

HESSISCHE STIFTUNG FRIEDENS- UND KONFLIKTFORSCHUNG, Frankfurt

—

Peter Kreuzer

Politik der Gewalt – Gewalt in der Politik:

Indonesien

HSFK-Report 4/2000

© Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung

Zusammenfassung

Über lange Jahre galt die Freundschaft zwischen den westlichen Staaten und Indonesien, insbesondere die Freundschaft zwischen Deutschland und Suharto und dem in den deutschen Medien regelmäßig auftretenden Technologieminister Habibi, als unzerbrechlich. Die indonesische Geschichte seit den 70er Jahren wurde in vielen Medien als Erfolgsstory eines modernisierungsorientierten (leider autoritären) Regimes gezeichnet. Indonesien befand sich an der Seite von Thailand, Malaysia und Singapur auf dem Weg „nach Oben“. Suharto konnte sich im Respekt der Staatsführer dieser Welt sonnen, und die Streitkräfte galten als unverzichtbare einigende Klammer des riesigen Inselreiches, die sich mit der Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung als wichtige Modernisierungsagenten erwiesen.

In den Augen der westlichen Medien verwandelte sich das indonesische Musterland in der zweiten Hälfte des Jahres 1997 in wenigen Monaten in ein krisengeschütteltes Land, geführt von einer durch und durch korrupten Regierung unter der autokratischen Führung eines brutalen Diktators, ausgebeutet von einer Handvoll allmächtiger Familien und von menschenrechtsverachtenden Militärs. Plötzlich sah man allorts die durchdringende Gewalt, mit der einige mächtige Familien und deren Verbündete in den Sicherheitskräften ihre Interessen durchsetzten.

Der Rücktritt Suhartos im Mai 1998 wurde begleitet durch Gewaltexzesse gegen die chinesische Minderheit in Jakarta, es folgten Wellen der Gewalt auf Java, im Jahr 1999 in den Molukken und in Aceh. Die besondere Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit fand das Drama in Osttimor, wo schon im Vorfeld der Volksbefragung über die Annahme oder Ablehnung einer Autonomieregelung die politische Gewalt gegen Kritiker einer weiteren Anbindung an Indonesien eskalierte und nach der Bekanntgabe des Befragungsergebnisses im September 1999 Hunderte oder Tausende von Milizen ermordet und Hunderttausende über die Grenze nach Westtimor oder in die Berge getrieben wurden. Die westliche Öffentlichkeit reagierte mit Abscheu und Entsetzen und erzwang die Erlaubnis Indonesiens zur Entsendung einer bewaffneten UN-Truppe.

Die Analysen der Gewalt bleiben seltsam kurzatmig. Der beinahe über Nacht vom Modernisierer zum Diktator mutierte Suharto und das von ihm aufgebaute System nepotistischer Bereicherung und gewalttätiger Unterdrückung scheinen als Ursache der explosiven Gewalt plausibel genug. Mithin sollten der Sturz Suhartos, die Auflösung der nepotistischen Strukturen und die Professionalisierung des Militärs sowie die Demokratisierung des politischen Systems als zentrale Mittel gegen eine Perpetuierung der Gewalt gelten – paradoxerweise jedoch eskaliert die Gewalt in den letzten Jahren mit trauriger Beständigkeit, von einer Zivilisierung des Konfliktaustrags kann keine Rede sein.

Die Eskalation der Gewalt kann jedoch nicht allein als Übergangsphänomen gedeutet werden, sondern beruht auch auf Ursachen, die unabhängig vom autoritären Suharto-System bestanden und im wesentlichen auch noch bestehen. Will man auf eine Zivilisierung des innergesellschaftlichen wie auch des politischen Konfliktaustrags hinarbeiten, so müssen sie offengelegt und bearbeitet werden.

Die folgende Studie *entfaltet* das Problem der Gewalt in Indonesien und arbeitet das Zusammenspiel verschiedener Dimensionen und einige zentrale Bestimmungsfaktoren der vielfältigen Formen der Gewalt heraus. Ein genauerer Blick auf die verschiedenen, partiell autonomen

men Gewaltarenen und -szenarien verdeutlicht, daß den konkreten Ausprägungen kollektiver Gewalt jeweils spezifische Bestimmungsfaktoren zugrunde liegen, die nicht ohne Verkürzungen verallgemeinert werden können. Deutlich tritt hervor, daß jeder der untersuchten Konflikte über eine lange Vorgeschichte verfügt, die nicht selten bis in die Kolonialzeit zurückreicht, daß mithin eine Analyse, die die Ursachen gewaltförmiger Konflikte in den Spezifika des Suharto-Regimes sucht, nur einen Aspekt der Problematik beleuchtet. Wichtig ist in mehreren Fällen eine langwährende Praxis der Politisierung von Eigenschaften, die zur Identitätsstiftung sozialer Gruppen genutzt werden (Sprache, Religion, Abstammung). Dadurch werden die verschiedenen Dimensionen sozialer Identität so miteinander verkoppelt, daß kompromißfähige ökonomische und politische Differenzen symbolisch aufgeladen werden, bis sie für die Akteure zu Nullsummenspielen mutierten. Langfristig erscheint eine kognitive und affektive Entkoppelung der verschiedenen Identitätsdimensionen von eminenter Bedeutung. Kurzfristig sollte die Politik auf eine bewußte Balance der Identitätsgruppen hinarbeiten, so daß wieder ein geteilter politischer Raum entsteht, in dem sich die Gruppen begegnen und der Lösung alltäglicher Probleme widmen können. Nur wenn das gelingt, besteht die Chance, daß die Akteure ihre Nullsummenperspektiven zugunsten der Möglichkeit gemeinsam zu erarbeiten der Gewinne überwinden.

Daß die Gewalt in ihren verschiedenen Formen in der indonesischen Politik und Gesellschaft während der letzten Jahrzehnte eine dermaßen herausgehobene Rolle spielen konnte, beruht auch auf einem gewaltfördernden kulturellen und strukturellen Rahmen. Den kulturellen Rahmen für einen beträchtlichen Teil der staatlicherseits ausgeübten Gewalt liefert das kognitive Muster des inneren Kolonialismus. Bislang ist es dem indonesischen Staat bzw. seiner politischen Elite nicht gelungen, eine egalitäre Sicht auf die eigene Nation zu entwickeln. Die größtenteils javanische Elite hält zwar die außenliegenden Provinzen für integrale Bestandteile der indonesischen Nation, akzeptiert deren indigene Bevölkerungsgruppen jedoch nicht als gleichwertige Bürger eines gemeinsamen Vaterlandes, sondern sieht sie als rückständige, unterentwickelte Subjekte, die der Führung und Entwicklung bedürfen. Damit wiederholt sie die paternalistische Attitüde des kolonialen Systems – die dergestalt „kolonisierten“ Völker wiederum gewannen ihre Identität zu einem wesentlichen Teil aus diesem kolonialen Blick. Ihre Forderungen nach Unabhängigkeit und gleichberechtigte, auf Respekt begründete Behandlung durch die Metropole spiegelt die Position früherer anti-kolonialer Bewegungen. Soll Indonesien als Staat erhalten bleiben, so müssen beide Seiten diese kognitiven Muster der inneren Kolonialisierung überwinden. Der erste Schritt kann freilich nur von der Elite ausgehen. Sie muß – sichtbar nicht nur in der politischen Rhetorik, sondern auch in der Praxis – die vielfältigen Minderheiten als wahrhaftig gleichberechtigte Bürger einer gemeinsamen Nation akzeptieren.

Staatliche Gewalt und Gewalt zwischen gesellschaftlichen Gruppen werden befördert durch die langandauernde Tradition politischer Gewalt. Gesellschaftliche und politische Sozialisation ist im modernen Indonesien durchgängig auch eine Gewöhnung an eine konflikt- und gewaltförmige Wirklichkeitswahrnehmung und soziale Handlungspraxis. Die in den letzten Jahren beobachtete Gewaltsamkeit darf nicht als Besonderheit, sondern muß als eine Spitze in einem Kontinuum der Gewalt interpretiert werden, dessen eigentlicher Höhepunkt in den Jahren 1965/66 über 500.000 Menschenleben forderte. Gewalt als Mittel der Politik und der innergesellschaftlichen Auseinandersetzung ist kein Phänomen der Suharto-Ära, auch wenn sie in diesen Jahrzehnten zweifellos zu neuen Höhepunkten fand, sondern ist schon in den Jahrzehnten davor ein regelmäßig wiederkehrendes Phänomen. Terror und Gewalt sind bisher

eine „normale“, beständig wiederkehrende, über Zeit stabile Facette der modernen indonesischen Politik und Gesellschaft. Die vor langen Jahrzehnten in Gang gesetzte Dynamik der Gewalt hat über die vielen Akte zu einer Deformierung sozialer Kategorisierungsmuster und sozialer Interaktion zwischen Gruppen geführt, die noch auf lange Zeit soziale Praktiken entscheidend mitprägen wird.

Ein nicht zu unterschätzender Faktor, der die beständige staatliche Bereitschaft zur Gewaltanwendung sichtbar unterstützt hat, ist, daß die Großmächte, insbesondere die USA und Großbritannien, aber auch Australien und die Bundesrepublik Deutschland, der staatlichen Gewalt nicht nur nichts entgegengesetzt, sondern die politischen Akteure in ihrer Präferenz für gewaltsame Strategien politischer Konfliktregelung bis in die jüngste Vergangenheit – trotz mancher gegenteiliger Rhetorik – de facto unterstützt haben. Die Paradigmen des Ost-West-Konflikts und der Stabilität Indonesiens standen durchgängig einer kritischen Haltung zum indonesischen Repressionsapparat entgegen. Das humanitäre Engagement wie beim Eingreifen der westlichen Mächte im Falle Osttimors muß als klare Ausnahme von der Regel der zumindest passiven, nicht selten aber auch aktiven Politik der Unterstützung des menschenrechtsverletzenden Regimes interpretiert werden.

Wenngleich die Gewalt in Indonesien vielfältige und dauerhafte Ursachen hat, so wurde die Eskalation in den letzten Jahren doch durch die fundamentale ökonomische, soziale und politische Krise vom Herbst/Winter 1997 ausgelöst. Anders als in den anderen südostasiatischen Staaten war für die Indonesier die Asienkrise nicht nur eine ökonomische und soziale Krise, sondern auch eine politische Systemkrise. Mit dem ökonomischen Zusammenbruch war die Legitimation des Suharto-Regimes weggebrochen, das System kollabierte binnen weniger Wochen. Alle Gewißheiten der letzten Jahre hatten über Nacht ihre Gültigkeit verloren, ohne daß andere in Sicht kamen. In Indonesien fand sich nicht nur das „Staatschiff“ in einem Wirbelsturm wieder, auch der Kapitän war samt eines Teils der Mannschaft über Bord gespült worden. In einem derartigen Kontext fundamentaler Verunsicherung kann Gewalt, paradoxerweise gespeist aus der allgemeinen Angst davor, selbst Opfer der Gewalt zu werden, eine Eigendynamik entfalten, die sich jeder Steuerung und Begrenzung entzieht.

Nachdem Indonesien nun mit der erfolgreichen Wahl eines demokratisch legitimierten Präsidenten in ruhigeres Fahrwasser gekommen ist, wird es die zentrale Aufgabe sein, den alten Leitgedanken staatlicher Politik, „Einheit in Verschiedenheit“, neu zu bestimmen. Wenn es wie unter Sukarno und Suharto nicht gelingt, der Verschiedenheit einen gleichberechtigten Platz neben der Einheit einzuräumen, dann ist eine Fortschreibung der Gewalt programmiert. Wenn es aber gelingt, beide Konzeptionen so ins Gleichgewicht zu bringen, daß der nationale und die regionalen und transnationalen (etwa religiösen) Bezugsrahmen so aufeinander ausgerichtet werden können, daß sie, obzwar voneinander unabhängig, sich doch gegenseitig bestehen lassen, dann stehen die Chancen auf einen langfristig zivilisierteren Konfliktaustrag in einem zumindest de facto föderalen Indonesien nicht schlecht. Der Weg dorthin wird jedoch noch über Jahre eine Wiederkehr kommunalistischer, aber wohl auch staatlicher Gewalt sehen.

Inhalt

1. Die Politik der Gewalt: Die Schwächen einfacher Erklärungen und der Schrecken in Zahlen	1
1.1 Erklärungen und ihre Schwächen	1
1.2 Die Gewalt in Zahlen	7
2. Szenarien der Gewalt	10
2.1 Eine Tragödie in Sumba	11
2.2 Gewalt auf den Molukken	13
2.3 Aceh – Die Konflikthaftigkeit von Traditionen	21
2.4 Anti-chinesische Pogrome und ihre Geschichte	24
3. Bestimmungsfaktoren der Gewalt	33
3.1 Innerer Kolonialismus	33
3.1.1 Entwicklung als koloniales Projekt	34
3.1.2 Sprache und politische Identität	37
3.1.3 Transmigrasi	39
3.1.4 Innerer Kolonialismus als Herrschaftsstrategie: zur Problematik des Gerechtigkeitsdefizits	41
3.2 Traditionen politischer Gewalt	43
3.3 Die Mitverantwortung der großen Demokratien	47
3.4 Die Dynamik der Gewalt in den letzten Jahren	50
4. Abschließende Betrachtungen	55

1. Die Politik der Gewalt: Die Schwächen einfacher Erklärungen und der Schrecken in Zahlen

Eine traurige Tatsache ist, daß das Ausmaß der Gewalt in Indonesien in den letzten Monaten der Ära Suharto und insbesondere in den nunmehr zwei Jahren seit dem Zusammenbruch des autoritären Regimes dramatisch zugenommen hat. Dies gilt sowohl für die von den Sicherheitskräften ausgehende Gewalt, für die Gewalt in den von Sezession bedrohten Provinzen als auch für die kommunalistische Gewalt¹ im ganzen Land. Die Gewalt ist allgegenwärtig. Sie durchtränkt die derzeitige indonesische Politik von West nach Ost und von Nord nach Süd. Orte, die nur wenige Monate vorher noch als friedlich galten wie Bali oder Lombok, verwandeln sich in wenigen Tagen in Schauplätze von Tragödien. Die Politiker scheinen hilflos. Der islamische Klerus und die christlichen Führer schwanken zwischen Unterstützung der eigenen Seite und wiederholten Aufrufen zur Gewaltlosigkeit und Mäßigung.

1.1 Erklärungen und ihre Schwächen

Indonesien ragt in bezug auf die innergesellschaftliche, aber auch die von staatlichen Institutionen ausgehende Gewalt nicht nur gegenwärtig, sondern über die gesamte Moderne betrachtet im Vergleich mit seinen direkten Nachbarn heraus. Die Philippinen hatten mit Marcos „ihren Suharto“, die Thai erlebten bis 1992 Politik über viele Jahre als Betroffene und Zuschauer von Militärdiktaturen, doch lassen sich die Autoritarismen beider Systeme in bezug auf ihre Gewalthaltigkeit nicht im entferntesten mit dem in Indonesien vergleichen. Singapur und dem ethnisch und religiös vielfältigen Malaysia gelang es unter dem weichen Autoritarismus von Lee Kuan Yew bzw. Tunku Abdul Rahman und Mahathir Mohammad, stabile und im regionalen Vergleich ausnehmend gewaltarme Ordnungen zu verwirklichen. Warum jedoch ist die indonesische Politik nicht nur in der gegenwärtigen Krisensituation, sondern in der ganzen Moderne so eminent gewaltförmig?

Die Art der Frage verdeutlicht, daß Antworten, die allein auf den umfassenden Transformationsprozeß verweisen, in dem sich Indonesien derzeit befindet, keine ausreichenden Erklärungen liefern können.

Nichtsdestoweniger gilt es zunächst hervorzuheben, daß die exzessive Gewalt der letzten Jahre wesentlich durch den allumfassenden Charakter der Krise in Indonesien ausgelöst – aber eben nicht verursacht – wurde. Anders als in den anderen Tiger-Staaten Südostasiens fiel in Indonesien in den Jahren 1998/99 die ökonomische mit der politisch-sozialen Krise zusammen. Die Herrschaft Suhartos, die sich einzig über den ökonomischen Erfolg legitimierte, verlor im Angesicht des wirtschaftlichen Zusammenbruchs jegliche Legitimität und kollabierte, ohne daß geregelte Prozeduren für die Nachfolgeregelung (Suksesi) zur Verfügung gestanden hätten. Demgegenüber verfügten zum Zeitpunkt der Asienkrise 1997/98 alle Nachbarn über Regime, die ihre Legitimation nicht allein aus den ökonomischen Gewinnen zogen, die zu verteilen sie fähig waren, und sich auch nicht zu einem nennenswerten Maß auf die

1 Mit kommunalistischer Gewalt ist Gewaltanwendung zwischen ethnisch oder religiös umrissenen sozialen Kollektiven gemeint, ohne daß die Gewalt unbedingt als ethnisch oder religiös motiviert gefaßt würde. Sie kann auch aus sozialen, politischen oder ökonomischen Deprivationserfahrungen resultieren, die sich zwischen gesellschaftlichen Gruppen entlang ethnischer oder religiöser Grenzen entladen.

Macht der Gewehrläufe stützten. Alle anderen, von der Asienkrise schwer getroffenen Tiger-Staaten hatten zumindest weitgehend demokratisch gewählte Regierungen, die eine von materiellen Erfolgen partiell unabhängige normative Legitimation aufwiesen. Anders als in Indonesien waren in allen Nachbarstaaten Systemlegitimation und die Legitimation der Regierung auch nicht weitestgehend deckungsgleich – ein Versagen der Regierung implizierte nicht notwendigerweise ein Versagen des politischen Systems. Thailand, die Philippinen, aber auch (wenngleich in begrenztem Sinn) Singapur und Malaysia verfügen über mehr oder weniger ausgeprägte und schon wiederholt zur Anwendung gekommene politische Mechanismen der Regierungskontrolle, die in der Krise gesellschaftlichen Protest zu kanalisieren fähig waren. So gelang es in Thailand im November 1997 – also mitten in der Krise – einen „ganz normalen Regierungswechsel“ durchzuführen. Im Mai 1998 zogen die Philippinen mit Wahlen nach, in denen nicht nur der Präsident und sein Stellvertreter, sondern auch die Hälfte des Senats, das ganze Repräsentantenhaus, alle Gouverneure und Vizegouverneure sowie das Gros der gewählten Positionen bis hinunter zu den Stadträten neu bestimmt wurden. Selbst in Malaysia gelang es dem Amtsinhaber Mahathir Mohamad und seiner Koalitionsregierung, die Wahlen im November 1999 mit einer deutlichen Zweidrittel-Mehrheit zu gewinnen.

Alternative Erklärungen der gesellschaftlichen Gewalt in Indonesien setzen an der Verarmung großer Teile der Bevölkerung in der Asienkrise an. Auch hier gilt, daß damit zwar sicherlich ein auslösender Faktor für die Gewaltexzesse benannt worden ist, doch nicht ihre Ursache und auch nicht der kognitive Rahmen, der sie erst ermöglicht. Der Rekurs auf die wirtschaftlichen Rückschläge der letzten Jahre taugt nicht zur Erklärung der Gewalt in den Jahrzehnten des Aufschwungs. Weder die Armut an sich, noch die soziale Asymmetrie zwischen Arm und Reich können für sich genommen als ausreichende erklärende Faktoren für die gesellschaftliche Gewalt genommen werden. Zwar gehörte Indonesien bis zum Crash von 1997 im direkten Vergleich mit seinen Nachbarn nicht zu den reichen Staaten, doch war es, was manchen überraschen mag, eine der ökonomisch egalitärsten Gesellschaften in der Region. Nicht nur die Zahl der Menschen, die unterhalb der Armutsgrenze leben, ging von 64,3% im Jahr 1975 kontinuierlich bis auf 11,4% im Jahr 1995 zurück, auch die Verteilung des Einkommens war im regionalen Vergleich ausnehmend „gerecht“ (siehe hierzu die folgenden Schaubilder 1 und 2).

Schaubild 1: *Pro-Kopf-Maß der Armut in Südostasien**

	1975	1985	1993	1995
Indonesien	64,3	32,2	17	11,4
Philippinen	35,7	32,4	27,5	25,5
Thailand	8,1	10	unter 1	unter 1
Malaysia	17,4	10,8	unter 1	unter 1

*: Anteil der Bevölkerung unter der Armutsgrenze von einem Dollar pro Tag zu Preisen von 1985.²

Schaubild 2: Einkommensverteilung in Südostasien³

Land	Jahr	Prozentualer Anteil der Bevölkerungsgruppen am Volkseinkommen			Gini-Index
		die ärmsten 20%	die reichsten 20%	die reichsten 10%	
Indonesien	1995	8,4	43,1	28,3	34,2
Philippinen	1994	5,9	49,6	33,5	42,9
Thailand	1992	5,6	52,7	37,1	46,2
Malaysia	1989	4,6	53,7	37,9	48,4

Im Gefolge der Asienkrise stieg sie 1998 nach offiziellen Regierungsangaben wieder auf 17,5%.⁴ Damit aber ist Indonesien inzwischen im „innerasiatischen Vergleich“ deutlich zurückgeblieben. Die Prozentsatz der Menschen, die mit weniger als einem US-Dollar pro Tag auskommen müssen, lag 1998 – trotz Asienkrise – für den asiatisch-pazifischen Raum bei ca. 15%. Rechnet man die VR China nicht mit, so sinkt die Zahl auf 11%.⁵ Auch diese Umkehr des langanhaltenden Aufstiegs taugt für sich nicht zur Erklärung gesellschaftlicher Gewalt, ist doch gerade mit den Molukken eine Region von Gewaltexzessen betroffen, die durch die Asienkrise nur relativ wenig in Mitleidenschaft gezogen wurde, wohingegen die Bevölkerung auf der Hauptinsel Java, die sowohl im ländlichen als auch im städtischen Raum dramatische Rückschläge erfuhr, ihre Deprivationserfahrung kaum in Gewalt umsetzt.⁶

Trotz dieser Problematiken konzentrieren sich die gängigen ‚realistischen‘ Erklärungen für die kommunalistische, aber auch die von staatlichen Organen ausgehende Gewalt der letzten Jahre auf die ökonomischen und machtpolitischen Aspekte der vielfältigen Konflikte. Selbst wenn diese als ethnische bzw. religiöse Konflikte bezeichnet werden, wird doch immer wieder betont, daß die Ursachen der Konflikte und der Gewalt in ungleicher und ungerechter Verteilung ökonomischer, politischer oder sozialer Ressourcen lägen, mithin also nicht im „eigentlichen Sinn“ von ethnischen bzw. religiösen Konflikten gesprochen werden könne. Ethnos und Religion würden lediglich als Mobilisationskerne benutzt, um Forderungen nach ökonomischer, politischer bzw. sozialer Besserstellung mit einem höheren Druckpotential durchsetzen zu können. Nicht selten wird das Argument „elitentheoretisch abgewandelt, wonach es sich bei den vielfältigen ethnischen und religiösen Konflikten eigentlich um Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden Eliten handele, die ihre jeweiligen Ressourcen – und hierzu gehören die manipulierten Massen – bestmöglich zur Durchsetzung der eigenen Interessen mobilisieren.

3 ebenda, S. 607.

4 Urban poor 'left out' of poverty programs, in: The Jakarta Post.com, 18.2.2000.

5 James D. Wolfensohn, Rethinking Development: Hurdles and chances, in: The Jakarta Post.com, 18.2.2000.

6 Siehe hierzu: Sudarno Sumarto/Anna Wetterberg/Lant Pritchett, The Social Impact of the Crisis in Indonesia: Results from a Nationwide Kecamatan Survey, in: <http://wbln0018.worldbank.org/eap/eap.nsf>. In dem von den Autoren erstellten Index liegen die urbanen Regionen der Molukken an 50ster und die ländlichen Regionen an 43ter Stelle von den insgesamt 51 Regionen.

Diese Variante beschränkt die Unterstellung, daß dem menschlichen Handeln eine rationale Entscheidung zugrunde liegt und Gewaltanwendung kalkuliert eingesetzt wird, um bestimmte Ziele zu erreichen, auf die Elite. Deren Mitglieder streben in einem rational ausgetragenen Konflikt um Macht, Einfluß und Ressourcen danach, ihre Positionen optimal durchzusetzen. Dafür wird, wenn es nutzbringend erscheint, auch Gewalt eingesetzt. Die Gewalttäter selbst erweisen sich als manipulierte Instrumente. Sie sind nicht mehr als Spielbälle in den Mächtschaften der Eliten. Die Affekte, die ihr gewalttätiges Handeln treiben, werden dadurch sauber von dem interessenorientierten strategischen Handeln der Eliten geschieden. Ein Interpretationsproblem taucht erst dann auf, wenn keine Profiteure der Gewalt mehr erkennbar sind – in Anbetracht der Überdeterminiertheit jeglicher sozialen Wirklichkeit ist die Gefahr hierfür jedoch eminent gering.

In diesem Bild gelten Ethnie und Religion weitgehend im Sinne eines „falschen Bewußtseins“ als Maskierung der darunter liegenden eigentlichen Erklärungsebene von Ungleichheit und Machtkampf zwischen Gruppen oder Klassen. Negative Einstellungsmuster gegenüber der konkurrierenden Outgroup und positive in bezug auf die eigene Ingroup sind ein Resultat von Auseinandersetzungen um knappe Ressourcen (Macht, Einfluß, Land, Rohstoffe, etc); ihrer Eigendynamik wird kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Die theoretische Ausgangsbasis der Verortung der Konflikte zwischen Individuen oder Gruppen in tatsächlichen Interessendivergenzen bildet zwar, weil eminent anschaulich und aus der *Common sense*-Perspektive sofort nachvollziehbar, eine der Stärken der realistischen Erklärung, ist jedoch gleichzeitig ihre zentrale Schwäche: Sie kann weder erklären, warum bei strukturell gleichen Konfliktlagen verschiedene Gruppen verschieden reagieren, noch warum schwache Minderheiten in Konflikte mit starken Mehrheiten eintreten und diese extrem verlustreich über Jahrzehnte durchhalten, obgleich sie vernünftigerweise nicht davon ausgehen können, auch nur den Hauch einer Chance auf Gewinn zu haben, sich gleichzeitig ihre Verluste wegen ihrer oppositionellen Haltung jedoch verstärken – wie in den jahrzehntelangen Tragödien in Osttimor und West Papua. Ein Rückgriff auf das Konzept der relativen Deprivation, wonach es nicht darauf ankommt, ob ein Individuum oder eine Gruppe tatsächlich signifikant benachteiligt, ob eine soziale, ökonomische oder politische Ordnung tatsächlich ungerecht ist, führt zwar weiter als der bloße Verweis auf Armut oder die Behauptung objektiv bestehender Interessendivergenzen, doch ist auch damit nicht zu klären, warum einzelne „objektiv“ benachteiligte Gruppen dagegen mit friedlichen oder gewaltsamen Mitteln angehen, andere in vergleichbarer Situation die ungerechte Ordnung hingegen hinzunehmen bereit sind. Die auslösenden Faktoren der Gefühle relativer Deprivation bleiben durchgängig im Dunkeln.

Eine elitenzentrierte, instrumentalistische Sicht der Konflikte kann zwar u.U. plausibel machen, warum einzelne Personen oder Personengruppen ein Interesse an gewaltförmigen Auseinandersetzungen haben, sie erklärt jedoch normalerweise nicht, warum sich die Gewalttäter hierfür mobilisieren lassen. Auch werden häufig alternative gewaltfreie Optionen, die den Eliten zur Verfolgung ihrer Ziele möglicherweise zur Verfügung gestanden hätten, nicht in die Rationalitätskalkulation einbezogen. Sonst müßte gefragt werden, warum Eliten bei einer Wahl zwischen mehreren Optionen die Option der Auslösung von gewaltförmigen Gruppenkonflikten wählen, obwohl diese langfristig kaum steuerbar und damit mit hohem Risiko behaftet ist. Spieltheoretische Modelle legen nahe, daß in Spielen zwischen ungleich mächtigen Kontrahenten der dominierende Partner zwar mehr Gewinne einheimst als der schwache, daß er aber weniger gewinnt als im Spiel zwischen gleich mächtigen Partnern. Dieses doch überraschende Ergebnis läßt sich damit erklären, daß in einer Situation, in der eine Partei die Op-

tion der Drohung bzw. des Gewalteinsatzes hat, beide Parteien einen Teil ihrer Ressourcen der Konfliktbewältigung widmen müssen und nicht mehr zur Erreichung der eigentlichen Zielsetzung einsetzen können.⁷ Deutlich wird, daß es auch für den starken Partner „rational“ wäre, das Spiel so zu spielen, als wären beide Parteien gleich stark, und auf Kooperation und nicht auf Macht zu setzen. In dem Maß, in dem er dies nicht tut, und das ist in der Politik eher die Regel, handelt er irrational. Auf Osttimor, Aceh oder West Papua bezogen, legen derartige Untersuchungen zumindest nahe zu überprüfen, inwieweit nicht eine frühe, friedliche Konfliktregelung, bei denen die indonesischen Militärs und ihre Verbündeten auf einen Teil der Gewinne verzichtet hätten, die „rationalere“ Strategie der mittel- und langfristigen Gewinnmaximierung gewesen wäre. Wenn dem so wäre, stellt sich aber die Frage nach der Grundlage der Entscheidung für eine gewaltförmige Strategie – diese Grundlage kann dann nicht mehr in der rationalen Wahl gesucht werden. Eine Ursachenforschung, die auf die Ökonomie der Gewalt und auf ihren instrumentellen Charakter abstellt, verkürzt ihre psychologische Dimension und übersieht insbesondere, daß – um beim indonesischen Fall zu bleiben – eine Kosten-Nutzen Analyse nur in den seltensten Fällen zu eindeutigen Ergebnissen führt. Vielmehr ist häufig kaum noch auszumachen, wer bzw. welche Gruppe einen meßbaren Nutzen von einer derartigen Gewaltsamkeit haben sollte. Von Trotha verweist darauf, daß nicht selten die Gewaltdynamik die Statik der Modelle der Gewaltursachenforschung zur Makulatur macht.⁸ Insbesondere Sofsky betont in seinen Analysen die Eigendynamik der Gewalt:

„Aus der beobachtbaren Tatsache, daß viele Taten mit Bedacht verübt werden, folgt mitnichten, daß sie irgendein Ziel hätten. Zwar lassen sich aus der Ferne immer irgendwelche Zwecke oder Funktionen zuschreiben. Was die Aktivitäten aber wirklich lenkt, hat damit häufig wenig zu tun. [...] Absolute Gewalt genügt sich selbst. Daher verfehlt der instrumentelle Begriff der Gewalt von vornherein jenen Schwellenpunkt, an dem Gewalt in Grausamkeit umschlägt. Und er übersieht alle Vorgänge, die nicht von Kalkülen gesteuert werden, weil sie nämlich selbst die Kalkulationen steuern.“⁹

Unbeantwortet bleibt bei den rationalistischen Ursachenanalysen kollektiver Gewalt, die ökonomische Gründe in den Vordergrund stellen, dreierlei:

- Warum die Grenzen der ökonomisch bevorzugten bzw. benachteiligten Gruppen nach ethnischen bzw. religiösen Kriterien gezogen werden – oder es zumindest so wahrgenommen wird, als würden sie dergestalt gezogen;
- warum die Mobilisierung nicht direkt mit dem ökonomischen Argument, sondern auf der Basis ethnischer-religiöser Zugehörigkeit erfolgt. Der ethnisch-religiöse Appell ist als Mobilisationsgrundlage eindeutig erfolgreicher. Identitätsbildung erfolgt in all diesen Konflikten als Ethnie, als religiöse Gemeinschaft und nicht auf der Basis der gemeinsamen ökonomischen oder sozialen Benachteiligung;
- warum Gewalt auch eingesetzt wird, wenn doch offensichtlich sein müßte, daß für alle Gruppen die zu erwartenden Kosten der Gewalteskalation die hypothetisch zu erreichenden

7 Siehe hierzu knapp: Donald M. Taylor/Fathali M. Moghaddam, *Theories of Intergroup Relations: International Social Psychological Perspectives*, Westport Conn. / London (Praeger), 1994 (2nd edition), 52f..

