf dem Königsweg zur Moderne

Als ich Cui Hong 2008 in Singapur kennenlernte, war sie 23 Jahre alt und wohnte als Studentin der Volkswirtschaftslehre in ihrem letzten Jahr in einem Studierendenwohnheim auf dem Campus der *National University of Singapore (NUS)*.¹² Schon damals ragte sie mit einem bestimmten Thema aus dem Kreis meiner Gesprächspartnerinnen heraus: Voller Leidenschaft, Neugier und Neid rückte sie stets das Motiv der Liebesbeziehung in den Mittelpunkt unserer Gespräche. Mit der auf Liebesbeziehungen bezogenen Vehemenz ergaben sich auch bestimmte Vorstellungen, mit denen sie ihren Lebensabschnitten mit Bezug auf ihre Klassen-, Religions- und Sprachzugehörigkeit Bedeutung zumaß. Ihre Sehnsucht nach einer romantischen Liebesbeziehung ist bei Cui Hong mit ihren familiären Erfahrungen und ihrem geschlechtsspezifischen Bildungsweg begründet.

Eine „traditionelle“, frauengeprägte ArbeiterInnenfamilie

Cui Hong kommt aus einer bildungsfernen ArbeiterInnenfamilie. Cui Hongs Mutter arbeitete vor ihrer Hochzeit als *maid* für reiche Familien, später verrichtete sie

11 Dass romantische Liebe von der Elterngeneration als Erklärung für einen erhöhten Grad an Sexualität in der Generation der eigenen Kinder angesehen wird, analysiert auch Bochow (2008) im urbanen Ghana.

12 Im Jahr 2000 ist sie mit 15 Jahren von Melaka an der Südwestküste Malaysias nach Singapur bildungsmigriert.

Heimarbeit für Fabriken. Ihr Vater arbeitete als Bauarbeiter. Cui Hongs Mutter hatte in ihrem Leben keine Schulbildung genossen. Ihr Vater hatte einen Teil der Grundschule absolviert, was nach Cui Hong gleichbedeutend mit „nothing“ war.

Cui Hongs Familie wird in Bezug auf ihre Religiosität und sprachliche Praxis als sehr „chinesisch“ markiert und verstanden. Alle Familienmitglieder sind BuddhistInnen. In ihrem Haus im malaysischen Melaka haben sie einen kleinen Schrein, an dem sie täglich beten. In ihrem Elternhaus wird Hokkien, ein chinesischer Dialekt, gesprochen.

Mit den mangelnden ökonomischen Ressourcen, der Bildungsferne der Eltern, dem buddhistischen Glauben und dem Sprechen eines chinesischen Dialekts ist Cui Hong in einem familiären Umfeld aufgewachsen, das in chinesischen Kontexten in Malaysia sowie in Singapur als „traditionell“ charakterisiert wird. Denn im Gegenzug dazu wird „Modern-Sein“ im lokalen Kontext u. a. über Bildung und ökonomisches Kapital konstituiert (O’Keeffe 2003: 34) und mittels Atheismus und Mandarin oder Christentum und englischer Sprache reproduziert und sich damit ggf. aktiv gegen eine Verknüpfung mit Traditionalität abgrenzt.

Cui Hongs Familienhintergrund ist darüber hinaus davon geprägt, dass sie mit zwei älteren Schwestern aufwuchs, von denen die älteste Schwester zur Zeit unserer Gespräche 2008 28 Jahre und die mittlere 26 Jahre alt war. Cui Hong wurde in ihrem unmittelbaren Familienumfeld ohne Bruder und mit zwei Schwestern in erster Linie mit verschiedenen Frauenrollen sozialisiert. Dieser „traditionelle“, bildungsferne ArbeiterInnenhintergrund mit weiblichem Lebensumfeld stellt die Basis dafür dar, wie sich Cui Hong im Hinblick auf ihre Identifizierungen als Frau – besonders als Partnerin zu einem Mann – in ihren Erzählungen weiter präsentierte.

