

CHRISTIAN WARTA

Eine neue Dimension im Papua-Konflikt?

Zur Bedeutung von religiösen Identitäten in einer indonesischen Peripherie

EINLEITUNG

Dieser Artikel analysiert religiöse Identitäten und die damit einhergehende Grenzziehung zwischen christlichen und muslimischen Gemeinschaften in Papua, dem von gewaltvollen Konflikten gezeichneten, heute in den indonesischen Nationalstaat integrierten westlichen Teil der Insel Neu Guinea. Sozialanthropologischen Konfliktanalysen folgend (Baumann/Gingrich 2004; Eckert 2004; Benda-Beckmann/Benda-Beckmann 2004; Schuhmann 2002; Wolfe/Yang 1996) untersucht dieser Artikel die Rolle der Religion in der Abgrenzung der lokalen von der zugewanderten Bevölkerung und vice versa. Sowohl die vorwiegend christlichen Papuas als auch die großteils muslimischen TransmigrantInnen grenzen sich vermehrt von einander ab, indem sie ihre religiöse Identität betonen. Ehemals ethnische Grenzziehungen werden zunehmend von einem religiösen Diskurs überlagert.¹

Die Bevölkerung in Papua setzt sich heute aus der indigenen christianisierten Bevölkerung, den zahlenmäßig kleinen islamisierten Papuas an den Küstenstädten – insbesondere Fakfak² – und den aus anderen Regionen Indonesiens zugewanderten MuslimInnen und (in geringerer Anzahl) ChristInnen zusammen. Wie sich der Papua-Konflikt auf diese interreligiösen Beziehungen auswirkt, wie durch sie Konsens geschaffen aber auch der

¹ Dieser Artikel basiert auf einer Vorlaufstudie für mein Dissertationsprojekt, die ich Anfang 2007 (Jänner bis März) in Jayapura, der Provinzhauptstadt von Papua durchgeführt habe. Das Dissertationsprojekt untersucht interreligiöse Beziehungen in Papua und wurde mir durch ein dreijähriges Dissertationsstipendium der Historisch-Philosophischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ermöglicht (ab 1. Jänner 2008). Weiters stützt sich dieser Artikel auf eine viermonatige Feldforschung im Jahre 1997, die ich für meine Diplomarbeit durchführte (siehe Warta 2003).

² Die Geschichte des Islam in Fakfak, insbesondere die Islamisierung der indigenen Bevölkerung, wird von Onim (2006) beschrieben.

Konflikt weiter verschärft wird, soll in diesem Artikel untersucht werden. Ich gehe dabei vergleichend vor, indem ich meine Forschungen aus dem Jahr 1997 mit meinen jüngsten Beobachtungen von 2007 in Beziehung setze. Zwischen diesen beiden Aufenthalten liegt eine knappe Dekade, eine Zeitspanne, in der neue Entwicklungen die derzeitige Konfliktsituation in Papua wesentlich verändert haben. Meine vergleichenden Beobachtungen ergaben, dass die Frage der Religionszugehörigkeit wesentlich an Bedeutung gewonnen hat. Der Papua-Konflikt wird jedoch kaum, weder in der wissenschaftlichen Literatur noch in den internationalen oder indonesischen Medien, mit religiösen Motiven und interreligiösen Spannungen in Verbindung gebracht.³ Deshalb ist es dringend nötig, die Aufmerksamkeit auf die Konstruktion religiöser Identitäten zu richten, die in den Konfliktanalysen bislang weitgehend unberücksichtigt blieben. So geht Charles E. Farhadian (2005: 72–73) in seinem Buch *Christianity, Islam and Nationalism in Indonesia* etwa auf die christlichen, in Jayapura lebenden Dani ein, kommt jedoch lediglich zu folgender allgemeiner Feststellung: „Islam and the burgeoning of institutions animated by Muslim values pose a significant countervailing force to Christianity in West Papua.“ Die Beziehungen zwischen ChristInnen und MuslimInnen in Papua bleiben vom Autor großteils ununtersucht.

Interreligiöse Beziehungen werden oft von beiden Seiten hierarchisch konstruiert, indem der den großen monotheistischen Religionen inhärente universelle Anspruch auf Wahrheit dazu dient, die eigene Gruppe über die andere zu stellen. Wenn die eigene Religion – sprich dieser alleinige Anspruch auf Wahrheit – bewusst eingesetzt wird, um sich von anderen zu unterscheiden, dann werden vorsätzlich Grenzen geschaffen (Tockary 2002: 72). Diese Grenzen gilt es dann in Zeiten von Krisen, Konflikten und allgemeiner Verunsicherung besonders zu verteidigen, wie Jack Goody (2001; zitiert nach Sidel 2006: 9) im Kontext von Religionsübertritten thematisiert:

Religious differences can also be erased by conversion, leaving other „primordial“ features of an individual or community in place, yet replacing the ideology and institutions that otherwise define them. Might not this very possibility render the boundaries between religions particularly

³ Zur Zeit der Fertigstellung dieses Artikels publizierte die International Crises Group (ICG), eine unabhängige, nichtstaatliche Nichtprofitorganisation, die ihre Hauptaufgabe in der Analyse, Vorbeugung und Verhinderung von tödlichen Konflikten sieht, am 16 Juni 2008 ihren jüngsten Report über die gegenwärtigen Entwicklungen im Papuakonflikt. In diesem Bericht werden religiöse Spannungen zwischen ChristInnen und MuslimInnen erstmals als Konfliktdimension erkannt und analysiert.

fraught, making them an existential danger zone that calls for supreme defensive measures against any threat of corrosion or contamination – what we now often refer to as a fundamentalist reaction?

Wie in Papua religiöse Grenzen konstruiert und auch verteidigt werden, soll in diesem Artikel gezeigt werden. Darüber hinaus können religiöse Identitäten auch so stark ausgeprägt sein, dass ethnische Grenzen an Bedeutung verlieren. Vor allem in den urbanen Räumen der Küstenstädte Papuas identifiziert sich die junge Generation immer mehr mit ihrer christlichen Religion und als „Papua“. Insofern besitzen die heute in Papua stark akzentuierten religiösen Identitäten das Potential, bereits bekannte Grenzen und Konfliktlinien zu beeinflussen und zu überlagern.

Gerade im von gewaltvollen Konflikten heimgesuchten Indonesien ist Religion als identitätsstiftendes Element nicht von Religion als einem, die soziale Organisation und politische Macht beeinflussenden Faktor zu trennen. Wie religiöse Identität außerhalb des eigentlichen religiösen Kontextes Wirkung zeigt, enthüllt der Politikwissenschaftler Gerry van Klinken (1999; zitiert nach Sidel 2006: 192) am Beispiel der Molukken, indem er den starken Einfluss religiöser bzw. kirchlicher Institutionen auf soziale Netzwerke beleuchtet:

[J]oining the Protestant or the Muslim community means being part of a network that not only worships God in a certain way but does practical things for its members – provides access to friends in powerful places, for example, or protection when things get tough.

Dieses Zitat könnte ebenso auf Papua bezogen sein. Unter diesem Gesichtspunkt können religiöse Identitäten eine Doppelfunktion erfüllen. Sie bieten dem Individuum spirituellen Halt einerseits und schaffen andererseits Zutritt und Zugehörigkeit zu durchaus weltlichen Netzwerken, sozialer wie politischer Art. Sie gewährleisten dadurch existenziellen Schutz und (vermeintliche) Sicherheit. John Sidel (2006: 222) geht in seiner umfassenden Analyse religiöser Spannungen und Gewalt in Indonesien noch einen Schritt weiter, indem er Zugang zu Bildung, die daraus entstehenden Klassenunterschiede, sowie politische und wirtschaftliche Konstellationen in einen Zusammenhang mit religiöser Autorität, Identität und Grenzziehung stellt:

[T]raced from the Dutch colonial era up through the end of the twentieth century, the institutions of religious education and association have occupied a special niche within the matrix of class relations in the Indone-

sian archipelago. But this privileged position for religious institutions has always been accompanied by ambiguities, uncertainties, anxieties, and expectations, given the contradictions and changes within and between the diverse educational and associational currents (aliran) in Indonesian public life. These ambiguities, uncertainties, anxieties, and expectations have prefigured the violence accompanying a period of dramatic social and political change in Indonesia. Religious violence in Indonesia has thus been revealed to be “about” religion in some sense – not in the conventional sense of religious belief or interreligious intolerance but in the broader sense of religious authority, identity, and boundaries.

Religiöse Identitäten und die mit ihnen verbundenen Grenzziehungen wirken sich also auf nahezu alle Bereiche des öffentlichen Lebens in Indonesien und besonders in Papua, wie ich noch zeigen werde, aus.

Im Juli 2007 publizierte die International Crisis Group (ICG) ihre Analyse des Papua-Konflikts. Hierbei wird einleitend und nachdrücklich festgestellt: „Most outside observers see only one dimension of conflict in Papua – the Indonesian government vs. the independence movement – but it is much more complex.“ Im folgendem zeichne ich daher einen kurzen Umriss der Geschichte des Papua-Konflikts. Hierbei gehe ich nicht chronologisch, sondern thematisch vor und untersuche drei wesentliche Konfliktdimensionen: a-) Nationalstaat versus separatistische Bewegungen, b-) Indigene Bevölkerung versus TransmigrantInnen und c-) Indigene Bevölkerung versus multinationale Konzerne.⁴ Aufbauend auf dieser Darstellung zentraler Dimensionen der gängigen Konfliktanalyse richtet sich mein Blick schließlich auf die in dieser Arbeit zentrale – bis dato wenig beachtete – religiöse Dimension des Papua-Konflikts, insbesondere die Beziehung zwischen ChristInnen und MuslimInnen.

NATIONALSTAAT VERSUS SEPARATISTISCHE BEWEGUNGEN

Seitens offizieller indonesischer Regierungsstellen wird der Papua-Konflikt auf eine Dimension reduziert. Nach der Auslegung der Regierung handelt es sich um einen Konflikt zwischen Separatisten und Nationalstaat (Azara 2002: 94ff). Die Gefährdung des Nationalstaates durch separatistische Kräfte verlangt nach staatlicher Kontrolle und soll somit militärische und polizeiliche Präsenz sowie ein hartes Eingreifen der Sicherheitskräfte rechtfertigen.

⁴ Für eine ähnliche Einteilung in Konfliktdimensionen siehe Bonay und McGory (2005: 115).

Die Geschichte der Autonomie-, Abspaltungs- bzw. Unabhängigkeitsbestrebungen von Papua ist lange und von Gewalt gekennzeichnet (vgl. auch Kingsbury/Aveling 2003).