8 Trutz von Trotha, *Zur Soziologie der Gewalt*, in: ders. (Hg.), *Soziologie der Gewalt*, (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft Nr. 37) Köln (Westdeutscher Verlag), 1997, S. 21.

9 Wolfgang Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main (Fischer), 1996, S. 53.

Gewinne bei weitem überschreiten. Welcher Instrumentalität folgen die allzerstörerische Gewalt auf den Molukken, die keine Gewinner mehr kennt, oder aber die Orgie der Vernichtung auf Osttimor, die nur verbrannte Erde, Flüchtlinge und entwurzelte Milizen übriggelassen hat? Selbst die vorhergegangene Gewalt der Militärs ist ökonomisch kaum plausibel zu erklären. Zwar dominierten die Streitkräfte den Kaffeeanbau und seine Vermarktung auf Osttimor, doch waren gleichzeitig die finanziellen und menschlichen Kosten der Besetzung enorm hoch, so daß eine „rationale“ eindeutige Gewinn-Verlust Rechnung kaum aufgemacht werden kann. Unter einer instrumentellen Perspektive, die Gewalt als Mittel zum Zweck versteht, kann eine Fortführung von Gewalt über diesen Punkt hinaus nicht erklärt werden. Ihre Steigerung, nachdem sie ihren Zweck erfüllt hat, ergibt keinen Sinn, auch muß Gewalt ohne sichtbaren Zweck unverstündlich bleiben.

Die Unterscheidung zwischen echten ökonomischen Ursachen und vorgeschobenen religiösen bzw. ethnischen Identitäten und die implizite Klassifikation des religiösen/ethnischen Selbstbewußtseins der Akteure als einer Art des falschen Bewußtseins ist wenig erhellend. Hanf bemerkt ironisch, „daß in Geschichte wie Gegenwart weitaus mehr Menschen bereit waren und sind, sich von ‚falschem‘ statt von ‚richtigem‘ Bewußtsein mobilisieren zu lassen, dafür zu kämpfen und zu sterben.“¹⁰

Ohne also die Bedeutung struktureller, seien es ökonomische oder soziale, Faktoren für die Genese der Gewalt in Abrede stellen zu wollen, konzentriere ich mich auf die mit dem „falschen Bewußtsein“ verbundene und in der Politikwissenschaft tendenziell vernachlässigte sozialpsychologische und kulturelle Dimension der kollektiven Gewalt in Indonesien. Hierzu beleuchte ich nach einem Überblick über die Gewalt in Zahlen (Kap. 1.2) in Kapitel 2 zunächst verschiedene Szenarien der Gewalt. Auf der Basis von Verlaufsmustern konkreter gewaltförmiger Konflikte und ihrer Rekonstruktion als Endpunkte historischer Entwicklungspfade arbeite ich die sich teilweise komplex überlagernden sozialpsychologischen Muster der gewaltförmigen Konflikteskalation heraus. Die knappen Studien zielen darauf ab, die Konfigurationen der Konflikt- und Gewalteskalation zu rekonstruieren. Kapitel 3 richtet sich auf kognitive Muster, Traditionen und habitualisierte Praktiken, die als Referenzrahmen aktuellem Handeln zugrunde liegen. Im Zentrum stehen das kognitive Muster des inneren Kolonialismus in seinen Auswirkungen für die politische Praxis sowie die mit der langandauernden Tradition politischer Gewalt verbundene Habitualisierung einer konflikt- und gewaltförmigen Wirklichkeitswahrnehmung und sozialen Handlungspraxis. Ergänzt werden diese Aspekte durch eine Untersuchung der Mitverantwortung der großen westlichen Demokratien, insbesondere der USA, für die vom indonesischen Staat ausgehende Gewalt (Kap. 3.3). In einem eigenen Abschnitt (Kap. 3.4) behandle ich die Frage, wie die der kollektiven Gewalt inhärenten Dynamiken für deren Eskalation in den letzten Jahren verantwortlich waren. Diese Analyse versucht die sozialpsychologischen Mechanismen der Gewalteskalation selbst zu beschreiben, durch die die Gewalt, einmal in Gang gesetzt, jenseits aller Nutzenkalküle vorangetrieben wurde und wird.

10 Theodor Hanf, Ethnurgie. in: Wolfgang Jäger / Hans-Otto Mühleisen / Hans-Joachim Veen (Hg.), Republik und Dritte Welt, Paderborn et al., 1994, S. 133-143, Zitat S. 136.

1.2 Die Gewalt in Zahlen

Vom 13. bis zum 15. Mai 1998 starben bei anti-chinesischen Unruhen in Jakarta wahrscheinlich über 1.000 Menschen. Im Jahr 1997 starben auf Westkalimantan bei Auseinandersetzungen zwischen Dayak und Maduresen tausende von Maduresen, viele von ihnen wurden auf grausamste Art und Weise verstümmelt. Anfang des Jahres 1999 wiederholte sich die Tragödie mit hunderten von toten Maduresen und über 30.000 Flüchtlingen allein in der Hauptstadt West Kalimantan, Pontianak. Im September 1999 massakrierten Milizen mit aktiver Unterstützung der Streitkräfte in Osttimor hunderte oder sogar tausende von Menschen und trieben hunderttausende, die an die Verheißungen der von den UN überwachten Wahlen geglaubt hatten, in die Flucht; die Städte und Ortschaften wurden dem Erdboden gleichgemacht. Im gleichen Jahr erschütterten wiederholte Wellen kommunalistischer Gewalt die bis dahin so friedlich wirkenden Molukken – mindestens 2.000 Menschen kamen ums Leben, weit über 100.000 irrten ziellos umher, flohen auf andere Inseln der weitläufigen Region, auf denen sie auch nicht immer willkommen waren. In Westjava finden sich in den letzten Jahren regelmäßig wiederkehrende Mordserien von Todesschwadronen an muslimischen Predigern, Wahrsagern, aber auch regimekritischen Personen. Allein im Jahr 1999 fielen diesen Gewalttätern mehrere hundert Menschen zum Opfer.

Für Aceh brachten der Sturz des Regimes Suharto und die anschließende Demokratisierung des politischen Systems Indonesiens bis zum Ende des Jahres 1999 keinerlei Verbesserungen, sondern eher eine Verschlechterung der Menschenrechtssituation. Zwar wurde im August 1998 der seit 1989 bestehende DOM-Status¹¹ aufgehoben, der die Region de facto unter militärische Kontrolle gestellt hatte, doch korrespondierte damit keinerlei Reduzierung der Gewalt. Nachdem man schon geglaubt hatte, daß die Gewalt während des Jahrzehnts militärischer Willkürherrschaft in Aceh den traurigen Höhepunkt der modernen Geschichte dieser westlichsten Region Indonesiens bilden werde, wurde man im Jahr 1999 eines schlimmeren belehrt. Im Gefolge des Sturzes des Suharto-Regimes findet sich eine enorme Gewalteskalation, die auch durch die neue Regierung Wahid nicht gestoppt werden konnte. Zeitweise waren über 150.000 Menschen auf der Flucht. Militär und Polizei auf der einen und die Unabhängigkeitsbewegung GAM¹² sowie eine unbekannte Zahl irregulärer Milizen auf der anderen Seite lieferten sich einen blutigen Bürgerkrieg. Nach Untersuchungen des Care for Human Rights Forum (FPHAM), das sich explizit der Beobachtung der Menschenrechtssituation in Aceh widmet, sind in den beinahe zehn Jahren intensiver militärischer Kampagnen in Aceh (d.h. von 1989 bis zum August 1998) 1.321 Menschen ermordet worden, 1.985 werden vermißt, 3.439 Fälle von Folter und 128 Fälle von Vergewaltigung sowie 81 sexuelle Übergriffe wurden berichtet.¹³ Für den kurzen Zeitraum zwischen August 1998 und Dezember 1999 berichtet die gleiche Organisation von 534 Ermordeten. Allein im Dezember 1999 starben 54

11 Dieser Status galt auch über lange Jahre in West Papua (Irian Jaya) und Osttimor. DOM ist das Kürzel für Daerah Operasi Militer (Militärisches Operationsgebiet).

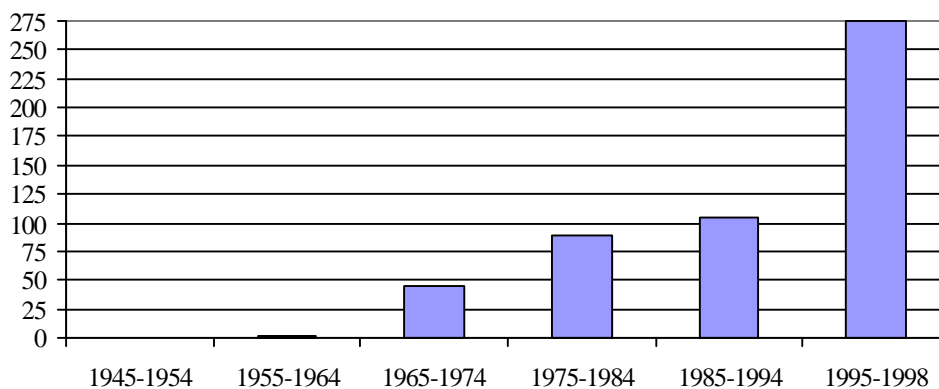
12 Die Abkürzung GAM steht für „Gerakan Aceh Merdeka“ (Bewegung für ein freies Aceh).

13 Andere Quellen nennen abweichende Zahlen. So finden sich in einem Bericht vom August 1998 deutlich niedrigere Angaben: 781 Getötete, 163 Verschwundene und 368 Gefolterte (siehe hierzu Suryadinata 1999, 122). Doch gibt es auch Berichte mit deutlich höheren Zahlen. So zählt die „Student Coalition for Aceh“ 3000 getötete Zivilisten, 3.862 Verschwundene, 4.663 Gefolterte, 186 Fälle von Vergewaltigung, 16.000 Waisen und ca. 90.000 Flüchtlinge, sowie 6.800 Menschen die geisteskrank geworden seien (Crisis in Aceh threatens Indonesian Unity 28.11.1999. in: <http://www.gn.apc.org/tapol/r991128aceh.htm>).

Menschen.¹⁴ Im Januar 2000 erhöhte sich die Zahl der Toten nach offiziellen Angaben auf 113, im Februar starben 125 Menschen. Zwischenzeitlich sollen ca. 180.000 Menschen auf der Flucht gewesen sein. In früheren Jahren war die Gewalt noch weitestgehend von den Sicherheitskräften ausgegangen. Seit dem Jahr 1999 tut sich auch eine Vielzahl von politischen oder vorgeblich politischen Gruppierungen mit brutalen Gewalttaten gegen die Sicherheitskräfte, aber auch gegen die Zivilbevölkerung hervor. Zwar ist hier an erster Stelle die GAM zu nennen, doch spielen inzwischen auch Teile der unter dem Namen Taliban zusammengefaßten Jugendgruppen eine Rolle¹⁵. Daneben scheint es noch einige „wilde“ Milizen zu geben, die sich mit ungeklärten Motiven an Mord und Brandschatzung beteiligen.

Nicht nur im Zusammenhang mit secessionistischen Bestrebungen findet sich eine deutliche Zunahme von Gewalt, auch die religiös motivierte bzw. entlang religiöser Grenzen aufbrechende Gewalt eskalierte nach dem Ende der Suharto-Diktatur. Freilich war schon in den letzten Jahren der Ära Suharto die Zahl entsprechender Gewalttaten deutlich angestiegen. Aus einer Aufstellung von gegen Christen gerichteter Gewalt von 1945 bis 1998 läßt sich eine beständige Zunahme anti-christlicher Gewaltakte ablesen. War diese Zunahme bis Mitte der 90er Jahre noch „maßvoll“, so wird in den Jahren danach von einem sprunghaften Anstieg der Gewalt berichtet. Von den zwischen 1945 und 1998 insgesamt 516 registrierten Kirchenschließungen und -zerstörungen geschahen über 50% in den vier Jahren von 1995 bis 1998 (Siehe Schaubild 3). 1996 wurden 71, 1997 91 und in den ersten 11 Monaten des Jahres 1998 113 Kirchen geschlossen, zerstört oder niedergebrannt.

Schaubild 3: *Zerstörte und geschlossene christliche Kirchen in Indonesien 1945-1998 (n)*¹⁶



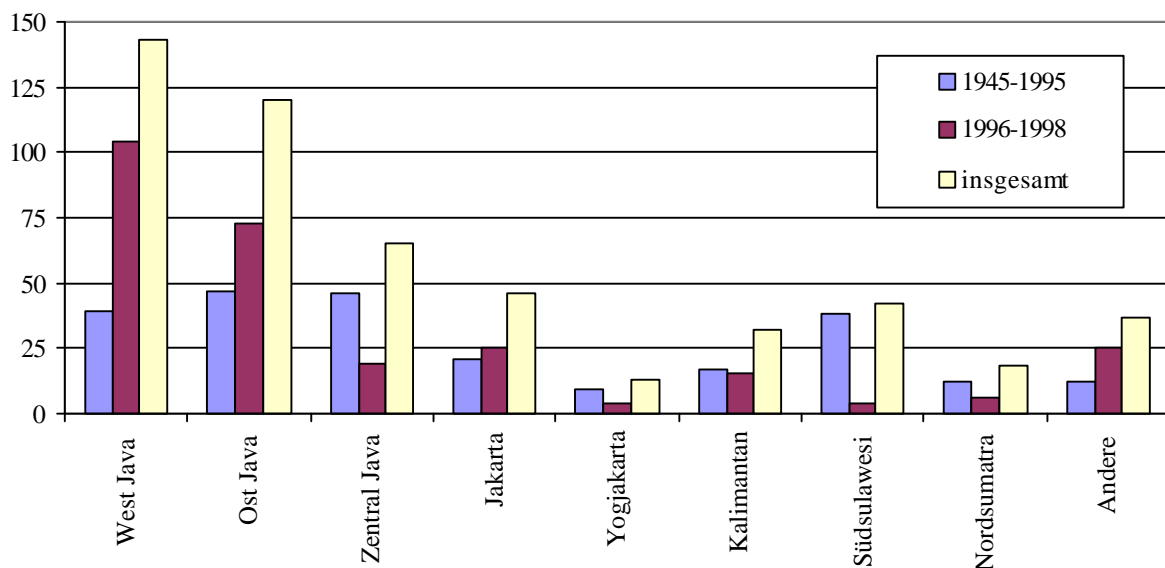
14 Saifuddin Bantasyam. Bringing an end to Aceh's saga of sadness. in: The Jakarta Post.com 10.1.2000 und 11.1.2000, <http://www.thejakartapost.com>. Nach offiziellen Polizeiangaben starben in Aceh im Jahr 1999 293 Menschen (davon 202 Zivilisten) durch Gewalt, 419 Gebäude und 63 Fahrzeuge wurden in Brand gesetzt und schwer beschädigt oder zerstört (Little to celebrate in Aceh with three killed in attacks. in: The Jakarta Post.com, 4.1.2000).

15 In dieser Organisation soll eine große Zahl der muslimischen Studenten Acehs organisiert sein.

16 Indonesia Christian Communication Forum. The Church and Human Rights in Indonesia. Surabaya, o.J., S. 20. Suryadinata gibt für den Zeitraum von 1985 bis 1994 132 Zerstörungen von Kirchen an. Seine Angaben für die vorhergehenden Zeiträume unterscheiden sich jedoch nicht von den hier vorgelegten (siehe: Leo Suryadinata. A Year of Upheaval and Uncertainty: The Fall of Soeharto and Rise of Habibi. in: Insti-

Dieser dramatische Anstieg von Gewalt gegen Christen korrespondiert mit einer deutlichen regionalen Verschiebung. Aus Schaubild 4 wird deutlich, daß für den gesamten Zeitraum von der Gründung der indonesischen Republik im Jahr 1945 bis zum Jahr 1998 das Zentrum der Gewalt in Java lag – und zwar immer überproportional zum Anteil der javanischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung Indonesiens. So wurden 55% der Gewalttaten in den Jahrzehnten von 1945 bis 1995 in den drei Provinzen von West-, Ost- und Zentraljava verübt, doch nahm deren Anteil an der Gewalt in den letzten Jahren der Ära Suharto nochmals auf 71% zu. Nimmt man die Metropolen Jakarta und Jogjakarta noch hinzu, so erhöht sich die Zahl auf über 76% für den gesamten Zeitraum (1945-1995: 72% und 1996-1998: 82%). Besonders zu bemerken ist, daß gerade auf den Molukken, wo im Jahr 1999 mindestens 79 Kirchen niedergebrannt oder schwer beschädigt worden sind,¹⁷ zwischen 1945 und 1998 lediglich eine (!) Kirche zerstört worden war.¹⁸

Schaubild 4: Regionale Verteilung der Gewalt gegen christliche Kirchen in Indonesien¹⁹



Parallel zum Anstieg der Gewalt gegen christliche Einrichtungen stieg auch die Gewalt gegen Moscheen, wenngleich die Zahlen im direkten Vergleich marginal erscheinen. Während in den zehn Jahren von 1970 bis 1979 nur zwei Moscheen zerstört worden sind, waren es in den

tute of Southeast Asian Studies (ed.). Southeast Asian Affairs 1999, Singapur (Institute of Southeast Asian Studies), S. 111-127, hier: S. 119).

17 Eine detaillierten Überblick gibt: Data of Destroyed Churches in the Moluccas Islands. 11.2.2000 in: <http://www.indopubs.com/varchives/0362.html>. Hier wird auch die Wellenform kommunalistischer Gewalt überdeutlich. So wurden am 19. und 20 Januar 14, am 1. April 7, am 18. August 11, am 6. November 9, vom 21.-26. Dezember 1999 18 und am 31. Dezember 8 Kirchen zerstört.

18 Indonesia Christian Communication Forum. a.a.O. (Anm. 16), S. 24.

19 Indonesia Christian Communication Forum. a.a.O. (Anm. 16), S. 20.

folgenden zehn Jahren (1980-1989) schon elf und von 1990 bis zum November 1998 sieben.²⁰

2. Szenarien der Gewalt

Auch wenn kollektive Gewaltexzesse in ihrer äußeren Form den Eindruck der Gleichförmigkeit vermitteln, so verstecken sich doch unterschiedliche Vorgeschichten dahinter. Das Gros der Gewaltexzesse in Indonesien findet sicherlich in einer für alle gültigen Rahmung statt, doch gleichzeitig lassen sich die einzelnen Arenen und Formationen der Gewalt nicht allein durch einen Rekurs auf den umfassenden Rahmen erklären und verstehen. Will man der hinter den immergleichen Bildern von Tod und Zerstörung liegenden Vielfalt der Gewalt näherkommen, so muß nolens volens ein genauerer Blick auf einzelne konkrete Szenarien der Gewalt geworfen werden.

Indonesien

20 Suryadinata. a.a.O. (Anm. 16), S. 119.

2.1 Eine Tragödie in Sumba

Beginnen will ich mit einem Blick auf einen Fall kommunalistischer Gewalt auf Sumba. Dort kamen im November 1998 bei einem Angriff einer großen Gruppe von Wewewa auf die mehrheitlich von Loli bewohnte Stadt Waikabubak 26 der Angreifer ums Leben.²¹ Beide ethnischen Gruppen hatten bis zu jenem Zeitpunkt (scheinbar) friedlich zusammengelebt: Mischen waren alltäglich, und eine Differenzierung nach Glauben oder Beschäftigung läßt sich gleichfalls nicht feststellen. Auslöser der Gewalt waren gemeinsame Demonstrationen von Universitätsabsolventen beider Gruppen, die gegen nepotistische Einstellungspraktiken für den lokalen öffentlichen Dienst protestierten. Die Gruppe der Demonstranten war geeint auf der Basis (a) ihrer gemeinsamen Studienerfahrung auf Bali oder Java und (b) der gegen sie ausgeübten Diskriminierung. Die Demonstrationen gegen den Leiter der lokalen Bürokratie (Bupati) eskalierten. Binnen weniger Tage forderten die Demonstranten nicht mehr nur Gerechtigkeit, sondern den Rücktritt des Amtsinhabers. Als Reaktion mobilisierte der angegriffene Beamte seine Unterstützerguppen – zumeist Mitglieder der weitverzweigten Familie, die von seiner Patronage profitierten – zu Gegendemonstrationen. Diese wiederum führten zu Demonstrationen vieler Familien der Universitätsabsolventen, die große Anstrengungen und Entbehrungen auf sich genommen hatten, um wenigstens einzelnen Familienmitgliedern den sozialen Aufstieg zu ermöglichen. Signifikanterweise handelte es sich jedoch weitestgehend um Loli, die sich nun gegen die Clique des zu den Wewewa gehörenden Bupati wendeten. Sie griffen die Häuser von all denen an, die sie als Mitglieder der Clique des Bupati ansahen. Die Angegriffenen flüchteten aufs Land und organisierten eine ca. 2.000 Mann starke, mit vielfältigen Waffen ausgerüstete „Armee“ von Wewewa, die auf die Stadt Waikabubak marschierte und unterwegs alle Loli-Dörfer in Flammen aufgehen ließ. In der Stadt kam es zur Schlacht zwischen den Volksgruppen, in deren Verlauf mindestens 26 Menschen ihr Leben verloren.²² Die Provinzregierung flog sofort Polizeitruppen ein, der Gouverneur selbst leitete den „Friedensprozeß“ – offensichtlich klientelistisch begründete Ämterbesetzungen wurden rückgängig gemacht, der Bupati jedoch nicht entlassen. Wenige Wochen nach den Ereignissen traten viele prominente Wewewa mit der Forderung nach dem Rücktritt des Bupati hervor – und stellten damit sicher, daß er, obgleich Mitglied der eigenen ethnischen Gruppe, keine Aussicht auf eine zweite Amtszeit erhielt.

Zwei zentrale Fragen stellen sich hier: welcher Art war der Konflikt, und warum konnte er derart eskalieren?

Offensichtlich handelt es sich um einen Konflikt, der entlang ethnischer Grenzen eskalierte, obgleich der originär auslösende Faktor nicht ethnischer, sondern ökonomischer oder, sollte man besser sagen, sozialstruktureller Natur war. Der Klientelismus des Bupati war von den jungen, potenziellen zukünftigen lokalen Eliten nicht akzeptiert worden. Sie begründeten ihre Forderungen auf einem „modernen“ Maßstab, nämlich ihrer Qualifikation. Ihre Gegner

21 Die folgende Darstellung des Ablaufs der Auseinandersetzungen folgt David Mitchell, *Tragedy in Sumba: Why neighbours hacked each other to death in a remote part of Indonesia*, in: *Inside Indonesia* No. 58, April-June 1999 (<http://www.insideindonesia.org/edit58/sumba.htm>).

22 Mitchell gibt folgende Darstellung: „These were not the neat and quick deaths produced by bullet wounds. All had been chopped to death with machetes, or sometimes speared. Six had limbs or the head hacked off. Most were men, but one Wewewa woman died of machete wounds outside her home. One boy was killed as well, speared while trying to hide under a bed with adult men.“ (Mitchell a.a.O., (Anm. 21)).

fürchteten um ihre klientelistisch abgesicherten Pfründe. Diese Frontstellung löste sich jedoch schon bei der ersten gewalttätigen Auseinandersetzung asymmetrisch entlang ethnischer Linien auf: Nur Loli griffen die Häuser der Clique des Bupati an. Auch wenn sich ihr Angriff gegen die Bupati-Clique gerichtet haben mochte, erfolgte damit der erste Schritt der Neurahmung des Konflikts in ethnische Kategorien. Ungeachtet ihrer Mitgliedschaft zur Clique des Bupati konnten dann auf ethnischer Grundlage alle Wewewa für den Kampf gegen die Loli mobilisiert werden. Damit standen nun auch die Familien, deren Universitätsabsolventen ursprünglich, wegen ihres benachteiligten ökonomischen oder sozialen Status zusammen mit Loli gegen den Bupati protestiert hatten, auf seiner Seite im Kampf gegen die gegnerische ethnische Gruppe. In seinen Friedensbemühungen bestimmte der Gouverneur den Konflikt zwar als ethnisch, handelte jedoch in bezug auf die ökonomischen Aspekte. Die Wewewa-Honoratioren ihrerseits übernahmen die Demontage „ihres“ Bupati, indem sie ihm öffentlich die Unterstützung entzogen.

Im ökonomischen Konflikt prallten klientelistische Herrschaftsmuster mit der Forderung nach einer rationalen, an fachlichen Fähigkeiten orientierten Einstellungspolitik zusammen. Es handelte sich nicht um ökonomische Differenzen zwischen den ethnischen Gruppen. Im zweiten Schritt verwandelte sich dieser Konflikt in einen auf ethnischer Grundlage ausgetragenen Angriff gegen klientelistische Bevorzugung, d.h. um die Forderung nach einem größeren Anteil am zu verteilenden Kuchen für das eigene Klientel. Im dritten Schritt schließlich hatte sich der Konflikt vollständig von der ursprünglichen Grundlage gelöst und in einen „irrational“ motivierten Kampf zwischen zwei ethnisch definierten Gruppen verwandelt. Die Eskalation des Konfliktes beinhaltete also eine mehrfache Rahmenverschiebung. Diese wurde ausgelöst durch einen Wechsel der involvierten Akteure, die jeweils verschiedene Interpretationsmuster an den Konflikt herantrugen und dementsprechend unterschiedliche Handlungsstrategien entwarfen. Während die Studenten in einem Rahmen der rationalen Moderne versus klientelistischer Tradition agierten, interpretierten ihre Verwandten den Konflikt innerhalb der traditionellen Rahmen des Klientelismus und ethnischer Loyalitäten.

Auf die Frage danach, wie der Konflikt derart außer Kontrolle geraten konnte, findet sich in der Konfliktanalyse Mitchells ein unscheinbarer, doch aufschlußreicher Satz. Dort heißt es, daß „(t)he tactic of counter-demonstrations might have worked in years gone by, but in the post-Suharto era it produced a defiant reaction“.²³

Die autoritäre System hatte unter Suharto einen Rahmen für politische Konflikte zwischen gesellschaftlichen Gruppierungen gestellt, wenngleich dieser wegen der ihm inhärenten Gewaltbarkeit zu Recht oft gehaßt wurde. Die Optionen autonomen Gruppenhandelns wurden durch die notwendige Rücksichtnahme auf die Prärogative der staatlichen Gewalt begrenzt. Konfligierende Interessen konnte nur rituell in Demonstrationen und Gegendemonstrationen zum Ausdruck gebracht werden. Nur in Ausnahmefällen schlugen diese rituellen Konfrontationen in physische Gewalt um, so (bedeutend weniger dramatisch) einmal im Jahr 1992. Die damalige rituelle Lösung des gewaltsamen Konflikts zwischen Wewewa und Loli bestand aus einer „staatlich initiierten und überwachten“ Zeremonie des Friedensschlusses, verbunden mit einem Eid, nie wieder das Territorium des Anderen in aggressiver Absicht zu betreten. Doch konnten weder der rituelle Friedensschluß noch die durchaus bestehende Praxis von Mischen den Fortbestand der Bedeutung der ethnisch bestimmten Identitätsgruppe (Loli oder

23 Mitchell a.a.O. (Anm. 21).

Wewewa) im geringsten in Frage stellen. Ein Friedensschluß zwischen zwei Parteien bestätigt grundsätzlich zunächst einmal ihre Existenz und ihre Bedeutsamkeit als kollektive Subjekte. Der staatlich-administrative Rahmen für die rituelle Symbolisierung von Gewalt war immer fragil gewesen. Mit dem Ende des Suharto-Regimes brach er weitgehend in sich zusammen. Die Rituale der Gewalt konnten nun ungehindert Stufe um Stufe eskalieren.

2.2 Gewalt auf den Molukken

Doch nicht nur in einzelnen, isolierten Auseinandersetzungen zwischen lokalen Gemeinschaften verdeutlicht sich, daß die Komplexität des Gewaltproblems einfache Deutungen nicht zuläßt. Gerade Prozesse kollektiver Gewalt, die von einer zur anderen Gemeinschaft überspringen, die die Fähigkeit haben, hunderte von Kilometern Wasser zu überwinden und an von der Ausgangsproblematik völlig unberührten Orten Replikationen der ursprünglichen Gewalt hervorzurufen, sperren sich gegen jede monokausale Interpretation, die ihrer Überdeterminiertheit nicht Rechnung trägt. Das Phänomen der Überdeterminiertheit einzelner Konflikte und der damit möglichen vielfältigen und in sich eminent widersprüchlichen Rahmung durch die Akteure bis hin zu distanzierten Beobachtern lassen sich am Beispiel der Molukken verdeutlichen.

Die Molukken hatten weder an der indonesischen Revolution von 1945 noch an den darauffolgenden Jahren des anti-holländischen Kampfes, der als einer der identitätsstiftenden Aspekte Indonesiens gelten kann, einen Anteil. Ganz im Gegenteil kämpften molukkische Soldaten während des Pazifischen Krieges auf der Seite der Holländer gegen die japanischen Streitkräfte. Sie kamen auch in den Versuchen der Holländer von 1946 bis 1948, die Kontrolle über Indonesien auf gewaltsamen Weg wiederzuerlangen, gegen die Streitkräfte und Milizen der Republik Indonesien zum Einsatz.

Die (Süd-)Molukken schlossen sich 1947 durch Beschluß des Südmolukkenrates 1947 provisorisch und unter dem ausdrücklichen Vorbehalt eines Rechts auf Austritt Ostindonesien (Negera Indonesia Timur, NIT) an, das im Gefolge der Übereinkunft von Linggadjati (25.4.1947) zwischen der Republik Indonesien und Holland als Teilstaat in die Republik der Vereinigten Staaten von Indonesien (RIS) eingegliedert wurde. Direkt im Anschluß an die Round Table Conference vom November 1949, durch die die Souveränität über die indonesischen Territorien (mit Ausnahme West Papuas) von den Niederlanden an den neuen Staat der Republik der Vereinigten Staaten von Indonesien übergang, setzte einer der Teilstaaten – die Republik Indonesien mit ihrem Präsidenten Sukarno – dazu an, die Konföderation in einen unitären Staat zu verwandeln. Im Gefolge mehrerer Dekrete wurde im März 1950 ein Großteil des indonesischen Territoriums in die Republik Indonesien inkorporiert – in keinem Fall wurde das vertraglich gesicherte Recht der Regionen auf Selbstbestimmung respektiert. Vor diesem Hintergrund erfolgte am 25.4.1950 die Proklamation der unabhängigen Republik Maluku Selatan (RMS).²⁴ Jakarta reagierte mit Gewalt.²⁵ Zwar gelang es seinen Truppen, die Herrschaft Ja-

24 Diese Republik umfaßte nicht das gesamte Territorium der Molukken. Die überwiegend muslimischen Nord-Molukken verblieben in der Republik der Vereinigten Staaten von Indonesien.