Cui Hongs weiterer Lebensweg ist in diesem Zusammenhang besonders in Bezug auf ihren formalen Bildungserwerb interessant. Sie besuchte in Melaka sowohl während der Grundschulzeit als auch später in der Lower Secondary School eine chinesische Mädchenschule. Die Geschlechterbilder, die ihr nun auch in den institutionellen Einrichtungen vermittelt wurden, waren ebenso stark auf Frauen bezogen. Cui Hongs Bezugsgruppe war nicht nur im familiären Umfeld, sondern auch im sozialen schulischen Umfeld eine weibliche Gemeinschaft. Jungen blieben ihr zwangsläufig ein Stück weit fremd, wie sie mir sagte. Mit 15 Jahren wechselte sie von der chinesisch-malaysischen Mädchenschule auf die englischsprachige *Methodist Girls’ School (MGS)*¹³ in Singapur.

Von problembehafteten zu modernisierten Geschlechterinteraktionen

Nach Abschluss der *MGS* trat Cui Hong in das weiterführende *Victoria Junior College (VJC)* in Singapur ein, das ebenfalls englischsprachig und christlich

¹³ Ein wichtiges Argument für die Wahl dieser Schule war ökonomisch motiviert. Cui Hong bekam von der *MGS* ein Stipendium, obwohl sie keine Christin ist.

ausgerichtet ist. Dieses College bildete einen Einschnitt in Cui Hongs mädchen spezifischer Bildung, da es gemischtgeschlechtlich organisiert ist. Dies rief bei ihr Verunsicherungen in Bezug auf Jungen und junge Männer hervor. Cui Hong beschrieb ihr Verhältnis zu jungen Männern, ausgehend von der vorherigen Mädchenschullaufbahn, folgendermaßen:

Cui Hong erzählte mir von sich aus, dass sie es überhaupt nicht gut finde, dass sie so lange auf reinen Mädchenschulen war, obwohl es grundsätzlich ja auch gemischtgeschlechtliche Schulen in Malaysia gebe. Sie habe auf den Mädchenschulen nicht gelernt, mit Jungs umzugehen. So sei es immer etwas sehr Besonderes gewesen, wenn es mal zu einem Treffen mit Jungs gekommen sei. Ab und zu gab es z. B. ein von der Schule organisiertes eintägiges Camp mit Jungs von einer anderen Schule zusammen. Dann seien alle immer sehr aufgereggt gewesen. Sie sagte, wäre sie von Anfang an auf einer gemischtgeschlechtlichen Schule gewesen, wäre eine Interaktion mit Jungs doch völlig normal gewesen, sie hätte normale Freundschaften zu Jungs gehabt. Mit dieser Trennung werde doch erst eine Art Problem oder Besonderheit daraus gemacht. (Gedächtnisprotokoll 7. Februar 2009)

Aus Cui Hongs Erzählungen wird deutlich, dass sie ihre langjährigen wenig ausgeprägten sozialen Beziehungen zu Jungen als problematisch und als Nachteil empfand. Durch den mangelnden Kontakt zu Jungen lernte sie nur bedingt, Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu gestalten. Für den Erwerb einer guten Ausbildung, der sie bis zum College konsequent über Mädchenräume führte, stellte sie sich der Herausforderung in Bezug auf religiöse und sprachliche Aspekte, im neuen Umfeld nicht der Mehrheit anzugehören, und verzichtete zu einem gewissen Grad auch auf geschlechtsbezogene Interaktionen.

Nach Abschluss ihrer schulischen Ausbildung begann Cui Hong ein Studium der Volkswirtschaftslehre an der *NUS* mit einem Stipendium der singapurischen Regierung.

Mit dem Eintritt in die christlichen und englischsprachigen singapurischen Eliteschulen *MGS* und *VJC* und später in die *NUS* ging sie nicht nur den Weg exzellenter Bildung, sondern gleichzeitig auch den Weg in ein als „modern“ konzipiertes Lebensumfeld. Sie bewegte sich von einem als „traditionell“ erachteten chinesischsprachigen, buddhistischen Umfeld in Malaysia in ein „modern“ angesehenes englischsprachiges und christliches Bildungsumfeld in Singapur.