Der Papua-Konflikt lässt sich bis zur Unabhängigkeit Indonesiens nach Ende des Zweiten Weltkriegs zurückverfolgen (Bertrand 2004: 144ff; Chauvel/Bhakti 2004). Das niederländische Kolonialterritorium wurde damals nicht zur Gänze dekolonisiert, da die Niederländer Papua einbehielten. In den folgenden Jahren führten die Territorialansprüche zwischen Indonesien und den Niederlanden zu einem heftigen Disput, der schließlich im Jahre 1962 zugunsten Indonesiens entschieden wurde. Noch im selben Jahr wurde im Abkommen von New York die Übergabe von Papua an die United Nations Temporary Executive Authority (UNTEA) beschlossen. Am 1. Mai 1963 übergab die UNTEA schließlich die Verwaltung an die Regierung Sukarnos (1945–1965). Papua wurde somit offizieller Teil und unter dem Namen Irian Barat (West Irian) die östlichste Provinz Indonesiens.⁵ Im Jahr 1969 wurde Papua endgültig von der indonesischen Regierung annektiert und in Irian Jaya umbenannt. Dies geschah im Rahmen des heftig umstrittenen „Act of Free Choice“, einem Referendum, welches ohne die Einbeziehung der Bevölkerung Papuas abgehalten wurde (Budiardjo/Liong 1988). Von der indonesischen Regierung ernannte indigene „Repräsentanten“ wurden unter Druck gesetzt, zugunsten Indonesiens zu wählen (King 2002: 89–127).

Während 32 Jahren autoritärer Herrschaft unter Präsident Suharto (1966–1998) führte dessen Regime der Neuen Ordnung (*Orde Baru*)⁶ eine harte Politik gegen jene Papuas, die Selbstbestimmung forderten (Osborne 1985, Todung 1993). Zeitgleich formierte sich die Untergrundbewegung Freies Papua (Organisasi Papua Merdeka – OPM), eine Gruppe radikaler Papuas, die auch bereit war, mittels Gewalt die Unabhängigkeit von Indonesien zu erlangen. Um Sicherheit in Papua zu gewährleisten, wurde eine massive Entsendung militärischer (Tentara Nasional Indonesia - TNI) und polizeilicher (Kepolisian Negara Republik Indonesia - POLRI) Truppen eingeleitet. Die mit dieser Truppenpräsenz in Zusammenhang stehenden Menschen-

⁵ Die Provinz Papua hatte im Laufe ihrer politisch turbulenten Geschichte bereits viele Namen, wie u.a. Niederländisch-Neuguinea, West-Neuguinea, Papua, Irian, West-Papua, West-Irian und Irian Jaya. Im Bericht von 2001 schreibt die International Crisis Group: „The name of Indonesia’s easternmost province is a matter of political dispute and has been since the 1940s.“ Zur Namensgebung siehe auch Mansoben, J.R. (2004) und J. Sollewijn, Gelpke (1993).

⁶ *Orde Baru* bezeichnete Präsident Suharto sein Regime in Abgrenzung zur Regierungszeit seines Amtsvorgängers Sukarno. Zum Thema Gewalt und Neue Ordnung siehe auch Hüskens/Jonge (2004).

rechtsverletzungen, werden bis in die Gegenwart diskutiert. Zwischen 1967 und 1985 führte die indonesische Regierung einige groß angelegte Militäroperationen durch, u.a. die „Bewusstseinsoperation“ (Operasi Sadar, 1965–1967) und die „Ausrottungsoperation“ (Operasi Tumpas, 1983–1984).

Entgegen Suhartos nationalistischem Plan, die Integration Papuas ins restliche Indonesien mit allen Mitteln voranzutreiben, verstärkte sein so genannter „Sicherheitsansatz“ vielmehr das Bewusstsein einer eigenen Papuaidentität unter der indigenen Bevölkerung. Insofern führte Suhartos politische Vorgehensweise zu einem verstärkten Separatismus (King 2002). Dieser gemeinsamen, erst in den letzten Jahrzehnten entstandenen Papuaidentität kommt eine zentrale Bedeutung zu, bedenkt man die ausgeprägte Heterogenität der indigenen Bevölkerung Papuas (siehe Rizzo 2004). Papuas unterschiedliche ethnische Gruppen sind in der sozialanthropologischen Literatur (siehe u.a. Berndt 1964; Koch 1974; Barth 1975; Knauft 1985; Godelier 1986) eher für ihre kriegerischen Konflikte untereinander als für ihr friedliches Zusammenleben bekannt. Vor allem im Landesinneren haben sich die Angehörigen der verschiedenen Gruppen als Fremde und meist sogar als Feinde betrachtet. Diese extreme Ablehnung gegenüber Fremden, die auch mit Angst vor Überfällen und Frauenraub in Verbindung steht, kommt – mit Ausnahme von entlegenen Gebieten – nur mehr äußerst selten vor. Umso beachtlicher erscheint vor diesem Hintergrund die stattfindende Entwicklung eines gemeinsamen Wir-Bewusstseins unter den Papuas, das vor allem im Hochland durch eine gemeinsame christliche Identität verstärkt wird.

Militärische Übergriffe während der Neuen Ordnung fanden in großer Zahl statt und können hier nicht einzeln erwähnt werden. Die Geschichte Papuas zeigt jedoch deutlich, dass sich an dieser Vorgehensweise auch nach dem Ende der Regierungszeit Suhartos nichts geändert hat. Im Jahr 2000 verursachte das Hissen der Flagge Papuas (dem Morgenstern) eine erhebliche Anzahl an gewalttätigen Zusammenstößen zwischen den indonesischen Militärtruppen und den UnabhängigkeitsbefürworterInnen. Am heftigsten waren hierbei die Städte Wamena, Sorong, Merauke und Abepura betroffen. Im Jahr 2001 ging die indonesische Regierung wiederholt massiv militärisch vor. Das Institut für Menschenrechtsstudien (Lembaga Studi Dan Advokasi Hak Asasi Manusia, ELSHAM), eine führende Menschenrechtsorganisation in Papua, zählte zwischen 1998 und 2001 insgesamt 136 Fälle von außegerichtlichen Tötungen und 838 Fälle von willkürlichen Festnahmen und Folterungen (Aspinall 2002). Ein Gesuch, die Gewalt in Papua einzustellen, wurde von den Vertretern des Rates indonesischer Islamgelehrter (Majelis Ulama Indonesia – MUI), den meisten protestantischen Kirchen und der

katholischen Kirche unterschrieben. 2004 wurde dennoch eine weitere Militäraktion im Puncak Jaya Bezirk durchgeführt. Mindestens 6000 Papuas aus 27 Dörfern suchten daraufhin Zuflucht im umliegenden Busch.⁷

Konfrontiert mit Suhartos konfliktreichem Erbe vermochten auch die ihm nachfolgenden PräsidentInnen bis dato nicht eine für beide Parteien akzeptable und Frieden bringende Lösung zur Beilegung des Konflikts zu finden. Nach dem Sturz von Suharto im Jahr 1998 initiierte sein Nachfolger – Präsident B.J. Habibie (1998–1999) – einen nationalen Dezentralisierungsplan, der den Provinzen mehr Autonomie sowie einen größeren Teil an den erwirtschafteten Staatseinnahmen zukommen lassen sollte. Diese Reformära (*era reformasi*) erweiterte auch den politischen Handlungsspielraum der UnabhängigkeitsbefürworterInnen. Im Juni 2000 wählten 25.000 Papuas von insgesamt 235 ethnischen Gruppen den Präsidialrat Papuas (Presidium Dewan Papua, PDP), um durch ihn – als politisches Instrument – ihr gewaltfreies Streben nach Unabhängigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Aus Furcht vor der Abspaltung Papuas veranlasste die Regierung unter Präsident Abdurrahman Wahid (1999–2001) ein Gesetz zur Spezialautonomie Papuas (*otonomi khusus*). Diese Spezialautonomie wurde mit dem neu gegründeten Volksrat von Papua (Majlis Rakyat Papua, MRP) verhandelt. Der MRP ist eine beratende Körperschaft, dem sowohl Entscheidungsträger aus dem Bereich traditionelles Recht (*adat*) wie auch Frauenvertreterinnen und Repräsentanten aus den Bereichen Religion und Kultur angehören. Im Gegensatz zu dem nach Unabhängigkeit strebenden PDP galt der MRP als Schlüsselinstitution des Autonomiepakets des Jahres 2001. Die Mitglieder werden von Papuas gewählt, müssen jedoch vom Innenminister in Jakarta akkreditiert werden. Der MRP muss die indonesische Einheit und die Pancasila Staatsideologie anerkennen (ICG-Report 2002: 7–8). Er wurde schließlich die wichtigste politische Einrichtung Papuas und essentieller Partner im Dialog mit Jakarta.

Im Jahr 2001 entschuldigte sich darauf die Tochter des Staatsgründers Sukarno, Präsidentin Megawati Sukarnoputri (2001–2004), öffentlich für die vergangenen politischen Fehler. Im selben Atemzug betonte sie jedoch, dass Papua ein Teil des indonesischen Nationalstaates ist und dass damit eine Unabhängigkeit für sie nicht in Frage kommt (Chauvel/Bhakti 2004: 25). In ihrer Amtszeit, am 22. Oktober 2001, drei Wochen nach der Verabschiedung des Gesetzes Nr. 21 zur Spezialautonomie, wurde Theys H. Eluay, der Vorsitzende des Papua Präsidialrats (PDP), von Soldaten der Spezialeinheit des

⁷ Siehe dazu CCTS (Committee for Conflict Transformation Support) Review 28, verfasst von Neles Tebay: <http://www.c-r.org/ccts/ccts28/west-papua.htm>.

indonesischen Militärs (KOPASSUS) ermordet (Giay 2001). Abermals wurde das Vertrauen der Papuas in die indonesische Regierung schwer erschüttert und die Möglichkeit einer friedlichen Lösung in weite Ferne gerückt.

Am 27. Januar 2003 erließ Megawati eine Präsidenschaftsverordnung (Inpres), der zufolge Papua in drei Provinzen aufgeteilt werden sollte – Irian Jaya, Zentral Irian Jaya und West Irian Jaya (ICG-Report 2003; Chauvel 2006). Diese Verordnung verursachte größere Spannungen als sämtliche Regierungsmaßnahmen in den Jahren zuvor. Gegen Ende desselben Jahres, im November 2003, kam es schließlich zur Gründung der Provinz West Irian Jaya. Unter den Mitgliedern des MPR fand diese Teilung keineswegs Anerkennung. Der gegenwärtige indonesische Präsident Susilo Bambang Yudhoyono (2004–) unterstrich in seiner Rede vom August 2005 jedoch erneut den legalen Status der Provinz West Irian Jaya, die mittlerweile West Papua genannt wird.