25 Siehe hierzu: Karen Parker, Republik Maluku: The Case for Self-determination: A Briefing Paper. Presented to the United Nations Commission on Human Rights 1996 Session March. (in: <http://webcom/hrin/parker/m.html>).

kartas über die (Süd-)Molukken wiederherzustellen, doch hielten sich die Rebellen über lange Jahre in dem kaum besiedelten Inneren mehrerer Molukkeninseln.

Die in der indonesienkritischen Literatur vorherrschende Dichotomisierung von „guten“ molukkischen Sezessionisten und „bösen“ indonesischen Republikanern muß freilich kritisch hinterfragt werden, um die komplexe Sezessionsproblematik auch nur annähernd angemessen darstellen zu können.

Die Christianisierung der Südmolukken läßt sich aus der muslimischen Perspektive zurecht als sozioökonomische Stratifizierung der indigenen Gesellschaft entlang religiöser Gruppen durch die Kolonialmacht lesen.²⁶ Diejenigen, die sich zum christlichen Glauben bekannten, durften Schulen besuchen und erhielten eine Ausbildung, so daß sie Posten in Verwaltung und Militär übernehmen konnten. So wurden die christianisierten Südmolukker schon während der niederländischen Kolonialherrschaft von der Kolonialmacht als „strategische Minderheit“ genutzt – etwa in den Polizeitruppen und Streitkräften.²⁷ Wurde hierfür in früheren Jahrhunderten das christliche Label aktualisiert, so gewann im 20. Jahrhundert zunehmend das ethnische Label an Bedeutung, um diese Gruppierung zum Nutzen der Kolonialmacht zu instrumentalisieren – und ihnen im Gegenzug Vorteile zu gewähren.²⁸ Diese Geschichte ist bis in die Gegenwart im Bewußtsein der muslimischen Bevölkerung eingeschrieben.²⁹

26 Die Kolonialmacht Niederlande verknüpfte bei der Christianisierung der (Süd-)Molukken die ethnische und religiöse Identität mit dem ökonomischen und sozialen Status. Damit verwandelte sich direkt der Charakter der ökonomischen und politischen Konflikte zwischen gesellschaftlichen Gruppen. In der Wahrnehmung wandelten sich die ökonomischen und politischen Privilegien zu „unteilbaren Gütern“, wie sie Ethnie und Religion verkörpern. „Privilegierte Schichten in homogenen Gesellschaften riskieren den Verlust ihrer Privilegien; ethnische Gruppen aber sehen sich in der Gefahr, unterjocht oder ihrer Identität beraubt zu werden, wenn nicht gar ihre Existenz zu verlieren“ (Hanf, a.a.O. (Anm. 10), S. 139).

27 Vielfach wurden Ambonesen von der Kolonialmacht dazu benutzt, Aufstände anderer ethnischer Gruppen niederzuschlagen. Die ambonesischen Mitglieder der niederländischen Streitkräfte „were feared by many, and they also had more privileges than other ethnic groups during the Dutch era“ (Frederica Bunge (Hg.), *Indonesia a country study*, Washington D.C. (Government Printing Office), 1983 (4th edition), S. 91).

28 Die Konstruktion einer (molukkischen) ethnischen Identität durch die Niederlande wiederholte sich in den 50er Jahren auf West Papua, das solange unter der wohlwollenden Vernachlässigung der Kolonialmacht lebte, bis im Gefolge der erfolgreichen indonesischen nationalistischen Revolution konkurrierende Ansprüche auf das Territorium gestellt wurden. Erst dann, „on the grounds that they were collectively part of a new non-Indonesian ethnic group ..., they (the West Papuans; P.K.) were enlisted in the Dutch coalition. [...] Between 1950 and 1963, the Dutch made frantic efforts, with some success to create an Irianese ethnic – eventually nationalist – group“ (Benedict Anderson. *The Spectre of Comparison: nationalism, Southeast Asia and the World*. London, New York (Verso), 1998, S. 320-321).

Das Problem ist, daß sich diese „phantom characterizings of new-found ethnicities“ (Anderson a.a.O., S. 323) als ausgesprochen zählebig erwiesen haben und bis heute zur Identitätsbildung verwendet werden.

29 So veröffentlichten muslimische Studenten im Zusammenhang mit den religiösen Unruhen des Jahres 1999 einen Aufruf zur Unterstützung der muslimischen Position, in dem sie kritisch anmerken, daß „Ambonese willing to accept the religion received a special treatment from the Dutch. Ever since, thousands of local people, who were Christians, were sent to schools by the Dutch and they were offered jobs at civil and military positions across the country. They were used as colonial armies in annexing the country's area which had not been conquered at the time. [...] Therefore [...] until around 1920, Islamic villages were not equipped with secular education facilities. [...] based on the 1950 census, 90% of the Muslims were illiterate. The Christians, with the education support from the Dutch, dominated Ambonese society in such a way that many people thought that Ambon was a Christian only area“ (A Description of the Muslim Life in

Die funktionale Einordnung der christlichen Südmolukker in den kolonialen Apparat der Niederlande – am prominentesten in den Streitkräften – ließ sie im Fall einer Eingliederung in einen unitären indonesischen Staat um ihre bevorzugte Position fürchten. Auch schien ihr christlicher Glaube in dem überwiegend muslimischen Indonesien nicht wie bisher gegenüber der Kolonialmacht von Vorteil, sondern von Nachteil zu sein. Was sie vor sich sahen, war ein drohender Statusverlust auf ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet. Eine erste Revolte ehemaliger Soldaten der niederländischen Streitkräfte (KNIL) wurde vom Justizminister Ost-Indonesiens auf Sulawesi im April 1950 initiiert – vorher waren unter seiner Ägide Befürworter der Zusammenlegung der drei Teile der indonesischen Föderation ins Gefängnis geworfen worden. Nach der Niederschlagung der Revolte ehemaliger KNIL-Soldaten floh er nach Ambon, wo er wieder die Ängste der KNIL-Soldaten zu erwecken mußte. Wenige Tage später erfolgte die Proklamation der Unabhängigkeit der Südmolukken – die überwiegend muslimischen Nordmolukken zeigten 1950 keinerlei Sezessionsgelüste.³⁰

In den ersten Jahren nach 1950 folgte der indonesische Staat auf den Molukken einer Politik der Förderung interreligiöser Kooperation und des gemeinsamen ökonomischen Aufbaus der Region – finanziell gefördert mit Mitteln aus Jakarta. In späteren Jahren versuchte er auch, mit gezielter Migrationspolitik (*transmigrasi*) seine Kontrolle über die Inseln zu festigen, und inzwischen gehören knapp über fünfzig Prozent der Bevölkerung dem muslimischen Glauben an.³¹ Muslimische Bevölkerungsgruppen dominieren inzwischen den lokalen Handel und scheinen in den letzten Jahren auch zunehmend Posten im lokalen öffentlichen Dienst, der bis dato christlich dominiert war, zu besetzen, obgleich über die Jahrzehnte der Suharto-Diktatur peinlich genau darauf geachtet wurde, daß die Balance zwischen Christen und Muslimen grundsätzlich gewahrt blieb.

Trotz des enormen Konfliktpotentials gelang es über Jahrzehnte, eine prekäre Balance zwischen Muslimen und Christen aufrecht und Konflikte entlang religiöser Trennlinien niedrig zu erhalten. Seit dem Januar 1999 entläßt sich der schlummernde Konflikt in immer neuen Exzessen der Gewalt, die alles in der Region bislang Gesehene weit in den Schatten stellen. Die Erklärungen, die von den verschiedenen Parteien angeboten werden, sind deutlich unterschiedlich.

Die ökonomische Argumentation betont, daß auf Ambon religiöse Identitäten nicht nur Anhänger unterschiedlichen Glaubens, sondern auch Mitglieder verschiedener politisch-

Maluku. in: <http://www.al-madeena.com/MuslimWorld/indo/maluku.html>; Ambon ist die Hauptinsel der Südmolukken).

30 Siehe hierzu z.B.: Virginia Thompson, Richard Adloff. *Minority Problems in Southeast Asia*. New York, 1955 (reprinted 1970), S. 165-169. Angefügt werden sollte, daß im Rahmen des Sezessionsversuchs mehrere muslimische Gemeinden in den Südmolukken von christlichen Mobs angegriffen und gebrandschatzt wurden.

31 Nicht alle Neuzuwanderung verdankt sich gezielter Migrationspolitik. Ein nicht unbeträchtlicher Teil erfolgt zwar auch unter staatlichen Auspizien, jedoch als Reaktion auf interethnische und –religiöse Konflikte in anderen Regionen. Die Zentralregierung versucht, durch Umsiedlung von einer der Konfliktparteien die Konflikte zu lösen, bedenkt jedoch trotz schlechter Erfahrungen nicht, daß damit häufig an der neuen „Heimat“ schon wieder der Keim zu den alten Problemen gelegt wird. So werden im Jahr 2000 unter der neuen Regierung Wahid auf den Molukken, West Kalimantan und Aceh, sowie Südwest-Sulawesi, Westtimor und Madura neue Regionen für Transmigranten erschlossen, die im Gefolge der kommunalistischen Unruhen ihre Heimat verlassen mußten (Down to Earth, Transmigrants and refugees, 9.2.2000, in: <http://www.indopubs.com/varchives/0350.html>).

ökonomischer Netzwerke voneinander trennen. Die bürgerkriegsähnlichen Zustände und Wellen gewaltsamer Auseinandersetzung zwischen religiösen Gruppierungen sind in dieser Sicht Ausdruck der Auseinandersetzungen um Zugang, Erhalt und Ausweitung politischer oder ökonomischer Macht. So argumentiert etwa Gerry van Klinken, daß eine der Ursachen der dramatischen Gewalteskalation auf Ambon im Jahr 1999 die Rivalität zweier, nach Religionszugehörigkeit organisierter, sowohl in Ambon als auch in Jakarta operierender, halbkrimineller Banden gewesen zu sein scheint.³² Hinter der christlichen Gang, den Cowok Keristen („christlichen Jungen“), deren Hauptquartier sich in der zentralen protestantischen Kirche befand, stand ein schon zweifach erfolgloser christlicher Bewerber um den Posten des Gouverneurs der Molukken Freddy Latumahina.³³ Ähnliche Spekulationen trägt die Zeitschrift „Tempo“ vor, die sich auf die Aussagen des Chefs des Streitkräftekommandos von Wirabuanana bezieht, wonach die Unruhen durch Raudis aus Jakarta ausgelöst worden seien, die im Dezember 1998 per Schiff in Ambon eingetroffen sein sollen.³⁴ Festhalten läßt sich, daß erste Auseinandersetzungen zwischen religiös definierten Gruppen mit Beteiligung ambonesischer Christen im November 1998 in Ketapang (Jakarta) stattfanden. Dort hatten angeblich ambonesisch-christliche Wachen eines Spielkasinos eine lokale Moschee niedergebrannt, woraufhin ein muslimischer Mob sieben Ambonesen lynchte und seinerseits dreizehn Kirchen niederbrannte.³⁵

Verschiedentlich wird behauptet, daß die Unruhen primär als regionale Machtkämpfe zwischen politischen Führern verschiedener Gruppen zu analysieren seien. Zwar läge die Ursache der Unruhen auf den Süd- und Nordmolukken in der Migrationspolitik der Suharto-Regierung, doch würde das latent vorhandene Konfliktpotential von lokalen politischen Führern in ihren Machtkämpfen genutzt. Diese strebten danach, ihre Ausgangspositionen für wichtige politische Posten zu maximieren, die durch die administrative Neuordnung der Region im letzten Jahr ins Leben gerufen wurden. So zielt angeblich der Sultan von Ternate auf den in absehbarer Zeit zu vergebenden Gouverneursposten der Nordmolukken und versucht,

32 In die gleiche Richtung zielen Vermutungen, wonach die der Golkar und insbesondere der Suharto-Familie nahestehende halbkriminelle „Jugendorganisation“ Pemuda Pancasila für die Provokationen verantwortlich sei. Immerhin sollen ca. die Hälfte der bis Mitte Februar Verhafteten dieser Organisation angehört haben (siehe hierzu: Huge death toll in Maluku riots. in: <http://www.gn.apc.org/tapol/151aHuge.htm>).

33 Detailliert siehe hierzu: Gerry van Klinken. What caused the Ambon violence?. in: Inside Indonesia No. 60, Oct-Dec. 1999, in: <http://www.insideindonesia.org/edit60/ambon.htm> sowie ein Interview mit Gerry van Klinken in ABC Radio National. (Explaining the Maluku Violence. 2.2.2000 in: <http://www.indopubs.com/archives/0218.html>). Gegen die – auch von Präsident Wahid vorgetragenen – elitenzentrierten Erklärungen wendet van Klinken im Interview zurecht ein, daß „(t)he trouble with those theories is that it tends to focus too much attention on powerful groups in the capital, and not enough on the dynamics on the ground ... especially in a place like Molucca, local dynamics are increasingly important, and these statements from President Wahid don't really reflect that new reality in Indonesia.“

34 Siehe: Cendana's Long Arm in the Ambon „War“?. in: Indonesia Political Watch Vol. II no. 2 (http://www.castleasia.com/ipw/b_issues/1999/ipw2/9.htm und ... [ipw2/9_2.htm](http://www.castleasia.com/ipw/b_issues/1999/ipw2/9_2.htm)). Siehe auch: Huge death toll ... a.a.O. (Anm. 32).

35 Siehe hierzu: Human Rights Watch. World Report 1999: Indonesia and East Timor. in: <http://www.hrw.org/hrw/wr2k/Asia-05.htm>.

die Unzufriedenheit von traditionell unterdrückten Personengruppen so zu instrumentalisieren, daß dies seinen Bestrebungen hilft.³⁶

Eine Mischung aus ökonomischen und religiösen Argumenten wird von religiösen Gruppen sowohl auf der christlichen als auch auf der muslimischen Seite vorgebracht. Muslime stellen insbesondere heraus, daß die christlichen Molukker den allmählichen Rückgang ihrer politischen, sozialen und ökonomischen Hegemonie und eine Gleichstellung muslimischer mit christlichen Gruppierungen nicht akzeptieren könnten. Gerade die gegenwärtige Ära beschleunigten gesellschaftlichen Wandels und die Orientierung der Reformära auf die Stärkung des muslimischen Einflusses hätten das Bedrohungsgefühl so gesteigert, daß es sich in gewalttätigen Unruhen und ethnischen Säuberungen Bahn gebrochen habe.³⁷

Ähnlich argumentiert der Bischof von Maluku Petrus Canisius Mandagi,³⁸ der drei aktive Gruppen ausmacht. Zum einen sieht er die Gefolgsleute des ehemaligen Präsidenten Suharto, die ihre Macht zurückerobern wollen; zum zweiten nennt er extremistische Muslime, die die Periode des Wandels nutzen wollen, um den Christen und anderen nicht-muslimischen Minderheiten die Macht zu entreißen; zum dritten agieren aus seiner Sicht Mitglieder der Streitkräfte in destabilisierender Absicht, so daß sie, von der Politik gerufen, wieder an zentrale Positionen der Staatsmacht zurückkehren können.

Demgegenüber sah die Vereinigung der christlichen Kirchen in Indonesien (PGI) Anfang 2000 die Christen auf den (Süd-)Molukken durch einrückende muslimische Jihad-Kämpfer an Leib und Leben bedroht.³⁹

Radikalere Muslimführer schließlich argumentieren – so absurd das in dem weitgehend muslimischen Indonesien sein mag – genau umgekehrt, daß der Kampf auf den Molukken nur der erste Schritt im Versuch der Christen sei, die Muslime in Indonesien zu entmachten: „The Muslims of Indonesia are going to be destroyed It started in Maluku, and now it could spread to other provinces. It's not impossible that it will reach Jakarta. We must be ready.“⁴⁰

Schließlich finden sich Argumentationen, wonach das religiöse Konfliktpotential ernst genommen werden muß und nicht einfach als Maske für ökonomische oder politische Motivlagen der Parteien abgetan werden sollte. Das interkonfessionelle Konfliktpotential auf den Molukken sei über Jahrzehnte mittels traditioneller Mechanismen entschärft worden, die jedoch bei den in immer größerer Zahl ins Land strömenden Neuankömmlinge nicht mehr grif-

36 Maluku riots spread, 265 die in Halmahera. in: The Jakarta Post.com 31.12.1999. Ebenso: John McBerth. Beyond the Pale. in: Far Eastern Economic Review. 20.1.2000, S. 17. Zum Hintergrund der Unruhen auf den Nordmolukken siehe auch: Ester Indahyani Jusuf / Desideria Utomo, Roots of the North Maluku conflict, in: The Jakarta Post.com 25. und 26.1.2000.

37 So eine Gruppe islamischer Studenten: A Description of the Muslim Life in Maluku, a.a.O. (Anm. 29).

38 Siehe hierzu: Genocide incompatible with religion and faith, in: The Jakarta Post.com 17.1.2000.

39 In einer offiziellen Verlautbarung der PGI heißt es: „We consider this conflict, which has been given a religious label, as an extermination of the indigenous Maluku people along with their social institutions to be replaced by another society whose form cannot yet be ascertained“ (PGI-Statement zitiert nach Eyewitness Report of Atrocities in Ambon, in: Kabar-Irian 7.1.2000, <http://www.kabarririan.com/news/msg00390.html>).

40 Reza Pahlevi zitiert nach Margot Cohen. Spite Islands. in: Far Eastern Economic Review, 20.1.2000, S. 16

fen. Praktizierte man früher die Strategie der „friedlichen Koexistenz“ (*pela gandong*),⁴¹ so wurden die Religionen in den letzten Jahren zunehmend getrennt. Das bis 1998 zudem durch die harte Repressionspolitik der Regierung Suharto in Schach gehaltene Gewaltpotential der Konfliktparteien brach sich im offenen politischen Klima der Nach-Suharto-Ära weitgehend ungehindert Bahn. Die verschiedenen Bevölkerungsgruppen nutzten Reform und Demokratisierung als Einladung, um für Gewalt der Vergangenheit Revanche zu üben.⁴²

Eine weitere Wendung läßt sich dieser Argumentation geben, wenn man den Konflikt als religiös überlagerten kulturellen Konflikt interpretiert, in dem Bevölkerungsgruppen mit verschiedenen Wirtschaftsethiken aufeinanderprallen. Hierzu gilt es, auf die Verschiedenheit der Wirtschaftsethiken der feudalen javanischen Herrschaftsordnung und der muslimischen Handelsstaaten an der Nordküste Javas und den anderen Inseln zwischen den Gewürzinseln (den Molukken) im Osten und Aceh im Westen hinzuweisen. Zentrale Orientierungen dieser *Pesisiran*-Kultur (Küstenkultur), wie Direktheit, Aktivismus, individuelles Gewinnstreben und Privateigentum, standen der feudal-bäuerlichen Kultur der Fürstentümer Zentraljavas diametral gegenüber. Untermuert wurde diese kulturelle Differenz dadurch, daß die neue sozio-ökonomische Tradition der Handelsstaaten mit einer Betonung islamischer Werte einherging, die in Zentraljava trotz der Islamisierung des Reiches unter der Mataram-Dynastie nach 1581 kein Pendant gefunden hatte.⁴³ Diese Differenzen blieben solange ohne Belang, wie die verschiedenen Gruppen nicht in direkte Konkurrenz zueinander traten, sondern einander ergänzende Rollen ausfüllen konnten. Zwei Pesisiran-Gemeinschaften, die Buginesen und Maduresen, waren ausnehmend erfolgreiche Händler im prämodernen Indonesien. Teile dieser Völker wurden im Rahmen von Transmigrationsprogrammen auf West-Kalimantan bzw. auf den Südmolukken angesiedelt, wo sie die Chancen des Entwicklungsstaates angeblich besser nutzten als die traditionelle Bevölkerung. Gefühle kultureller Fremdheit und Neid auf die aufstiegsorientierte Gruppe führten, so das Argument, schließlich zur offenen Gewalt nicht nur auf den Molukken in Form von Angriffen auf die Buginesen, sondern auch auf West-Kalimantan, wo sich (muslimische) Malayen und (christliche) Dayak, vereinzelt unterstützt von ethnischen Chinesen, gegen die ökonomisch (vorgeblich) erfolgreichen Maduresen zusammengeschlossen haben.⁴⁴ Freilich kippte die Konfrontation zwischen individualistischen

41 Tom McCawley. In the Middle of a War Zone. Asiaweek 21.1.2000, in: CNN.com asia now (<http://cnn.com/ASIANOW/asiaweek/>).

42 Siehe hierzu: Dewi Loveard. Cry for a Holy War. in: Asiaweek, 21.1.2000, in: CNN.com.asianow (<http://cnn.com/ASIANOW/asaweek/..e/2000/0121/nat.indon.holywar.html>).

43 Siehe hierzu z.B. Olaf Schuman, Der Islam, in: Dahm/Ptak (Hg.). a.a.O. (Anm. 2), S. 434-453, besonders: S. 435-444.

44 Das immer wieder kolportierte Urteil über die ökonomisch erfolgreichen Maduresen auf Kalimantan ist kaum stimmig. Zwar finden sich maduresische Kleinhändler, doch ist ihre Rolle in der Wirtschaft von West-Kalimantan im Vergleich mit den „ethnischen Chinesen“ und den aus Sumatra zugewanderten Händlern zweitrangig. Viele Maduresen leben immer noch (inzwischen in der dritten Generation!) in den ursprünglich für sie eingerichteten Gemeinden, weitgehend ohne Kontakt zu den einheimischen Bevölkerungsgruppen. Die Spannungen zwischen eingewanderten Maduresen und Dayak gehen bis ins Jahr 1950 (!), also mehr als ein Jahrzehnt vor Aufnahme der staatlichen Transmigrationsprogramme zurück. 1968, als die ersten Maduresen im Rahmen staatlicher Transmigrationsprogramme auf West-Kalimantan angesiedelt wurden, kam es erneut zu größeren ethnischen Auseinandersetzungen. Weitere gewalttätige Konflikte brachen 1979, 1983 und 1993 aus. Siehe hierzu: Killings in many parts of Indonesia. in: Tapol Bulletin 152, May 1999 (<http://www.gn.apc.org/tapol/152aKill.htm>) und Edi Petebang, Tension between ethnic groups obscures future, in: The Jakarta Post.com 15.2.2000.

Händlerethiken und traditionalistisch-kommunalistisch orientierten Gruppierungen auf den Molukken sehr schnell in eine religiöse Frontstellung zwischen islamischen und christlichen Gemeinden.⁴⁵

Zurückhaltend in der Erklärung der Gewaltexzesse bleiben ausgerechnet Vertreter nordmolukkischer Kirchenorganisationen, die letztlich keine Motive für die Gewalt angeben können und die Situation als ausnehmend konfus bezeichnen.⁴⁶ Auch der lokale Vertreter des indonesischen Rats der Ulemas (MUI: Indonesian Ulemas Council) stellte zum Jahreswechsel 1999/2000 fest, daß er sich nicht vorstellen könne, was den Anlaß für die ungehemmte Ausweitung der Gewalt auf die Nord-Molukken geliefert habe. Nichtsdestoweniger betonte er, daß die muslimischen Einwohner sich für die Niederbrennung eines privaten islamischen Krankenhauses rächen sollten.⁴⁷ Obgleich die Ursachen der Gewalteskalation genauso unklar scheinen wie der Nutzen, der aus einer Fortsetzung gezogen werden kann, organisieren sich auf christlicher Seite Dozenten der christlichen Hochschule der Nordmolukken zum Straßenkampf.⁴⁸

Wie komplex derartige Auseinandersetzungen auch für die Zentralregierung und die Streitkräfteführung in Jakarta sind, zeigt sich ebenfalls paradigmatisch auf den Molukken. Dort warf die muslimische wie auch die christliche Seite den Streitkräften vor, nicht neutral um Konfliktminimierung bemüht zu sein, sondern in den Auseinandersetzungen Partei für den politischen Gegner zu ergreifen. Viele Beobachter gehen davon aus, daß die Auseinandersetzungen zumindest von Teilen der Streitkräfte angefacht und mit Hilfe von Provokateuren am Leben erhalten bzw. eskaliert wurden, so daß die Regierung Wahid als inkompetent dargestellt und mittelfristig zugunsten einer streitkräftefreundlicheren Regierung aus dem Amt gedrängt werden könnte. Für all diese Vorwürfe finden sich jedoch kaum nachprüfbare Belege.

Festgehalten werden kann lediglich, daß Soldaten einzelner Einheiten auf der lokalen Ebene während der Unruhen den eigenen „Glaubensbrüdern“ zu Hilfe geeilt sind bzw. mit ihnen gemeinsam Gewalttaten verübt haben. Auch die bewaffneten Milizen beider Seiten sind einzeln von lokalen Einheiten von Militär und Polizei (gegen Entgelt?) mit Waffen versorgt worden.⁴⁹ Vor Ort scheinen die Streitkräfte wie auch die zivilen Institutionen auf der Grund-

45 Für dieses Argumentationsmuster siehe Waruno Mahdi. Why is Indonesia not falling apart?. in: <http://w3rz-berlin.mpg.de/~wm/Pap/KokYaUtuh.html>.

46 Jürgen Soempiet, ein Vertreter der Masehi Injil Kirche im stark betroffenen Halmahera (GMIH), fragt zweifelnd: „This is just confusing. Speaking of ethnic races, North Moluccans are actually from one and the same bloodline. Our forfathers are from the same familyline, one side became Christian, the other chose Islam. Our young ones are confused now. So, if you want to know what did happen, I need to know the answer for that first. They said there were provokers, but where are they?“ (Jürgen Soempiet zitiert nach: Put at once an End to the fighting and Killings in Moluccas. in: Kompas Online 11.1.2000, <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0001/11/ENGLISH/put.htm>).

47 TNI sends more troops to Maluku. in: The Jakarta Post.com 4.1.2000.

48 Explaining the Maluku violence a.a.O. (Anm. 33).

49 Siehe hierzu knapp: Human Rights Watch, <http://www.hrw.org/press/2000/01/indo-0107.htm>; detailliert und ausgeprägt pro-christlich der Bericht eines christlichen Priesters: Eyewitness Report of Atrocities in Ambon. in: Kabar-Irian 7.1.2000, <http://www.kabar-irian.com/news/msg00390.html>. Die lokal rekrutierte Polizei soll angeblich den Christen zu Hilfe kommen, während muslimische Militärs der muslimischen Seite beistehen sollen (Dini Djalal, The Great Divide, in: Far Eastern Economic Review 24.2.2000, S. 32-34).

lage personenzentrierter und häufig religiös unterfütterter Netzwerke zu funktionieren, die über die eigentlichen militärisch-institutionellen Grenzen hinausgehen und die Einheiten vor Ort mit ziviler Administration, lokaler Wirtschaft u.v.m. zusammenspannen.⁵⁰ Dies aber ist eine Entwicklung, die von der zentralen Streitkräfteführung in keinem Fall gewollt sein kann, zeigt sich doch darin, daß die Kohäsion der Institution derzeit ausnehmend labil ist. Die Vision informell agierender, von Oben kaum noch kontrollierbarer regionaler „Warlords“, die mit den lokalen zivilen Eliten ihre Interessen gegen die der Zentralmacht – egal ob politisch oder militärisch – verteidigen, erscheint nicht allzu abwegig. Gegen eine Verwicklung der Streitkräfte als Institution spricht auch das Engagement der zentralen Militärelite für eine Stabilisierung der Situation auf den Molukken, was aber ausdrücklich nicht Komplizenschaft auf lokaler Ebene ausschließt.

Kommunalistische Auseinandersetzungen – wie die auf den Molukken – haben eine enorme Reichweite und können offensichtlich große Räume – etwa vom Ausgangsort Jakarta bis nach Ambon – überwinden. So fanden sich direkt nach der Zerstörung der christlichen Kirchen in Jakarta auf Westtimor christliche Jugendliche zusammen, die ihrerseits aus Protest Moscheen, Läden und Wohnungen der muslimischen Bugis angriffen, die in den letzten Jahrzehnten aus Südsulawesi zugewandert waren. Darauf wiederum reagierten Bugis auf Sulawesi mit der Niederbrennung einer christlichen Kirche.⁵¹ Diese Fähigkeit der Raumüberwindung verweist auf die Bedeutung transregionaler, auf ethnischer oder religiöser Basis organisierter Netzwerke, die nicht nur schnell und effizient Informationen übermitteln, sondern auch über eine große Mobilisationsfähigkeit zu verfügen scheinen.

So wenig Bedeutung die religiöse Kategorisierung der Bevölkerung der Molukken in der alltäglichen Interaktion der Vergangenheit gehabt haben mochte, so blieb sie doch über Jahrzehnte als Schema zur Ordnung der sozialen Umwelt präsent. Allein die beständige Notwendigkeit der Balancierung von Posten, Ressourcen u.v.m. zwischen den Religionsgemeinschaften zeigt ihre fortbestehende Bedeutung. In den Stufen der Eskalation von 1998 bis zum Januar 1999 erwies sich, wie auch in den vielen Monaten danach, daß die gezähmt geglaubten primordialen Identitätszuschreibungen sich als letztbestimmend erwiesen. Christen und Muslime reorientierten ihr Handeln auf ihre primordialen Identitäten. Damit aber wurden die Konfliktstrukturen entlang der religiösen Grenzlinien dichotomisiert. Jeder Einzelne wurde in seine kollektive Identität hineingezwungen. Neutrale und vermittelnde Positionen waren nicht mehr möglich, da ihnen der Geruch des Verrats der eigenen Gruppe anhaftete. Auch mußte jeder fürchten, unbeschadet der eigenen Einstellung, als Mitglied einer Gruppe kategorisiert und entsprechend behandelt zu werden. Beides zusammen, die Reorientierung auf primordiale Identitäten und die Dichotomisierung der Konfliktstrukturen, resultierte in der Zerstörung früher gültiger Regeln des Konfliktaustrags und einer totalen Entgrenzung der angewandten Mittel.