Den auf Modernisierung ausgelegten Lebensweg, den Cui Hong mit ihrer bildungsbezogenen Laufbahn gehen konnte, konkretisierte sie auch auf der Geschlechterebene. Wie zu Beginn dieses Artikels eingeleitet, orientierte sich Cui Hong an einer *romantischen* Liebesbeziehung. Dieses „moderne“ Konzept der

Beziehungsführung¹⁴ assoziierte Cui Hong in Abgrenzung zu „traditionellen“, ökonomisch basierten Beziehungen ihrer ArbeiterInnenherkunft:

Ich fragte Cui Hong, ob sie später heiraten möchte. Sie antwortete zögerlich, dass es ihr nichts ausmachen würde, jemanden zu heiraten, den sie sehr liebe („I wouldn't mind“). Aber wenn sie diesen Menschen nicht treffen sollte, dann wollte sie definitiv nicht heiraten. Sie fügte unmittelbar an, dass ihrer Meinung nach eine Hochzeit die Liebe zerstöre. Sobald man verheiratet sei, verändere sich die Beziehung zwischen dem Ehepaar zu einer technischen und pragmatischen. Denn es müssten dann immer viele Dinge geklärt werden: wie das Geld nach Hause komme, wie die Kinder erzogen werden usw. Zwei Monate später erzählte mir Cui Hong, dass sie schon lang und breit mit einer ihrer Schwestern darüber diskutiert habe, wozu denn eine Heirat gut sei. Cui Hong möchte unabhängig sein, was sie mit einer traditionellen Versorger-Ehe nicht vereinbaren könne. Ihre Schwester sei hingegen der Auffassung, mittels einer Heirat Sicherheit zu bekommen. Diese Sicherheit verspreche sie sich davon, dass eine Ehe schließlich ein Leben lang halten soll und der Mann folglich bis zum Tod für sie sorgen werde. Dieses Herangehen konnte Cui Hong nicht nachvollziehen. (Nach Gedächtnisprotokollen 9. November 2008 und 10. Januar 2009)

Diese Schwester Cui Hongs wollte aus Gründen der ökonomischen Sicherheit in eine Ehe eintreten. Sieben Jahre später berichtete mir Cui Hong, dass dieselbe Schwester ihr gegenüber geäußert habe, eine unglückliche Ehe zu führen. Denn ihr Mann erwarte von ihr, dass sie ausschließlich den Haushalt führe und das gemeinsame Kind versorge. Ihre Schwester liebe ihren Mann nicht und habe ihn nur geheiratet, weil ihr Umfeld es von ihr erwartet hätte. Ihre Schwester traue sich nicht, sich scheiden zu lassen, da sie nur äußerst wenig Geld verdiene und das Sorgerecht normalerweise dem/der Besserverdienenden zugesprochen werde. Cui Hong äußerte Unverständnis über die diesbezüglichen Entscheidungen ihrer Schwester und wählte während des Gesprächs die Stichworte „women“ und „career“ als positive Bezugspunkte für sich.

Cui Hongs Schwester argumentierte mit dem Aspekt der „ökonomischen Sicherheit durch eine Ehe“ gemäß der Tatsache, dass Eheschließungen in Familien der lokalen malaysischen ArbeiterInnenklasse in der Regel ein ökonomischer Nutzen zukommt (Quah 2009: 26). Mit diesem starken ökonomischen Fokus erhält eine romantische Komponente in einer Ehe keine oder nur geringe Relevanz. Cui Hong war der Meinung, eine Ehe zerstöre durch die ökonomischen und Versorgungs-Aspekte eine romantische Liebe bzw. die individualisierte Partnerschaft, die sie als Wunsch geäußert hatte, da sie bis dato Eheschließungen nur aus Absicherungsgründen heraus kennen gelernt hatte. Cui Hongs Sehnsucht nach einer „modernen“ romantischen Liebesbeziehung erklärt sich aus ihrer Abgrenzung zu ihrem „traditionellen“ Herkunftsumfeld, in dem Ehen normalerweise nicht aus dem Motiv der