Das politische Spiel zwischen Autonomie und Unabhängigkeit, aber auch die Neugründung von Provinzen und politischen Verwaltungseinheiten (*kabupaten*) erweist sich jedoch als äußerst lukrativ für die neu entstehende Papua-Elite. Denn mit der Autonomiegesetzgebung fließen erstmals mehr Gelder von Jakarta nach Papua. Die Städte in den Provinzen Papua und West-Papua haben sich zu regelrechten Boomtowns entwickelt. Besonders auffällig ist die rege Bautätigkeit sowohl im öffentlichen als auch im privaten Sektor. Von diesem wirtschaftlichen Aufschwung profitiert vor allem der Beamtenapparat, der jetzt auch zunehmend mit Papuas besetzt wird, sowie geschäftstüchtige TransmigrantInnen.

INDIGENE BEVÖLKERUNG VERSUS TRANSMIGRANTINNEN

Der Papua-Konflikt hat eine weitere Dimension, die in der ausgedehnten Transmigrationspolitik Suhartos wurzelt. In den 1970er Jahren etablierte Suharto ein umfangreiches Transmigrationsprogramm, welches bereits von den Holländern angedacht und unter Sukarno ansatzweise durchgeführt wurde. Das Ziel dieses Programms war es die Bevölkerung gleichmäßiger im Land zu verteilen.⁸ Die groß angelegten Transmigrationsbewegungen bewirkten in manchen Regionen die Bildung von scharfen ethnischen Gren-

⁸ Java hat eine Fläche von 126.650 km². Papua erreicht hingegen mit 421.918 km² mehr als die dreifache Größe von Java. Mit zirka 127 Millionen Einwohnern (Stand 2004), ist Java dichter besiedelt als jede andere Insel der Erde. Bei 1000 Einwohnern je km² ist die Bevölkerungsdichte somit eine der höchsten der Welt. Im Kontrast dazu steht Papua mit einer Gesamtbevölkerung von zirka 2.5 Millionen Einwohnern (Stand 2001). Mit rund 6 EinwohnerInnen je km² ist Papua eine äußerst dünn besiedelte Region.

zen (vgl. Barth 1994; Eriksen 1993) zwischen der indigenen Bevölkerung und den TransmigrantInnen und verursachten zahlreiche ethnische Konflikte, da die neuen ZuwandererInnen – meist mit besonderen Privilegien ausgestattet – zunehmend in die Lebensräume der einheimischen Bevölkerung eindringen (Hardjono 1977; Arndt 1983). Von 1969 bis Mitte 1998 wurden landesweit zirka 1,6 Millionen Familien bzw. 10 Millionen Menschen im Rahmen des Transmigrationsprogramms umgesiedelt.

Für Papua finden sich in einer Online-Publikation von Frater Neles Tebay, der heute für die Diözese Jayapura arbeitet und von 1998 bis 2000 als Journalist für die englischsprachige Tageszeitung „The Jakarta Post“ tätig war, folgende Zahlen:

In 1969, the population of 800,000 was predominantly Papuan. In 2001, of the 2.2 million people in West Papua, there were approximately 800,000 migrants and 1.4 million indigenous Papuans. The number of migrants has increased by the government-sponsored programme of transmigration, which is partly funded by the World Bank.⁹

Im Vergleich zu obigen Zahlen beziffert das statistische Zentralamt der Provinz Papua (Badan Pusat Statistik Provinsi Papua) im Jahr 2001 die Gesamtbevölkerung mit 2.497.444. Diese setzt sich aus 1.278.532 ProtestantInnen verschiedener Kongregationen, 634.852 KatholikInnen, 574.500 MuslimInnen, 6.240 HinduistInnen und 3.321 BuddhistInnen zusammen. Diese Zahlen korrespondieren jedoch nicht mit der subjektiven Wahrnehmung vieler Papuas, die davon sprechen, dass die Zahl der ZuwandererInnen ständig steigt und jene der Papuas im sinken begriffen ist. Diese durchaus gängige Meinung spiegelt sich auch in Aussagen zur Religionszugehörigkeit wieder, die den Bevölkerungsanteil der MuslimInnen heute – im Jahr 2007 – auf die Hälfte oder sogar mehr als die Hälfte schätzen. Das Misstrauen gegenüber offiziellen Statistiken geht Hand in Hand mit der Angst vieler, zur Minorität im eigenen Land zu werden.

Ein weiterer die Ängste der einheimischen Papuas verstärkender Faktor sind unter den TransmigrantInnen zirkulierende Stereotype, nämlich dass Papuas „rückständige Primitive“ seien, die sich unmöglich selbst regieren könnten. Suhartos Umsiedlungsmaßnahmen fußen in der Tat auf der Annahme einer zivilisatorischen und kulturellen Überlegenheit der ZuwandererInnen. Die Zentralregierung lobte die TransmigrantInnen als PionierInnen, deren mutiger Neuanfang für die Modernisierung der indonesischen Nation

⁹ Siehe <http://www.c-r.org/ccts/ccts28/west-papua.htm>. 26.04.2006 22:53:26.

stand. Im Gegensatz zu den ZuwandererInnen, die vorwiegend westindonesischen Ursprungs waren und als Vertreter bzw. Agenten der Modernisierung fungierten, wurden ethnische Papuas von den Behörden als traditionelle Menschen (*orang tradisional*) – im Sinne von rückständig – bezeichnet.

Um die meist ohnehin armen Bevölkerungsschichten aus dem Westen Indonesiens zur Migration zu motivieren, versprach die Regierung eine bessere Zukunft. Die Vision eines besseren Lebens beinhaltete praktisch kostenlosen Landbesitz in Papua, neu geschaffene Arbeitsmöglichkeiten und damit Wohlstand. Zusätzlich zum staatlichen Transmigrationsprojekt wanderte eine signifikante Anzahl von „freiwilligen“ SiedlerInnen von den Nachbarinseln des östlichen Archipels nach Papua. Als Konsequenz dieser ausgedehnten Zuwanderung erleben sich viele indigene Papuas nicht nur als ökonomisch marginalisiert, sondern auch – im wahrsten Sinne des Wortes – an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Besonders im urbanen Umfeld ist dies heute zu beobachten, wo die Siedlungen der indigenen Bevölkerung sich nahezu ausschließlich an den Stadtgrenzen befinden.

INDIGENE BEVÖLKERUNG VERSUS MULTINATIONALE KONZERNE

Die Papuapolitik Suhartos hatte neben ihrer Betonung der nationalen Einheit einen zweiten in der Ideologie der Neuen Ordnung verankerten Schwerpunkt, nämlich das Streben nach „nationaler Entwicklung“ (*pembangunan*). Das entwicklungspolitische Programm der Neuen Ordnung übte einen starken Einfluss auf die ohnehin bereits angespannte Situation in Papua aus. Einerseits bedeutete „Entwicklung“ sowohl die Modernisierung der Gesellschaft als auch die „Zivilisierung“ rückständig erachteter Menschen in der indonesischen Peripherie (insbesondere Papua) und andererseits verbarg sich hinter dem Begriff die Ausbeutung natürlicher Ressourcen, die in Papua reichlich vorhanden sind. Letzterer Punkt steht für eine weitere Konfliktdimension, nämlich für den Interessenskonflikt zwischen indigener Bevölkerung und multinationalen Konzernen (Cahayono 2004). Beispielgebend dafür ist das seit Jahrzehnten heftig umstrittene Freeport-Projekt. Die Mininggesellschaft PT Freeport Indonesia – ein indonesisches Tochterunternehmen der Freeport-McMoRan Copper & Gold Inc. – ist seit 1967 in Papua aktiv und Indonesiens größter Steuerzahler.¹⁰ Seither ist die Region Timika, in der Freeport tätig ist, einer der ständig brennenden Konfliktherde in Papua. PT Freeport Indonesia wird von Menschenrechts- und Umweltakti-

¹⁰ So betragen die Steuern z.B. im Jahr 2005 1,2 Milliarden US\$.

vistInnen kritisiert, die Umwelt und den Lebensraum der lokalen Bevölkerung zu zerstören.¹¹

Der Konflikt um Freeport zieht sich bis in die Gegenwart und erlebte im Jahr 2006 einen weiteren traurigen Höhepunkt. Nach einem gewalttätigen Zusammenstoß zwischen Einheimischen aus Timika und Sicherheitskräften der Mininggesellschaft Freeport am 21. Februar 2006 breitete sich eine Welle der Gewalt bis in die Provinzhauptstadt Jayapura aus. Am 21. März 2006 forderten StudentInnen die Schließung von Freeport. Bei den Anti-Freeport Protesten wurden 5 Sicherheitskräfte getötet. Am Tag darauf stürmte die Polizei die studentischen Wohnbereiche der Cenderawasih Universität in Abepura. Mehrere Studenten wurden dabei schwer verletzt.

Der Freeport-Konflikt ist längst nicht mehr ein lokal verortetes Problem. Wie die Demonstrationen in Jayapura zeigten, wächst das kollektive Bewusstsein eines gemeinsamen Papuas. StudentInnen demonstrieren für ihre Landsleute und gegen die ausbeuterischen Aktivitäten ausländischer Großkonzerne und diesbezüglicher Komplizenschaft seitens der indonesischen Regierung. Heftigste Kritikpunkte sind die Profitgier der Zentralregierung in Jakarta und die Zerstörung der Umwelt und des Lebensraums der lokalen Bevölkerung durch Freeport. Laut Angaben der Kritiker fließt nahezu der gesamte Freeport-Profit nach Jakarta. Ein indigener Beamter des Forstministeriums sieht die Freeport Problematik repräsentativ für ganz Papua: „Nun ist Papua schon über 40 Jahre bei Indonesien ... noch immer sind wir die ärmsten Menschen in ganz Indonesien!“¹²

CHRISTENTUM VERSUS ISLAM ALS NEUE KONFLIKTDIMENSION?

Zirka 85% der ungefähr 230 Millionen IndonesierInnen deklarieren sich dem Islam zugehörig. In Papua ist der Islam jedoch weitaus weniger verbreitet als in den meisten anderen Regionen Indonesiens. Vorwiegend konzentrieren sich die muslimischen Siedlungsgebiete auf die Küstenregionen, wobei die Großzahl der MuslimInnen in den Städten Sorong, Fakfak und Jayapura lebt. Zur demographischen Verteilung lässt sich hinzufügen, dass die indigene meist christianisierte Bevölkerung mehrheitlich im Landesinnern von Papua

¹¹ Freeport betreibt in Papua nicht nur die größte Goldmine der Welt, sondern auch jene Kupfermine mit den weltweit niedrigsten Förderkosten. Ferner erbringt Freeport mehr als die Hälfte des Bruttoinlandproduktes von Papua.