50 Siehe hierzu z.B. Explaining the Maluku violence a.a.O. (Anm. 33).

51 Human Rights Watch, World Report 1999: Indonesia and East Timor, (<http://www.hrw.org/hrw/wr2k/Asia-05.htm>).

2.3 Aceh – Die Konflikthaftigkeit von Traditionen

Lassen sich auf den Molukken die Konfliktlinien grundsätzlich anhand religiöser Grenzen ziehen, so hat ein derartiges Erklärungsmuster für das rein (und streng) muslimische Aceh keinen Bestand. Die Geschichte von Aceh, dem seit 1999 auch in den internationalen Medien prominenten Schauplatz sezeptionistischer Bestrebungen und militärischer Repression, bietet ein gutes Beispiel zur Illustration der Konflikthaftigkeit gegenläufiger religiöser, politischer und ökonomischer Traditionen. So findet sich auf Aceh eine relativ klar konturierte religiöse und sozio-politische Identität, durch die sich das Gros der lokalen Bevölkerung deutlich von derjenigen des in der Republik Indonesien hegemonialen Java unterschieden sieht. Beim Gros der Bevölkerung von Aceh handelt es sich um „*Santri*-Muslime“, für die der Islam „der umfassende kulturelle und potentiell politische Rahmen ihres Selbst- und Weltverständnisses“ ist.⁵² Demgegenüber handelt es sich beim Gros der javanischen Muslime um sog. „*abangan*-Javaner“, deren „Religiösität [...] durch vorislamische und vorhinduistische Traditionen bestimmt“ ist.⁵³

Diese Unterschiede gehen auf eine unterschiedliche Islamisierungsgeschichte zurück. In Aceh und in den Handelsstädten des nördlichen Java waren die religiöse und politische Ordnung im Gefolge des Gewürzhandels zwischen den Molukken und Arabien sowie Indien schon seit dem 13. Jahrhundert islamisiert worden. Religions- und Herrschaftswchsel waren eng miteinander verbunden, die vorher buddhistisch legitimierten Höfe wandelten sich zu Sultanaten. Die Legitimation ihrer Herrschaft erfolgte unter Rückgriff auf persische und indische „islamische Klassiker“. Demgegenüber wurde Zentraljava im 17. Jahrhundert unter König Agung zwar ebenfalls islamisiert, die neue Religion wurde jedoch so mit den alten hindu-javanischen Zeremonien verkoppelt, daß ihr die Funktion der Verherrlichung des Königreichs zukam. Leitete sich in den nördlichen Sultanaten die politische Ordnung und damit die Legitimation der Herrscher aus der religiösen ab, rekurrten die javanischen Mataram-Herrscher auf das letzte hinduistische Großreich Majapahit und damit auf eine hinduistische genealogische Legitimation. Im einen Fall wurde die politische wie die soziale Ordnung aus dem Islam abgeleitet, im anderen Fall wurde der Islam in die bestehende Kultur inkulturiert und bekam einen Platz in einer vorgegebenen hinduistisch-imperialen Ordnung zugewiesen. In den religiösen Unterschieden zwischen *Santri* und *Abangan* verwurzelt sind nur begrenzt kompatible politische Paradigmen der Weltordnung. Religiöse Konflikte sind immer auch politische Konflikte, sind immer auch Konflikte über die legitime Ordnung des politischen Gemeinwesens und damit über die relative Stellung und die Macht der verschiedenen Gruppen. Die unterschiedlichen Konzeptionen der religiösen und politischen Identität korrespondieren mit unterschiedlichen Wirtschaftsethiken.

Aceh war der westliche Außenposten der bis zu den Molukken reichenden Gruppe muslimischer Handelsstaaten, und die Bevölkerung, an zentraler Stelle natürlich die Händler, war von der Pesisiran-Kultur (Küstenkultur) geprägt. Bis 1873 war Aceh ein unabhängiges muslimisches Sultanat, dann überfielen es holländische Truppen, um es zur Anerkennung der niederländischen Oberhoheit zu zwingen. Zwar gelang es den Holländern, ohne größere Probleme die Hauptstadt Banda Aceh zu besetzen, doch folgte diesem militärischen Erfolg der drei Jahrzehnte währende „Aceh-Krieg“, der große Summen des Haushaltes der Kolonialmacht

52 Franz Magnis-Suseno, Indonesischer Islam: wohin?, in: *Asien*, Nr. 51, April 1994, S. 5-14 Zitat 6.

53 Magnis-Suseno ebenda, S. 6.

verschlang. Erst durch eigene counter-Guerilla-Truppen (die sog. *marechaussee*) konnten die Niederländer bis 1902 den militärischen Widerstand der Bevölkerung von Aceh niederschlagen.⁵⁴ Trotz dieser Geschichte politischer Eigenständigkeit und des beharrlichen Widerstandes gegen die niederländischen Fremdherrscher wurde die Idee der Republik Indonesien von der politischen Elite Acehs 1945 einhellig unterstützt. Aceh erklärte in den Jahren nach der Ausrufung der Republik Indonesien gerade nicht seine Unabhängigkeit, obgleich weder die Holländer als Besatzungsmacht auf die Insel zurückkamen, noch die indonesische Republik dies mit militärischen Mitteln hätte verhindern können. Doch nahm die Distanz zur zentralen Elite in Jakarta in den Jahren nach der Staatsgründung 1945 deutlich zu, weil die Zugeständnisse, die die nationalistische und säkular orientierte Elite auf Java den islamisch orientierten Nationalisten von Aceh und anderen außenliegenden Regionen gemacht hatten, stillschweigend wieder zurückgenommen oder gar nicht erst umgesetzt wurden. Die neue politische Ordnung erwies sich zunehmend als eine fremde, „javanische“ Ordnung, in der sich die eigene vorgestellte Identität nicht repräsentiert fand. Es folgten Rebellionen, die teilweise erst in den 60er Jahren endgültig niedergeschlagen werden konnten. Sie können jedoch nicht als Unabhängigkeitskriege gegen die Republik Indonesien begriffen werden, hatten sie doch grundsätzlich nicht Sezession, sondern die Änderung der Natur des indonesischen Staatswesens zum Ziel. Die Aufständischen versuchten, den vorläufigen Sieg der Vision der abangan-javanischen Konzeption von Indonesien als einem säkularen Nationalstaat über die rivalisierende Vision der Santri-Muslime, die Indonesien als Islamstaat (*Darul Islam*) begründen wollten, mit militärischen Mitteln rückgängig zu machen. Die Auseinandersetzungen der 50er Jahre waren ein Kampf zweier grundlegend verschiedener Paradigmen des Selbst- und Weltverständnisses um die Hegemonie im sozialen und politischen Raum – aus diesem Kampf ging damals die zentraljavanische Abangan-Kultur als Sieger hervor. Zwar wurde Aceh der Provinzstatus und das Recht, die Sharia anzuwenden, gewährt, doch wurden diese Zugeständnisse nicht schriftlich fixiert und in den Folgejahren nicht in die Praxis umgesetzt.

Wenn Präsident Abdurahman Wahid im Herbst 1999 Aceh das Angebot eines Referendums über die Einführung des islamischen Rechts machte, dann bezieht er sich genau auf diesen Konflikt, der in den 50er Jahren zwar vorläufig entschieden, aber nicht gelöst worden war. Die prominente Rolle, die er den muslimischen Lehrern (*Pesantren ulema*) im Diskurs über die Zukunft Acehs zuweist, verdeutlicht, daß er darauf abzielt, den Faden der Diskussion dort wiederaufzunehmen, wo er im Gefolge der Gewalt Anfang der 50er Jahre abgerissen worden ist.⁵⁵ Mit dem Referendumsangebot erkennt er gleichzeitig an, daß die bisherige indonesische Praxis als hegemoniale Oktroyierung eines fremden politisch-religiösen Paradigmas auf die Santri-Kulturen verstanden und kritisiert werden muß.

Aus der Perspektive der seit Mitte der 70er Jahre aktiven Befreiungsbewegung für Aceh GAM⁵⁶ existiert kein Unterschied zwischen den holländischen und den indonesischen Herren.

54 Siehe hierzu: David Joel Steinberg (Hg.), *In Search of Southeast Asia: A Modern History* (revised edition), Honolulu (University of Hawai Press), 1985, S. 195-196. Frederica M. Bunge a.a.O. (Anm. 27), S. 26-28. Naval Intelligence Division. *Netherlands East Indies Vol. II*, o.O., November 1944, S. 91-95.

55 Hier sei auf die Konferenz der Religionsgelehrten Acehs (PUSA) von 1950 verwiesen, auf der diese ihre Zukunftsvision formuliert hatten.

56 Abdulla Syahfei zitiert in: Vanessa Johanson, *The sultan will be Dr Hasan Tiro*, in: *Inside Indonesia*, No. 60, Oct.-Dec. 1999, <http://www.insideindonesia.org/edit60/gam1.htm>.

Beide stehen für koloniale Unterwerfung und Unterdrückung. So skizziert beispielsweise Abdulla Syahfei, ein Regionalkommandeur der GAM, die Ziele der Befreiungsbewegung folgendermaßen:

„We are here to return the rights of the people of Aceh to the sovereignty stolen from them by the Dutch in 1873. Aceh has always been its own nation. [...] Our nation has been attacked, oppressed, and raped by the Dutch and the Indonesians. [...] We fight because we are in our own nation [...] . Javanese are colonialists.“⁵⁷

Nur folgerichtig streben die Freiheitskämpfer danach, den Status quo ante der politischen Ordnung vor der Eingliederung in das holländische Kolonialreich wieder herzustellen.⁵⁸ Für Demokratie und Freiheit scheinen die Unabhängigkeitskämpfer der GAM nicht zu stehen. Die GAM räumt der Bevölkerung von Aceh nicht das Recht auf eine freie Entscheidung für oder gegen einen Verbleib in Indonesien ein – sie wendet sich nicht nur gegen den Vorschlag eines Referendums, sondern verweigert der Bevölkerung auch das Recht auf Neutralität und bedroht sie mit Gewalt, wenn sie nicht aktiv für die GAM Partei ergreift.⁵⁹ Die GAM erweist sich damit als Gruppierung, die mit der staatlichen Unabhängigkeit für Aceh ein neuartiges Ziel verfolgt, das von ihren „Vorläufern“ – den Rebellionen der 50er Jahre – nicht angestrebt worden war. Sie versucht, sich nichtsdestoweniger als Fortsetzung der Tradition auszugeben, um ihre Legitimität auch gegenüber den konkurrierenden lokalen Eliten zu erhöhen. Wenn Abdurahman Wahid nun mit dem Vorschlag eines Referendums zu religiöser Selbstbestimmung und dem Angebot umfassender Autonomie selbst an die ursprüngliche Auseinandersetzung in den 50er Jahren anknüpft und Acehs Recht auf eine weitgehend selbstbestimmte soziale und politische Ordnung im Rahmen der indonesischen Republik anerkennt, dann ist dieses Zugeständnis indirekt paradoxerweise sicherlich mitverantwortlich für die Eskalation der Gewalttätigkeit auf Seiten der Befreiungsbewegung, greift er doch deren Existenzgrundlage an. Während die repressive Politik der Jahre seit 1989⁶⁰ in der Bevölkerung große Sympathie

Über die GAM ist wenig bekannt. Sie wurde im Dezember 1976 gegründet und blieb über Jahre in Aceh selbst kaum populär. Ihr Führer, der „Staatschef“ (Wali Neugara) Chik di Tiro Mohammad Hasan lebt seit vielen Jahren in Schweden. In Aceh war er bis vor kurzem weitgehend unbekannt. Ein Teil der Führungselite der Organisation hält sich in Malaysia auf. Vor Ort scheint es weitgehend unklar zu sein, um welche Personengruppe es sich bei der reinen GAM handelt und was es mit der Splitterfaktion der GAM oder der Kopassus GAM auf sich hat, die angeblich von den Spezialeinheiten der indonesischen Streitkräfte gegründet worden ist.

- 57 Ähnlich auch Tengku Daud Yusuf, ein anderer lokaler Kommandeur der GAM, der den Kampf der GAM als Fortsetzung der Triumphe der Geschichte Acehs seit den Zeiten von Sultan Iskandar Muda (1607-1636) versteht. Muda hatte versucht auch noch Malacca und Johore der Herrschaft von Aceh zu unterwerfen. (Aceh fight now a propaganda war. in: Sidney Morning Herald (internet edition) 4.12.1999, smh.com.au/news/9912/04/world/world12.html.
- 58 Auf die Frage nach der zukünftigen Ordnung eines unabhängigen Aceh antwortete ein GAM-Vertreter: „We will return to our rightful status as a sultanate. the sultan will be Dr Hasan Tiro, who is now resident in Sweden. He will return to rule Aceh. [...] Aceh will be ruled by the command of the sultan and by international law.“ (Abdulla Syahfei zitiert in: Johanson a.a.O. (Anm. 56), S. 2).
- 59 So erklärte Ismail Syahputra, ein Sprecher der GAM, unmißverständlich: „The chance is still open for Acehnese to join us. If not, you'll end up being killed by either us or the security officers“ (Ismail Syahputra zitiert nach: GAM rejects Gus Dur's offer of protection, in: The Jakarta Post.com 13.1.2000).
- 60 Zum dramatischen Wandel des politischen Klimas im Jahr 1989 siehe Leon Jones, Aceh's year of living dangerously, in: Inside Indonesia Nr. 49 (<http://www.insideindonesia.org/edit49/leon.htm>).

für die Sache der GAM, wenngleich nicht unbedingt für die Organisation als solcher, geweckt hat, zwingt die neue Politik Abdurahman Wahids dazu, die verschiedenen Ziele – Unabhängigkeit, Einführung islamischen Rechts und einer stark islamorientierten sozialen Ordnung, ökonomische Besserstellung, stärkere lokale politische Selbstbestimmung u.v.m. – zu gewichten. Die Aufhebung des DOM-Status 1998, der freilich schnell wieder aufgegebenen Versuch die Zahl der Sicherheitskräfte zu reduzieren und das offenere Klima seit dem Sommer 1999 hatten schon erste Verschiebungen in der politischen Landschaft bewirkt, insbesondere eine offene Politisierung großer Teile der religiösen und politischen Elite, aber auch der intellektuellen Jugend. Dadurch war der Status der GAM als führende Kraft des Widerstands bedroht. Die große Massendemonstration für die Unabhängigkeit Acehs führte zu einer weiteren Schwächung der politischen Stellung der GAM, die ihren Status als exklusives Sprachrohr der politischen Opposition gegen das Regime verlor und im nunmehr öffentlichen Diskurs über die Zukunft Acehs zunehmend marginalisiert wurde. Das direkt nach dem Amtsantritt von Präsident Wahid unterbreitete Angebot, sich mit den Führern aller sozialen Gruppen in Aceh zu treffen und über mögliche Zukunftsoptionen für die von der Gewalt geschüttelte Provinz zu beraten, drohte endgültig einen Keil zwischen die gemäßigten weltlichen und kirchlichen Führer auf der einen und die GAM auf der anderen Seite zu treiben. Betrachtet man die seit Anfang 1999 praktizierte und seit dem Ende des Jahres 1999 noch forcierte Strategie der GAM – Attentate auf einzelne oder auf kleine Gruppen von Polizisten – vor diesem Hintergrund, so scheint sie darauf ausgerichtet zu sein, Gegengewalt der Polizeitruppen zu provozieren, die sich gegen die unbeteiligte Zivilbevölkerung entlädt.⁶¹

2.4 Anti-chinesische Pogrome und ihre Geschichte

Wieder anderen Verlaufs- und Motivationsmustern folgen die mit erschreckender Regelmäßigkeit wiederkehrenden anti-chinesischen Ausschreitungen, die, wie im ersten Halbjahr 1998, zu Pogromen mit Hunderten von Toten eskalieren können. Hier zeigt sich ein komplexes Ineinander von ökonomisch motivierter Gewalt, die jedoch durchgängig rassistischen und politischen Stereotypen der Ausgrenzung folgt und noch dazu in der staatlichen Politik seit den fünfziger Jahren ihr Pendant findet. Nicht zuletzt kann man eine Instrumentalisierung anti-chinesischer Vorurteile durch Teile der staatlichen Administration beobachten, um in

61 Seit dem Ende des Regimes Suharto hat die GAM ihre Strategie geändert. Sie zielt inzwischen eindeutig auf eine Eskalation der Gewalt in der Provinz, und damit auf deren Unregierbarkeit ab. Es finden sich auch Vorwürfe, daß die GAM bewußt mit Terrorakten gegen Soldaten und Polizisten Revanche- und Racheakte der Sicherheitskräfte provozieren will, so daß die Menschenrechtssituation in Aceh sich dermaßen verschlechtert, daß sich die internationale Gemeinschaft unter dem Banner der humanitären Intervention zum Eingreifen auf Seiten der bedrängten Bevölkerung und damit willentlich oder unwillentlich auf Seiten der Unabhängigkeitsbewegung gedrängt sähe. Eine internationale Dimension gewinnt der Konflikt zwischen der GAM und dem indonesischen Staat noch dadurch, daß die GAM ihre neuen Offensiven nur dank eines in Malaysia gut ausgebildeten Korps neuer Kader starten konnte. Diese neuen Kader verfügen über die organisatorische Kapazitäten, die notwendig waren, um durch gezieltes Handeln für zehntausende von Flüchtlingen in Aceh zu sorgen. (siehe hierzu z.B. Aceh fight now a propaganda war a.a.O. (Anm. 56), Ati Nubaiti. Sending off the sons to the unknown war in Aceh. in: The Jakarta Post.com 14.9.1999, Human Rights Watch. a.a.O. (Anm. 51).

Zeiten hoher innergesellschaftlicher Spannungen durch eine inszenierte Katharsis das politisch-ökonomische System zu entlasten.⁶²

Auf den ersten Blick waren die anti-chinesischen Ausschreitungen, die im Januar und Februar 1998 über große Teile Indonesiens hinwegzogen, direkte Reaktionen auf die sich dramatisch verschlechternde ökonomische Situation der Bevölkerung. Aufgrund des wirtschaftlichen Zusammenbruchs hatten mehrere Millionen Menschen ihre Arbeitsplätze verloren. Der Absturz der Landeswährung hatte zu dramatischen Preissteigerungen geführt, nochmals verschlimmert wurde die ohnehin extrem angespannte Situation durch die vom IWF erzwungene Aufhebung der staatlichen Stabilisierungsmaßnahmen für die Preise der wichtigsten Nahrungsmittel. In dieser Situation explodierte die aufgestaute Spannung gegen die Objekte, an denen für die allgemeine Bevölkerung die Katastrophe symbolisch sichtbar zutage trat: die kleinen Läden für die Endverbraucher. Diese aber waren weitgehend in „ethnisch“⁶³ chinesischer Hand. Plünderungen und Brandstiftung vernichteten in den ersten zwei Monaten des Jahres 1998 große Teile des Vermögens der zumeist selbst nur mäßig wohlhabenden Ladenbesitzer. Doch handelte der Mob häufig nicht autonom. Allenthalben finden sich Berichte von unbekannt kleinen Gruppen junger Männer, die die Massen aufputschten und manchmal auch Angriffe gegen chinesisches Eigentum initiierten, nach dem Beginn der Plünderungen aber seltsamerweise weitgehend unbemerkt von der Stätte der Verwüstung verschwanden. Regelmäßig wurde auch von Sicherheitskräften berichtet, die dem Treiben des Mob tatenlos zusahen. Auch haben Teile der militärischen Elite ganz offen und im Verbund mit radikalen islamischen Führern die ethnischen Chinesen der fehlenden Loyalität zum indonesischen Vaterland und zu den verarmten Massen bezichtigt und alles getan, um die ohnehin latent immer vorhandenen Ressentiments weiter anzuheizen. Staatliche Institutionen scheinen, so legen die vielfältigen Darstellungen nahe, bewußt die Frustration und Wut der verarmenden Bevölke-

62 Anti-chinesische Ausschreitungen tragen, worauf nur selten hingewiesen wird, immer auch den Keim zur Verschiebung der Gewalt in anti-christliche Gewalttaten in sich, sind doch viele Chinesen christlichen Glaubens und findet sich vielerorten eine enge Verbindung zwischen Christen und Chinesen. Von muslimischen Gruppen wurde insbesondere die Allianz zwischen Chinesen und prominenten christlichen Mitgliedern der militärischen Elite, wie beispielsweise in der Errichtung des Center for Strategic and International Studies unter der Leitung von General Ali Moerdopo und dem katholischen Oberbefehlshaber der Streitkräfte Benny Moerdani, ausnehmend kritisch gesehen. Chinesen galten nicht nur als zentrale Helfer an der Seite des Suharto-Clans, sie alliierten sich auch mit den bis vor wenigen Jahren in der militärischen Elite weit überproportional vertretenen christlichen Offizieren gegen die Forderungen nach einer stärker islamischen Ausrichtung der staatlichen Ordnung.

Die Nähe der christlichen Religionsgemeinschaft zur chinesischen Minderheit wird auch in den Ausschreitungen vom Frühjahr 1998 sichtbar, blieben die Ausschreitungen doch weitestgehend auf die muslimischen Regionen und insbesondere auf Java beschränkt. In christlich geprägten Regionen (etwa auf den Molukken) findet sich keine anti-chinesische Gewalt.

63 Zwar kann man bei Teilen der chinesischen Gemeinschaft in Indonesien von Indonesiern chinesischer Herkunft sprechen, insofern, als sie ihre Ahnenlinie bis nach China zurückverfolgen können und auch in ihrer neuen Heimat Indonesien nur untereinander geheiratet haben, doch gilt dies für andere Teile nicht. Da bis Ende des 19. Jahrhunderts nur Männer aus China emigrierten, waren diese zur Heirat indigener Frauen gezwungen. Das ethnisch konzeptionalisierte Chinesentum dieser Bevölkerungsgruppe ist deutlich Konstruktion, ist beständig wiederholte Selbst- als auch Fremdzuschreibung, nicht aber eine überprüfbare Tatsache. Wenn hier in der Folge von ethnischen Chinesen oder chinesischstämmigen Indonesiern gesprochen wird, so gilt es dies zu berücksichtigen. In Indonesien ist es, wie in vielen anderen südostasiatischen Staaten in nicht unbeträchtlichem Maß eine Frage der Zuschreibung durch das Kollektiv, ob eine Person als ethnischer Chinese oder aber als Mitglied der indigenen Bevölkerung begriffen wird.

rung auf den traditionellen chinesischen Sündenbock gelenkt zu haben, um von den eigentlich Verantwortlichen, von der reichen ethnisch indonesischen (Pribumi-)Oligarchie, abzulenken.

Im Februar 1998 endeten die Gewaltexzesse gegen chinesische Ladenbesitzer abrupt. Studentendemonstrationen in den nachfolgenden Wochen, die vereinzelt in gewalttätigen Auseinandersetzungen mit Sicherheitskräften endeten, lenkten die Unzufriedenheit auf die Regierung Suharto um. Immer deutlicher wurde die Verantwortung der Pribumi-Elite und der Suharto-Familie thematisiert. Nach dem Mord an vier Studenten der Trisakti-Universität durch unbekannte Sicherheitskräfte am 12. Mai 1998 eskalierte und verschob sich die Aggression wieder. Hatten sich die Demonstrationen der Studenten gegen die Regierung Suharto gerichtet, so versank Jakarta nun in einer Gewaltorgie gegen die einheimischen Chinesen. In nur drei Tagen wurden im Raum Jakarta über 1.000 Menschen, zumeist ethnische Chinesen, auf offener Straße oder in ihren Häusern umgebracht,⁶⁴ Hunderte von Chinesinnen oder Frauen, die chinesisch aussahen, vergewaltigt.⁶⁵

Die offizielle Untersuchung der Vorfälle brachte zutage, daß an den meisten Orten eine emotionalisierte, aber noch inaktive Masse durch kleine Gruppen gut ausgestatteter Agitatoren, die die Emotionen anheizten und erste symbolische Akte der Gewalt ausübten sowie nicht selten auch die Molotowcocktails lieferten, zu den Gewaltexzessen angestiftet worden war. Die Sicherheitskräfte verhinderten weder die Plünderungen und Brandstiftungen noch Mord und Vergewaltigung.⁶⁶

Obleich die letzten Beweise fehlen, kann es kaum einen Zweifel geben, daß die Pogrome vom 13. bis 15. Mai 1998 Ausdruck der Instrumentalisierung anti-chinesischer Vorurteile durch die herrschende Pribumi-Oligarchie waren, die hoffte, mit der Auslösung der Gewaltwelle die eigene Position noch einmal stabilisieren zu können. Daß die Instrumentalisierung des Mobs durch die Oligarchie so problemlos funktionierte und nicht, wie in anderen Fällen (etwa auf den Molukken), Gefahr lief, aus dem Ruder zu laufen, bedarf einer umfassenderen Erklärung.

Alle anderen kommunalistischen Konflikte in der indonesischen Inselwelt können grundsätzlich als Auseinandersetzung zwischen zwei Gegnern bzw. Feinden beschrieben werden – Feinde in dem Sinn, daß sie sich bekämpfen und Gewalt auf der einen normalerweise Gegen-

64 Die Zahlenangaben sind deutlich unterschiedlich. Der offizielle Abschlußbericht der Regierung geht nach eigenen Erhebungen von 1.308 Toten aus, von denen 1.190 verbrannt wurden. Demgegenüber spricht die örtliche Reigerung von 463 Toten, die Polizei von 451 und die militärischen Behörden von 463 Toten. Die niedrigeren offiziellen Zahlen werden von der Kommission damit erklärt, daß viele Tote von Verwandten und Freunden von den Orten der Zerstörung weggeschafft worden sind – diese tauchen in den offiziellen Statistiken nicht auf (siehe: The Final Report of the Joint Fact-Finding Team (TGPF) on the May 13-15, 1998 riot: Executive Summary. in: <http://www.huaren.org/focus/id/111298-01.html>).

65 Marzuki Darusman, der Vorsitzende des nationalen Committees für Menschenrechte, beschrieb die Ereignisse in unzweideutigen Worten: „Emphatically and without the slightest hesitation we here ascertain truly and clearly that on those dates there occurred mass rape of a group of women of Chinese descent in a manner which was systematic, wide-spread, contemptible and sadistic. It is impossible for these disjointed words to illustrate the suffering of the victims, and therefore today we are gathered to jointly affirm the admission that mass rape did take place on those days of social turbulence throughout the capital city of Jakarta.“ (National Committee on Human Rights: Jakarta mass rape was systematic. in: Kompas Online 8.7.1998 in: <http://www.huaren.org/focus/id/070898-02.html>).

66 Siehe: Final Report of the Joint Fact-Finding Team 1998, a.a.O, FN 64.

gewalt auf der anderen Seite auslöst. Demgegenüber handelt es sich bei der besonderen Form der kommunalistischen Gewalt gegen „Chinesen“ immer um einseitig ausgeübte Gewalt. „Ethnische Chinesen“ sind Opfer, aber nicht Gegner. „Ethnische Chinesen“ reagieren auf Gewalttaten nicht mit Gegengewalt, sondern mit Flucht, mit dem Versuch, auch nach der schlimmsten ihnen angetanen Gewalt zur „Normalität“ zurückzukehren und die Zeit der Exzesse zu ignorieren. Dieses in Indonesien strukturell einzigartige Verhaltensmuster ermöglicht ihnen zwar einerseits das Überleben in einer feindlichen Umwelt, macht sie jedoch andererseits zu idealen Objekten gewalttätiger Entladung in Zeiten extremer gesellschaftlicher Spannungen. In diesem Sinn wirkte Gewalt gegen Chinesen in der modernen indonesischen Geschichte gänzlich anders als andere Formen kommunalistischer Gewalt vor 1998 nie destabilisierend.

Betont werden muß, daß es bei aller Ähnlichkeit anti-chinesischer Ressentiments in den Ländern Südostasiens in diesem Jahrhundert in keinem anderen Land der Region zu anti-chinesischen Pogromen nennenswerten Ausmaßes gekommen ist – in Ländern wie Thailand oder den Philippinen finden sich trotz mancher nationalistischen Rhetorik und zu Zeiten teilweise offen anti-chinesischer Gesetzgebung keinerlei gewaltförmige Konflikte zwischen den Bevölkerungsgruppen.⁶⁷ Ganz anders dagegen in Indonesien, in dem die Politik der Instrumentalisierung, Diskriminierung, Isolation und anti-chinesischen gewalttätigen Aggression Wurzeln nicht nur in der Moderne, sondern bis in die Ära der frühen Kolonialzeit aufweist.

Die Position der chinesischen Immigranten in den verschiedenen Regionen Südostasiens vom 17. bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist – mit Ausnahme der Region des heutigen Malaysia und der zentralen Teile Indonesiens – durch ein hohes Maß erfolgreicher Assimilation an die jeweiligen Gesellschaften gekennzeichnet. Diese Eingliederung der chinesischen Immigranten verdankt sich großenteils einer erfolgreichen Einheirat. Die indigenen Kulturen legten dieser Option der Assimilation keine (bestenfalls marginale) Hindernisse in den Weg, sie betrachteten sie im Gegenteil sogar, wie in Thailand, durchaus mit Wohlwollen. Für die Frauen, die Chinesen heirateten, war dies nicht mit Statusverlust verbunden. Die Chinesen ihrerseits waren in all diesen Gesellschaften bereit, sich an lokale Praktiken und Traditionen anzupassen, mit dem Resultat der weitgehenden Indigenisierung ihrer Kultur.

Gänzlich anders verlief die Eingliederung der frühen chinesischen Immigranten auf der indonesischen Hauptinsel Java.⁶⁸ Einheirat war hier keine Option zur Assimilation an die lokale

67 Massaker an „Chinesen“ sind eine Erfindung europäischer Kolonialmächte: der Spanier im 16. und 17. Jahrhundert in Manila und der Niederländer im 18. Jahrhundert in Batavia. Anfang des 18. Jahrhunderts fanden sich in Batavia ca 100.000 ethnische Chinesen, die auf Anweisung der Niederländisch Ostindischen Kompagnie 1734 deportiert werden sollten. Viele Chinesen entzogen sich durch Flucht in die Wälder. Die Holländer „thought to be rid of the menace by a general massacre of the Chinese, who were slain by thousands“ (Naval Intelligence Division a.a.O. (Anm. 54), S. 57; siehe auch knapp: Anderson a.a.O. (Anm. 28), S. 14, Mary Somers Heidhues. Chinesen in Südostasien, China und Südostasien. in: Dahm/Ptak (Hg.) a.a.O. (Anm. 2), 365-381).