14 Verbindungen zwischen romantischer Liebe und „Modern-Sein“ sind auch in anderen Teilen Südostasiens relevant: Lau (2012) beispielsweise untersucht diese Zusammenhänge bei jungen Frauen auf Sulawesi, Indonesien.

romantischen Liebe heraus geschlossen wurden, in Verbindung mit ihrem Bildungs- und Migrationsweg. Mit diesem Weg verfolgte sie über unterschiedliche Praktiken das Ziel der sozialen Aufwärtsmobilität als Lebensfokus; er ließ sie neue Bilder und Diskurse im „modernen“, „rationalen“ Singapur kennenlernen, mit denen sie sich im Laufe der Zeit anfing zu identifizieren. Zu diesem Lebensentwurf und zu ihrer Selbstidentifizierung als selbstständige und selbstbestimmte, individualisierte „career woman“ passt die Rolle von einer Frau als versorgende Mutter, die in der Versorgungshehe impliziert ist, nicht.

Cui Hongs Schwester entwickelte diese Sehnsucht nach einer romantischen Ehe nicht, da sie zwar ebenso die Versorgerehe aus ihrer Sozialisation kennt, aber nicht auf einen ähnlichen Migrations- und Bildungsweg wie ihre Schwester zurückblicken kann, so dass ihr diese Erfahrung, von der aus sie sich von der „traditionellen“ Versorgerehe abgrenzen kann, fehlt.

Cui Hongs „romantische Hochzeit in Weiß“ als Ausdruck von sozialer Aufwärtsmobilität und einem modernisierendem Lebensweg

Cui Hong fand ihre sehnüchige romantische Liebe einige Jahre später mit Tom. Ihre Liebesbeziehung führen sie seit Ende 2011. In der zweiten Jahreshälfte 2013 haben sie sich verlobt und Anfang Januar 2015 ihre Liebe mit der Eheschließung besiegt. Die beiden kennen sich aus einem der Studierendenwohnheime auf dem NUS-Campus, in dem sie am Anfang ihrer jeweiligen Studienzeit gewohnt hatten. Nachdem sie sich 2011 zusammengefunden hatten, führten Cui Hong und Tom sogleich eine Fernbeziehung, da Cui Hong zu der Zeit in Genf (Schweiz) arbeitete.

2015 erzählte mir Cui Hong, dass sie ihre Karriere für Tom aufgegeben habe. Denn sie habe ihre Arbeitsstelle in Genf gekündigt, um zurück nach Singapur zu gehen, da sie nicht mehr von Tom getrennt sein wollte. Zu jener Zeit hatte sie noch keine neue Anstellung gefunden. Dies verweist auf den oben beschriebenen Aspekt der romantischen Liebesbeziehung, die als Modell nicht auf eine gleichberechtigte und grenzenlose Entfaltung beider ausgelegt ist, in Abgrenzung zur partnerschaftlichen Liebe. Denn die Opfer, die wie selbstverständlich füreinander erbracht werden sollen, sind in der romantischen Beziehung so groß, dass sie einem hohen Maß an Gestaltungsspielraum auf beiden Seiten der Liebesbeziehung entgegenstehen. Diese „Opfer“ werden ideologisch positiv umgewertet, weil sie die „Wahrhaftigkeit“ der „richtigen“ Liebe ausdrücken, in deren Namen alles – auch Schmerhaftes – verlangt werden kann. Eine oder einer schränkt sich ein, und in diesem Fall war es Cui Hong, die sich freiwillig im Namen der Liebe beruflich und karrierespezifisch einschränkte.¹⁵

15 Viele Frauen ziehen sich in Singapur ab dem Alter von 25–29 Jahren ein Stück weit, aber i. d. R. nicht komplett, vom Arbeitsmarkt zurück. Ihre Beschäftigungsrate sinkt von etwa 80% auf etwa 65% bis zum Alter von 35–39, also der Zeit nach Eheschließung und Geburten (Manpower Research and Statistics Department 2006:3).