¹² Interview am 20.02.2007: „Papua sudah 40 tahun lebih ikut Indonesia ... masih kami orang termiskin di seluruh Indonesia.“

bzw. an der Peripherie der urbanen Zentren lebt, während muslimische TransmigrantInnen großteils die Städte der Küstenregionen und zunehmend auch das zentrale Hochland besiedeln.

Verschwindend klein ist der Anteil muslimischer Papuas. Sie finden sich unter den Nachkommen multiethnischer Ehen zwischen muslimischen TransmigrantInnen und Papuas, die jedoch nur sehr selten geschlossen werden. In Gebieten mit vergleichsweise dichter muslimischer Bevölkerung ist jedoch auch die Anzahl der zum Islam konvertierten Papuas höher. So ist beispielsweise in der Küstenstadt Fakfak die Anzahl muslimischer Papuas, die ohne Heirat den Islam angenommen haben, relativ hoch. Laut Aussage einiger indigener Studenten der Cenderawasih Universität konvertieren Papuas auch aus karrierestrategischen Gründen zum Islam. Die Maximierung beruflicher Chancen ist in diesem Fall vordergründig.

Aus Sicht meiner christlichen InformantInnen basiert der gegenwärtige Papua-Konflikt nicht nur auf wirtschaftlicher Ausbeutung, politischer Ausgrenzung, ethnischer Diskriminierung, Landenteignung und sozialer Marginalisierung sondern, in den letzten Jahren vermehrt, auch auf der fortschreitenden Islamisierung.¹³ Hinzuzufügen sei an dieser Stelle jedoch, dass nicht nur die Islamisierung sondern auch die Christianisierung rasch voranschreitet. Es kann hier durchaus von einem Wettbewerb zwischen den Religionen gesprochen werden. Dass eine derartige Konkurrenzsituation zweier sich voneinander distanzierender Religionsgruppen ein Konfliktpotential in sich birgt, wird in Papua immer offensichtlicher.

Besonderes Augenmerk auf die Konstruktion von religiösen Grenzen sollte auch auf das Hochland – insbesondere die Stadt Wamena – gelegt werden. Die indigene Bevölkerung dieses schwer zugänglichen und nur per Flugzeug erreichbaren Gebiets gilt nicht nur unter den TransmigrantInnen, sondern auch unter den Papuas der Küstenregionen als „primitiv“ und daher als „missionierungsbedürftig“. In Bezug auf Religion, insbesondere Christentum und Islam, äußerte sich ein in Sorong lebender 50 jähriger ethnischer Dani¹⁴ aus Wamena: „Viele haben noch keine Religion. Sie müssen den christlichen Glauben annehmen, nicht den Islam. Sie wissen ja nichts. Deshalb gibt es die Missionare. Jetzt aber kommen auch die MuslimInnen ... Das ist sehr schlecht!“¹⁵ Diese Aussage illustriert den großen Einfluss christ-

¹³ Islamisierung führte bereits während der holländischen Kolonialzeit in Papua zu Konflikten mit dem Christentum (siehe dazu Steenbrink 1993).

¹⁴ Die ethnische Gruppe (*suku*) der Dani lebt im Hochland rund um Wamena.

¹⁵ Interview in Sorong am 20.02.2007: „Banyak belum punya agama. Mereka harus menganut agama Kristen, tidak Islam. Mereka tidak tahu apa apa. Oleh karena itu ada orang missionaris. Saat ini orang Muslim datang juga....buruk sekali!“

licher Missionare sowie ein ausgeprägtes religiöses Bewusstsein und eine starke Ablehnung des Islam unter jenen Papuas, die bereits missioniert wurden.

WAMENA ENDE DER 1990ER JAHRE

Bereits im Jahr 1997 fiel mir im Rahmen meines ersten Feldforschungsaufenthalts in Papua das stark ausgeprägte religiöse Bewusstsein der durch christliche Missionare „bekehrten“ ethnischen Papuas auf, aber auch das der großteils muslimischen TransmigrantInnen. Schon damals stellte sich mir die Frage, inwiefern die interreligiösen Beziehungen den Papua-Konflikt mitbestimmen. Damals arbeitete ich an einem Dokumentarfilm über die christliche Mission und deren soziale und kulturelle Auswirkungen auf die BewohnerInnen des Baliem-Tals im zentralen Hochland. Dieses Gebiet mit seiner administrativen Hauptstadt Wamena ist vorwiegend christianisiert und weist einen geringen, aber steigenden Anteil muslimischer ZuwandererInnen auf. Die bis ins frühe zwanzigste Jahrhundert vom Rest der Welt praktisch abgeschnittenen HochlandbewohnerInnen blicken auf eine dementsprechend junge christliche Tradition zurück und lehnen den Islam nahezu kollektiv ab.

Während meines viermonatigen Aufenthalts im Hochland von Papua wohnte ich bei einer ethnisch javanischen, katholischen Zuwandererfamilie. Diese Familie verkörperte die in der Ära der Neuen Ordnung enthusiastisch propagierte Mittelklassefamilie, also den Inbegriff einer glücklichen, wohlhabenden und nationalbewussten Familie. Die Familienidylle strahlte nicht nur durch drei Kinder, von denen das Älteste damals in Yogyakarta studierte und die zwei jüngeren die örtliche Mittelschule besuchten. Auch die damals vierjährige Adoptivtochter Dani zählte zu dieser prosperierenden Familie.¹⁶ Der Lebensmittelpunkt der Familie befand sich in Wamena, dem administrativen Zentrum des Hochlandes von Papua. Die Mutter arbeitete als Teilzeitkraft bei einer örtlichen katholischen Missionsstation, während der Vater seiner Tätigkeit als Mittelschullehrer nachging. Die Familie ist im Rahmen des Transmigrationsprogramms nach Papua umgesiedelt, wo sie sich als angesehene Mitglieder der katholischen Gemeinde von Wamena bereits seit ungefähr 20 Jahren verdienen. Unterstützt werden sie in ihrem Haushalt durch die Haushaltsgehilfinnen Lisa und Maria (ethnische Dani und missionierte Christinnen). Vorwiegend war es die gesprächige Mutter, die mir öfters über das Leben in Wamena und ihre Beziehungen

¹⁶ Dani ist in diesem Fall der Rufname von Daniela.

zu den dortigen Menschen erzählte. Die Familie lebte relativ in sich geschlossen und pflegte tiefere soziale Kontakte vorwiegend innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft. Der sonntägliche Kirchgang bildete den Höhepunkt der Arbeitswoche. Im Anschluss an die heilige Messe trafen sich die Frauen im privaten Kreis zum Gospelgesang. Das gemeinsame Singen kirchlicher Lieder und Rezitieren biblischer Textpassagen dauerte meist einige Stunden und endete in Unterhaltungen und Diskussionen über aktuelle Geschehnisse.

Wie in den meisten Regionen Indonesiens ist es auch in Wamena gesellschaftliche Konvention, religiösen Pflichten nachzukommen. In diesem Sinne unterschied die Mutter beispielsweise weniger zwischen ChristInnen und MuslimInnen als zwischen religiösen und nichtreligiösen Menschen. Letzteren sprach sie nahezu kategorisch das Vorhandensein moralischer Werte ab. Aus dieser Auffassung heraus erklärte sie auch die Hauptursache des Papua-Konflikts, der mehr oder weniger alle Menschen in Wamena betrifft. Verantwortlich seien der fehlende „Integrationswille“ der einheimischen Bevölkerung und deren nicht vorhandene Fähigkeit an einem modernen und „zivilisierten“ Leben teilzuhaben. Dieser Problematik kann nach ihrer Interpretation nur durch Erziehung und Bildung entgegengetreten werden, die mit klassischer Missionsarbeit Hand in Hand geht.¹⁷ Insofern ließ sie in ihrer Wahrnehmung des Konflikts sehr deutlich erkennen, dass es der Religion bedarf, um den Konflikt zu entschärfen. So definierte sie auch den Begriff Bildung ganz im Sinne des Missionsgedankens, nämlich das Wort Gottes zu verbreiten und dadurch die „ungläubigen“ Menschen in ein besseres Leben zu führen, was letztendlich auch zur Milderung des Konflikts führen würde. Obwohl selbst nicht Missionarin, doch aber als Administrationskraft für eine Missionsstation arbeitend, sah sie ihre Aufgabe ebenfalls darin, die Menschen zu bekehren. In manchen von Melancholie geprägten Augenblicken, in denen sie sich nach ihrer Heimatinsel Java sehnte, rechtfertigte sie sich kurz darauf, aus gutem Grund in Papua zu sein, nämlich um

¹⁷ Missionierung erfolgt auch in Papua in enger Verbindung mit dem Aufbau von Infrastruktur und dem Bestreben Allgemeinbildung in Form von Missionsschulen auch in isolierteste Gebiete zu bringen. Es sollte jedoch dabei nicht vergessen werden, dass dieses karitative Bestreben oft dem Anspruch der Missionierung untergeordnet ist. Die entlegenen Gebiete im und um das Hochland von Papua werden vorwiegend von missionseigenen Kleinflugzeugen angefliegen. Diese dienen zwar der Versorgung der über das Gebiet verstreuten Missionsposten, bieten aber auch Dienstleistungen für die einheimische Bevölkerung an, die jedoch in den meisten Fällen gegen Bezahlung erfolgen.

am Aufbau Indonesiens mitzuwirken und dabei zu helfen, das Wort Gottes zu verbreiten.¹⁸

Ähnlich wie die meisten ZuwandererInnen fühlten sich die Familienmitglieder als Pioniere, die von der aus ihrer Sicht hochgelobten Zivilisation in die Wildnis zogen, um am Aufbau und der Erschließung Indonesiens mitzuwirken. Dieser Aufbau Indonesiens darf jedoch nicht nur in Form technologischer und wirtschaftlicher Entwicklung verstanden werden, durch die das Land modernisiert und an führende Industrienationen herangeführt werden sollte. Beim Aufbau Indonesiens gehe es im Fall Papua eben auch um die „Zivilisierung“ von Menschen, die den Glauben an einen höchsten Gott voraussetzt. Dennoch, auch nach bereits erfolgter Missionierung bzw. Christianisierung wird die indigene Bevölkerung von den meisten ZuwandererInnen als inferior wahrgenommen und dementsprechend diskriminierend behandelt (siehe Bensley 1994).¹⁹