68 Auf die Details der Geschichte der chinesischen Minderheit in Indonesien kann hier nicht eingegangen werden. Siehe hierzu die immer noch paradigmatische Studie von Mary F. Somers Heidhues. *Southeast Asia's Chinese Minorities*. Hawthorn, Victoria (Longman), 1974. Eine knappe Zusammenfassung bietet die gleiche Autorin 1999 ebenda. Siehe auch: Anette Bügener. *Pioniere des Südmeers: Chinesen in Indonesien, Malaysia und Singapur*. Dortmund, 1996. Die chinesische Minderheit im modernen Indonesien unterteilt sich grundsätzlich in zwei Gruppierungen. Zum einen die gerade vorgestellten Peranakan, zum anderen die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eingewanderten sog. Totok (die reinen Chinesen). In diesen Immigrati-

Hochkultur, verbot doch der Islam die Heirat zwischen muslimischen Frauen und Ungläubigen. Notgedrungenerweise suchten sich die ausschließlich männlichen chinesischen Immigrantinnen Frauen aus nicht-muslimischen Stämmen bzw. aus Bali – in jedem Fall Personen von geringem Status und den Rändern der javanischen Gesellschaft. Nach wenigen Generationen finden sich kaum noch Einheiraten, sondern beinahe ausschließlich Ehen zwischen den Nachkommen der ersten Generation. Diese sog. *Peranakan*-Chinesen „became a stable, self-perpetuating group by the onset of the nineteenth century, marrying within the community and assimilating new Chinese immigrants to their way of life.“⁶⁹

Komplementär zu dieser prekären Art der Eingliederung der „Ungläubigen“ betonte die niederländische Kolonialmacht nochmals die Exklusivität der Chinesen als Gruppe von Fremden. Die Kategorie der Chinesen ist auf Java eine niederländische Erfindung. Sie selbst sahen sich in ihren kulturellen Selbstzuschreibungen als Hokkien, Hakka oder Teochiu. Die Kategorie des Chinesen war ihnen ebenso fremd, wie den indigenen Javanern. Noch im sechzehnten und frühen siebzehnten Jahrhundert finden sich in den offiziellen Hofberichten zwar vielfältige Erwähnungen prominenter chinesischstämmiger Personen, doch begriff man diese lediglich als Beamte und/oder Aristokraten und teilte sich nicht einer eigenständigen ethnischen Kategorie zu.⁷⁰ Unter niederländischer Ägide veränderte sich dies in den folgenden Jahrhunderten dramatisch. So wurde es beispielsweise 1717 Chinesen untersagt außerhalb ihrer Gruppe zu heiraten, und 1854 wurden sie insbesondere (aber nicht nur) zu Zwecken der Besteuerung in eine spezielle Kategorie der „ausländischen Orientalen“ gefaßt, zwischenzeitlich war ihnen der Erwerb von Land verboten worden. Von Staats wegen erwartete man, daß sie sich im chinesischen Stil kleideten.⁷¹ Gleichzeitig instrumentalisierte die niederländische Kolonialmacht die chinesische Minderheit zu Kontroll- und Ausbeutungszwecken. Chinesen übernahmen die Eintreibung der Steuern und profitierten davon. Sie erhielten vom niederländischen Staat Monopolrechte und garantierten diesem im Gegenzug gesicherte Einnahmen. Doch nicht nur der koloniale Staat, auch die indigenen Herrscher versicherten sich für derartige Zwecke der Dienste der isolierten Minderheit. Nach der Aufhebung des Ansiedlungsverbotes für Chinesen auf dem Land übernahm diese Personengruppe darüber hinaus noch wichtige Finanzierungsfunktionen für die ländliche Produktion und nicht selten deren Vermarktung. Insbesondere in Nordjava verkaufte die Regierung zur Auffüllung der Staatskassen Mitgliedern der chinesischen Minderheit in großem Umfang Landrechte – mit dem katastrophalen Effekt, daß 1935 ca. 40% allen privaten Landbesitzes in chinesischer Hand war.⁷² Damit war diese Minderheit aus der Sicht der allgemeinen Bevölkerung an zentraler Stelle Symbol für den Unterdrückungs- und Ausbeutungsapparat der kolonialen, aber auch einheimischen Elite. Die fundamentale Abhängigkeit der Chinesen von ihren Auftraggebern konnte von Unten nicht gesehen werden. Dank der Dienste dieser Mittelsleute blieben die indigene wie die

onswellen kamen nicht nur wie in früheren Zeiten chinesische Männer, sondern auch Frauen nach Indonensien mit der Folge, daß diese Gruppe viel stabiler als ihre Vorgänger in ihrer chinesischen Herkunftskultur verankert blieb. Die wahrnehmbaren Unterschiede zwischen den beiden Gruppen sind allerdings in den letzten Jahrzehnten beständig kleiner geworden – inzwischen finden sich kaum noch ethnische Chinesen, die in China geboren wurden.

69 Mary F. Somers Heidhues ebenda, S. 37.

70 Anderson a.a.O. (Anm. 28), S. 321.

71 Somers Heidhues a.a.O. (Anm.68), S. 38.

72 Somers Heidhues a.a.O. (Anm.68), S. 101; siehe auch James R. Rush, *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860-1910*, Ithaca/London (Cornell University Press), 1990.

koloniale Elite weitgehend unsichtbar im Hintergrund. Der chinesische Geldverleiher und Tax-Farmer war das ideale Objekt, an dem sich der Volkszorn in Krisenzeiten austoben konnte.⁷³ Noch dazu kam die schärfste Kritik an den chinesischen Handelspraktiken ausgerechnet von Vertretern der europäischen Kolonialmächte, die im Rahmen der neuen „ethischen Politik“ ihr Herz für die Armen in den Kolonien entdeckten.

Die Vorurteile gegen die chinesische Minderheit wie auch die restriktive, anti-chinesische Politik stellen bis heute einen wichtigen Bestimmungsfaktor des modernen indonesischen Nationalstaates dar. Nicht nur bei der Besetzung Indonesiens durch japanische Truppen finden sich vielfältige anti-chinesische Gewalttaten. Auch schon direkt nach dem Abzug der Japaner im September 1945, d.h. in den ersten Monaten der neuen Republik, aber auch in den nachfolgenden Jahren der Auseinandersetzung mit den niederländischen Streitkräften (1946-1948), wurden häufig Chinesen zum Opfer rassistisch motivierter Gewalt durch die überall aus dem Boden geschossenen Milizen und sonstigen Jugendgruppen – durchgängig beteiligte sich jedoch auch die indigene Bevölkerung an den Gewalttaten. In den Folgejahren – und nicht erst in der Ära Suharto – instrumentalisierte die politische Elite wiederholt die herausgehobene Position der chinesischen Bevölkerung im Handelsbereich erfolgreich.⁷⁴ Der propagierte ökonomische Nationalismus Indonesiens und der ideologische Niederschlag des Ost-West Konflikts verschlimmerten ihre prekäre Situation. Chinesische Kaufleute wurden weitgehend von den für ihr Geschäft überlebensnotwendigen Fremdwährungen abgeschnitten. Viele mußten ihre traditionellen Geschäftsbereiche verlassen oder zumindest so tun, als ob sie dies täten; durch die Einschaltung von indonesischen Strohmännern wurden die chinesischen Geschäftsleute freilich noch erpreßbarer. 1959 beschloß die Regierung, allen Ausländern (und unter die fielen auch alle chinesischstämmigen Indonesier) den Einzelhandel in ländlichen Regionen zu untersagen, gleichzeitig verkündete die Streitkräfteführung, daß fortan die regionalen Militärkommandeure ihre Territorien für Ausländer sperren konnten. Zwar wurden diese Regelungen nicht überall gleich rigide durchgesetzt, doch folgte auf West Java die gewalt-

73 Wie die Entstehungsgeschichte der Sarekat Islam Bewegung in der Pasisir-Region Nordjawas nach 1910 zeigt, kann aus primär negativem, anti-chinesischem Sentiment und entsprechender Agitation der Massen auch eine positive Bewegung der Identitätsbildung erwachsen. Sarekat Islam entstand als Bewegung der indigenen muslimischen (Batik-) Händler Nordjawas gegen die aggressive chinesische Konkurrenz – der gemeinsame Glaube war Symbol der In-Group-Bildung. In kürzester Zeit durchbrach diese Bewegung ihre durch ökonomische Interessen bestimmten Grenzen, Sarekat-Islam verbreitete sich in allen Schichten und konnte schon fünf Jahre nach der Gründung 800.000 Mitglieder aufweisen. Die Organisation hatte sich von einer anti-chinesischen Allianz islamischer Händler in die erste und stärkste (gemäßigt muslimische) nationalistische Bewegung niederländisch Ostindiens verwandelt (siehe hierzu z.B.: Naval Intelligence Division. a.a.O. (Anm. 54), S. 96- 101).

74 Schon 1951 griff der damalige Präsident Sukarno die chinesische Bevölkerung in unmißverständlichen Worten an:

„There are foreigners (!, P.K.) utilizing the people's difficulties to get as much profit as possible. [...] Government regulations have frequently been violated, outsmarted, avoided and sabotaged. As a result they destroy the government's authority and our economic welfare, and endanger their own cause. As a result of their improper attitude, these foreigners have aroused a hostile attitude [...] have sown the seeds of race hatred, because the difference between rich and poor coincides incidentally with the differences in nationalities [...] It is very easy for such a social difference to turn into a racial controversy“ (Sukarno 17.11.1951 zitiert nach Thompson / Adloff a.a.O. (Anm. 30), S. 7).

Die hier zitierten Ausführungen Sukarnos sind in gewissem Sinn „zeitlos“. Sie finden ihr Pendant in den Äußerungen führender Politiker und Militärs vor den anti-chinesischen Pogromen vom Frühjahr 1998.

same Vertreibung von ca. 15.000 Chinesen – 100.000 Chinesen entschlossen sich 1960 dazu, Indonesien den Rücken zu kehren und ins kommunistische „Vaterland“ zurückzukehren. Wenige Jahre vorher war es indonesischen Staatsbürgern untersagt worden, „fremde Schulen“ – ein Euphemismus für die chinesischsprachigen (aber auch die holländischen) Schulen – zu besuchen. Die in den 50er Jahren noch einigermaßen kontrollierte Gewalt gegen ethnische Chinesen nahm in der Endphase des Sukarno-Regimes, in der Phase des dramatischen ökonomischen Niedergangs, deutlich zu.⁷⁵

Die chinesische Minderheit reagierte durchgängig mit einer Politik der Anlehnung an die Linie der Mächtigen, mit einem beständigen Appeasement und einer opportunistisch motivierten Unterstützung zunächst der Holländer, dann von Präsident Sukarno und der politischen Linken. Diese Unterstützung Sukarnos machte sie dann im Gefolge des Machtwechsels von 1965/66 extrem verwundbar – die von der wichtigsten chinesischen Massenorganisation Baperki (Consultative Body for Indonesian Citizenship) betriebene Universität wurde niedergebrannt, die Organisation aufgelöst und viele ihrer führenden Mitglieder ins Gefängnis geworfen, einige ermordet. In der Folge setzte das neue Regime die bestehenden anti-chinesischen Gesetze schärfer als bis dato durch und erließ neue Gesetze und Bestimmungen. Diese verordneten beispielsweise die Ersetzung der chinesischen Selbstbezeichnung als *Tionghua* (*Zhonghua*) durch die negativ konnotierte Bezeichnung *Cina*, auch durften chinesische Feste nicht mehr gefeiert werden, Chinesen sollten ihre chinesischen Namen gegen indonesische eintauschen.

Die von der Regierung geschürten und durch die offen anti-chinesischen Gesetze bestätigten Ressentiments brachen sich bis 1967 immer wieder in Unruhen Bahn – zuletzt in den großen Unruhen in Jakarta vom April 1967.⁷⁶ In späteren Jahren kamen neue Gesetze hinzu, wonach auf den Ausweisen der chinesischstämmigen Indonesier deren Abstammung kenntlich sein mußte und keine chinesischsprachiger Publikationen (mit Ausnahme einer Zeitung) verbreitet werden durften.⁷⁷ Noch in den 80er Jahren schrieben im ländlichen Java viele indigene Indo-

75 Die oben im Zusammenhang mit dem Konflikt auf Sumba beschriebene Verschiebung des kognitiven Rahmens durch die Teilnahme neuer Akteure mit anderen Interpretationsmustern und die daraus resultierende Verwandlung des Konflikts findet sich auch in prominenten anti-chinesischen Ausschreitungen jener Zeit. So eskalierten Studentenproteste gegen niedrige Gehälter für öffentliche Bedienstete im Mai 1963 in Sukabumi und anderen Orten auf West Java in massiven Zerstörungen und Plünderungen – diese richteten sich jedoch gegen die Symbole des Wohlstands an sich. Erst als die allgemeine Bevölkerung von Zuschauern zu Teilnehmern der gewalttätigen Ausschreitungen wurde, zentrierte sich die Gewalt weitgehend auf die chinesischstämmigen Indonesier. Zur Legitimationsgrundlage wurde nun weniger die soziale Problematik als vielmehr das unislamische Verhalten der Chinesen – etwa das Feiern des chinesischen Neujahrs während des islamischen Fastenmonats Ramadan (siehe Somers Heidhues a.a.O. (Anm. 68), S. 101-105).

76 Das immer wieder behauptete Engagement der VR China in den Umsturzversuch vom 30. September 1965 resultierte nicht nur in einer extrem anti-chinesischen Atmosphäre, sondern in vielen anti-chinesischen Ausschreitungen und Toten, die freilich rein zahlenmäßig bei den über 500.000 Toten der anti-kommunistischen Raserei kaum ins Gewicht fielen.

77 Eine Liste der relevanten Bestimmungen und Gesetze findet sich in: <http://www.huaren.org/focus/id/022899-01.html>. Im Januar 2000 versprach die Regierung die anti-chinesischen Bestimmungen zu überprüfen, ein Teil wurde inzwischen aufgehoben. So durften die Chinesen im Jahr 2000 zum ersten Mal wieder öffentlich das chinesische Neujahrsfest feiern – viele Städte verboten freilich, aus Angst vor Auseinandersetzungen, öffentliche Umzüge.

nesier *Pribumi* (ethnischer Javaner) über ihre Wohnungs- bzw. Haustüren, um für den Fall von Unruhen zu vermeiden fälschlicherweise als chinesisches Opfer identifiziert zu werden.⁷⁸

Die Überlebensstrategien der chinesischen Minderheit blieben unter den Holländern, unter Sukarno und Suharto gleich.⁷⁹ Ihre kleine Zahl, ihre extreme Verwundbarkeit, ihre exponierte sozio-ökonomische Stellung resultierten in einer Suche nach Schutz durch die politisch und militärisch hegemonialen Mächte, denen sie im Gegenzug mit ihren ökonomischen Fähigkeiten, mit „unbegrenzten“ Krediten u.v.m. zu dienen bereit waren. Die Macht der „Palast Tycoone“⁸⁰ war immer nur geliebte Macht. Sie gewannen ihre Reichtümer durch politisch nicht nur abgesicherte, sondern auch aktiv geförderte Kartellierung und Monopolbildung in wichtigen Wirtschaftsbereichen. Dafür mußten sie den Mitgliedern der Pribumi-Oligarchie im Gegenzug neben vielfältigen finanziellen Hilfestellungen auch ganz offiziell Anteile an ihren Imperien gewähren. So kontrollieren die Chinesen zwar ca. 70% der indonesischen Wirtschaft,⁸¹ doch sind die berühmten chinesischen Konglomerate bei genauerer Betrachtung in nicht wenigen Fällen „Partnerschaften“ zwischen ethnischen Chinesen und Mitgliedern der führenden Familien des Suharto-Regimes. Die Aktienmehrheit wird dabei generell von den chinesischen Familien gehalten.⁸² Aditjondro schlägt deshalb zu Recht vor, statt des ethnischen den oligarchischen Charakter der indonesischen Wirtschaft zu betonen, in der eine kleine Zahl von Familien enorme Ressourcen kontrolliert.⁸³ Die Natur der Kollaboration brachte eine totale Abhängigkeit der chinesischen von den politisch-militärischen Machtmitteln ihrer Pribumi-Partner mit sich. Stürzten diese Mächte, bot sich die chinesische Minderheit, immer noch nicht gesellschaftlich integriert, als ideales Opfer für ein kathartisches Ausleben aufge-

78 Eine Indonesierin formulierte ihre Analyse des anti-chinesischen Hasses nach den Pogromen vom Mai 1998 mit den Worten: „they are all the same, the same, the same. Those who are not the same are the enemy, those who are not the same must be attacked, destroyed, purged.

Hatred is sown and inherited from grandfather to child, to grandchild, to great-grandchild. Are they all stupid and accept it just like that, without a mind of their own? Hatred without reason that became empty, vacuum, only hatred for the sake of hatred only. And like a robot that can only be moved by hatred, they did and took action that is no longer human. They lost their existence as human beings and tore the existence of other human beings.“ (Novita Estiti. Rebuilding Indonesian-ness is a Must. in: Kompas, 29.8.1999 in: <http://www.huaren.org/focus/id/082998-06.html>).

79 Somers Heidhues skizzierte schon vor beinahe drei Jahrzehnten die Strategie, die unter Suharto den Aufstieg der chinesischen Minderheit beförderte, ihre prekäre Situation absicherte und sie mit Suharto in den Abgrund riß. Sie faßte damals zusammen, daß „a small number has chosen to seek alliance with those elements in the Indonesian power structure least unfavourable to Chinese: in practice, the non-Muslim segments. [...] as a potentially vulnerable group, they cannot completely ignore the problem of allying with the holders of power. At present, only those with means can hope to cultivate favourable contacts behind the scenes with indigenous leaders, an individual alliance of wealth with power. These *tjukongs*, wealthy and influential Chinese businessmen, are those presently in the best position to represent or even defend community interests“ (Somers Heidhues a.a.O. (Anm. 68), S. 85).

80 Anderson a.a.O. (Anm. 28), S. 315.

81 Diese Zahl bezieht sich aber allein auf die an der Börse notierten Unternehmen, nachdem sämtliche staatlichen Industrien und Industrien unter ausländischer Kontrolle abgezogen wurden.

82 Eine gute Einführung in die Organisation des indonesischen „big business“ geben Mari Pangestu und Farid Harianto, Corporate Governance in Indonesia: Prognosis and Way Ahead, (<http://www.democracy-market.org/>).

83 George J. Aditjondro, The Chinese economic domination myth, 10.8.1998, in: <http://www.huaren.org/focus/id/081098-07.htm>.

stauter Frustrationen an. Diesem Schicksal fiel sie im Frühjahr 1998 einmal mehr zum Opfer. Bis heute lassen sich keine Anzeichen dafür finden, daß sich die diesem Zwang zur Wiederholung zugrunde liegenden kollektiven Dynamiken verändern ließen.

Betrachtet man sich die Art der Einbindung der chinesischen Minderheit – ca. 3% der Bevölkerung – in die indonesische Gesellschaft, so erscheint sie geradezu als ein Paradebeispiel einer Diskriminierungsstrategie, die in der Sozialpsychologie mit dem Begriff des Tokenism bezeichnet wird. Als Tokenism versteht man eine soziale Strategie, „whereby a few capable members of a disadvantaged group are accepted into advantaged positions while access is systematically blocked for the vast majority of qualified disadvantaged group members.“⁸⁴ Diese Strategie ermöglicht, ja sie ermutigt individuelles Mobilitätsstreben, schließt jedoch die Option sozialen Wandels aus, durch die erst die prekäre strukturelle Position der betroffenen Minderheit verändert werden könnte.⁸⁵ Die dominierende Pribumi-Elite erreicht mit dieser Strategie drei Zielsetzungen:

Sie kann das Potential sozialen und ökonomischen Mobilitätswillens in der chinesischen Minderheit optimal nutzen. Die kleine Gruppe chinesischstämmiger Wirtschaftsmagnate personalisiert für aufstiegsorientierte Chinesen die Chance auf Erfolg als reale Möglichkeit. Forderungen nach sozialem Wandel werden die Spitze genommen, insofern es eine harmonische Variante des Aufstiegs zu geben scheint, die den alternativen, aber potenziell kostspieligen und im Ergebnis ungewissen Weg über die kollektive Herausforderung des strukturellen gesellschaftlichen Status quo dramatisch entwertet. Diese alternative Option findet darum nicht zuletzt bei den erfolgreichen Führern und den ihnen nachstrebenden aufstiegsorientierten Chinesen der chinesischen Community ihre entschiedenen Gegner. Diese bestätigen in ihrem individuellen Handeln nolens volens die normative Ordnung der indonesischen Gesellschaft, in der sie als ethnische Gruppe einen ausnehmend prekären Platz einnehmen.

Die Pribumi-Elite stärkt durch die Einbindung prominenter Chinesen ihre hegemoniale Stellung, insofern deren erfolgreiche individuelle Mobilität unabdingbar mit der Eingliederung in ein System der Abhängigkeit verbunden ist. Je mehr die einzelnen Chinesen aufsteigen, um so mehr haben sie zu verlieren, ohne daß sie (abgesehen von Kapitalflucht u.ä.) autonome Schutzmaßnahmen ergreifen könnten.

Tokenism beläßt die Chinesen als isolierte Minderheit, welche in Phasen der Krise als ideales Opfer genutzt werden kann. Die ethnischen Chinesen sind Außenseiter, und gleichzeitig illustrieren ihre reichen Vertreter beständig ihre Nähe zum System. Sie wirken eminent mächtig und sind ohnmächtig zugleich. Die Nähe ihrer Führer zur und ihre Abhängigkeit von der politischen Macht bilden die Garantie dafür, daß diese Gewinner der bestehenden Arrangements die Verlierer – die einfachen Chinesen, die in den Pogromen geopfert werden – zu kontrollieren trachten.

Diese Konstellation politischer Herrschaft, mit der spezifischen Rolle der ausgewählten chinesischen ökonomischen Elite und mit dem Außenseiterplatz für die chinesische Minderheit,

84 Taylor/Fathali a.a.O. (Anm. 7), S. 149.

85 Es handelt sich dabei nicht um die Strategie der Assimilation, wobei die dominierende ethnische Gruppe es individuellen Mitgliedern anderer Gruppen erlauben würde, sich zu integrieren. Assimilation heißt, daß diese neuen Mitglieder mit dem Übergang in die hegemoniale Gruppe ihre kulturelle Identität aufgeben – genau das tun aber die ethnischen Chinesen nicht, es wäre ihnen im indonesischen Kontext auch nicht möglich.

erweist sich als ideales Arrangement für Zwecke der Verschiebung kollektiver Frustrationen auf die stigmatisierte Outgroup, die als Symbol der Macht fungiert und als solches attackiert wird, gleichzeitig jedoch aufgrund ihrer Verortung im gesellschaftlichen System wehrloses Opfer ist, so daß die Katharsis der aufgestauten Aggression und Frustration optimal ausgelebt werden kann. Dies funktioniert auch deshalb so gut, weil das eigentliche Objekt der Aggression der sozial unterprivilegierten Klassen – die mächtigen Pribumi-Familien – in gewissem Sinn als Mitglieder der gleichen „Ingroup“ – der Pribumi – gelten, wohingegen ihre Stellvertreter – die reichen Chinesen – nicht nur als Symbole von Klassegegensätzen, sondern darüber hinaus von ethnischen Gegensätzen fungieren. Damit aber sind die Arrangements kathartischer Gewalt die gleichen, die schon unter den holländischen Kolonialherren zur Anwendung kamen. So analysierte einer der ersten Kommunisten Indonesiens Semaun anti-chinesische Ausschreitungen als funktionierenden Mechanismus der Verschiebung: „for the poor ... hatred of rich Javanese was tempered by their common religion; hatred of the Dutch suppressed because of the colonial regime's police power; while hatred of the Chinese for their wealth was unabated.“⁸⁶

3. Bestimmungsfaktoren der Gewalt

3.1 Innerer Kolonialismus

Der Umgang des indonesischen Staates mit den Bürgern der nach Unabhängigkeit bzw. Autonomie strebenden Regionen bleibt weitgehend unverständlich, wenn man nicht auf die bis heute ungelöste Frage nach der indonesischen Nation eingeht. Zwar wurde diese in der Auseinandersetzung mit den niederländischen Kolonialherren territorial (weitgehend eindeutig) bestimmt, doch entspricht dem Bewußtsein eines indonesischen Staatsgebietes nicht ein gleichartiges Bewußtsein von der Gleichberechtigung aller Bürger, unabhängig davon ob es sich bei ihnen um Javaner, Maduresen, Minangkabau, Dayak oder aber Mitglieder der vielfältigen Stammesgesellschaften West Papuas handelt. Zwar gelten die außenliegenden Provinzen als integrale Teile Indonesiens, deren indigenen Bevölkerungen sind jedoch auf der kognitiven Landkarte der hegemonialen javanischen Elite nicht als Mitbürger eines gemeinsamen Vaterlandes kodiert.

Schon mit den in der Verfassung von 1945 niedergelegten ersten der fundamentalen Fünf Prinzipien (*panca sila*), denen zu folgen jeder Indonesier verpflichtet ist (dem Zwang zum Glauben an einen Gott), wurde ein hegemoniales Urteil über die animistischen Kulte und viele andere religiösen und sozialen „primitiven“ Praktiken gefällt, die eben nicht als legitime, staatlich anerkannte Religion galten; als solche zählten nur die Hochreligionen. Bis heute werden die indigenen Bevölkerungen der außenliegenden Provinzen in offiziellen Regierungspublikationen, aber auch in der Presse als Primitive gezeichnet, deren Lebensweise und Widerständigkeit eine Bedrohung der nationalen Stabilität darstellen.⁸⁷ Der indonesische Staat

86 Somers Heidhues a.a.O. (Anm. 68), S. 106-107.

87 Siehe hierzu am Beispiel der Tobelo auf Halmahera (Nord-Molukken): Christopher R. Duncan, *Savage Imagery: Government and Mass Media Depictions of the Forest Tobelo in Indonesia*, (Zusammenfassung in: <http://www.aasianst.org/absts/1999abst/SE/se-78.htm>).

erweist sich zu einem nicht unbeträchtlichen Maß als ein imperiales System, in dem Teile der Außenprovinzen des Reiches notfalls auch mit Gewalt einverleibt und kolonisiert werden. Die staatliche Assimilationspolitik zeigt, daß man die Anderen in ihrer selbstbestimmten Identität nicht als Teil der Nation akzeptieren kann, oder um mit Charles Taylor zu sprechen: „Im Grunde wird gesagt: So, wie ihr seid oder euch selbst begreift, seid ihr hier nicht willkommen; darum werden wir euch ummodelln.“⁸⁸

3.1.1 Entwicklung als koloniales Projekt

Die indonesische Nation war nie ein gemeinsames Projekt aller Völker, Volksgruppen, Ethnien und Religionen dieses riesigen und disparaten Territoriums, sondern weitgehend ein neo-koloniales Projekt einer javanischen Elite. Auch das moderne *nationbuilding* folgt einem imperialen kognitiven Muster, das früheren Expansionsbemühungen javanischer Dynastien zugrunde gelegen hat und dem auch der Kampf des indonesischen Nationalhelden Prinz Diponegoro im frühen 18. Jahrhundert gegen die Holländer folgte. Die damaligen Herrscher verstanden die Idee der Einigung Javas nicht im Sinn eines indonesischen (oder auch nur javanischen) Nationalismus, sondern als die Unterwerfung Javas unter die eigene Herrschaft. Das Konzept Indonesien war dem „indonesischen Freiheitskämpfer“ Diponegoro so fremd wie das der Freiheit.⁸⁹

Hatte Sukarno am Anfang seiner berühmten *Panca Sila*-Rede vom 1.6.1945 noch zwei Blickwinkel auf die Nation aufscheinen lassen, den der Nation als einer aus gemeinsamer Geschichte erwachsener „Schicksals-“ bzw. „Charaktergemeinschaft“ und den der Nation als eines auf die Zukunft orientierten Projektes von Menschen, die den Wunsch nach Einheit verspüren, so blieb im Verlauf der Rede von dem der Zukunftsperspektive inhärenten Freiheitsgedanken kaum noch etwas übrig. Den politischen Formeln des Nationalismus und Internationalismus trat mit traditionellen javanischen Prinzip sozialer Organisation – der Einmütigkeit (*mufakat*), die mittels Beratung (*permusjawaratan*) herzustellen ist – ein für die Organisation politischer Herrschaft elementares und wirkungsmächtiges Konzept zur Seite. Der indonesische Staat sollte sich als *Gotong rojong*-Staat – als Staat der gegenseitigen Kooperation – konstituieren, in dem alle für die gemeinsame Zielsetzung ihr Bestes geben sollten. Daß abweichende Meinungen Bestand haben könnten, daß Teile der großen einheitlichen Nation nicht den Wunsch nach Teilnahme verspüren könnten, war in diesem Konzept nicht vorgesehen. Die ideologische Konstruktion der Kontrolle der Macht durch Beratung brach in kürzester Zeit in sich zusammen. Übrig blieb allein die Einmütigkeit, die zunehmend mit dem Willen des Führers identifiziert wurde. So konnte sich Sukarno – wie andere autoritäre Führer vor und nach ihm – als „Mouthpiece of the people of Indonesia, as President-Great Leader of the Revolution“ titulieren. In seinen Ansprachen vor den Massen am Tag der Revolution (17.8.) zelebrierte er diese Einheit von sich selbst und der Revolution. Wenn er vor die Massen trat, dann führte er aus seiner Sicht

88 Charles Taylor, Glaube und Identität: Religion und Gewalt in der modernen Welt, in: Transit 16 (Winter 1998/99), S. 28.

89 Benedict Anderson, Indonesian Nationalism Today and in the Future, in: new left review Nr. 235, May/June 1999, S. 5.

„a two-way conversation [...] between my Ego and my Alter Ego. A two-way conversation between Sukarno-the-man and Sukarno-the-People, a two-way conversation between comrade-in-arms and comrade-in-arms. A two-way conversation between two comrades who in reality are One! [...] the Seventeenth of August address is a dialogue between the Great Leader of the Revolution and the Revolution – your Revolution, my Revolution.“⁹⁰

Partizipation, Beratung und die Idee einer emanzipatorisch verstandenen gemeinsamen Zukunft aller indonesischen Volksgruppen, die noch unter dem offiziellen Motto der Republik „Einheit in Verschiedenheit“ (*Bhinneka Tunggal Ika*) symbolisch zum Ausdruck gebracht worden waren, verschwanden unter der Knute des herrscherlichen Willens, der allein den Weg und die Ziele für die Nation wußte.

Nach Sukarnos visionärem Autoritarismus folgte der technokratische Autoritarismus Suhartos, der die Entwicklung der indonesischen Inselwelt mit einem Ausbau des entsprechenden Behördenapparates anzugehen versuchte. Gleichwohl blieb die Prägung der Einheit und der allwissenden Zentrale in Jakarta die gleiche. Die Entwicklung der außenliegenden Provinzen erfolgte unter dem Primat von Sicherheit und Ordnung.

Die koloniale bzw. imperiale Entwicklungsideologie des indonesischen Staates gehört ähnlich wie beim europäischen Imperialismus untrennbar mit der Bereitschaft zur Anwendung von Gewalt gegen die Subjekte staatlicher Herrschaft und Entwicklungsbestrebungen zusammen. Die überlegene Gruppe setzt ihre „zivilisatorische Mission“ nötigenfalls auch gewaltsam durch. Schon Emile Durkheim betonte, „daß eine Wechselwirkung zwischen der Vorstellung zivilisatorischer Überlegenheit und Gewalttätigkeit besteht.“⁹¹ Die Argumente, die mit Avantgarde-Konzepten wie der gelenkten Demokratie bzw. *Pancasila*-Demokratie, den extensiven Migrationsprogrammen und der zentralistischen Entwicklungsplanung auch gegen den Willen der lokalen Gemeinschaften vor Ort einhergehen, erinnern stark an die um die Jahrhundertwende von weißen Eliten immer wieder beschworene „Last des Weißen Mannes“, der den benachteiligten und von despotischen traditionellen Herrschern unterdrückten Völkern der Welt neue Standards der Moral und des Verhaltens beibringen mußte. Damals wurden Eroberungskriege, die sich bei starkem Widerstand nicht selten in Vernichtungskriege wandelten, als Kriege gegen inhumane Herrscher zum langfristigen Wohl von deren Untertanen interpretiert. Bis heute wird die auch gewaltsame Durchsetzung staatlicher Politiken gegen den Widerstand lokaler Bevölkerungsgruppen nicht wesentlich anders mit überlegenen Wissen und Moral der Herrschenden legitimiert.

Das indonesische Entwicklungsregime basiert notwendigerweise auf einem Konzept der Ungleichheit. Die emanzipatorische Dimension des Entwicklungsgedankens wurde zugunsten eines egoistischen Modernisierungsgedankens aufgegeben, der die Politik am Nutzen für die Interessen der Metropole und der oligarchischen politischen Elite ausrichtet.⁹² Der indonesi-

90 Sukarno. The Revolution of Mankind [August 17, 1963], in: Roger M. Smith (Hg.), Southeast Asia: Documents of Political Development and Change, Ithaca/London (Cornell University Press), 1974, S. 203-208, Zitat S. 204.