Um die romantische Ausprägung der Beziehung Cui Hongs und Toms stärker einordnen zu können, möchte ich an dieser Stelle die in der Einführung geschilderte Hochzeit des Paars wieder in das Blickfeld holen. Ein zu diskutierender Aspekt ist der soziale Status, der auf der Hochzeitsfeier repräsentiert wurde. Die Kosten für die Feier im Raffles betragen 11.500 Singapur-Dollar,¹⁶ hinzu kamen die Kosten für die Anreise von Cui Hongs Familie aus Malaysia, deren Unterbringung im Hotel sowie die Gestaltung der kirchlichen Trauung, die Braut- und Bräutigamkleidung usw. Die hohen Kosten der Feier verweisen nicht nur auf den Wert, der dem Ereignis zugeschrieben wird, und stehen in diesem Sinne nicht nur im Zeichen des Trends zur klassenspezifischen „Erlebnisträuung“ (Bethmann 2013: 209). Sie bilden auch die soziale Mobilität zumindest Cui Hongs ab, die sich durch ihren tertiären Bildungsweg und ihre späteren Arbeitsstellen als Volkswirtin in Asien und Europa aus der Unterkasse zum Mitglied der Mittelklasse entwickelt hat. Wie oben mit Illouz (2007) bereits theoretisch erläutert und mit Hudson (2004) für den singapurischen Kontext diskutiert, ist auch in diesem konkreten Fall die „angemessene“ Partizipation an der romantischen Liebe mit (kapitalistischem) Konsum verbunden, was anhand der kostspieligen Elemente der Hochzeitsfeier deutlich wird. Die romantische Liebe als lokale Praktik der Mittelklasse verweist auf Cui Hongs aspirative Haltung dieser Liebe gegenüber und begründet gleichzeitig die Ablehnung ihrer Schwester gegenüber diesem Liebes-Konzept.

Der soziale Status lässt sich nicht nur materiell ablesen, sondern kann auf einer Hochzeit auch auf besondere inhaltliche Weise eingesetzt werden: Illouz (2007: 278–285) beschreibt, dass bei Angehörigen der Mittelklasse Romantik einen eigenen Ausdruck bekommt, indem sie kreativ und originell sein soll, um dadurch die eigene gesellschaftliche Positionierung zu verdeutlichen. Bethmann (2013: 111) führt in diesem Zusammenhang an, dass Leidenschaft, Spontanität und Einzigartigkeit in den Praktiken romantischer Liebe zum Ausdruck kommen sollen. Dieser Aspekt lässt sich in dem „romantischen“ Spiel des Saxofons und des „romantischen“ Tanzes erkennen. Beides ist etwas Besonderes und Einzigartiges, das Tom extra für den Hochzeitstag geplant und einstudiert hat und es dadurch vom Alltäglichen abgrenzt.

Die Mittelklassezugehörigkeit ist für Cui Hong, wie oben bereits ausgeführt, ein Marker zur Abgrenzung von ihrer „traditionellen ArbeiterInnenherkunft“. Insofern führt die Verbindung der romantischen Liebe mit einem erhöhten gesellschaftlichen Status, wie sie mit der Hochzeitsfeier inszeniert wurde, zu den Verknüpfungen von Romantik und dem Gefühl des „Modern-Seins“. Cui Hongs und Toms Hochzeit wurde mit einer Mischung aus chinesischen und europäisch (-kolonialgeschichtlich)en Elementen gestaltet. Cui Hong bezeichnete diese Hochzeit als eine „chinese wedding“; mit den europäisch(-kolonialgeschichtlich)en Elementen ist die Hochzeit meines Erachtens eher als „modern chinese wedding“ zu verstehen: Der Hochzeitstag begann nur mit den Eltern des Brautpaars am frühen