Zu erwähnen sind hier jedoch auch die durch Religion geschaffenen Verbindungen zwischen indigener Bevölkerung und TransmigrantInnen. Denn Religion hat auch das Potential, ethnische Grenzen zu transzendieren und damit dem vielschichtigen Papua-Konflikt eine konsensorientierte Dimension zu verleihen. Dieser durch den gemeinsamen Glauben geschaffene religiöse Konsens betraf jedoch nur die Minderheit der christlichen ZuwandererInnen. Bei einem sonntäglichen Kirchenbesuch entsteht in der Tat der Eindruck

¹⁸ Ergänzend möchte ich an dieser Stelle erwähnen, dass in Indonesien lokale Religionen nicht anerkannt sind. Im ersten Grundsatz der offiziellen Staatsideologie Pancasila ist verankert, dass alle indonesischen StaatsbürgerInnen an einen einzigen höchsten Gott glauben müssen. Insofern ist die Zugehörigkeit zu einer der staatlich anerkannten Religionen für IndonesierInnen verpflichtend. Die Verbreitung des Wort Gottes, die Missionierung und Bekehrung ist also von staatlicher Seite nicht nur erwünscht, sondern genau genommen auch gefordert. Vor diesem Hintergrund ist auch die Auslegung meiner Informantin leichter nachvollziehbar. Eine Religion zu haben ist verpflichtend und obliegt nicht der freien Entscheidung. Menschen ohne Religion oder Menschen, deren religiöse Vorstellungen und Praktiken keine staatliche Anerkennung bekommen, sind demnach nicht nur unmoralisch, sondern bewegen sich auch in einer Art staatlich geschaffener Illegalität. Der Ursprung dieser Illegalität geht zurück in das Jahr 1965. Unter Suharto bedeutete es, keiner offiziellen Religion anzugehören, als Kommunist identifiziert zu werden. In unmittelbarer Verbindung damit stand das hohe Risiko entweder eingesperrt oder umgebracht zu werden (Sidel 2006: 189).

¹⁹ Ein weiteres Beispiel für Diskriminierung und Abgrenzung der TransmigrantInnen gegenüber den Papuas zeigt sich auch in der Betonung der eigenen Kulinarik. Im Gegensatz zur hochgelobten eigenen Küche wird die Kulinarik der Papuas gemeinhin als ungenießbar und „primitiv“ bezeichnet. Im Rahmen meiner Feldforschungen zur Diplomarbeit stellte ich 1997 eine nahezu kollektive Ablehnung indigener kulinarischer Errungenschaften und Praktiken seitens der TransmigrantInnen fest (siehe Warta 2003).

einer harmonischen Glaubensgemeinschaft, die keine Unterschiede zwischen ihren Gläubigen macht. Dieses Bild schwindet jedoch meist recht schnell außerhalb der Kirchentüren, wenn sich im Alltag die gesellschaftlichen Positionen abermals an ethnischer Zugehörigkeit erkennen lassen. Die langfristig entstandene Marginalisierung der Indigenen in nahezu allen Bereichen bleibt auch trotz gemeinsamer Religion bestehen. So erzählte mir ein junges Dani-Mädchen, dass der Besuch in der Kirche am Sonntag immer der Höhepunkt ihrer Woche sei.²⁰ Nicht nur könne sie dann Gott nahe sein, sondern sie würde in ihren schönsten Gewändern gekleidet für eine kurze Zeit der Realität entgehen können. Die Harmonie in der Kirche zwischen Indigenen und ZuwandererInnen ist für das Mädchen also nicht Teil der gesellschaftlichen Realität, sondern eine an Illusion grenzende Ausnahmesituation.

JAYAPURA 2007

Jayapura ist als Provinzhauptstadt Papuas Sammelpunkt für Menschen aus ganz Papua aber auch aus ganz Indonesien. Kaum sonst wo in Papua treffen so viele unterschiedliche ethnische Gruppen aufeinander wie in Jayapura. Was die meisten ZuwandererInnen in Jayapura vereint, ist die Hoffnung auf ein besseres Leben. TransmigrantInnen aus fast allen Regionen Indonesiens kommen nach Jayapura, um dort einen Neuanfang oder eine Existenzgründung als selbstständige Unternehmer zu wagen oder für ein bestehendes Unternehmen zu arbeiten. Unterschieden werden muss hier jedoch zwischen der staatlich organisierten Migration und den nicht staatlichen Migrationsbewegungen. Auch Papuas reisen aus allen Regionen der Provinz an. Sie sind auf der Suche nach Arbeit, haben aber in der Regel nur Aussichten auf schlecht bezahlte Handlangerjobs. Ethnische Kriterien machen sich am Arbeitsmarkt stark bemerkbar. Als Selbstständige bzw. Geschäftsbesitzer haben Papuas in Jayapura nahezu keine Chance. Eine zweite Gruppe indigener ZuwandererInnen findet sich unter den StudentInnen und jungen Intellektuellen, welche die Cenderawasih Universität im Stadtteil Abepura besuchen. Für diese Gruppe bieten sich durch den seit der Sonderautonomie stetig wachsenden Beamtenapparat (laut Aussage eines Regierungsbeamten arbeiten im Gouverneursamt in Jayapura alleine zirka 2000 Beamte), weitaus bessere Berufschancen. Viele von Ihnen bekleiden nach ihrem Studium diverse Positionen in der Verwaltung.

Jayapura ist die Heimat einer multikulturellen Gesellschaft, die aus allen Teilen Indonesiens aber auch aus Papua stammt. Jayapura ist aber auch eine

²⁰ Interview im Rahmen der Diplomarbeit in Wamena am 27.07.1997.

Stadt, deren Bevölkerung mit ständiger militärischer und polizeilicher Präsenz lebt. Die Menschen sind misstrauisch und niemand spricht gerne offen über politische Themen. Indigene MenschenrechtsaktivistInnen, die oft selbst Opfer staatlicher Gewalt waren, sprechen von ständiger Überwachung durch Spitzel. Ihr Leben und das ihrer Familien seien ständig in Gefahr.

Die Provinzhauptstadt ist aber auch ein Zentrum der beiden großen Religionen. Einen ersten Eindruck der auffallenden Bedeutung von Religion liefert bereits die städtische Architektur. In Jayapura – wie in anderen Städten Papuas – entstehen Gotteshäuser wie am Fließband. Ein regelrechter Bauboom an Moscheen und Kirchen der unterschiedlichsten Konfessionen legt architektonisches Zeugnis einer Konkurrenz der Religionen ab. Die neuentstehenden Kirchen und Moscheen sind in ihrer Größe und Dimension darauf ausgerichtet, einander zu übertreffen und einen Eindruck von „überragender“ Macht zu hinterlassen. Gebaut werden jedoch nicht nur Prestigeobjekte, die im wahrsten Sinne des Wortes und im Vergleich zur restlichen urbanen Architektur in den Himmel ragen, sondern auch zahlreiche kleine meist privat finanzierte Gotteshäuser. Wie auch im restlichen Indonesien ist es unter MuslimInnen auf Papua eine prestigeträchtige Ehre, Geld in den Bau einer Moschee zu investieren.

Doch nicht nur zwischen den Religionen, auch innerhalb des Christentums besteht ein Konkurrenzverhalten. Neben Katholiken und Protestanten haben auch eine große Menge an Freikirchen wie u.a. Evangelisten, Adventisten, Baptisten, Lutheraner, Zeugen Jehovas und Pfingstgemeinden den Anspruch zu wachsen und sich stärker zu etablieren. In der Vergangenheit teilten sich die verschiedenen christlichen Konfessionen oft ganze Regionen untereinander auf. Ein Beispiel für eine solche Aufteilung ist die Region um die Paniai-Seen im westlichen Hochland, die 1938 „entdeckt“, und anschließend administrativ erschlossen wurde. Nachdem die Niederländer ihren ersten Außenposten in Enarotali etablierten, folgten im selben Jahr die ersten römisch-katholischen Missionare. Ihnen folgten kurz darauf die ersten amerikanischen protestantischen Missionare. Um sich nicht in die Quere zu kommen, beschloss man das sogenannte Gentleman-Agreement. Im Rahmen dieses Abkommens wurde das westliche Hochland kurzerhand in zwei „areas of operation“ aufgeteilt, ungeachtet der sozialen und kulturellen Auswirkungen auf die Hochlandbevölkerung. Die Katholiken übernahmen das Gebiet um den Tigi-See und den Tage-See, sowie die Moni-Enklave von Kugapa im Osten und die Protestanten übernahmen das Ekari-Territorium an der Küste des Paniai-Sees (Muller 1996).

Anders als den regen Kirchenbau betrachten meine christlichen InformantInnen in Jayapura die neu errichteten Moscheen mit Skepsis und beto-

nen stets die massive Präsenz des Islam sowie die fortschreitende Islamisierung, die in Jayapura ein geläufiges Thema ist, aber meist nur hinter vorgehaltener Hand angesprochen wird. Manchmal werden aber auch auf der Straße religiöse Gegensätze im Kontext von Missionsbestrebungen zur Sprache gebracht (zur linguistischen Dimension von Missionierung siehe Schiefelin/Makihara 2007) und lösen teilweise heftige Reaktionen aus. Am Hafen von Jayapura konnte ich zum Beispiel Zeuge folgender Auseinandersetzung werden:

Die günstigste Reiseform von und nach Jayapura ist das Schiff. Tagtäglich bewegt das größte staatliche Schifffahrtsunternehmen PELNI²¹ eine Vielzahl an Passagieren zwischen den Inseln des indonesischen Archipels. Wie die meisten Häfen übt auch der Hafen von Jayapura eine starke Anziehungskraft auf Menschen aus. Vor allem hier, am Hafen der Provinzhauptstadt, zeigt Papua sein multiethnisches Gesicht. Vorwiegend sind es Reisende und deren Familienangehörige, Hafentarbeiter, Tagelöhner, *Ojek*²²-Fahrer und Geschäftstreibende, die das bunte und lebendige Bild dieses Hafens gestalten. Sie alle verbringen oft lange Zeit damit, auf das An- und Ablegen von Schiffen zu warten. Sobald ein Passagierschiff in den Hafen einläuft, beginnen sich die Menschen um das schmale Eingangsgitter vor dem Schiffsanlegeplatz zu drängen, wo sie mitunter einige Stunden auf dessen Öffnung warten. Diese dicht aneinander gedrängten und nahezu bewegungslosen Menschenmengen eignen sich perfekt als „unfreiwillige“ Zuhörerschaft. Sie sind das Publikum für eine in letzter Zeit vermehrt den Hafen aufsuchende Berufsgruppe mit „Berufung“, nämlich den Predigern.