91 Emile Durkheim zitiert nach von Trotha a.a.O. (Anm. 8), S. 9-55, hier: S. 11.

92 Dies wird von Vertretern der entwicklungsbedürftigen Minderheiten auch entsprechend kritisiert. So betont Stephanus Djuweng, ein Sprecher der Dayak, daß es in bezug auf die Vorgehensweise und Effekte keinen Unterschied zwischen Kolonialismus und Entwicklung gebe. „Development projects in Indonesia, as a-

sche Staat, der sich unter Suharto explizit Entwicklung als zentrales Ziel staatlicher Politik auf die Fahnen geschrieben hatte, strebt zwar danach, die zurückgebliebenen Bevölkerungen der Außenprovinzen zu modernisieren, doch tut er dies nur insofern und insoweit und in der Form, die bestmöglich den Interessen des Zentralstaates und der ihn tragenden Gruppen entspricht. Er errichtet Schulen, sorgt für Infrastruktur und kümmert sich um die medizinische Versorgung. Doch mit seiner paternalistischen Attitüde, mit der die rückständige Bevölkerung auf den Weg in die Moderne angeleitet werden soll, wiederholt er den kolonialen Blick.⁹³ Bis vor kurzem warf die indonesische Regierung – wie früher die niederländischen Kolonialherren den Indonesiern – den Osttimoresen wie auch anderen „renitenten“ Minderheiten in Anbetracht des staatlichen entwicklungspolitischen Engagements Undank vor. Folgt man dem Argument von Anderson, zeigt sich darin eine „profound incapacity to 'incorporate' the East Timorese, an unacknowledged feeling that they are really, basically, foreign.“⁹⁴ Zu einem nicht unbeträchtlichen Teil ist es gerade der Blick von der Metropole auf die Völker in den inneren Kolonien, der ihrer Vielfalt erst Einheitlichkeit gibt.

„This exactly parallels the late colonial Netherlands East Indies, where the colonized knew they were all 'natives' together in their rulers' eyes, no matter what island, ethnicity or religion they belonged to. A profound sense of commonality emerged from the gaze of the colonial state.“⁹⁵

Die Tendenz, die „unterentwickelte“ Bevölkerung zum Objekt staatlicher entwicklungspolitischer Manipulation zu machen, setzt sich auch nach der Kolonialzeit fort. Sie findet ihr modernes Pendant unter Suharto, als Entwicklung ihrer politischen Dimension entkleidet wurde.

round the world, only marginalise the local peoples and deprive them of their own land and resources. ... with the arrival of development projects, the Dayaks were marginalised, and collective riches were replaced by individual riches“ (Stephanus Djuweng, Development is an extension of colonialism, in: Inside Indonesia, <http://www.insideindonesia.org/edit47/juweng.htm>).

Zu einem ganz ähnlichen Urteil kommt John Rumbiak, ein Sprecher der Völker West Papuas, der in bezug auf die staatlichen Entwicklungsprojekte feststellt, daß „[t]hese people [indigenous peoples in West Papua, P.K.] all had potential, but it was stifled by the presence of big projects. [...].“

Above all, I see a strong security approach everywhere in the big projects that bring in so much income for the government.“ (John Rumbiak, We've lived here thousands of years, in: Inside Indonesia, <http://www.insideindonesia.org/edit47/rumbiak.htm>).

93 Bis in die Begrifflichkeiten wiederholt sich die koloniale Haltung. Bezeichneten die niederländischen Kolonialherren Frieden und Ordnung (Rust en orde) sowie Aufbau (Opbouw) als zentrale Anliegen kolonialer Herrschaft, so folgte ihnen das Suharto-Regime der Neuen Ordnung (Orde Baru) mit dem Ziel der Entwicklung (Pembangunan).

94 Benedict Anderson, Imagining East Timor, in: Arena Magazine Nr. 4, April-Mai 1993, (im Internet in: <http://www.ci.uc.pt/Timor/imagin.htm>).

95 Anderson a.a.O. (Anm. 94). Die Erfahrung der Osttimoresen unterscheidet sich in diesem Punkt kaum von der der Bevölkerung von West Papua. Diese wird vom Bischof von Jayapura, der Hauptstadt von West Papua, folgendermaßen zusammengefaßt: „the Irianese began to feel that actually they had not been treated as fellow compatriots. they felt they had been colonized and that their dignity had been degraded. [...] this group has never considered themselves part of the Malay race. [...] There is also a feeling that the dignity of the Irianese has been debased. [...] When an outsider comes to Irian, for example, he will be afraid that he will meet savage cannibals. This must be downgrading to the Irianese. They feel that their dignity has been trampled on and therefore they want their independence“ (Leo Laba Ladjar zitiert nach: New era of openness fuels Irianese hopes, in: The Jakarta Post.com 20.12.1999).

Die technokratischen Modernisierungstheorien des Westens ermöglichten es, Entwicklung als rein ökonomische Modernisierung und technokratisch und rational steuerbaren Wandel zu fassen. Damit wurde Politik als Auseinandersetzung konfligierender Interessen entbehrlich, sie konnte als Entwicklungshemmnis delegitimiert werden. Die Erfindung der ständischen Regierungspartei Golkar und der Zwangsvereinigungen der muslimischen bzw. nicht-muslimischen Parteien, das Verbot von Parteitätigkeit auf der lokalen Ebene und ähnliche Maßnahmen sind Ausdruck dieser technizistischen und elitären Entwicklungsideologie, in der scharf zwischen wissenden Führern und unwissender Masse geschieden wird.

Aus dieser Perspektive betrachtet mußte Suharto nicht deshalb zurücktreten, weil er kein Demokrat war und einer Demokratisierung entgegengestanden hat, sondern weil er die Pflichten, auf deren Erfüllung die Legitimität seiner Herrschaft bestanden hat, nicht mehr erfüllen konnte. Die legitimatorische Grundlage des Suharto-Regimes war *Pembangunan* (Entwicklung), hatte doch Suharto für sich die Bezeichnung des *Bapak Pembangunan* (Vaters der Entwicklung) reklamiert.⁹⁶ Solange das Regime Wohlstandswachstum für eine genügende Zahl von Bürgern sicherstellen konnte, war sein Bestand nicht gefährdet. Erst als das Versprechen von Modernität und Fortschritt (*maju*) 1998 auch auf den Hauptinseln Java und Sumatra offensichtlich nicht mehr eingelöst wurde, als sich plötzlich wieder eine Vielzahl von Indonesiern an der Armutsschwelle wiederfanden, verlor das autoritäre Regime seine Legitimität. Der Vater der Entwicklung mußte abtreten.⁹⁷

3.1.2 Sprache und politische Identität

Sowohl auf Seiten des quasi-kolonialen Entwicklungsstaates wie auch auf der Seite seiner Kritiker in den inneren Kolonien vollzieht sich die eigene Identitätsbildung insbesondere über die bewußte Auswahl bzw. Konstruktion verbindlicher Traditionen und Symbolsysteme. An prominenter Stelle ist hier in bezug auf Osttimor die Sprache selbst zu nennen. So finden sich dort bis zum Rückzug der portugiesischen Kolonialherren zwölf verschiedene Sprachen, die ihrerseits in ca. 35 Dialekte und Subdialekte aufgespalten werden können – zusammengehalten wurde diese Vielfalt durch die portugiesische Amtssprache, die jedoch nur ein verschwindend kleiner Teil der Osttimoresen (weniger als 1%) sprach. Tetum, eine allgemein verstandene lokale Sprache, fungierte als *lingua franca* für die timoresische Bevölkerung. Nach dem Einmarsch 1975/76 initiierte der indonesische Staat eine Bildungsoffensive im rückständigen

96 Anna Allott / Rachel Harrison / Ulrich Kratz (1999). Understanding Languages of Modernization: A Southeast Asian View. in: Modern Asian Studies Bd. 33 Nr. 3, 1999, S. 581-602.

Dem Vater (Bapak) gegenüber stehen die Anak buah (Untertanen), die ihm moralisch, finanziell und sozial untergeordnet sind. Beide Seiten sind sich gegenseitig verpflichtet. Während der Anak buah seinen Bapak bedingungslos unterstützen und seine Anweisungen unbedingt ausführen muß, kann der Bapak im Gegenzug Schutz, finanzielle Unterstützung sowie moralisch und ideologische Führung erwarten. (Benedict Anderson, Java in a time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946. Ithaca/London, 1972, S. 43); zum Bapakismus der Streitkräfte siehe knapp: Bernhard Dahm, Das indonesische Heer und die Politik - Vor dem Hintergrund der Guerillatradition auf Java, in: Bernhard Dahm / Rita Weyand (Hg.), Das Militär in ASEAN-Staaten auf der Grundlage unterschiedlicher soziokultureller Voraussetzungen, Hamburg (Institut für Asienkunde), 1993, S. 98-115.

97 Siehe hierzu auch: Benedict Anderson, A Javanese king talks of his end, November 1997 in: <http://www.irja.org/politics/king.htm>.

Osttimor. Die Zahl der Schulen, in denen die Schüler in der neuen Nationalsprache Bahasa Indonesia unterwiesen werden, stieg sprunghaft an.

Schaubild 3: *Schulbildung in Osttimor 1976 und 1986*⁹⁸

	1976	1986
Grundschulen (n)	47	498
Schüler (n)	13.501	109.844
Lehrer (n)	499	2.978
höhere Schulen (n)	2	90
Schüler (n)	315	20.299
Lehrer (n)	10	399

Ziel dieser progressiven, scheinbar entwicklungsorientierten Bildungspolitik ist aber nur begrenzt die Integration der Timoresen in die indonesische Nation über das Mittel einer gemeinsamen Sprache und einer verbesserten Bildung. Vielmehr kann die Sprachpolitik der indonesischen Regierung als integraler Bestandteil eines Programmes der Entwicklung durch und für die bessere Regierbarkeit der Osttimoresen interpretiert werden.⁹⁹ In diesem Sinn ist sie wie auch die Entwicklungspolitik im allgemeinen Teil staatlicher Sicherheitspolitik.¹⁰⁰

Explizit sichtbar wird die politische Bedeutung von Sprache auch bei der Benennung von Provinzen und Städten. So beeilte sich Indonesien nach dem Abzug der Holländer, seine Erwerbung West Papua in Irian Jaya und deren Hauptstadt Port Numbay in Jayapura umzubenennen. Der Vertreter des Forums für Versöhnung in Irian Jaya, Herman Awam, hält den Namenswechsel von West Papua in Irian Jaya für einen starken Beweis „of the government's colonial policy to cleanse the West Papuan people who declared their independence on Dec. 1.1961.“¹⁰¹ Für die Bedeutung, die der Sprache in der inneren Kolonialisierung zukam, spricht auch, daß die neue politische Elite unter Präsident Wahid zum Jahreswechsel 1999/2000 die Bestrebungen nach einer eigenen politischen Identität für West Papua durch die Rücknahme dieser Umbenennung implizit anerkannte.

Doch nicht nur die indonesische Regierung benutzt die Sprache zu Zwecken der Identitätspolitik, auch die osttimoresische Opposition konstituiert sich zu großen Teilen über die Sprache. So entstammt ihre Führungselite weitgehend der portugiesischsprachigen Minderheit und erklärte nach dem indonesischen Einmarsch das Portugiesische bis auf weiteres zur offiziellen Sprache eines unabhängigen Osttimor.¹⁰² Im gleichen Sinn agierte die katholische Kirche, die

98 Lutz, Nancy Melissa, *Colonization, Decolonization and Integration: Language Policies in East Timor, Indonesia*. 3.5.1995, in: <http://www.ci.uc.pt/Timor/language.htm>.

99 Lutz ebenda, S. 5.

100 Lutz a.a.O. (Anm. 98), S. 4.

101 Irian provincial council visits House to demand independence, in: *The Jakarta Post.com* 17.12.1999.

102 In dieser Entscheidung signalisiert sie freilich nicht gerade Volksnähe, muß doch das Portugiesische als Sprache einer einheimischen Elite gelten, die schon zum damaligen Zeitpunkt für weit über 90% der Bevölkerung unverständlich war.

bis 1981 Portugiesisch als Kirchensprache und im Gottesdienst benutzte. Als die indonesische Regierung sie 1981 zur Verwendung der indonesischen Sprache zwingen wollte, weigerte sie sich und ersetzte das Portugiesische durch die lokale *lingua franca Tetum*. Sprache ist für beide Seiten eine Waffe zur Kontrolle bzw. ein Mittel der Identitätsbildung.

Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Zentralstaat, sei es um die Durchsetzung der eigenen Sprache oder um die Akzeptanz der darin zum Ausdruck kommenden kulturellen Orientierungen, gewinnen die vielfältigen Bevölkerungsgruppen in den äußeren Provinzen eine gemeinsame anti-koloniale Identität als Osttimoresen oder Papua. Der Kampf um die Sprache ist ein Kampf um kulturelle Hegemonie, in dessen Verlauf sich erst die eigene, gegen die Herrschaftsansprüche des indonesischen Staates gerichtete kollektive Identität herausbildet. Beide Seiten, sowohl die mit der Waffe von eigenständiger Sprache und Kultur kämpfenden Minderheiten als auch die eine hegemoniale Sprache durchsetzende Zentralmacht arbeiten mit dem gleichen Mittel der Ethnurgie, indem sie Sprache als Mittel der Definition ethnischer Identität (als Osttimorese oder aber Indonesier) politisieren. Sprache mutiert zu einem zentralen Bestandteil der symbolischen Verfaßtheit zweier konkurrierender gesellschaftlicher Ordnungen. Jeder Diskurs ist damit notwendigerweise politischer Kampf.

3.1.3 Transmigrasi

Auch die Wurzeln der immer wieder kritisierten indonesischen *Transmigrasi*-Politik reichen bis weit in die Kolonialzeit zurück. Mit ihrer neuen „ethischen Politik“ entdeckten die niederländischen Kolonialherren ihre Fürsorgepflicht gegenüber der einfachen Bevölkerung des kolonialen Kerngebiets auf Java und boten dieser die Möglichkeit eines Neuanfangs auf anderen Inseln von niederländisch Ostindien (zunächst de facto beinahe ausschließlich auf Sumatra). Dieser Neuanfang wurde zumindest in den ersten Jahren der Kolonisationspolitik von 1905 bis 1912 finanziell großzügig gefördert. Nach 1912 erhielten die Siedler immerhin noch jeweils einen Hektar Land, freien Transport bis zu ihrer neuen Heimat sowie Geld, um ihre Schulden an ihrem alten Wohnort zu begleichen, darüber hinaus wurden ihnen Kredite zur Verfügung gestellt. Die staatliche Migrationsspolitik verfolgte neben den entwicklungs- bzw. bevölkerungspolitischen freilich auch ökonomische Ziele – die Ansiedlung folgte generell dem Plantagenbau und der territorialen Ausweitung der niederländischen ökonomischen Interessen in Ostindien. Nicht zuletzt sollte auch die innere Sicherheit durch die Ansiedlungen gefördert werden.

Bis 1940 waren ca. 200.000 Menschen im Rahmen dieser Migrationsprogramme von Java in andere Regionen Indonesiens umgesiedelt worden. Trotz der geringen Zahl gab es ausgeprägte Spannungen mit der einheimischen Bevölkerung, weil die Siedler – durchgängig wohnhaft in Enklaven – Fremdkörper in der neuen Umgebung blieben. Die neu aufgebauten Dörfer wurden aus den traditionellen politisch-geographischen Räumen herausgeschnitten und mit einer eigenen, autonomen Verwaltungsstruktur nach javanischem Muster versehen, was ein allmähliches Zusammenwachsen unmöglich machte.¹⁰³ Schon während der Kolonialzeit finden

103 Siehe hierzu J.M. Hardjono, *Transmigration in Indonesia*, Kuala Lumpur, 1977, S. 16-22; siehe auch Naval Intelligence Division a.a.O. (Anm. 54), S. 155-157.

sich gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Migranten und der einheimischen Bevölkerung in allen Siedlungsgebieten.¹⁰⁴

Die Transmigrasi-Politik des unabhängigen Indonesien läßt sich wie die Politik der Kolonialmacht als eine Politik der imperialen Kontrolle und Durchdringung der Peripherie durch die hegemoniale Macht beschreiben. So unterschiedlich die Migrantengruppen im einzelnen zusammengesetzt sein mögen, so handelt es sich doch zahlenmäßig vor allem um Personen von der Hauptinsel Java (z.T. auch von Madura), die auf die außenliegenden Provinzen verteilt werden. Transmigrasi erweist sich aus der Perspektive der außenliegenden Provinzen als integraler Bestandteil einer Javanisierungsstrategie, mit der indigene Organisationsformen, soziale Konventionen und kulturelle Praktiken allmählich erstickt werden sollen. Immerhin ist es, in den Worten eines früheren Transmigrationsministers, offizielles Ziel der Transmigrationspolitik Indonesiens „to integrate all the ethnic groups into one nation ... the different ethnic groups will in the long run disappear because of integration [...] and there will be one kind of man [...]“.¹⁰⁵ Der neo-koloniale Charakter der Transmigrationspolitik wird auch darin sichtbar, daß ein Teil der Migranten, aber insbesondere der anderen Bürger, die (z.B. als Staatsbedienstete) aus den indonesischen Metropolen an die Peripherie versetzt werden, ihren Aufenthalt in den inneren Kolonien ganz im Sinne früherer Kolonialbeamter interpretieren. Ihre Orientierung bleibt auf ihre Herkunftsregion gerichtet, und sie verstehen ihren Aufenthalt in der Peripherie als temporär. Eine emotionale Anbindung an die lokale Gesellschaft ist eher die Ausnahme denn die Regel.¹⁰⁶ Widerstand gegen die Migranten ist damit Widerstand gegen eine erzwungene kulturelle Assimilation, ist Widerstand gegen eine Politik der Kolonisierung, die langfristig auf die Javanisierung der indigenen Bevölkerungen der außenliegenden Provinzen abzielt.

Die Gewalt zwischen den verschiedenen ethnisch bzw. religiös definierten Gruppen hat in diesem Sinn nicht nur eine ethnische, religiöse und ökonomische Dimension der lokalen Konkurrenz, sondern darüber hinaus eine Dimension des Kampfes um kulturelle und ökonomische Selbstbestimmung gegenüber den Kontroll- und Herrschaftsansprüchen der zentralen politischen und militärischen Instanzen.

Konfliktverschärfend kommt hinzu, daß seit Jahren ohne jegliche Planung Transmigration im Gefolge ethnisch oder religiös motivierter Gewalt zur Lösung der Probleme vor Ort angewandt wird. Tausende von Personen, die in ihrer Heimat bzw. in den Regionen, in die sie eingewandert waren, Opfer von Verfolgung geworden oder aber vor gewalttätigen Ausschreitungen geflohen waren, wurden in immer neuen Aktionen in andere friedliche Regionen des Landes umgesiedelt – manchmal nur für kurze Zeit, oft jedoch wurden Jahre daraus; eine Rückkehr in die alte Heimat kam nicht mehr in Betracht. Damit erweist sich die indonesische Transmigrasi-Politik als Rezept für ein Desaster. Sie produziert beinahe notwendigerweise ökonomische und politische Konkurrenz zwischen der angestammten Bevölkerung und der Gruppe der Migranten, die noch dazu zum Teil in den zumindest zeitweisen Genuß staatlicher

104 Siehe hierzu z.B. das Kapitel 4 der detaillierten Studie von Fadjiri Alihar, Singkil: Ein Zuwanderungs- und Kolonisationsraum in Süd-Aceh, Nord Sumatra, Indonesien, (Diss. Univ. Kassel), 1996.

105 Transmigrationsminister, zitiert nach <http://www.cs.utexas.edu/users/cline/papua/transmigration.htm>.

106 Siehe hierzu z.B. die Kritik des Führers der Unabhängigkeitsbewegung für ein freies West Papua Moses Werror (Interview with OPMRC Chairman Mr. Moses Werror, in: <http://www.irja.org/politics/opmi.htm>) und des Bischofs von Jayapura Leo Laba Ladjar (New era of openness ... 1999, a.a.O., FN 95).

Fördermaßnahmen kommt, die der angestammten Bevölkerung nicht zugänglich gemacht werden.

Nichtsdestoweniger handelt es sich bei der bis heute praktizierten Transmigrationspolitik um die Fortführung und Ausweitung einer Praxis des kolonialen Staates, sie „kept more or less to those of the Dutch colonial government.“¹⁰⁷ Wenn heutzutage die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen ethnischen Dayak und eingewanderten Maduresen auf Kalimantan beklagt und die defizitäre Transmigrationspolitik der indonesischen Regierung dafür verantwortlich gemacht wird, so gilt es zu berücksichtigen, daß die erste Ansiedlung von Maduresen auf Kalimantan auf das Jahr 1938 datiert.

Für die frühen Versuche der Integration Indonesiens unter den Holländern gilt das Gleiche wie für die der ordnungspolitisch, kulturell und personell javanisch dominierten Republik: Integration wurde durchgängig als Unterordnung und Eingliederung der rückständigen Bevölkerungsgruppen in eine ihnen von außen auferlegte Ordnung begriffen und entsprechend patriarchalisch-autoritär durchgesetzt. Die Zwänge, die die alten Identitäten und sozialen Strukturen der indigenen Bevölkerungen der äußeren Provinzen bedrohten, produzierten in beiden Fällen revivalistische Gegenbewegungen. Der Widerstand gegen die frühere Kolonialmacht unterscheidet sich grundsätzlich nicht von dem gegen die Republik Indonesien. Es handelt sich durchgängig um kulturelle Konfrontationen, „deren erstes Opfer die versuchte Assimilationspolitik wurde.“¹⁰⁸

Standen in der Auseinandersetzung der vielfältigen Völkerschaften gegen die Holländer die traditionellen Eliten gegen die fremden Modernisierer, so wandelte sich diese Frontstellung in den Auseinandersetzungen während der Republikzeit. Hier konkurrierten über lange Zeit eine weitgehend urbane, javanische, nationalistisch und a-religiös orientierte Elite und eine traditionale, ländliche und nicht selten auch religiös motivierte Elite miteinander. Die Kraft der traditionellen Autoritäten beruht auf Weltbildern, die mit denen der urbanen, nationalistischen Elite kaum etwas gemeinsam haben, die im Gegenteil oft als Gegenkonzepte gegen den von der Elite propagierten modernen Staat begriffen werden müssen. In diesen Gegenkonzepten wurden die Autorität des modernen Staates, die von ihm ausgehenden Zwänge zur Integration und Assimilation in Frage gestellt. Sie bildeten einen sichtbaren Ausdruck dafür, „daß die Integrationswilligkeit, die Bereitschaft der Aufgabe von essentiellen Teilen der eigenen Identität ... nicht bestand und bis heute nicht besteht.“¹⁰⁹

3.1.4 Innerer Kolonialismus als Herrschaftsstrategie: zur Problematik des Gerechtigkeitsdefizits

Eine ganz eigene Zielsetzung bekommt das Phänomen des inneren Kolonialismus, wenn man es vor dem Hintergrund sozialpsychologischer Theorien zur Interaktion zwischen Gruppen interpretiert. In diesem Zusammenhang scheint ein Blick auf Theorien der Gerechtigkeit von Nutzen. Diese gehen davon aus, daß die Menschen grundsätzlich rational zwischen verschiedenen Handlungsoptionen auswählen und bei ihrer Beurteilung der eigenen Position innerhalb

107 Hardjono a.a.O. (Anm. 103), 23.

108 Bernhard Dahm. Kulturelle Traditionen und politische Entwicklungen in Südostasien. in: Asien Nr. 39, April 1991, 5-20, Zitat: 16.

109 Dahm a.a.O. (Anm. 108), 16.

der Gesellschaft wie auch bei der Beurteilung der Stellung der eigenen Gruppe das Verhältnis zwischen eingebrachter Leistung und erhaltenem Gewinn abschätzen, um dann in einem Vergleich mit den entsprechenden Verhältnissen der anderen, an der Interaktion beteiligten Individuen bzw. Gruppen die Verteilungsgerechtigkeit zu beurteilen. Individuelles wie auch Gruppenverhalten hängt aus dieser Sicht ganz wesentlich davon ab, für wie gerecht die Beteiligten die Verteilung halten. Gerecht sind Verhältnisse dann, wenn das Verhältnis von Leistung (*Input*) und Gewinn (*Outcome*) für alle Beteiligten gleich ist. Dabei wird nicht angenommen, daß die Einschätzung des Wertes von erbrachten Leistungen und erhaltenem Gewinn rationalen Standards genügt. Sie ist im Gegenteil in hohem Maß von subjektiven Perceptionen und affektiven Faktoren abhängig. Eine von einem Beobachtungsstandpunkt betrachtet ungerechte Verteilung kann von einer anderen Perspektive vollständig gerecht sein, hängt doch die Frage nach der Gerechtigkeit von der subjektiven Bewertung durch die Betroffenen selbst ab.

Das subjektiv empfundene Gefühl der Ungerechtigkeit einer bestehenden Ordnung wird als emotional und kognitiv belastend erlebt und erfordert zumindest den Versuch der (Wieder-)Herstellung einer subjektiv als gerecht empfundenen Situation. Dieser Versuch kann prinzipiell auf zwei Arten erfolgen: (1) Man kann versuchen, die Input/Outcome Relation einer oder aller betroffenen Parteien so zu verändern, daß sie sich angleichen, und (2) man kann die Strategie der psychologischen Herstellung der Gerechtigkeit wählen; d.h. man wertet die bisher eingebrachten Leistungen bzw. erhaltenen Gewinne so um, daß sie sich zu einem gerechten Arrangement zusammenfügen. Bevorteilte Gruppen haben ein offensichtliches Interesse daran, daß die in der bestehenden Ordnung benachteiligten Gruppen die zweite der Optionen wählen, und werden ihr Möglichstes tun, um entsprechende Umwertungsprozesse und damit symbolische Spannungsauflösung zu unterstützen. Doch auch sie selbst, so die theoretische Annahme, müssen auf die ungerechte Situation reagieren, ist doch ihre bevorzugte Stellung ansonsten mit dem Makel der Illegitimität behaftet – ein gefährliches Einfallstor für Forderungen nach radikalen Änderungen der Ordnung. Genau deshalb streben herrschende Gruppen, die einen überproportionalen Nettogewinn (Input/Outcome) aus den bestehenden Verhältnissen ziehen, danach, die Asymmetrie durch symbolische Manipulation, durch eine Umwertung der eingebrachten Leistung oder aber der erhaltenen Gewinne in ein wieder „gerecht“ balanciertes Verhältnis zu verschieben. Zentrale Strategien sind hierbei (a) die Abwertung der eingebrachten Leistungen der benachteiligten Gruppen und (b) die Aufwertung der eigenen eingebrachten Leistungen.¹¹⁰

Der Bezug dieser Überlegungen zu den obigen Ausführungen über den inneren Kolonialismus in Indonesien wird deutlich, wenn man sich die Gewinnverhältnisse der kolonialen Durchdringung Indonesiens unter der niederländischen, aber auch der republikanischen Herrschaft vor Augen hält. Nicht nur das niederländische Modell kolonialer Durchdringung läßt sich als klare Ausbeutung der Peripherie (Niederländisch Ostindien) zugunsten der Metropole (Niederlande) charakterisieren, auch der republikanische Staat entwickelt im wesentlichen die Metropole (Java) auf Kosten der Peripherie. Hinzu kommt, daß von dieser Ausbeutungssituation zumindest seit Mitte der 70er Jahre durch monopolistische Arrangements und intra-bürokratische bzw. bürokratisch-unternehmerische Kollusion in zunehmendem Maße eine an

110 Einführend zu sozialpsychologischen Theorien der Gerechtigkeit speziell unter Bezug auf Interaktion zwischen Gruppen siehe z.B. Taylor / Moghaddam a.a.O. (Anm. 7), S. 95-118; Robert A. Baron/Donn Byrne. *Social Psychology: Understanding Human Interaction*. New York, 1981, 392-405.

der Bevölkerung gemessen kleine Zahl von Gruppierungen in hohem Maß profitierte. Die paternalistische Entwicklungsideologie dient an zentraler Stelle der Legitimation der asymmetrischen Gewinnverteilung, sie stellt eine Strategie der psychologischen Wiederherstellung der Gerechtigkeit dar.

Die Abschöpfung großer Teile der erwirtschafteten Profite durch die Eliten der Metropole wird unter Zuhilfenahme der paternalistischen Entwicklungsideologie als gerecht ausgegeben, weil diese ein überproportionales Engagement in den Entwicklungsprozeß eingebracht hätten, andererseits der Input der lokalen Bevölkerung minimal sei, sie also auch keinen – gemessen am Input – überproportionalen Gewinn erwarten dürfe. Diese Strategie wird beispielsweise sichtbar in der beständigen Wiederholung der Doppelfunktion (*Dwi-Fungsi*) der Streitkräfte, durch die ihnen eine umfassende gesamtgesellschaftliche, politische und ökonomische Kontroll- und Steuerungsfunktion, auch und gerade im Sinne einer Entwicklungsinstanz, zugeschrieben wurde. Diese Funktionszuweisung diente nicht allein dazu, den Streitkräften eine allumfassende Macht- und Kontrollposition zu erhalten. Mit der symbolischen Überhöhung der Streitkräfte und ihres Anteils an der Entwicklung und Modernisierung des ganzen Landes rechtfertigten sie auch die enormen Payoffs der zivilen, von den Streitkräften gemanagten Aufgaben (Industrien, landwirtschaftliche Produktionsanlagen u.v.m.) als legitime Kompensation für entsprechende Leistungen. Parallel dazu wurden die Leistungen der indigenen Bevölkerungen der außenliegenden Provinzen minimiert: man charakterisierte die Bevölkerung als zurückgeblieben, sie bedürfe der Führung, sei ungebildet und der Hochsprache kaum mächtig. Diese Menschen trügen kaum eigene Leistungen zur Entwicklung bei, sondern müßten selbst entwickelt werden, eine Leistung, die voll und ganz auf den Schultern der (von den Arrangements profitierenden) Eliten lag. Bei derartig geringen eigenen Leistungen dürften die Gewinnerwartungen folgerichtig nicht zu hoch geschraubt werden.

Die Definitionsgewalt über die Wege und Ziele der Entwicklung verblieb bei den Eliten der Metropole. Daß die Minderheiten ein eigenes Recht auf einen selbstbestimmten Weg haben könnten, durfte nicht thematisiert werden – damit wäre die Legitimität der zentral bestimmten Ordnung in Frage gestellt worden.