16 Knapp 8.000 Euro.

Morgen mit der traditionellen chinesischen Teezeremonie, um als junges Paar, das kurz vor der Vermählung steht, mit einer Tasse Tee den Eltern Respekt gegenüber zu zollen. Dieses Ritual stellt das klassische chinesische Hochzeitsritual dar und wird in der Regel in chinesischer Kleidung, d. h. dem Cheongsam für Frauen und dem Samfoo für Männer, durchgeführt. Cui Hong trug während der Zeremonie ihr weißes Brautkleid und mischte dem traditionellen chinesischen Ritus damit eine westliche Komponente bei. Der öffentliche Teil des Hochzeitstages, also derjenige, zu dem Gäste wie die erweiterte Familie und FreundInnen geladen worden sind, begann erst später in der katholischen Kirche. Fortgesetzt wurde er im Raffles Hotel, das in Singapur als eindeutiges Symbol für Kolonialismus und edlen Luxus steht. Chinesische Anteile des Tages, die vor einem großen Publikum inszeniert wurden, machten das Menü, die Übersetzung der Moderation während des Abends und Cui Hongs Kleid mit Kragen im Cheongsam-Stil aus, mit dem sie nicht nur dem „modernen“ westlichen Ritual, sondern auch dem „traditionellen“ Bereich Tribut zollte. Die eklektische Mischung des Dinners – das in der Ausprägung chinesisch ist, von der Form aber auf Bildern der romantischen Liebe basiert – verdeutlicht in sich die Vermengung unterschiedlicher kultureller Aspekte. Die Teezeremonie war der einzige Teil des Tages, der, wie üblich, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war. Auch wenn der Ausschluss der Öffentlichkeit die Vermutung nahelegt, dass das Brautpaar es priorisierte, den „modernen“ Anteil des Hochzeitstages ihrem (halb-)öffentlichen Publikum zu präsentieren, ist es doch bedeutsam, dass die als „traditionell“ klassifizierte Teezeremonie als Praxis gleichzeitig notwendig ist. Denn sie kann als Basis für Cui Hongs neuen Lebensabschnitt angesehen werden. Ohne die Folie des „Traditionellen“, von dem sie sich abgrenzen kann, ist ihr eine Aspiration „moderner“ Elemente, die sie auf Grund ihrer Mobilitätserfahrungen in Singapur und vermutlich der Schweiz kennengelernt hat, nicht möglich.¹⁷ An dieser Stelle wird die lokal geprägte und gewachsene Pluralität von Modernitäten – die im Konzept der „multiple modernities“ (Eisenstadt 2000) ihren Ausdruck findet – deutlich, die Aspekte des Modells romantischer („westlicher“) Liebe verwendet, aber durch den (notwendigen) Kontrast zu lokaler „Tradition“ wie der chinesischen Teezeremonie eine angeeignete Mischung der vielfältigen Formen des „Modern-Seins“ darstellt.

Resümee

Ziel dieses Artikels war es, Zuschreibungen an „romantische Liebe“ im regionalen Kontext Singapurs und Malaysia aus der Perspektive einer Protagonistin zu erörtern. Ich habe gezeigt, dass für die Akteurin Cui Hong als junge Frau aus einer als

¹⁷ Um Cui Hongs Erfahrungen in der Schweiz fundiert in die Analyse miteinbeziehen zu können, d. h., um Aussagen darüber treffen zu können, mit welchen Narrativen, Symbolen, alltäglichen Routinen etc. sie sich dort auseinandergesetzt hat und wie dies ihren Wunsch, eine „moderne“ Frau zu sein, beeinflusst hat, bedarf es noch weiterführender entsprechender Daten.