Ausgerüstet mit einem elektrisch verstärkten Megaphon erdrängte sich ein indigener christlicher Prediger einen Platz auf der Rampe, die ähnlich einer Bühne die wartende Menge überragte. Seine Stimme schallte schmerzhaft laut aus dem Megaphon und auch seine Worte schmerzten, zumindest für die MuslimInnen unter den ZuhörerInnen. In seiner aggressiven Predigt richtete sich der Mann aus Wamena vehement gegen muslimische TransmigrantInnen, die seiner Meinung nach das Christentum auf Papua zu Fall bringen wollen. In Anbetracht der angespannten Stimmung, die sich mit jeder Minute weiter aufheizte, war es nur eine Frage der Zeit, bis es zu ersten Handgreiflichkeiten kommen würde. Immerhin gelang es dem Mann, trotz empörter ZuhörerInnen, länger als 15 Minuten seine Ansichten zu verkünden, als ihn plötzlich eine Faust voll ins Gesicht traf. In Sekunden-

²¹ PELNI ist das Akronym für Pelayaran Nasional Indonesia [Nationale Schifffahrt(gesellschaft) Indonesiens].

²² Ojek ist die Bezeichnung für Motorradtaxi.

schnelle drängten sich mehrere Männer um den erzürnten Mann, während der Prediger sich etwas zitterig und angeschlagen aufrichtete. Abermals setzte er seine Predigt mit noch lauterer Stimme gegen die MuslimInnen fort und fühlte sich scheinbar bestärkter denn je. Es vergingen nur ein paar Sekunden und der Prediger ging durch dieselbe Faust abermals zu Boden. Im selben Moment stürzte sich eine Gruppe erzürnter Christen auf den Angreifer und schlug aus voller Kraft auf ihn ein. Die Auseinandersetzung fand schließlich ein jähes Ende, als die Absperrung geöffnet wurde und die Menschenmenge hastig an Bord des in der Zwischenzeit ausgeladenen Schiffes drängte. Zweifelsfrei handelte es sich bei diesem Vorfall um keine einmalige religiös motivierte gewalttätige Auseinandersetzung. Wie mir von Augenzeugen berichtet wurde, kommen derartige Zusammenstöße vermehrt vor.

Religiöse Spannungen in den Beziehungen zwischen ChristInnen und MuslimInnen zeigen sich nicht nur in gewalttätigen Auseinandersetzungen, wie jener am Hafen von Jayapura. Diese Spannungen sind auch in den Beziehungen der einheimischen Bevölkerung zu Militär und Polizei spürbar. So wurde am großzügig angelegten Gelände der Eliteeinheit der Polizei (Brimob) im Stadtteil Abepura mit dem Bau einer Moschee begonnen. Diese bauliche Maßnahme wurde und wird von den christlichen Papuas heftig kritisiert: „Da sind nur Indonesier beim Militär und bei der Polizei, alles Muslime. Warum bauen die eine Moschee dort? Warum steht dort keine Kirche? Das ist gefährlich für uns Papuas.“²³ So äußerte sich eine ältere, aus Sorong stammende Frau in Abepura und kritisierte somit die muslimische Dominanz bei Militär und Polizei. Obwohl es unter den SoldatInnen und PolizistInnen auch indigene Papuas und ChristInnen gibt, fühlt sich die Frau durch den Islam bedroht: „Militär und Islam ist ein und dieselbe Sache.“²⁴

Im Verständnis dieser älteren Frau ist es das eindeutige Ziel des indonesischen Staates – vertreten durch das Militär und die Polizei – Papua zu islamisieren. Diese tiefsitzende Vorstellung geht sogar bis hin zur Mutmaßung über weit reichende Pläne der Regierung: „Bis zum Jahr 2020 will das indonesische Militär, dass aus Papua eine islamische Provinz wird. Klar, 2020 ist nur eine Frist, vielleicht brauchen sie auch länger.“²⁵ Die Strategie ist laut Aussage der

²³ Interview in Jayapura am 30. März 2007: „Orang Indonesia saja di pos tentara, di polisi juga...Muslim semua. Kenapa mereka bangun Mesjid disana? Kenapa tak ada Gereja? Ini berbahaya untuk orang Papua.“

²⁴ Ebenda: „Militer dan Islam sama.“

²⁵ Ebenda: „Sampai tahun 2020 militer Indonesia mau Papua menjadi provinsi Islam. Begitu, 2020 ada jangka waktu saja, mungkin mereka membutuhkan waktu agak lama.“

Informantin immer dieselbe: „...zunächst errichtet das indonesische Militär eine Moschee, obwohl es noch gar keine Muslime dort gibt. Später benachrichtigen sie Jakarta, um wieder Muslime zu schicken. So ist die Strategie.“²⁶ Diese Verschwörungstheorie zeigt allzu deutlich, wie sich in den Vorstellungen mancher Indigener das indonesische Militär systematisch der Islamisierung Papuas verschreibt. Für diese ältere Frau ist das indonesische Militär ausführendes Organ einer gezielten, von der indonesischen Regierung geplanten Islamisierung und Verdrängung der Papuas, die sie als ausschließlich christlich definiert. Während die Papuas das Christentum vertreten, wird der indonesische Staat als Agent der Islamisierung wahrgenommen.²⁷

Wie dieses empirische Beispiel verdeutlicht, spielt Religion eine wichtige Rolle für die Konstruktion von Grenzen zwischen Papuas und den TransmigrantInnen. Diese Grenzziehungen nehmen in einigen Fällen die Form eines „we are good, so they are bad“ Denkens an, welches Gerd Baumann (2004: 19) in seinen Überlegungen zu „Grammars of Identity/Alterity“ als „black-and-white grammar of binary opposition“ identifiziert. Bei der Konstruktion von Identität unterscheidet Baumann hierbei drei Grammars of Identity/Alterity, die trotz unterschiedlicher Konzeption eine wesentliche Gemeinsamkeit aufweisen: die Existenz der Anderen wird grundsätzlich akzeptiert und ihnen können sogar positive Eigenschaften zugeschrieben werden. Brechen die Grammars of Identity/Alterity jedoch zusammen, d.h. wenn diese implodieren, dann kommt es laut Baumann (2004: 42) zur Explosion von Gewalt:

Everyone knows such examples, and they are easy to find under keywords such as genocide, ethnocide, political, racial or religious extermination or annihilation. Each of these spells a breakdown of all three grammars and a return to the anti-grammar of: ‘we are good, so they are bad’ with the genocidal conclusion: ‘we must live, so they must die’.

Bezogen auf die Vorstellungen der Informantin aus Sorong lässt sich eine derartige „black-and-white grammar“ erkennen. Sie fürchtet als christliche Papua die totale Verdrängung durch muslimische TransmigrantInnen. Diese unter christlichen Papuas geläufige Meinung bzw. die damit verbundene Ablehnung der TransmigrantInnen und des Islam wurde schließlich von dem Prediger am Hafen, den ich oben vorgestellt habe, in die Öffentlichkeit getragen, was zu

²⁶ Ebenda: „...pertama-tama militer Indonesia membangun mesjid walaupun tidak ada orang Muslim disana. Nanti mereka diberitahukan Jakarta untuk mengirim orang Muslim lagi. Ini strategi.“

²⁷ Siehe auch Farhadin (2005: 74), der eine ähnliche Wahrnehmung des indonesischen Staates unter christlichen Dani in Jayapura ausmacht.

einer gewalttätigen Auseinandersetzung führte. An Beispielen wie diesen wird deutlich, dass in Papua durch das Zurückgreifen auf religiöse Grenzziehungen eine latente Gefahr zur gewaltvollen Konfliktaustragung besteht.

Dass der gegenwärtige Papua-Konflikt religiös motivierten Konfliktstoff in sich birgt, wird auch anhand eines anderen markanten Beispiels deutlich. In Manokwari²⁸ wurde im März 2007 eine christlich inspirierte, lokale Gesetzgebung, die *perda injil*, eingeführt. Diese ist vorwiegend als Reaktion auf die Einführung von *perda syariah*, also einer von der Scharia inspirierten Gesetzgebung in anderen Teilen Indonesiens im Kontext der Autonomie-Gesetzgebung zu sehen. Einige dieser Gesetze auf Bezirksebene, die auf den Texten der Bibel bzw. des Evangeliums basieren, werden von MuslimInnen stark kritisiert und als diskriminierend betrachtet.²⁹ Dabei handelt es sich um folgende Gesetzestexte³⁰:

Punkt 14: Allgemeine Vorschrift: Das Evangelium ist die frohe Botschaft.

Artikel 25: Die geistige Schulung richtet sich nach der lokalen Kultur, die der christlichen Religion folgt.

Artikel 26: Die Regierung darf religiöse Symbole an öffentlichen Plätzen und Bürogebäuden anbringen.

Artikel 30: Verbot der Errichtung von Gotteshäusern anderer Religionen, wenn es schon eine Kirche gibt.

Artikel 37: Verbot des Tragens von Kleidung, die religiöse Symbole zeigt, auf öffentlichen Plätzen.³¹

Artikel 37 bezieht sich beispielsweise auf das Tragen von Kopftüchern im öffentlichen Raum – ohne freilich dieses allgemein als islamisch identifizierte

²⁸ Manokwari liegt an der Nordküste Papuas, zwischen Sorong und Jayapura und zählt zirka 60.000 Einwohner. Dieses vorwiegend von ChristInnen besiedelte Gebiet war u.a. auch die erste Region Papuas, in der christliche Missionare tätig wurden. Ferner ist Manokwari die Hauptstadt der neu gegründeten Provinz West-Papua.

²⁹ Siehe auch ICG Report (2008) Nr. 154, S. 2-7.

³⁰ Der folgende Auszug der Bezirksgesetze wurde in der indonesischen Tageszeitung *Republika* am 23 März 2007 publiziert, ist aber online nicht mehr verfügbar. Auf mehreren *perda injil* bezogenen Websites sind diese Gesetzestexte jedoch ebenfalls – mit Quellenverweis auf die Zeitschrift *Republika* – publiziert worden, u.a. auf: <http://www.opensubscriber.com/message/ppiindia@yahoo.com/6342188.html>.

³¹ Butir 14 Ketentuan Umum: Injil sebagai kabar baik

Pasal 25: Pembinaan mental memperhatikan budaya lokal yang menganut agama Kristen

Pasal 26: Pemerintah dapat memasang simbol agama di tempat umum dan perkantoran

Pasal 30: Melarang pembangunan rumah ibadah agama lain jika sudah ada gereja

Pasal 37: Melarang busana yang menonjolkan simbol agama di tempat umum

Kleidungsstück explizit zu nennen. Im Kontrast dazu wurde in anderen indonesischen Regionen das Tragen muslimisch-religiöser Kleidung per Gesetz von den Lokalregierungen als verpflichtend erklärt. Lokale Gesetzgebungen wie diese tragen jedoch bewusst zu einer scharfen religiösen Grenzziehung bei. Die Tatsache, dass die Einführung der *perda injil* ausgerechnet in Papua und nicht in anderen mehrheitlich christlichen Gebieten Indonesiens erfolgte, weist auf einen starken christlich-fundamentalistischen Einfluss in diesem Teil Indonesiens hin, der sich bisher jedoch nicht so selbstbewusst präsentierte.