3.2 Traditionen politischer Gewalt

Der moderne indonesische Staat wurde zu einem nicht unbeträchtlichen Teil auf Gewalt und Terror errichtet. Gewalt war schon ein zentrales Mittel der kolonialen Durchdringung der indonesischen Inselreiche gewesen. Mit zum Teil drakonischen Maßnahmen strebte die Kolonialmacht Niederlande in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts danach, die nationalistische Bewegung zu zerschlagen. Das zwar nur dreijährige, für die weitere Geschichte jedoch zentrale japanische Zwischenspiel (1942-1945) zeichnete sich ebenfalls durch ein hohes Maß an Gewalt und eine zunehmende gesellschaftliche Durchdringung mit gewaltförmigen Organisationen sowie eine mobilisatorische Ideologie des bewaffneten anti-imperialistischen (d.h. gegen die westlichen Mächte gerichteten) Kampfes aus. Gewaltsam verlief auch der Weg in die Unabhängigkeit (1947-1949), als die von den Japanern aufgebauten und später von den Revolutionären übernommenen Streitkräfte (Tentara Nasional Indonesia: TNI) in einem mehr als zweijährigen Guerillakrieg gegen die Holländer kämpften. Doch nicht nur die Auseinandersetzung mit dem äußeren Gegner, sondern auch die mit dem innenpolitischen verlief gewaltförmig. Viele lokale Rebellionen – die prominenteste ist zweifellos die kommunistische Ma-

diun-Rebellion von 1948 – wurden mit brutaler Gewalt beendet. Auch die Versuche verschiedener Gruppierungen auf West-Java und Sumatra (Aceh), einen islamischen Staat an Stelle der säkularen Republik zu errichten, wurden in jahrelangen Kleinkriegen niedergeschlagen.¹¹¹ Nach einer Phase relativer Ruhe in der Mitte der 50er Jahre intensivierte sich der Einsatz militärischer Gewaltmittel im Gefolge der Ausrufung des Ausnahmezustandes im März 1957 wieder. De facto übernahmen die Streitkräfte in vielen Außenregionen des indonesischen Inselstaates die Administration. Die junge Republik unterdrückte mit Waffengewalt lokale Aufstände, die nicht selten unter der Führung lokaler Militärkommandeure standen (wie bei der Bildung einer Gegenregierung in Sumatra und Nordsulawesi 1958). Die gesellschaftliche Polarisierung verschärfte sich in den Jahren des Ausnahmezustands nochmals deutlich. Im Gefolge der Niederschlagung eines angeblich kommunistisch initiierten Putschversuchs 1965, bei dem sechs Generäle ermordet worden waren, wurden innerhalb weniger Monate von Milizen unter aktiver Beteiligung von Armee-Einheiten mindestens 500.000 Kommunisten und deren Anhänger umgebracht. In den folgenden Jahrzehnten finden sich wiederholt Beispiele für den Einsatz von Terror zur Durchsetzung politischer Ziele, so in den Jahren 1983 bis 1985, als Todesschwadronen von Polizei und Militär mehrere Tausend Kriminelle ermordeten. Ein erdrückendes Ausmaß nahmen Gewalt und Terror in den Außenprovinzen an, die wie West Papua und Osttimor z.T. erst Jahrzehnte nach der Konstituierung der Republik Indonesien mit Waffengewalt in den Staat aufgenommen worden sind. So sollen im seit 1969 indonesisch kontrollierten West Papua (Irian Jaya) bis 1980 ca. 300.000 Menschen ermordet worden bzw. verschwunden sein – bei einer Einwohnerzahl von ca. 700.000 bis 1 Million.¹¹² Die Invasion Osttimors kostete 1975/76 wahrscheinlich ca. 50.000 Menschen das Leben, in den Jahren bis 1980 sollen im Zusammenhang mit den Anti-Guerilla-Maßnahmen der indonesischen Regierung insgesamt 200.000 Menschen, d.h. knapp ein Drittel der Bevölkerung, das Leben verloren haben – der größte Teil von ihnen ist in Konzentrationslagern verhungert oder an Krankheiten gestorben.¹¹³

Schon ein derart rudimentärer Blick verdeutlicht, daß Terror und Gewalt als Mittel der Politik durchgängig und über die gesamten Jahrzehnte der Unabhängigkeit zur Anwendung kamen. Insofern ist Richard Tanter zuzustimmen, daß der weltweit beachtete Terror des Jahres 1999 in Osttimor nicht ungewöhnlich für indonesische Verhältnisse war.¹¹⁴ Doch wird Terror in den meisten Fällen nur zu einem geringen Teil von den Streit- bzw. Sicherheitskräften selbst ausgeübt. Vielmehr gelingt es immer wieder, einzelne Bevölkerungsgruppen als Handlanger der Gewalt zu instrumentalisieren.¹¹⁵ So fielen die meisten Opfer der Gewaltwelle von

111 Siehe hierzu: Dahm a.a.O. (Anm. 96).

112 Detaillierte Schilderungen militärischer Gewalt gegenüber der Zivilbevölkerung in Papua finden sich beispielsweise auf zwei regimekritischen Homepages (<http://www.converge.org.nz/wpapua/humanrights.html>; <http://www.irja.org>).

113 In ihrer Auseinandersetzung mit den Guerilla der Fretilin setzten die indonesischen Streitkräfte – wie übrigens auch in West Papua – Napalm ein und bombardierten Dörfer aus der Luft (siehe hierzu z.B. Benedict Anderson. a.a.O. (Anm. 94); siehe auch die Homepages der kritischen Gruppen zu West Papua (Anm. 112).

114 Richard Tanter. The Indonesian Intelligence State Revisited. in: Bulletin of Concerned Asian Scholars in: <http://csf.colorado.edu/bcas/campaign/tanter.html>, S. 3.

115 Tanter (ebenda, S. 5) stellt fest, daß „in the early New Order period anti-Sukarno student groups, and Chinese and Catholic groups played a key role in breaking the power of Sukarno and the left, in addition to the

1965/66 nicht Soldaten, sondern ihren muslimischen Nachbarn und insbesondere den Jugendorganisationen islamischer Gruppierungen und anderen anti-kommunistischen studentischen Aktivisten zum Opfer. Das Gros der Provokateure bei den anti-chinesischen Unruhen vom Frühjahr 1998 dürfte nicht direkt den Sicherheitskräften entstammen, sondern einer der vielfältigen para-militärischen und nicht selten halb-kriminellen Milizen, die Parteien, Große Familien und indonesische Konzerne, wahrscheinlich aber auch einige internationale Unternehmen, wie der amerikanische Multi Freeport auf West Papua, finanzieren.¹¹⁶ Im November 1998 brachte die Regierung zum Schutz der Beratenden Volksversammlung gegen die protestierenden Studenten über 100.000 zivile „Wachen“ – vielfach mit angespitzten Bambusstäben bewaffnet – nach Jakarta. Diese wurden vor allem von Mitgliedern milizförmiger Jugendorganisationen, wie den Golkar-nahen *Pemuda Panca Marga* und *Pemuda Pancasila* sowie konservativen muslimischen Gruppierungen, gestellt. Unter Suharto (aber auch noch unter seinem Nachfolger Habib) wurden vielfältig nicht nur bestehende zivile Organisationen instrumentalisiert, sondern von staatlichen Institutionen selbst staatsnahe paramilitärische Einheiten aufgebaut, wie z.B. in Osttimor, wo die Streitkräfte eine große Zahl von Milizen organisierten, bewaffneten und trainierten. Diese hatten in den Jahren vor der Unabhängigkeit häufig die alltägliche Schmutzarbeit für das Militär übernommen. Nachdem das Ergebnis des Referendums im September 1999 verkündet worden war, ließen insbesondere diese Gruppierungen ihrem über Jahre aufgebauten destruktiven Potential freien Lauf. Ähnliches wurde, wenngleich weitgehend erfolglos, Anfang der 90er Jahre in Aceh versucht, als die ländliche Bevölkerung in Milizen zur „Verteidigung des Staates“ (*Bela Negara*) organisiert wurde.

Staatliche Institutionen sind also nicht die einzigen oder auch nur die prominentesten Exekutoren der Gewalt. Wo immer möglich oder opportun nutzen sie die „Dienste“ paramilitärisch organisierter Gruppen. Doch auch kommunalistische Gewalt scheint sich, wenngleich teilweise spontan, so doch um Mobilisationskerne – kleine Gruppen gewaltbereiter und organisierter Aktivisten – zu zentrieren. Diese milizförmigen, oft staats- bzw. politiknahen Banden, die von den unterschiedlichsten Gruppen für ihre Zwecke eingespannt werden, findet man überall dort, wo sich Gewalt äußert. Selbst Glaubensgemeinschaften haben, wie die staatlichen Institutionen und Parteien, eigene Gruppierungen, die für Sicherheit zuständig sind, aber eben auch oft autonom als Gewalttäter auftreten.¹¹⁷

All diese Organisationen legitimieren sich in der Tradition der im Gefolge der Revolution von 1945 aus dem Boden geschossenen Jugend-Bewegung (*Pemuda*). Die mobilisierte und organisierte Jugend bot damals mit ihrer Strategie der bewaffneten anti-imperialistischen Revolu-

huge Islamic organizations. These groups provided considerable resources, material, moral and political to sustain and coak black operations.“

116 Die zunehmende Privatisierung staatlicher Gewalt seit der Entscheidung von 1988, wonach strategische Industrien einschließlich der großen internationalen Konzerne, wie Freeport in West Papua und Mobil Oil in Aceh, eigens abgestellte Schutztruppen erhalten sollten, verwandelte Teile der Armee de facto in private Milizen im Dienste ökonomischer Gruppierungen. Der allmähliche ökonomische Machtverlust der Streitkräfte zugunsten ziviler „Cronies“ des Suharto-Clans in den 90er Jahren führte dazu, daß die Streitkräfte in den Regionen zunehmend auf irreguläre Methoden der Finanzierung zurückgriffen. In der Folge konnte die zentrale Militärführung gegenüber vielen Einheiten kaum noch Kontrolle ausüben.

117 Als Beispiel sei die der *Nahdlatul Ulama* des jetzigen Präsidenten Abdurahman Wahid nahestehende *Ansor* genannt. Letztere ist für tausende politischer Morde an Kommunisten oder ihren Sympathisanten in den Jahren 1965/66 verantwortlich, als sie, wie viele andere muslimische Organisationen, an der Seite der Generäle um Suharto bereitwillig an der physischen Liquidierung der Linken mitwirkte.

tion – egal ob kommunistisch oder islamisch orientiert – und ihrer autonomen, dezentralen Organisation in paramilitärische Einheiten (*badan perjuangan*) eine Alternative zur Diplomasi-Strategie der revolutionären Elite um Sukarno und Hatta. Die Diplomasi-Strategie der Elite zielte auf die Einbindung der traditionellen Eliten und die Akeptanz der Republik Indonesien durch die wichtigsten internationalen Mächte – und damit im wesentlichen auf die Begrenzung der Revolution auf ihre nationale Komponente. Demgegenüber betonten die Pemuda, daß die Revolution nicht allein national, sondern auch sozial sein müsse. Damit trat der bewaffnete Kampf (*perjuangan*) als prononcierter Bestandteil der Revolutionsstrategie in den Vordergrund. Zwar waren die Pemuda im Guerilla-Kampf gegen die niederländischen Versuche der Wiedereroberung Indonesiens zwischen 1946 bis 1948 ebenso aktiv wie schon in den ersten Wochen nach der Kapitulation der Japaner in Auseinandersetzungen mit britischen Truppen, doch richtete sich das Gewaltpotential der Pemuda-Bewegung nicht nur nach außen, sondern auch gegen Teile der eigenen Bevölkerung, die entweder, wie die traditionellen politischen Eliten, als Gegner der Revolution galten oder aber eine traditionell exponierte Stellung innehatten, wie die ethnischen Chinesen. Viele in ihren Reihen starben, ihr Besitz wurde nicht selten zerstört. Aus dieser Bewegung und aus den darin aufgegangenen Resten der *Peta* und anderer japanisch organisierter (para-)militärischer Organisationen, d.h. jenseits jeglicher auch nur rudimentärer Kontrolle von Jakarta, entwickelten sich die Keimzellen der später unter großen Mühen zentralisierten neuen Streitkräfte der Republik Indonesien. Die Tradition des bewaffneten Kampfes nach außen, aber auch gegen Feinde der Ordnung im Inneren, der legitimerweise politischen Rolle militärischer Einheiten und die persönliche Loyalität zu den Führern der lokalen Einheiten bildeten den Kernbestand der Ideologie der frühen indonesischen Streitkräfte.

Das Wort *Pemuda* (Jugend) ist in Indonesien bis heute eine emotional stark – und auch positiv – aufgeladene Metapher. Immer noch ist eine auch gewaltbereite Strategie des Wandels aufgrund der Kompromißlosigkeit, Opferbereitschaft und des hohen moralischen Anspruches ihrer ursprünglichen Protagonisten in den Jahren 1945/46 mit einem beträchtlichen Maß an Legitimität verbunden, das die Milizen bis in die Gegenwart – unbeschadet des vollständig anderen Kontextes – zur Legitimation ihres eigenen Handelns bestmöglich nutzen. Gewaltanwendung ist damit in vielen Bereichen ein durchaus opportunes Mittel der Durchsetzung politischer Ziele und gesellschaftlicher Werte.

Die moderne Geschichte Indonesiens läßt sich auch als eine Geschichte der Habitualisierung von Gewalt lesen. Jede Generation wird aufs neue in scheinbar immer wiederkehrende Muster der Gewaltsamkeit hineinsozialisiert – sei es als Opfer, als Täter oder auch als Zuschauer.¹¹⁸ Der politische, ökonomische und soziale Raum wird beständig neu als gewalthaltiger Raum bestimmt. Immer wieder werden die Rollen der Gewaltarrangements – Täter, Opfer, Beobachter – und die damit verbundenen Identitätsbildungsprozesse aktualisiert. In Indonesien gibt es keinen sozialen Raum frei von dem Schatten der Gewalt, so wie es keine Zeit vor der Gewalt gibt. Gewalt ist alldurchdringend und nicht mehr an die sie einmal auslösenden Motive und Zwecke gebunden. Die vor Jahrzehnten in Gang gesetzte Dynamik der Gewalt hat über die vielen Akte der Gewalt zu einer Deformierung sozialer Kategorisierungsmuster und sozialer Interaktion zwischen Gruppen geführt.

118 Staatliche Gewalt korrumpiert, worauf Benedict Anderson hinweist, nicht nur die Täter, sondern auch viele Opfer dieser Gewalt: „There are plenty of prisoners who, seeing their captors as extortionists, sadists, and even executioners, tend to follow their example“ (Anderson a.a.O. (Anm. 89, S. 11)).

Mit dieser „Vergesellschaftung“ der Gewalt korrespondiert auch die Art der Gewaltausübung. Bei aller scheinbaren Instrumentalität der staatlichen Gewalt gegen Minderheiten bleibt festzuhalten, daß dem Gros der Gewalt – auch der staatlichen – keine oder doch nur sekundär nüchterne Effizienzkriterien zugrunde liegen. Gewalt in Indonesien folgt oft weniger einem rationalen Nutzenkalkül, sie wird nicht sparsam und diszipliniert eingesetzt, sondern erliegt in nicht unbeträchtlichem Maß der Eigengesetzlichkeit gewaltsamer Exzesse, die auf eine Verausgabung aus sind. Sie haben nicht den Nutzen im Blick, sondern maximieren die Gewalt – zum Schaden aller.

3.3 Die Mitverantwortung der großen Demokratien

Ein ganz wesentlicher Aspekt für die Gewaltbereitschaft des indonesischen Staates gegenüber allen Personengruppen, die ein höheres Maß an Autonomie oder aber Unabhängigkeit für einzelne Regionen einforderten, ist die jahrzehntelange Unterstützung oder zumindest stillschweigende Tolerierung dieser Politik durch die westliche Staatengemeinschaft, allen voran durch die USA, den seit dem Putsch Suhartos von 1965 wichtigsten Verbündeten Indonesiens. 1957/58 hatten die USA mit Waffenlieferungen und Bombern (einschließlich der dazugehörigen Besatzungen) die Versuche von Rebellen auf Sumatra und Sulawesi unterstützt, das unbequeme Sukarno-Regime zu stürzen.¹¹⁹ Da diese Versuche nicht von Erfolg gekrönt wurden, engagierten sich die USA seit 1958 beim Aufbau einer indonesischen Militärschule (SESKOAD) und halfen beim Auf- und Ausbau der bis heute existenten militärischen Infrastruktur bis hinab auf die Dorfebene mit. Es ist genau diese Infrastruktur, die der Armee einen unvergleichlichen Zugriff auf die politischen Geschicke des Landes gab und gibt. Obgleich die US-Regierung 1963 erklärte, fortan an Indonesien keinerlei Entwicklungshilfe mehr zu liefern, stoppte sie de facto nur die zivile Hilfe, die militärische wurde unverändert fortgeführt – mit dem Effekt der Stärkung der Position der Armee gegenüber den politischen Institutionen. Es ist vielleicht auch mehr als nur ein Zufall, daß der de facto Sturz Sukarnos 1965 nur ein Jahr bzw. wenige Monate nach der Entscheidung zur Verstaatlichung der britischen bzw. US-amerikanischen Investitionen in Indonesien erfolgte – eine Entscheidung, die von der Regierung Suharto auch prompt wieder zurückgenommen wurde.¹²⁰

119 Die wichtigsten Studien hierzu sind: Audrey R. Kahin/George McT. Kahin, *Subversion as Foreign Policy – The Secret Eisenhower and Dulles Debacle in Indonesia*, New York (The New Press), 1995 und Kenneth Conboy/James Morrison, *Feet to the Fire: CIA Covert Operations in Indonesia, 1957-1958*, Annapolis (Naval Institute Press), 1999.

120 Zum Engagement der USA beim Sturz Sukarnos siehe z.B. Peter Dale Scott, *The United States and the Overthrow of Sukarno, 1965-1967*, in: *Pacific Affairs*, Sommer 1985, 239-264 (auch in: <http://www.pir.org/scott.html>). Gegen die Version, wonach Suharto mit seinem Handeln 1965 einen kommunistisch geführten Coup niedergeschlagen habe, wendet sich auch Oberst Latief, einer der Coupteilnehmer (siehe hierzu: Greg Poulgrain, *Who plotted the 1965 coup?*, in: *Inside Indonesia* No. 57, January-March 1999, in: <http://www.insideindonesia.org/edit57/poulg.htm>). Eine Bibliographie zum Coup von 1965 findet sich auf der Homepage der indonesischen Menschenrechtsorganisation Tapol (http://www.gn.apc.org/tapol/biblio/_65coup.htm).

1965 lieferten die USA Schwarze Listen mit den Namen von mehreren Tausend kommunistischen Funktionären und Sympathisanten an das indonesische Militär¹²¹ und trugen damit zur Vernichtung der Linken in den nachfolgenden Massakern bei. In den Folgejahren stabilisierten sie ihren strategischen Verbündeten in Südostasien mit Waffenlieferungen und der Ausbildung von Offizieren. Sie brachten auch die wichtigsten Nationen der Welt in der Intergovernmental Group for Indonesia (IGGI) zur koordinierten ökonomischen Unterstützung des Regimes zusammen. Die Besetzung Irian Jayas 1962/63 und die von der UNO abgesegnete „Abstimmung“ über dessen Anschluß an Indonesien 1969 wurde ebenso begrüßt wie die Besetzung Osttimors 1975 – die Alternative eines unabhängigen, unter der Herrschaft der Fretilin sozialistischen Osttimor war für die USA, die gerade Vietnam verloren hatten, nicht tragbar.¹²² Die amerikanische Waffenhilfe wurde trotz massiver internationaler Kritik am menschenverachtenden Vorgehen der indonesischen Einheiten deutlich verstärkt. Noch im Jahr 1976 wurden die ersten „Bronco“ Bodenkampfunterstützungsflugzeuge ausgeliefert, die in den folgenden Jahren gegen die inländischen Insurgentenbewegungen zum Einsatz kommen sollten. Hatte der Wert der US-Waffenverkäufe 1974 noch bei ca. 12 Millionen US\$ gelegen, so stieg er im Jahr 1975 steil auf über 57 Millionen US\$ an – das war wohlgerne zu einer Zeit, als die USA offiziell alle Hilfe an Indonesien eingestellt und tatsächlich alle zivile Entwicklungshilfe suspendiert hatten. Während der Carter-Präsidentschaft lieferten die USA durchschnittlich Militärgüter im Wert von 60 Millionen US\$ pro Jahr.¹²³ Die Vereinten Nationen, die den indonesischen Einmarsch in Osttimor verurteilten, wurden soweit möglich durch die US-Diplomatie handlungsunfähig gehalten. Der spätere Senator Daniel Patrick Moynihan resümierte über seine damalige Arbeit als amerikanischer UN-Vertreter:

„The United States wished things to turn out as they did, and worked to bring this about. The Department of State desired that the United Nations prove utterly ineffective in whatever measures it undertook. This task was given to me, and I carried it forward with no inconsiderable success.“¹²⁴

121 Siehe hierzu z.B.: Kathy Kadane, Ex-agents say CIA compiled death lists for Indonesians, States News Service 1990 (in: <http://www.pir.org/kadane.html>). Kadane zitiert den damaligen Indonesienexperten im amerikanischen Außenministerium Howard Federspiel mit den Worten: „No one cared, as long as they were Communists, that they were being butchered No one was getting very worked up about it.“ Siehe auch: Scott ebenda, knapp: Frank Richardson. The U.S.: A party to mass murder?. in: The Jakarta Post.com 13.1.2000 und 14.1.2000.

122 Einen Tag vor Beginn der indonesischen Invasion Osttimors hatten der amerikanische Präsident Ford und dessen Sicherheitsberater Kissinger Jakarta besucht. Philipp Liechty, ein damaliger Beamter der CIA in Jakarta, resümierte hierüber später: „They came and gave Suharto the green light The invasion was delayed two days so they could get the hell out. We were ordered to give the Indonesian military everything they wanted. I saw all the hard intelligence; the place was a free fire zone. Women and children were herded into school buildings that were set alight – and all because we didn't want some little country being neutral or leftist at the United Nations.“ (zitiert nach John Pilger, Jakarta's godfathers, in: The Guardian, 7.9.1999, in: <http://www.zmag.org/pilgerjakarta.htm>).

123 Siehe hierzu z.B. William D. Hartung / Jennifer Washburn, A Short Background on U.S. Arms Sales to Indonesia, in: <http://www.cdi.org/armstradedatabase>; Jennifer Washburn, Twisting Arms, in: The Progressive 1.5.1997 in: <http://www.britannica.com>.

124 Daniel Patrick Moynihan zitiert nach Sunil Sharma, 200,000 Skeletons in Richard Holbrooke's Closet, 22.3.1999 in: <http://www.zmag.org/crisescurevts/sunil.htm>.

Auch nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation blieb die Stabilität Indonesiens eines der zentralen Ziele der US-Asienpolitik. Diesem Ziel wurden bislang noch immer alle anderen konkurrierenden Ziele – etwa die Wahrung der Menschenrechte – untergeordnet. Die USA verharren, nicht unähnlich Großbritannien, aber auch Australien (bis zur opportunistischen Politikwende vom Januar 1999), solange auf einer Politik der Unterstützung des autoritären Suharto-Regimes und der indonesischen Streitkräfte und insbesondere ihrer gegen innere Feinde gerichteten Spezialeinheiten (*Kopassus*), als dies nicht im eigenen Land in sichtbaren Widerspruch zur politischen Öffentlichkeit geriet. Ausgerechnet während der Clinton-Präsidentschaft erreichten die Waffenlieferungen trotz massiven Widerstands des Kongresses und vorgegebener Empörung über indonesische Menschenrechtsverletzungen einen neuen Höchststand von ca. 115 Millionen US\$ pro Jahr. Den Spielraum, den die USA als Waffenlieferant gehabt hätten, wird deutlich, wenn man sich bewußt macht, daß ca. 90% der Waffen, die bei der Invasion in Osttimor zur Anwendung kamen von den USA geliefert worden waren. Noch Anfang bis Mitte der 90er Jahre kamen über 50% der indonesischen Waffen aus den USA. Selbst nachdem die offizielle Politik in den USA gegen die vielfältigen Menschenrechtsverletzungen in Indonesien und speziell gegen das Verhalten der indonesischen Truppen in Osttimor Stellung bezogen hatte, beharrte die Administration im Pentagon auf der Unterstützung der indonesischen Streitkräfte. So wurde im Gefolge eines Massakers in Osttimor, bei dem ca. 270 Menschen von Sicherheitskräften erschossen worden waren, zwar vom US-Kongress im Oktober 1992 beschlossen, daß Indonesien zukünftig keine Hilfe unter dem Programm für Internationale militärische Ausbildung und Training (International Military Education and Training IMET)¹²⁵ erhalten sollte, gleichwohl führte das Pentagon seine Unterstützung unter der Bezeichnung Iron Balance bis zum Frühjahr 1998 am Kongreß vorbei fort.¹²⁶ Im Rahmen des geheimen Programms wurden auch die berüchtigten Kopassus-Einheiten in städtischer Guerillakriegsführung, Scharfschießen, psychologischer Kriegführung und Überwachung geschult. Die Waffenhilfe wurde bis ins Jahr 1999, teilweise ebenfalls am Kongress vorbei, unverändert fortgesetzt.¹²⁷ Doch nicht nur die USA, auch Großbritannien unterstützte trotz der von Außenminister Robin Cook propagierten neuen, an der Einhaltung der Men-

125 IMET wird gemeinschaftlich getragen vom Verteidigungsministerium, dem Außenministerium und einzelnen militärischen Einheiten, wie dem Army Training and Doctrine Command (TRADOC)

(Richardson, J.J., Strange Bedfellows: US Aid to Indonesia. 26.6.1999, S. 3. in: http://motherjones.com/east_timor/features/usaid.html).

126 Das Bestehen des Programms wurde im März 1998 aufgedeckt. Nach scharfen Reaktionen aus dem Kongress ließ im Mai 1998 das Pentagon verlauten, daß es bis auf weiteres ausgesetzt sei (Richardson 1999 a.a.O. (Anm. 125), S. 4; Vulliamy/Barnett „US trained the butchers of Timor“. London Observer/Guardian 19.9.1999 1999, S. 2 in: <http://www.lbbs.org/CrisesCurEvts/Timor/ustrained.htm>; Background on East Timor and U.S. Policy (<http://www.etan.org/timor/BkgMnu.htm>).

127 Im April 1999 wurde dem Oberkommandierenden der US-Pazifikflotte Admiral Dennis Blair der Auftrag gegeben, den indonesischen Streitkräften die US-amerikanische Position in bezug auf die offene Ausbildung und Bewaffnung von Milizen auf Ost-Timor zu übermitteln. Auf einem Treffen mit dem Chef der indonesischen Streitkräfte Wiranto hat er jedoch, so der amerikanische Militärattaché in Jakarta Oberst Joseph Daves in einem Telegramm, „told the armed forces chief that he looks forward to the time when [the army will] resume its proper role as a leader in the region. [...] He expects that approval will be granted to send a small team to provide technical assistance to police and [...] selected TNI personnel on crowd control measures“ (Joseph Daves zitiert nach Allan Nairn, US Complicity in Timor. <http://www.thenation.com/issue/990927/0927nairn.shtml>). Indonesische Offiziere deuteten die Unterredung, so Allan Nairn, als grünes Licht zur Fortführung der Milizoperationen.

schenrechte orientierten Außenpolitik (ethical foreign policy) bis ins Jahr 1999 unverändert die indonesischen Streitkräfte mit militärischer Ausbildung und Waffen. Schon seit Jahrzehnten sind die indonesischen Streitkräfte mit britischen Hawk-Kampfflugzeugen ausgerüstet. Im November 1996 wurde die Lieferung von 16 neuen Kampffjets von der konservativen Regierung genehmigt. Die ersten zwei davon wurden im April 1999, drei weitere noch im September 1999, d.h. nach der Katastrophe in Osttimor, ausgeliefert. Weitere Ausrüstungsgegenstände, die in den letzten Jahren nach Jakarta geliefert wurden, umfassen leichte Panzer und Wasserwerfer.¹²⁸ Trotz parlamentarischer Anfragen im Zusammenhang mit den Massendemonstrationen und brutalen anti-chinesischen Ausschreitungen im Mai 1998 hielt die britische Regierung daran fest, daß die Fortsetzung der Waffenlieferungen an Indonesien nicht im Widerspruch zur neu formulierten und mit großer Fanfare verkündeten ethischen Außenpolitik stehe.¹²⁹ Das erst im September 1999 verhängte Waffenembargo der EU währte nicht lange. Schon im Januar 2000 – während auf den Molukken Hunderte ums Leben kamen, während der Kampf zwischen der GAM und den indonesischen Sicherheitskräften auf Aceh eskalierte – sah John Battle, ein führender britischer Ministerialbeamter, ganz korrekt voraus, daß das EU-Embargo keine Chancen auf Verlängerung habe. Er stellt fest:

„East Timor has been positively sorted out and there is not, I don't think, the will to extend the embargo. [...] What we believe is that we need now to be underpinning rather than undermining Indonesia at this important time: helping build Indonesia's young democracy...We want to develop relations with President Wahid's government that addresses human rights, and promotes trade and commerce [...]“¹³⁰

Ende Januar 2000 konnten die Waffenlieferungen nach Jakarta wieder aufgenommen werden, ihnen stand kein Embargo mehr entgegen, wenige Tage später nahmen die USA Teile ihres Trainingsprogrammes für indonesische Offiziere wieder auf.

3.4 Die Dynamik der Gewalt in den letzten Jahren

Die bisherige Analyse konzentrierte sich auf die historische Genese der Gewalt und die langfristig wirksamen kollektiven Rahmungen, die Gewaltanwendung denk- und damit auch praktizierbar machen. Mit dem kognitiven Muster des inneren Kolonialismus, der Tradition der Gewalt und ihrer Habitualisierung als normale gesellschaftlich-politische Praxis bis hin zur Stabilisierung und Bestätigung von Kognition und Praxis durch das politische Handeln der führenden Weltmächte konnten zentrale gewaltfördernde und langfristig stabile Rahmungen herausgearbeitet werden. Nun gilt es noch einmal auf die anfänglich aufgeworfene Frage nach der dramatischen Zunahme der Gewalt ausgerechnet im Moment des Zusammenbruchs

128 Siehe hierzu: Vulliamy/Barnett 1999 a.a.O. (Anm. 126), S. 2-3; Hugo Young, Stop selling UK arms to the cruellest regimes on earth, in: The Guardian 9.9.1999 <http://www.newsunlimited.co.uk/indonesia/Story/0,2763,80656,00.html>); The International Arms Trade to Indonesia, in: The Guardian 9.9.1999 (<http://www.newsunlimited.co.uk/indonesia/Story/0,2763,80705,00.html>).

129 Brian Brady, Minister Rules out Arms Export Ban on Indonesia, 14.5.1998 in: <http://www.cdi.org/armstradedatabase>.

130 John Battle zitiert nach: EU unlikely to renew RI arms embargo: British minister. in: The Jakarta Post.com 15.1.2000, siehe auch: John Aglionby, UK minister defends arms sales to Indonesia, News Unlimited in: <http://www.newsunlimited.co.uk/indonesia/Story/0,2763,124121,00.html>).

der autoritären Ordnung und der Hinwendung zur Demokratie zurückzukommen. Die Frage, warum viele Menschen gerade jetzt bereit scheinen, für ihr „falsches Bewußtsein“ Gewalt anzuwenden, aber auch zu erleiden, ist mit der Analyse der langfristig wirksamen zentralen Bausteine der gesellschaftlichen und politischen Kultur nur zum Teil beantwortet. Not tut eine Antwort, die die sozialpsychologische Konstellation der letzten Jahre mit der inneren Logik kollektiver Gewaltprozesse verknüpft.