„traditionell“ bewerteten ArbeiterInnenfamilie die romantische Liebe ein unterstützender Faktor auf ihrem Weg zu einem „modernen“ Leben darstellte – neben ihrer Bildungsmigration und dem Arbeiten im internationalen Kontext (Schweiz). In ihren Kinder- und Jugendjahren ging Cui Hong einen Bildungsweg über Mädchenschulen, der bei ihr Unsicherheiten im Kontakt – speziell im romantischen Kontakt – zu Jungen und Männern auslöste. In ihrer ArbeiterInnenfamilie lernte Cui Hong Heirat als eine materielle Absicherung für Frauen kennen, die auch unglücklich machen kann und keine Besiegelung einer Beziehung auf Grundlage von romantischer Liebe darstellt. Sie musste sich die Ressource der Modernität erst durch die Bildungsmigration aufbauen und orientierte sich im Zuge dessen auch an transformierten Konzepten von Partnerschaft. Diese neu zugänglichen Konzepte werden u. a. in Singapur durch die *Romancing Singapore*-Kampagne mit Romantik aufgeladen und in die öffentliche Diskussion getragen. Von dort aus werden sie ideologisch-diskursiv, aber auch persönlich, über Praktiken der Umsetzung, Aneignung und Veränderung weitergetragen. Mit diesen diversen Transformationen wird auch die Multiplizität von Modernitäten bedeutsam, die sich sinnbildlich in der Ausprägung von Cui Hongs und Toms Hochzeit zeigte, die einen verwobenen Akt von „westlichen“ und „chinesischen“ Elementen darstellte. Cui Hongs biografischer Hintergrund, und damit verbunden ihre soziale Aufwärtsmobilität durch ihren Bildungsweg M]p ex= u uAu□o rx s%un to salM b 3

Hermann, Elfriede (2011): „Introduction: Engaging with Interactions: Traditions as Context-Bound Articulations“, in: Hermann, Elfriede (Hg.): *Changing Contexts, Shifting Meanings*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 1–19

Hermann, Elfriede; Röttger-Rössler, Birgitt (2003): „Einleitung: Persönliche Handlungsmöglichkeiten im lokal-globalen Kontext“, in: Hermann, Elfriede; Röttger-Rössler, Birgitt (Hgg.): *Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse: Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen Biographieforschung*. Münster: Lit, 1–23

Hopwood, Derek (1998): „The Culture of Modernity in Islam and the Middle East“, in: Cooper, John; Nettler, Mahmoud, Ronald; Mahmoud, Mohamed (Hgg.): *Islam and Modernity*. London: I. B. Tauris, 1–9

Houben, Vincent; Schrempf, Mona (2008): „Introduction: Figuration and Representations of Modernity“, in: Houben, Vincent; Schrempf, Mona (Hgg.): *Figurations of Modernity*. Frankfurt/Main: Campus, 7–20

Hudson, Chris (2004): *Romancing Singapore: Economies of Love in a Shrinking Population*. <http://coombs.anu.edu.au/SpecialProj/ASAA/biennial-conference/2004/Hudson-C-ASAA2004.pdf> (Aufruf: 19.02.2015)

Illouz, Eva (2009): „Das Verlangen nach Anerkennung“, in: Forst, Rainer et al. (Hgg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 64–86

— (2007): *Der Konsum der Romantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Jankowiak, William (1995): „Romantic Passion in the People's Republic of China“, in: Jankowiak, William (Hg.): *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York: Columbia Univ. Press, 166–183

Kahn, Joel (2001): „Anthropology and Modernity“, in: *Current Anthropology*, 42.5: 651–680

Keddi, Barbara (2006): „Liebe als biografisches Projekt“, in: Röttger-Rössler, Birgitt; Engelen, Eva-Maria (Hgg.): „Tell me about love“: *Kultur und Natur der Liebe*. Paderborn: mentis, 143–164

Lau, Janna (2012): *Romantische Liebe aus dem Fernsehen: Zwischen TV und Tradition. Identitätsaushandlungen junger Frauen in Indonesien*. Bielefeld: Transcript