Religion spielt in Papua eine immer größere Rolle bei der Konstruktion von kollektiven Identitäten, die sich voneinander scharf abgrenzen und oft auf Vorurteilen gegenüber den „Anderen“ aufbauen (siehe Eriksen 1993; Barth 1994; Baumann/Gingrich 2004). Im heutigen Papua, so konnte ich während meines Aufenthaltes Anfang 2007 feststellen, wird das Wir-Gefühl zunehmend durch Religionszugehörigkeit konstruiert. Wurde ich vor zehn Jahren von Menschen auf der Straße angesprochen, fragten diese meist nach Herkunft und Familienstand. Heute werde ich zuallererst nach meiner Religionszugehörigkeit gefragt. Bei zahlreichen ungezwungenen Unterhaltungen in sowohl muslimischen wie auch christlichen Privathaushalten von indigenen und zugewanderten Familien ließ sich eine klare Grenzziehung erkennen, die sich durch verstärkte Kritik an den Lebensweisen der Angehörigen der jeweils anderen Religion äußerte. In der Regel handelt es sich um ein dichtes Netz an Vorurteilen, ohne eigentlich genau über die Lebensweise der anderen Menschen Bescheid zu wissen. Die Interpretationen bauen also vorwiegend auf Vermutungen auf, da der Kontakt auf ein Minimum beschränkt wird. Vorurteile haben jedoch auch unter den indigenen Bevölkerungsgruppen von Papua eine lange Tradition.³² Besonders in den schwer zugänglichen Gebieten, in denen Menschen teilweise durch nahezu unüberwindbare natürliche Barrieren als gewissermaßen „kontaktlose“ Nachbarn

³² Sowohl Papua Neuguinea wie auch das indonesische Papua charakterisieren sich durch eine enorme ethnische, kulturelle und auch linguistische Vielfalt. Insgesamt werden auf der zweitgrößten Insel der Erde zirka 750 Sprachen und etwa 1000 Dialekte gesprochen. Der undurchdringlichste Regenwald der Welt, die dichten Sumpfbgebiete in den Niederungen und die massiven, zerklüfteten Gebirgszüge im Landesinneren ließen nur ein geringes Maß an Mobilität und Kulturkontakten zu. Ein wesentliches Kennzeichen nahezu aller ethnischen Gruppen in Papua ist deren stark ausgeprägte Kriegskultur, die jedoch unter dem Einfluss der Missionierung nur mehr in Oraltraditionen und Schaukämpfen weiter besteht. Gewalttätige Konflikte haben in Papua also Tradition; sie sind nicht neu. Ausgetragen wurden diese Konflikte bzw. Stammesrivalitäten meist durch (ritualisierte) Kriege und Kämpfe. Vorwiegend im Landesinneren bzw. in den weniger erschlossenen Gebieten kam es häufig zu derartigen – oft tödlichen – Auseinandersetzungen (vgl. Berndt 1964; Koch 1974; Godelier 1986).

leben, sind Ängste vor „Anderen“ Normalität. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Anthropophagie, die in den Oraltraditionen vieler Papua-Gruppen noch immer präsent ist. Prinzipiell – so die gängigen Aussagen – sind immer „die hinter dem Berg“ Kannibalen. Ergänzend sei an dieser Stelle zu erwähnen, dass ausschließlich Papuas der Anthropophagie bezichtigt werden.

In den urbanen Zentren gibt es jedoch nicht weniger Vorurteile, wie ich im Folgenden zeigen möchte. Der Unterschied besteht nur in der Art der Barrieren, welche die Menschen von einander abgrenzen bzw. durch die sie sich bewusst voneinander distanzieren. Die in den Städten gängigen Stereotype beziehen sich hauptsächlich auf die Beziehungen zwischen TransmigrantInnen und Papuas und weniger auf die Differenzierungen unter den Papuas selbst. Die Dichotomie „zivilisierte“ TransmigrantInnen versus „unzivilisierte“ Papuas ist nach wie vor wahrnehmbar. Im Vergleich zum Papua in der Suharto-Ära erkenne ich heute allerdings eine verstärkte Bereitschaft zu religiösen Vorurteilen, sowohl der Papuas wie auch der TransmigrantInnen. Die Palette der Vorurteile reicht von imaginierten Verschwörungstheorien des Islam gegen das Christentum bis zu vergifteten Whisky- und Wodkaerzeugnissen, um die KonsumentInnen (die vorwiegend ChristInnen sind) zu ermorden.

Meine jüngsten Untersuchungen führte ich in Jayapura im Kampong Cloovekamp durch. Dort bezog ich auch für ein Monat mein Quartier. Der nahezu ständige Kontakt mit den dort ansässigen Menschen ermöglichte nicht nur tiefere Einblicke in das Alltagsleben, sondern auch intensive und offene Gespräche. Das kleine von Schimmel befallene Zimmer gehörte zum Haus eines aus Sulawesi kommenden, mittlerweile pensionierten Militärbediensteten. Sein Sohn Mustafa arrangierte dieses kurze Mietverhältnis für mich. Ich lernte Mustafa zufällig auf der Straße kennen, als ich ihn nach einer günstigen Wohnmöglichkeit angesprochen hatte. Er ist Makassar aus Süd-Sulawesi und Muslim. Im Laufe der Tage des Kennenlernens vertieften sich unsere Gespräche, in denen schließlich auch die einheimischen Papuas ein Thema wurden. Den Ausschlag für die Intensivierung unserer diesbezüglichen Unterhaltungen gab jedoch eine an mich gerichtete Warnung seinerseits, nämlich mich nicht zu weit in das Siedlungsgebiet der Papuas zu wagen. Eigentlich hatte ich durch einige einheimische Kinder von einem Flusspool erfahren, welches von Papuas zur Körperhygiene aber auch zum Schwimmen benutzt wird. Mein Plan mit diesen zirka 20 Kindern und Jugendlichen zum Schwimmen zu gehen, wurde von Mustafa heftig abgelehnt. Es sei einfach zu gefährlich, da dort nur Papuas wohnen. Auf die Frage, worin denn die Gefahr genau bestünde antwortete er: „Das sind Christen. Die dürfen Bier und Wodka trinken“. Alles läge laut Mustafa daran, dass den Christen das Trinken von Alkohol erlaubt sei. Besonders an den Wochenenden werde bei den Christen

getrunken. Sobald sie getrunken haben, würden sie gefährlich werden. Sie würden dich mit ihren Fäusten schlagen und auch ihre Waffen einsetzen. Niemand würde dort hinauf gehen (gemeint war der Flusspool). In seiner heftigen, emotionalen Warnung ging Mustafa mit keiner einzigen Silbe auf ethnische Faktoren ein. Vielmehr zeichnete sich seine Sicht der im Kampong spürbar angespannten Situation zwischen Papuas und TransmigrantInnen durch einen Rückgriff auf Religionszugehörigkeit aus. Mustafa macht Religion verantwortlich für die von ihm empfundene unmittelbare Gefahr vor seiner Haustüre. Im Gegensatz dazu zirkuliert unter den Papuas das Vorurteil, dass ethnische Makassar und Bugis aus Sulawesi religiöse Fanatiker sind.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Gegenwärtig lassen sich in Papua vermehrt Spannungen zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Religionen feststellen. Vor allem die Beziehungen zwischen ChristInnen und MuslimInnen sind stark von Vorurteilen geprägt und dementsprechend angespannt. Diese Spannungen sind in den letzten zehn Jahren spürbar stärker geworden. Vorwiegend in den Küstenstädten mit hohem muslimischem Bevölkerungsanteil (aber auch zunehmend in Wamena) beginnt der religiöse Diskurs in altbekannte Konfliktdimensionen hineinzuwirken. Bisher gebräuchliche Diskurse – die u.a. die Rückständigkeit der Papuas oder Separatismus zum Inhalt hatten – werden zunehmend vom religiösen Diskurs überlagert. Die Konfliktlinien bleiben die gleichen – Papuas vs. MigrantInnen, Nationalstaat vs. SeparatistInnen, Indigene vs. multinationale Konzerne – die Diskurse hingegen ändern sich, d.h. werden um die religiöse Dimension erweitert.

Ängste einer langsam fortschreitenden Islamisierung sind weit verbreitet. Die stetige Besiedlung Papuas durch vorwiegend muslimische TransmigrantInnen unterstreicht die Ängste der Papuas, zur ethnischen aber auch zunehmend religiösen Minderheit im eigenen Land zu werden. Sehr anschaulich zeigt auch die Verschwörungstheorie der Informantin aus Sorong die tief verwurzelte, in Anbetracht der Menschenrechtsverletzungen auch nachvollziehbar Angst vor indonesischen Militäreinheiten. Mit ihrer Annahme, das indonesische Militär führe eine groß angelegte Islamisierungsoperation und die bewusst geplante Verdrängung christlicher Papuas durch, zeigt sie sehr deutlich, wie die nationalistisch-separatistische Konfliktdimension Gegenstand des religiösen Diskurses wird.

Physische Auseinandersetzungen, wie jene am Hafen von Jayapura, zeigen ebenfalls das Konfliktpotential zwischen den Religionen in Papua. Beleidigungen von Andersgläubigen und Hasspredigten, in denen u.a. MuslimInnen

als Feindbild der christlichen Papuas dargestellt werden, gefährden das friedliche Zusammenleben zwischen den religiösen Gruppen. Auch die Vorurteile muslimischer ZuwandererInnen, wie u.a. des ethnischen Makassar Mustafa, zeigen deutlich die Verlagerung religiöser Diskurse auf bereits bestehende Konfliktlinien. Und wie der Gesetzesentwurf der *perda injil* in Manokwari deutlich demonstriert, ist religiöser Fundamentalismus kein Monopol des Islam und nicht nur auf jene Gebiete Indonesiens, die bisher durch religiöse Konflikte in die Schlagzeilen der Presse gerieten, beschränkt. Die von Gerd Baumann (2004) als „black and white grammar“ bezeichnete Konstruktion von Identität und Alterität, die in der ständigen Gefahr steht, in Gewalt umzuschlagen, ist auf Papua in der Verbindung mit Religion häufig anzutreffen.