Ausgangspunkt für die Exzesse der Gewalt der letzten Jahre war, wie anfänglich schon angemerkt, daß die Bevölkerung Indonesiens in den letzten Jahren gleich in zweifacher Hinsicht eine vollständige Verunsicherung erfuhr. Zum einen driftete Indonesien spätestens seit 1996 für alle sichtbar in eine politische Krise – das Regime Suharto neigte sich seinem Ende zu, ohne daß auch nur in Ansätzen absehbar gewesen wäre, wie der Herrschaftswechsel in geregelten Bahnen ablaufen könnte. Die von einzelnen Demonstrationen und kleineren Gewaltausbrüchen begleitete, zwar verunsichernde, doch noch nicht allzu dramatische Diskussion über die Ablösung des Herrschers und die Optionen des Übergangs wurde im Herbst 1998 durch den plötzlichen Zusammenbruch der indonesischen Wirtschaft in der Asienkrise in ihrer Natur vollständig verwandelt – alle sicher geglaubten Gewißheiten waren mit einem Schlag hinweggespült. Das in den letzten Jahrzehnten immer gewisser werdende Gefühl, daß Entwicklung und Modernisierung nur eine Frage der Zeit sind, erwies sich mit einem Schlag als Illusion. Das kollektive Selbstbild des „aufstrebenden Tigers“ und der Glaube an die Verheißungen einer besseren Zukunft fielen wie ein Kartenhaus in sich zusammen, ohne daß sich eine genügende Erklärung finden ließ. Das Schicksal schien zugeschlagen zu haben, und jeder Einzelne wie auch das Kollektiv fanden sich in vollständiger Ohnmacht wieder. Dies wird auch symbolisiert durch die Erniedrigung des bis dato omnipotenten Suharto, der unter dem scharfen Auge des neuen Herrn Camdessus den Unterwerfungsvertrag unterzeichnen mußte, mit dem Indonesien im Gegenzug gegen IWF-Kredite die vielfältigen damit verknüpften Bedingungen umzusetzen versprach, obgleich diese die nationale Souveränität in Teilbereichen der Politik zu Makulatur machen. Damit waren Suhartos Schicksal und das seines Regimes besiegelt.

Diese weitestgehende Aushöhlung der Macht und symbolische Erniedrigung Suhartos verstärkten die politische Unsicherheit, fehlte doch in Indonesien ein Vorbild für einen geregelten Amtswechsel. Das Prinzip der Nachfolge im Sinne eines Austausches des politischen Personals bei gleichzeitigem Fortbestand der Institutionen ist weder traditional indigen verankert, noch finden sich in der modernen Geschichte Indonesiens Vorläufer.¹³¹ Regimewechsel, so lehrt die moderne Geschichte Indonesiens, waren eminent gewaltsame Unternehmungen, bei denen das ganze Land aufgewühlt wurde und Tausende von Menschen ums Leben kamen. Zeiten des Umbruchs – die Revolution von 1945/46 ebenso wie die Krise im Gefolge der Wahlen von 1955 oder aber die Jahre vor dem Putsch von 1965 – erwiesen sich bislang als Zeiten der Massenmobilisation und –agitation, als Zeiten politischer Morde und bewaffneter Kämpfe zwischen Hunderten von autonom agierenden Gruppierungen. Zeiten des Umbruchs

131 *Sukses* (succession) ist, wie Benedict Anderson bemerkt, ein westliches Wort, für das kein javanisches Äquivalent existiert (Anderson a.a.O. (Anm. 97)). Anderson betont, daß ein neuer König auf der Basis von Blutverwandtschaft oder aber durch Gewalt an die Macht kommt und in der javanischen Geschichte kein König jemals freiwillig die Macht abgegeben und als König zurückgetreten sei (*lengser keprabon*). Durchgängig habe der Machtwechsel Zwang beinhaltet, nicht selten vielfachen Mord.

waren Zeiten der Angst, Zeiten, in denen jegliche Sicherheit, auch die am Leben zu bleiben, verloren gegangen war.

In diesen Zeiten halten sich die Menschen an dem fest, was ihnen ein Höchstmaß an Sicherheit verspricht. Ethnische, religiöse und andere primordiale Identitäten,¹³² die in Phasen der Stabilität, der Ruhe und Ordnung kaum noch von Bedeutung erschienen, spielten sie doch im alltäglichen Austausch mit den Nachbarn einer anderen Ethnie, eines anderen Glaubens keinerlei sichtbare Rolle mehr, werden wieder zu zentralen Kategorien der Identitätsbildung. Die vollständige Politisierung der Gesellschaft und die von politischen Aktivisten aller Couleur erzwungene Parteinahme zugunsten einer der konkurrierenden Gruppen erwirkten eine Veränderung der Wahrnehmung der politischen Auseinandersetzung. Selbst da, wo Politik früher als die Suche nach tragbaren Kompromissen gesehen werden konnte, verwandelt sie sich zunehmend in ein Nullsummenspiel, in dem jedes Nachgeben nicht allein eine Verschlechterung der eigenen Position bedeutet, sondern als erster Schritt hin zur eigenen Vernichtung begriffen werden kann. Differenzierte, einzelfallorientierte und erfahrungsgesättigte Urteile werden zunehmend überlagert von fundamentalen Kategorisierungen nach dem Freund-Feind Schema.

Alldurchdringend in einer derartigen Situation ist die Angst. Die Angst des Soldaten in Aceh vor dem unbekanntem Feind, der ihn immer und überall anspringen, verletzen oder sogar töten kann, die Angst des einfachen Bürgers vor dem willkürlichen Terror der Sicherheitskräfte, vor falschen Bewegungen, die bei verängstigten Soldaten den Reflex des Schiessens auslösen könnten, die Angst vor der Gewalt der Guerilla, die auch die eigene Bevölkerung nicht schont, die Angst der Christen und Muslime auf Ambon vor dem Unbekannten, vor dem Grauen brennender Häuser und abgeschlagener Köpfe, die Angst davor immer und überall Opfer werden zu können, der Verlust eines jeden Ortes, der (zumindest relative) Sicherheit versprach.

Auf die Bedeutung, die die Angst, Opfer zu werden, für die Bereitschaft spielt, selbst Gewalt anzuwenden, weist Sundhausen am Beispiel eines Scharfschützen hin. Unter bezug auf Jugoslawien betont er: „Die systematisch geschürte Genozid-Angst erzeugt schließlich eine Genozid-Mentalität, in der sich Erlösung, Befreiung und Beglückung begegnen.“¹³³

Elias Canetti hebt hervor, daß die Bildung der kriegerischen Masse darauf aufbaut, daß sich jedes einzelne Mitglied einer Gruppe wegen seiner Zugehörigkeit zu dieser Gruppe für bedroht hält.

„Die Bedrohung besteht darin, daß jemand sich ein Recht zubilligt, einen zu töten. Jeder einzelne auf der eigenen Seite steht unter derselben Drohung: sie macht alle gleich [...] . Tausend Leute, von denen jedem einzeln, aber im selben Augenblick gesagt

132 Ausdrücklich gilt es anzumerken, daß mit dem Begriff der primordialen Identitäten kein Anspruch auf eine wie auch immer geartete Naturgegebenheit derartig gefaßter Identitäten verbunden ist. Zum Ausdruck gebracht wird damit lediglich die beobachtbare Tatsache, daß sich Menschen in extremen Krisensituationen auf derartige Identitäten zurückziehen, wohingegen andere, die evtl. im alltäglichen Dasein von weitaus größerer Bedeutung waren, kaum noch aktualisiert werden. In *diesem* Sinn handelt es sich um tieferliegende Identitäten, die auch dann noch bzw. gerade wieder greifen, wenn andere Identitäten ihre wahrnehmungs- und handlungsleitende Funktion längst eingebüßt haben.

133 Holm Sundhausen, Ethnonationalismus in Aktion: Bemerkungen zum Ende Jugoslawiens, in: Geschichte und Gesellschaft 20. Jg., Heft 3, Juli-Sept. 1994, S. 419.

worden ist: ›Du sollst sterben‹, tun sich zusammen, um die Todesgefahr abzuwenden. [...] Sobald sie sich einmal konstituiert haben, ist die oberste Absicht jeder dieser Massen, sich als Gesinnung und Aktion zu *erhalten*. [...] Ihr *Todableiter* ist der *Feind*, und alles, was sie zu tun haben, ist, ihm zuvorzukommen.“¹³⁴

In einem kognitiv derartig strukturierten politischen Raum bedarf es nur noch eines Funkens, um einen kaum mehr begrenzbaren Steppenbrand der Gewalt zu entfachen. Dieser Funke kann zufälliger Natur sein, der Brand aber auch „gezielt“ gezündet werden. Für letzteres spricht, daß Gewalt zunächst von kleinen Gruppen angewandt wird. Diese Initial-Gewalt fungiert vor allem als Kommunikationsmittel, durch das die alltäglichen Wirklichkeitsdeutungen verunsichert und neue, konfliktförmige an ihre Stelle gesetzt werden. Sie zielt also nicht auf die Inhaltsebene der Politik, sondern auf die Destabilisierung ihrer kognitiven Strukturierung. Die einmal entfachte Gewalt folgt dann ihrer eigenen Logik, sie gebiert sich beständig neu, ist total, nicht mehr instrumentell. Die eskalierende Gewalt ist kaum aus rationalen Ursachen abzuleiten, denn der „Schlüssel zur Gewalt ist in den Formen der Gewalt selbst zu finden“.¹³⁵ In der Angst vor der Gewalt baut sich in jedem Einzelnen ein immer stärkeres Spannungspotential auf, das, wenn es unerträglich zu werden droht, zur Entladung drängt, ein Prozeß, der im Kollektiv erlebt, zu einem Gefühl der Erleichterung führt. Es ist die kollektive Entladung, in der erst die Masse, ein Geschöpf mit einer eigenständigen Logik, entsteht. In der Entladung aber liegt der Keim zum Zerfall der Masse, zur Rückkehr in die jeweils eigene, individuelle Angst. Deshalb muß die Masse den Prozeß der Entladung immer neu initiieren. „Nur der *Zuwachs* der Masse hindert die ihr Angehörigen daran, unter ihre privaten Lasten zurückzukriechen.“¹³⁶

Die Gewaltwelle in Ambon im Jahr 1999 und ihre Ausweitung auf die Nord-Molukken um die Jahreswende 1999/2000 sind wie auch die früheren Gewaltexzesse im Zusammenhang mit der Einführung des DOM-Status in Aceh im Jahr 1989 oder auch die mörderische Politik der indonesischen Streitkräfte im Gefolge der Invasion Osttimors im Jahr 1975 weniger durch rationale Kosten-Nutzen-Analysen der Gewalt zu verstehen, als vielmehr durch einen genauen Blick auf die Gewaltdynamiken selbst.

So läßt sich die Dauerhaftigkeit der Gewalt auf den Molukken im Vergleich zur episodischen Gewalt gegen die chinesische Minderheit gerade aus den inneren Dynamiken der Gewalt plausibel erklären. Hierzu ist ein weiterer Blick auf Canettis Massenanalyse von Nutzen. In beiden Fällen handelt es sich um Gewaltphänomene, die von offenen Massen ausgehen, d.h. von Massen, die zur Selbsterhaltung der beständigen Erneuerung bedürfen. In beiden Fällen handelt es sich um Hetzmassen. Diese bilden sich, um zu zerstören und zu töten. Die Hetzmasse „ist aufs Töten aus, und sie weiß, wen sie töten will. Mit einer Entschlossenheit ohnegleichen geht sie auf dieses Ziel los; es ist unmöglich, sie darum zu betrügen. Es genügt, dieses Ziel bekanntzugeben, es genügt zu verbreiten, wer umkommen soll, damit eine Masse sich bildet.“¹³⁷

134 Elias Canetti, *Masse und Macht*, Frankfurt am Main (Fischer), 1980, S. 82f.

135 Von Trotha. a.a.O. (Anm.8), S. 20.

136 Canetti a.a.O. (Anm. 134), S. 18.

137 Canetti a.a.O. (Anm. 134), S. 54.

Im Fall der anti-chinesischen Pogrome fehlt der Masse jedoch die Möglichkeit des dauerhaften Selbsterhalts. Sie ermüdet in der Entladung – die Pogrome laufen in Tagen aus. Ganz anders ist dies im Fall der Gewaltexzesse auf den Molukken. Dort hat sich im Canettischen Sprachgebrauch eine Doppelmasse entwickelt, d.h. es stehen sich zwei, aufeinander bezogene Massen gegenüber, die sich gegenseitig am Leben halten. Beide wollen dem Tod zuvorkommen.¹³⁸

Eine „Binnenperspektive“ ermöglicht es, die Gewaltanwendung und deren Eskalation in Mord, Folter und Massaker nicht nur instrumentell, sondern auch psychologisch aus der Perspektive der Täter als eine existentielle sinnliche Erfahrung zu verstehen. Darüber hinaus kann man sich damit auch der Wirkungsweise der Gewalt als erinnerungsmächtiger Wirklichkeit, als einer erinnerten kollektiven, aber auch individuellen Identität annähern. Aus der Erinnerung wie aus der Imagination der Gewalt gebiert sich neue Gewalt.

„Das Massaker [...] ist reine Gewalt – nichts sonst. Von Anbeginn hat die Aktion kein Ziel jenseits ihrer selbst. Zwar können die Befehlshaber mit einem Gemetzel irgendwelche Zwecke verfolgen. Sie lassen Menschen in großer Zahl töten, um andere Menschen in Angst und Schrecken zu versetzen und ihrem Regime unangreifbare Geltung zu verschaffen. [...] Massaker eignen sich als Instrument der Ordnungsmacht, aber ebenso statuieren sie ein Exempel für die Macht der Revolte, des Aufstands, für die neue Freiheit. [...] Und dennoch, was immer als Zweck vorgegeben oder zugeschrieben wird, für den Gewaltverlauf sind derlei Ziele und Funktionen selten von Bedeutung. [...] Die Gleichförmigkeit der Massaker beruht nicht auf der Identität der Zwecke, sondern auf der universalen Dynamik absoluter Gewalt. [...] Der kollektive Aktionsexzeß löst sich von politischen oder sozialen Intentionen ab. [...] Auch das Gemetzel ist reine Praxis. Daher der innere Zwang zur Erfindung immer neuer Grausamkeiten. Der rasche Tod würde das Massaker schlagartig beenden. In der Quälerei und Vergewaltigung jedoch, im Martern und Verbrennen dehnt sich die Gewaltzeit aus. [...] Die Kreativität der menschlichen Bestialität ist aller Fesseln ledig. [...] die Praxis des Massakers folgt einer Gewaltökonomie der Verausgabung. Ihre Ziele sind nicht Sieg und Macht, sondern das Blutfest, das Feuerwerk der Explosion. [...]

Das Blutfest verschafft den Tätern eine neue gemeinsame Identität. Indem jeder so ist wie der andere, ist er nicht mehr der, der er war. [...] Denn das Massaker ist jene wiederkehrende Form der Gewalt, in welcher die Menschen all ihre Destruktivkräfte entfesseln dürfen, um für kurze Zeit den langersehnten utopischen Zustand zu verwirklichen, den Zustand absoluter Freiheit und Gleichheit, Einheit und Ganzheit.“¹³⁹

In Zeiten des Erzitterns (*kegelisahan*), in denen die traditionelle Ordnung aus der Bahn geraten ist und in denen die üblichen Verfahrensweisen ihre Selbstverständlichkeit verloren haben, fällt der Einzelne auf traditionelle Identitäten zurück, die ihm Sicherheit und Beistand zu garantieren scheinen. Dies sind dann Religion und Ethnie, bzw. Ethnonationalismus. An ihren Grenzen entlang verlaufen die Exzesse der Gewalt. Die Gewalt wiederum prägt die Menschen – Opfer wie Täter – und Gesellschaften auf lange Jahrzehnte. Nicht nur die direkt von der Gewalt Betroffenen sind gezeichnet, sondern alle Mitglieder dieser Gesellschaften, in denen zeitweise das ganz alltägliche Leben zum Schlachtfeld wurde. Die solchermaßen geformte

138 Canetti a.a.O. (Anm. 134), S. 84.

139 Sofsky a.a.O. (Anm. 8), S. 177-190.

Kultur der Gewalt¹⁴⁰ wirkt über lange Zeiten fort. Spuren der Gewalt werden von den Menschen noch über Jahre und Jahrzehnte weitergetragen, auch wenn die scheinbaren Ursachen der Gewalt längst überwunden zu sein scheinen: „violence [...] cast ripples that reconfigure the lives of both the perpetrators and victims in dramatic ways.“¹⁴¹ Deshalb kann die Gewalt auch nach Jahren des Friedens wiederkehren.

4. Abschließende Betrachtungen

Anders als in Thailand und den Philippinen steht in Indonesien die Frage der kollektiven Identität immer noch auf der Tagesordnung. In der jahrzehntelangen Phase der Repression unter Suharto war für alle sozialen Organisationen – und d.h. auch alle politischen und religiösen Organisationen – die Pancasila-Ideologie verbindlich.¹⁴² Mit dem Zusammenbruch der Neuen Ordnung Suhartos stellt sich nun, unter den Bedingungen einer nur begrenzt handlungsfähigen Zentralregierung, die Frage nach der Identität der eigenen Gruppe, aber auch des politischen und sozialen Gemeinwesens in aller Schärfe. Die unterschiedlichen vorgebrachten Identitätskonstruktionen implizieren notwendigerweise verschiedene politische und ökonomische Ordnungsmuster. Die allenthalben hervorbrechenden und zum Teil auch gewaltsam ausgetragenen Identitätskämpfe sind untrennbar mit Kämpfen um politische und ökonomische Macht und um die gesellschaftliche Ordnung verknüpft. Die komplexen Überlagerungen essentiell transnationaler (z.B. religiöser) und subnationaler (insbesondere ethnischer) Identitäten, die Unklarheit darüber, inwieweit kulturelle (ethnisch, bzw. religiös begründete), ökonomische und politische Identitäten unabhängig voneinander gedacht und gelebt werden können, der immer noch weitgehend unbestimmte Inhalt der indonesischen im Unterschied zur javanischen Identität sind in Indonesien weder unter Sukarno noch in den Jahrzehnten der Suharto-Diktatur inhaltlich angegangen worden. Es wurden auch keine praktikable Regeln für die Auseinandersetzung um die Identitäten selbst und ihr Verhältnis zueinander erarbeitet. Das Suharto-Regime reagierte, schärfer noch als sein Vorgänger, mit einer oktroyierten Ordnung, der sich alle gesellschaftlichen Gruppen unterwerfen mußten – unbeschadet ihrer dramatisch unterschiedlichen normativen und kognitiven Strukturierungen des sozialen Raumes. Zwar hat Sukarno 1945 und in den Jahren danach mit den *Panca Sila* versucht, für die indonesische Nation normative Fundamente zu errichten, doch verloren diese in den letzten Jahrzehnten, gerade weil sie zur allgemein verbindlichen Staatsdoktrin und zur legitimatorischen Grundlage einer Diktatur mutierten, ihre normative Kraft. Der offizielle Leitgedanke des indonesischen politischen Systems „Einheit in der Verschiedenheit“ (*Bhinneka Tunggal Ika*) war schon unter Sukarno zunehmend in Richtung auf den Einheitsgedanken ausgelegt worden. Wenn die Neue Ordnung (*Ordre Baru*) Suhartos in vielfältiger Hinsicht wegen ihrer Ent-

140 Zum Konzept der Kultur der Gewalt siehe z.B. die vielfältigen Beiträge in Kumar Rupesinghe/Marcial Rubio C. (Hg.), *The Culture of Violence*, Tokyo/New York/Paris (United Nations University), 1994.

141 Carolyn Nordstrom, *Warzones: Cultures of Violence, Militarisation and Peace*, The Australian National University Research School of Pacific Studies Peace Research Centre, Working Paper, Nr. 145, Februar 1994, S. 12.

142 Diese Bestimmung wurde im November 1998 wieder abgeschafft. Damit bleibt die Pancasila zwar weiterhin die normative Grundlage des Staatswesens, doch werden gesellschaftliche Organisationen nicht mehr auf ihre Unterstützung verpflichtet.

politisierung der Politik als „modernization theory made flesh“¹⁴³ charakterisiert werden kann, dann läßt sich die gegenwärtige Unordnung als Suche nach einer Neubestimmung der indonesischen Identität begreifen. Zentrale, in den frühen Jahren der Republik ungelöste Fragen, die heute erneut auf den Nägeln brennen, sind die nach dem Verhältnis zwischen zentraler und regionaler Politik und damit zusammenhängend die nach der normativen Reichweite des Zentralstaats.

Bislang war Identitätspolitik in Indonesien immer ein javanisch dominiertes Projekt „von Oben“, das die anderen indonesischen Völker in einen vorgedachten Rahmen einzubinden strebte. Zentral wird sein, ob dieses Projekt so umgedeutet werden kann, daß es seine neokoloniale und neo-imperiale Attitüde verliert. Hierbei ist ein wichtiger erster Schritt, daß Teile der politischen Elite in letzter Zeit bedeutend vorurteilsfreier über mögliche föderative Alternativen zum unitären Staat nachdenken und sich nach großen Anlaufschwierigkeiten auch eine Umsetzung der Autonomieregelungen abzeichnet. Doch muß auch die zentrale Frage der Integration der derzeit nach Autonomie bzw. Unabhängigkeit strebenden Teile Indonesiens angegangen werden, da ansonsten erfolgreiche Autonomieregelungen den Keim zu einem wachsenden normativen Bedeutungsverlust der nationalen Politikebene in sich tragen. Ein „wertloser“ nationaler Bezugsrahmen kann keine Grundlage für eine „wertvolle“ Identität bilden – sehr schnell würde seine Existenzberechtigung in Frage gestellt. In diesem Zusammenhang wiegt es besonders schwer, daß es in über fünf Jahrzehnten der Republik immer noch nicht gelungen ist, die Frage des politischen Status des Islam einer Lösung wesentlich näher zu bringen. Zwar ist keine Mehrheit für einen islamischen Staat in Sicht, doch widerspricht dies nicht einer zunehmenden Islamisierung von Staat und Gesellschaft. Damit taucht jedoch das Gespenst einer nun nicht mehr javanischen, sondern islamischen hegemonialen Identität und deren Bereitschaft zu Toleranz gegenüber Andersgläubigen auf.

Zentral für die Zukunft Indonesiens ist nicht so sehr die derzeit dramatische (sezessionistische) Gewaltentwicklung in Aceh, als vielmehr, ob und wie die vielfältigen Formen kommunistischer Gewalt in Regionen eingehegt werden können, in denen bislang keinerlei ernstzunehmende Unabhängigkeitsbestrebungen laut geworden sind. Die Eskalation der Gewalt auf Aceh ist, bei klugem politischem Konfliktmanagement, ein Übergangsphänomen. Um die Mehrheit der lokalen Bevölkerung für den Verbleib Acehs in Indonesien zu gewinnen, sind weitreichende ökonomische, politisch-administrative und kulturelle Autonomieregelungen durch Jakarta notwendig. Dies kann und muß unter Einbindung der traditionellen Eliten, insbesondere der muslimischen religiösen Lehrer (Pesantren Ulema), und der gemäßigten Intellektuellen geschehen. Beide Gruppen hat der neue Präsident Wahid bislang ziemlich erfolgreich zwar noch nicht auf, doch zumindest in die Nähe seiner Seite gezogen. Für die wichtigen Meinungsführer in Aceh, wie auch für die politische Elite in Jakarta muß sich in der Entwicklung des Diskurses erweisen, daß die bisherige Nullsummenlogik des Konflikts zugunsten einer Win-win-Konstellation überwunden werden kann. Hierzu muß Jakarta freilich plausibel machen, daß die neuen Konzepte politischer Integration Acehs in Indonesien für beide Seiten größere Gewinne mit sich bringen als eine Sezession. Jede Annäherung der gemäßigten politischen Lager in Aceh untergräbt die Stellung der Befreiungsbewegung GAM. Die GAM und andere Propagandisten einer radikalen Lösung werden dadurch zunehmend isoliert – worauf sie erwartungsgemäß mit einer Verschärfung und Ausweitung des bewaffneten

143 Patrick Smith, What Does it Mean to be Modern? Indonesia's Reformasi, in: The Washington Quarterly, Bd. 22, Nr. 4, August 1999, S. 47-64, Zitat: S. 51.

Kampfes reagieren. Die Verschärfung des bewaffneten Kampfes ist somit als Symptom der Schwäche zu interpretieren. Mit jeder Annäherung zwischen den gemäßigten Führern und der nationalen Elite in Jakarta sinken die Optionen der GAM. In Anbetracht der dramatisch wachsenden Zahl der Toten, die inzwischen auch die Sicherheitskräfte zu verzeichnen haben, muß Präsident Wahid daran gelegen sein, die staatlichen Sicherheitskräfte soweit unter Kontrolle zu bekommen, daß diese nicht mit gewalttätigen Reaktionen gegenüber der unbeteiligten Bevölkerung an der Wurzel das zarte Pflänzchen des Vertrauens schädigen, das auf der Ebene der politisch-religiösen Eliten zaghaft erste Blüten zeigt. Der Politik muß es gelingen, eine breitestmöglich angelegte und in Anbetracht der noch zu erwartenden Gewalt robuste Koalition der gemäßigten Kräfte zu errichten. Der Westen sollte bewußt die Kräfte zu unterstützen, die für eine gemäßigte Islamisierung der öffentlichen Ordnung in Aceh eintreten.

Die staatliche Bereitschaft zur Gewaltsamkeit und die Habitualisierung einer gewaltförmigen Politik wurden durch die Unterstützung, die die Diktatur in der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern durch die großen westlichen Demokratien erfahren hat, immens befördert. Die mächtigsten Staaten der Welt beteiligten sich aus opportunistischen strategischen und ökonomischen Gründen mit finanzieller und personeller Unterstützung aktiv am Aufbau der militärischen Organisation, die dann die zivile, von der Großmacht jedoch nicht geliebte Regierung stürzte. Sie unterstützten über Jahrzehnte aktiv eine Militärdiktatur und tolerierten jede Form und jedes Ausmaß staatlicher Gewalt. Sie lieferten den Streitkräften die zur Bekämpfung innerer Feinde notwendigen Waffen, bildeten sie für den Kampf gegen jede Form innerer Opposition aus und erstellten sogar selbst Listen unerwünschter und damit zu eliminierender Personen. So ist es kaum verwunderlich, daß die dergestalt immer wieder in ihrem Macht- und Herrschaftsanspruch bestätigte politisch-militärische Elite (und sei es allein aus opportunistischen Gründen) die Reduzierung der Gewaltanwendung und die allmähliche Demokratisierung des politischen Systems bis in die jüngste Vergangenheit nicht für notwendig gehalten hat. Wie schon beim Sturz von Ferdinand Marcos in den Philippinen agierte die westliche Staatengemeinschaft auch in Indonesien bis zuletzt als Stabilisator des autoritären Regimes. Erst in der letzten Stunde der Diktatoren, 1986 auf den Philippinen bzw. 1998 in Indonesien, wechselte man aus opportunistischen Gründen die Seite.

Das Gegenstück zum Opportunismus ist freilich nicht moralischer Rigorismus. Dieser kann, wie der Fall Osttimor illustriert, in die Katastrophe führen, wenn, unter Berufung auf den überragenden moralischen Imperativ der freien Selbstbestimmung der Völker eine einmal eingeschlagene Politik auch dann noch weiter verfolgt wird, wenn allen klar sein muß, daß die konstitutiven Bedingungen der Freiheit noch nicht einmal in rudimentärer Form gegeben sind. Der Fall Osttimor ist ein Paradebeispiel für eine „Chronik eines angekündigten Todes“, in der jeder kommen sehen konnte, was kommen würde, es aber keiner kommen sehen wollte und im Nachhinein alle jegliche Mitverantwortung leugnen. Als Lehre sollte aus dieser lokalen Katastrophe zumindest gezogen werden, daß man sich der Grenzen der Demokratisierungsfähigkeit einer dramatisch zerrissenen Gesellschaft bewußt bleiben muß. Die hastige Einführung demokratischer Verfahrensweisen in einer Gesellschaft, die immer wieder dramatische Rückfälle in gewaltförmige Konfliktbearbeitung erfährt, trägt nicht unbedingt zur Befriedung bei, solange die formalen Strukturen nicht durch ein einigendes normatives und kognitives Band, durch eine „demokratische politische Kultur“ unterfüttert werden. Kultureller Wandel aber ist ein langsamer Prozeß, er braucht allgemein akzeptierte Wegmarken, an die angeknüpft werden kann. Um diese Bausteine für eine Demokratisierung der Politik zu finden, gilt es zuvorderst, unter den traditionellen Mechanismen politischer Artikulation und Partizipation

zu suchen, auch wenn so formal nicht demokratisch scheinen mögen. Der Westen kann hier aktiv kaum behilflich sein, doch sollte er entsprechende Versuche unterstützen und nicht mit Demokratie-Rhetorik kritisieren. Traditionalistische, staatlich vermittelte Friedensrituale zwischen kämpfenden ethnischen und religiösen Gruppierungen, lokale Praktiken der Aussöhnung nach kommunalistischer Gewalt gilt es ebenso zu unterstützen wie Versuche, die islamischen Rechtsgelehrten als normative Führer einer Gemeinde in den politischen Prozeß einzubinden und an politischen Entscheidungen partizipieren zu lassen, wie dies zumindest in Ansätzen von Präsident Wahid im Falle Acehs versucht wird.

Beachtet werden muß des weiteren, daß die konkurrierenden Rezepte der intellektuellen Wortführer in Jakarta nicht unbedingt die Realität in den vielfältigen Regionen des Landes spiegeln. Gerade in der Konkurrenz der Intellektuellen, die die Verschiedenheit der eigenen und fremden Identitäten deutlicher und gegensätzlicher artikulieren (können) als die Masse der Bevölkerung, steckt eine eigene Gefahr der Eskalation und Verschärfung latenter Unterschiede. Wie Hanf zurecht hervorhebt, mobilisieren die intellektuellen Eliten nicht selten ihre potenziellen Unterstützergruppen, ohne gleichzeitig durch Rekurs auf ein gemeinsames übergeordnetes Verständnis der Regeln legitimen Konfliktaustrags integrierend zu wirken.¹⁴⁴ Auch hier kann ein Rekurs auf Traditionen des Konfliktmanagements einer Deeskalation förderlicher sein als der Versuch, der Mobilisation durch kulturell nicht unterfütterte demokratische Strukturen die Spitze zu nehmen.

Darüber hinaus wäre der Westen gut beraten, wenn er die eigenen Profite diktatorischer Unterdrückung in Indonesien offenlegte. Immerhin wurde Aceh, wie auch West Papua, nur zu einem Teil direkt von der indonesischen Metropole ausgebeutet, einen zumindest gleich großen Anteil an der Ausbeutung und einen nicht unbeträchtlichen Anteil an den praktizierten Menschenrechtsverletzungen tragen internationale Konzerne, denen im Gegenzug gegen großzügige Alimentation der politisch-militärischen Elite vor Ort und in Jakarta umfassende Ausbeutungsrechte zugestanden wurden. In Anbetracht der jahrzehntelangen Auseinandersetzungen um die Praktiken von Mobil Oil in Aceh und Freeport in West Papua muß das gerne vorgebrachte Argument, wonach es sich um international gültige Verträge handele, die auch von einer neuen, nun demokratisch legitimierten Regierung einzuhalten seien, bestenfalls als legalistische Ausflucht charakterisiert werden. Eine solche opportunistisch motivierte Haltung ist weder dazu angetan, die Chancen auf kooperative Konfliktlösungen zu maximieren, noch die Glaubwürdigkeit der westlichen Demokratien zu erhöhen.

144 Hanf a.a.O. (Anm.10), S. 136.