Lyons, Leonore (2000): „The Limits of Feminist Political Intervention in Singapore“, <http://ro.uow.edu.au/artspapers/97/> (Aufruf: 14.04.2016)

Manpower Research and Statistics Department (2006): „Employment Rate in Singapore“, Paper No.2/2006, http://www.mom.gov.sg/Publications/mrsd_employment%20rate%20in%20singapore.pdf (Aufruf: 20.12.2011)

Mellström, Ulf (2003): *Masculinity, Power and Technology. A Malaysian Ethnography*. Hampshire: Ashgate

O'Keeffe, Dennis (2003): „Education and Modernity“, in: *Economic Affairs*, 23: 34–39

Ong, Aihwa (2005): *Flexible Staatsbürgerschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Poh Soo Kai; Tan Kok Fang; Hong Lysa (Hgg.) (2013): *The 1963 Operation Coldstore in Singapore*. Petaling Jaya: SIRD

PuruShotam, Nirmala (1998): „Between Compliance and Resistance“, in: Sen, Krishna; Stivens, Maila (Hgg.): *Gender and Power in Affluent Asia*. London: Routledge, 127–166

Quah, Stella (2009): *Families in Asia: Home and Kin*. New York: Routledge

Röttger-Rössler, Birgitt (2006): „Kulturen der Liebe“, in: Röttger-Rössler, Birgitt; Engelen, Eva-Maria (Hgg.): „Tell me about love“: *Kultur und Natur der Liebe*. Paderborn: mentis, 59–80

Schielke, Samuli (2015): *Egypt in the Future Tense: Ambivalence, Hope and Frustration in Egypt before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press

— (2012): „Living in the Future Tense“, in: Rähel, Hayman; Freeman, Carla; Liechty, Mark (Hgg.): *The Global Middle Classes*. Santa Fe: SAR, 31–56

Singapore Department of Statistics (2015): „Age Pyramid of Resident Population“, <http://www.singstat.gov.sg/statistics/visualising-data/charts/age-pyramid-of-resident-population> (Aufruf: 18.04.2016)

Spronk, Rachel (2012): *Ambiguous pleasures. Sexuality and Middle Class Self-perceptions in Nairobi*. New York: Berghahn

Statista (2016): „Malaysia: Average age of the population from 1950 to 2020“, <http://www.statista.com/statistics/318690/average-age-of-the-population-in-malaysia/> (Aufruf: 18.04.2016)

Straughan, Paulin (2009): *Marriage Dissolution in Singapore*. Leiden: Brill

Thimm, Viola (2014): *Geschlecht und Bildungsmigration: Lebensentwürfe und Weiblichkeitssbilder malaysischer Bildungsmigrantinnen in Singapur*. Bielefeld: Transcript

Waardenburg, Jacques (1996): „Some Thoughts on Modernity and Modern Muslim Thinking about Islam“, in: Sharifah Shifa Al-Attas (Hg.): *Islam and the Challenge of Modernity*. Kuala Lumpur: ISTAC, 317–350

Waterson, Roxana (2007): „Introduction: Analysing personal narratives“, in: Waterson, Roxana (Hg.): *Southeast Asian Lives. Personal Narratives and Historical Experience*. Singapore: NUS Press, 1–37

Wong, Aline (1976): „Women as a Minority Group“, in: Hassan, Riaz (Hg.): *Singapore. Society in Transition*. Kuala Lumpur: Oxford Univ. Press, 290–314

Yeoh, Brenda S. A.; Wong, Theresa (2003): „Singapur“, in: Gieler, Wolfgang (Hg.): *Handbuch der Ausländer- und Zuwandererpolitik. Von Afghanistan bis Zypern*. Münster: LIT, 567–575

Zavoretti, Roberta (2013): *Be My Valentine. Bouquets, Marriage, and Middle Class Hegemony in Urban China*. Halle/Saale: Max Planck Inst. for Social Anthropology (Working Paper)