Im Gegensatz zur indonesischen Regierung, die den Papua Konflikt weiterhin vorwiegend in nationalistischen Kategorien denkt (King 2006) und Papuas als Separatisten wahrnimmt, sehe ich ein bislang weitgehend unbeachtetes Potential religiöser Spannungen. Wie neben der Regierung in Jakarta, insbesondere dem Militär, christliche und muslimische Institutionen zukünftig auf die Situation reagieren, wird ein zentraler Faktor im weiteren Verlauf des Papua-Konflikts sein (Hernawan 2006, Saud 2006). Aber auch die Einflussnahme der meist kirchennahen Menschenrechtsorganisationen und der in Papua aktiven großen muslimischen Organisationen Indonesiens – wie *Nahdlatul Ulama*, *Majelis Ulama Indonesia Papua* (Falaakh 2001) und *Muhammadiyah* (Abdullah 2001) – wird die gegenwärtige Situation mitbestimmen. Den Vertretern der Religionsgemeinschaften kommt somit eine große Verantwortung zu, den Tendenzen der Instrumentalisierung von Religion entgegenzuwirken. Denn die Konstruktion von religiösen Grenzen und deren Verteidigung ist eine ernst zu nehmende Dimension im gegenwärtigen Papua-Konflikt. Die sich verhärtenden Identitäten haben das Potential, die bekannten Konfliktdimensionen zur Religionssache werden zu lassen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Abdullah, Amin M. (2001), Muhammadiyah's Experience in Promoting Civil Society on the Eve of the 21st Century, in: Nakamura Mitsuo, Sharon Siddique and Farouk Omar Bajunid (eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 43–56.
- Arndt, H.W. (1983), Transmigration: achievements, problems, prospects`. *Bulletin of Indonesian Economic Studies* 19(3): 50–73.
- Aspinall, Edward (2002), Sovereignty, the Successor State and Universal Human Rights. *Indonesia* 73: 1–24.
- Azara, Azyumardi (2002), Communal Riots in Indonesia: The Decline of Indonesian Nationalism and the Rise of Separatism, in: Chaider Bamualim, Karlina Helmanita, Amelia

- Fauzia and E. Kusnadingrat (eds.), *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta and The Konrad Adenauer Stiftung, 77–100.
- Badan Pusat Statistik Provinsi Papua (2001), *Papua Dalam Angka/Papua in Figures 2001*. Jayapura.
- Bamualin, Chaider (ed.) (2005), *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta.
- Barth, Frederik (1975), *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press.
- Barth, Fredrik (ed.) (1994), *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Baumann, Gerd (2004), Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach, in: Gerd Baumann and Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn Books, 18–52.
- Baumann, Gerd and Andre Gingrich (eds.) (2004), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Benda-Beckmann, Franz von und Keebet Benda-Beckmann von (2004), Zentrifugale Bewegungen in Indonesien. Konflikt, Identifikation und Recht im Vergleich, in: Julia Eckert (ed.), *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag, 249–272.
- Berndt, R.M. (1964), Warfare in the New Guinea Highlands. *American Anthropologist* 66: 183–203.
- Bensley, Jennifer (1994), *The Dani church of Irian Jaya and the challenges it is facing today*. MA Thesis. Monash Asia Institute, Monash University.
- Bertrand, Jacques (2004), *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonay, Yohanis G. and Jane McGrory (2005), Papua Barat: Menciptakan Perdamaian dengan Cara Memahami Konflik, in: Irfan Abubakar and Chaider Bamualim (eds.), *Transisi Politik dan Konflik Kekerasan. Meretas Jalan Perdamaian di Indonesia, Timor Timur, Filipina, dan Papua New Guinea*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 113–150.
- Budiardjo, C. and L.S. Liong (1988), *West Papua: The Obliteration of a People*. London: Tapol.
- Cahayono, Heru (2004), Dimensi Ekonomi Dan Politik Konflik Papua, *Masyarakat Indonesia. Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia* XXX, 1: 41–66.
- Chauvel, Richard and Ikrar Nusa Bhakti (2004), The Papuan Conflict: Jakarta's Perceptions and Policies. *Policy Studies* 5. Washington: East-West Center.
- Chauvel, Richard (2006), Violence and Governance in West Papua, in: Charles A. Coppel (ed.), *Violent Conflicts in Indonesia. Analysis, Representation, Resolution*. London and New York: Routledge, 180–192.
- CCTS (Committee for Conflict Transformation Support), Review 28. www.c-r.org/ccts/ccts28/west-papua.htm.
- Eckert, Julia (Hg.) (2004), *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Falaakh, Mohammad Fajrul (2001), Nahdlatul Ulama and Civil Society in Indonesia, in: Nakamura Mitsuo, Sharon Siddique and Farouk Omar (eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 33–42.

- Farhadian, Charles E. (2005), *Christianity, Islam, and Nationalism in Indonesia*. New York: Routledge.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gelpke, Sollewijn J. (1993), On the origin of the name Papua. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149, 2: 318–332.
- Giay, Benny (2001), *Peristiwa Penculikan dan Pembunuhan Theys Eluay 10 November 2001*. Abepura and Jayapura: Seri Deiyai III.
- Godelier, Maurice (1986), *Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*. Frankfurt/Main: Campus.
- Goody, Jack (2001), Bitter Icons. *New Left Review* 7: 5–15.
- Hardjono, J.M. (1977), *Transmigration in Indonesia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Hernawan, Budi J. (2006), *Papua Land of Peace: Addressing Conflict Building Peace in West Papua*. Jayapura: Office for Justice and Peace Catholic Diocese of Jayapura.
- Human Rights Watch (2000), Indonesia: Human Rights and Pro-Independence Actions in Papua, 1999–2000. *Report* Vol. 12. N°2C.
- Hüsken, Frans and Huub de Jonge (eds.) (2002), *Violence and Vengeance. Discontent and Conflict in New Order Indonesia*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken.
- International Crisis Group (2001), Indonesia: Ending Repression in Irian Jaya. ICG Asia Report No 23. Brussels/Jakarta: ICG.
- International Crisis Group (2001), Indonesia: Impunity versus Accountability for Gross Human Rights Violations. ICG Asia Report No 12. Brussels/Jakarta: ICG.
- International Crisis Group (2002), Indonesia: Resources and Conflict in Papua. ICG Asia Report No 39. Brussels/Jakarta: ICG.
- International Crisis Group (2003), Dividing Papua: How not to do it. Indonesia Briefing. ICG Asia Briefing No 23. Brussels/Jakarta: ICG.
- International Crisis Group (2006), Papua: The Dangers of Shutting Down Dialogue. Update Briefing. Asia Briefing No 47. Brussels/Jakarta: ICG.
- International Crisis Group (2007), Indonesian Papua: A Local Perspective on the Conflict. Update Briefing. Asia Briefing No 66 Brussels/Jakarta: ICG.
- International Crisis Group (2008), Indonesia: Communal Tensions in Papua. Asia Report No 154 Brussels/Jakarta: ICG.
- King, Blair A. (2006), *Peace in Papua. Widening a Window of Opportunity*. Council Special Report No 14. New York: Council on Foreign Relations Press.
- King, Peter. 2002. Indonesia Raya and the New Papuan Nationalism. *Indonesia* 73: 89–127.
- Kingsbury, Damien and Harry Aveling (eds.) (2003), *Autonomy and Disintegration in Indonesia*. London and New York: Routledge.
- Klinken, Gerry van (1999), What caused the Ambon Violence? *Inside Indonesia* 60.
- Knauff, Bruce M. (1985), *Good Company and Violence. Sorcery and Social Action in Lowland New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- Koch, Klaus-Friedrich (1974), *War and Peace in Jalemo. The Management of Conflict in Highland New Guinea*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mansoben, J.R. (2004), Arti Sebuah Nama. Penggunaan Nama Papua Untuk Menggantikan Irian Jaya. *Masyarakat Indonesia. Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia* XXX, 1: 41–66.
- Mote, Octavianus and Danilyn Rutherford. 2001. From Irian Jaya to Papua. The Limits of Primordialism in Indonesia's Troubled East. *Indonesia* 72: 115–140.

- Muller, Kal (1996), *Irian Jaya. Indonesian New Guinea*. Singapore: Periplus.
- Onim, J.F. (2006), *Islam dan Kristen di Tanah Papua. Meniti Jalan Bersama Hubungan Islam-Kristen dalam Sejarah Penyebaran dan Perjumpaannya di Wilayah Semenanjung Onin Fakfak*. Bandung: Jurnal Info Media.
- Osborne, Robin (1985), *Indonesia's Secret War. The Guerrilla Struggle in Irian Jaya*. Sydney: Allen&Unwin.
- Rizzo, Susanna (2004), *From Paradise Lost to Promised Land. Christianity and the rise of West Papuan nationalism*. PhD Dissertation. Centre for Asia Pacific Social Transformation Studies, School of History and Politics, University of Wollongong.
- Saud, Herman Rev. (2006), Promoting Peace in the Midst of Violence. The Role of the Churches and other Religious Institutions in Papua, in: Budi J. Hernawan (ed.), *Papua Land of Peace. Addressing Conflict Building Peace in West Papua*. Jayapura: Office for Justice and Peace Catholic Diocese of Jayapura, 93–99.
- Schieffelin, Bambi B. and Miki Makihara (eds.) (2007), *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Schumann, Olaf (2002), Problems in Attitudes and Communication between Religious and Ethnic Groups in Indonesia. A Socio-Religious Analysis, in: Chaider Bamualim, Karlina Helmanita, Amelia Fauzia and Kusnadingrat (eds.), *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta and The Konrad Adenauer Stiftung, 157–183.
- Sidel, John T. (2006), *Riots, pogroms, jihad: religious violence in Indonesia*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Steenbrink, Karel (1993), *Dutch Colonialism and Indonesian Islam. Contacts and Conflicts 1596-1950*. Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi B.V.
- Tockary, R. (2002), A Short Note on Ethno-Religious Conflicts in Indonesia, in: Chaider Bamualim, Karlina Helmanita, Amelia Fauzia and Kusnadingrat (eds.): *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta and The Konrad Adenauer Stiftung, 67–73.
- Todung, Mulya Lubis (1993), *In Search of Human Rights. Legal-Political Dilemmas of Indonesia's New Order, 1966–1990*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Tonkin, David (1997), *Spears of Development? Comparative Impacts of the Freeport Mine, Irian Jaya*. BA Honours Thesis. Faculty of Social Sciences, Flinders University
- Warta, Christian (2003), *Identität geht durch den Magen. Eine ethnologische Untersuchung zum gastro-kulinarischen Konsumverhalten in der indonesischen Mittelklasse*. Diplomarbeit: Universität Wien.
- Wolfe, Alwin W. and Honggang Yang (eds.) (1996), *Anthropological Contributions to Conflict Resolution*. London and Athens: The University of Georgia Press.