

Religiöse Mobilisierungen in Indonesien

Susanne Schröter

Since the end of the Suharto regime Indonesia has been struck by religious motivated violence. Clashes between Muslims and Christians occurred in various parts of the country, spectacular bomb attacks caused hundreds of deads and fundamentalist groups demanded the introduction of the šari'a. The radicalization of religious discourse challenges the state principle of Pancasila which defines Indonesia as a multicultural and a multireligious nation. The article examines the history of Christianity and Islam in Indonesia, the upcoming of religious organisations in the political area and the recent struggle between influential social groups who use religious arguments as a strategy of political mobilization.

Einleitung

Am 12. Oktober 2002 explodierte auf der indonesischen Insel Bali vor dem Sari Club im Ferienort Kuta eine aus den militärischen Sprengstoffen TNT und C-4 bestehende Autobombe. Fast 200 Menschen wurden getötet und Hunderte zum Teil schwer verletzte. Zur gleichen Zeit ereigneten sich Anschläge auf das amerikanische Honorarkonsulat in der balinesischen Hauptstadt Denpasar und auf den Sitz der philippinischen Botschaft auf der Insel Sulawesi. Der 12. Oktober 2002 war ein Jahrestag besonderer Qualität: Genau zwei Jahre zuvor hatten Attentäter das Kriegsschiff USS Cole vor der jemenitischen Küste attackiert und den Tod von 17 Soldaten verursacht; ein Jahr, einen Monat und einen Tag zuvor war das World Trade Center zum Einsturz gebracht worden.

All diese Umstände führten dazu, dass in der Presse über eine Beteiligung von al-Qāida spekuliert wurde, doch es fielen auch Namen von Organisationen, die autochthone indonesischer Natur waren: an erster Stelle die Gruppen Jemaah Islamiyah (Islamische Gemeinde) und Laskar Jihad (Truppen des heiligen Krieges).

Die indonesische Regierung, allen voran die Präsidentin Megawati Sukarnoputri, geriet unter beträchtlichen internationalen Druck, da sie seit dem 11. September wiederholt von den USA, Australien, den Philippinen, Malaysia und Singapur zu einem härteren Vorgehen gegen extremistische islamische Gruppen und deren Sprecher aufgefordert worden war. Aufgrund ihrer eigenen prekären Stellung, die Rücknahmen gegenüber islamistischen Kreisen erforderlich machte,¹ hatte Megawati den Anschlag auf das World Trade Center zwar öffentlich verurteilt und ihr Beileid

¹ Megawati ist auf die Unterstützung islamischer Kräfte angewiesen, wenn sie 2004 wiedergewählt werden möchte. Um ihre Person hatte es schon vor ihrer Präsidentschaft Diskussionen gegeben, da einflussreiche Kreise keine Frau an der Spitze des Staates akzeptieren wollten.

persönlich in den USA übermittelt,² aber wenig im eigenen Land gegen radikale Gruppierungen unternommen - jetzt titulierte der einflussreiche *Far Eastern Economic Review*, Indonesien sei das "Weak link in the anti-terror chain".³ Die Situation machte deutlich, dass es der Regierung zunehmend schwerer fallen würde, sich einer global wirksamen Rhetorik vom "Kampf des Bösen gegen das Gute" zu entziehen und dass dies ihren Handlungsspielraum merklich verengte.

Schon seit dem Rücktritt Suhartos und der damit einhergehenden Demokratisierung erlebte Indonesien einen Aufschwung religiöser Argumentationen in vielfältigen sozialen, ökonomischen und politischen Kontexten. Wenngleich die These einer "Rückkehr der Religionen", die im Zusammenhang mit weltweit erstarkenden Fundamentalismen diskutiert wird,⁴ für den Archipel nicht ganz angemessen erscheint, da Religion in Indonesien immer eine wichtige politische Rolle spielte, so ist doch auffällig, dass ihre Bedeutung als Mobilisierungsstrategie in nicht primär religiösen Konflikten zugenommen hat. Dabei zeichnet sich eine Polarisierung zwischen Christen und Muslimen ab, ein Muster, das zum einen den aktuellen globalen Diskurs reflektiert, zum anderen aber auch indigene indonesische Wurzeln besitzt. Die Verbindungen zwischen Religion und Politik in Indonesien sind vielschichtig, haben sich in historischen Prozessen herausgebildet und lassen sich nicht von internationalen Entwicklungen trennen. Ich möchte in meinem Beitrag daher drei Bereiche skizzieren: 1) die Geschichte zwischen Muslimen und Christen seit Beginn der Kolonialzeit, 2) die Beziehung zwischen Staat und Politik nach der Unabhängigkeit und 3) die aktuelle Situation nach dem Sturz Suhartos.

Religion und Politik bis zur Unabhängigkeit

Indonesien ist ein kulturell heterogener Staat. Linguisten haben allein 350 austroneische Regionalsprachen klassifiziert,⁵ und die traditionellen politischen Systeme reichen von nomadisierenden Kleingruppen über Föderationen verwandtschaftlich definierter Klane bis zu komplexen Fürsten- und Königstümern mit einer entwickelten höfischen Kultur. Seit dem 5. Jh.⁶ sind Einflüsse von Buddhismus und Hinduismus nachweisbar. Sie beruhen auf dem Ausbau des Seehandels zwischen javanischen Fürstentümern und dem südindischen Chola-Reich sowie dem regionalen Einfluss der Großmacht China. In seiner synkretistischen Verbindung mit volkstümlichen javanischen Glaubensvorstellungen entwickelte sich der Hinduismus im Königreich Majapahit zu einem elaborierten Ideensystem, das die mythische Beziehung des Königs zu Land und Volk festschrieb und seine nicht hinterfragbare Autorität legitimierte. Der Islam erreichte Indonesien im 13. Jh.,⁷ vermittelt durch muslimi-

² Diese Geste wurde mit dem Versprechen größerer finanzieller Zuwendungen seitens der US-Regierung honoriert.

³ Vgl. McBeth 2002.

⁴ Vgl. Riesebrodt 2000.

⁵ Vgl. Nothofer 1999: 75.

⁶ Vgl. Klokke 1995: 168. Ufen setzt den Zeitpunkt ein bis zwei Jahrhunderte früher an (Ufen 2002: 73)

⁷ Im Jahr 1292 berichtete Marco Polo, die Einwohner des Ortes Perlak in Nordsumatra seien Muslime. Kontakte mit arabischen und persischen Kaufleuten sind bereits vor dieser Zeit verbürgt, blieben aber auf Händlersiedlungen beschränkt und führten aber nicht zu einer nennenswerten Islamisierung der lokalen Bevölkerung, vgl. auch: Muhammad 1999: 3ff.

sche Händler aus dem indischen Gujarat, etablierte sich aber erst drei Jahrhunderte später, nicht zuletzt als Gegenbewegung zur Kolonisation durch Portugal. Nach Stöhr⁸ war Aceh die erste Region, die islamisiert wurde. Westsumatra (Minangkabau) folgte. Eine besondere Rolle spielte der islamische Handelsstaat Malakka, der großen Anteil an der Islamisierung Javas hatte.⁹ In dem Machtvakuum durch den Zerfall des hinduistischen Majapahit-Reiches entstand eine Reihe islamischer Sultanate, u.a. Demak, Padjang und Mataram, aus denen später die Fürstentümer Jogjakarta und Surakarta hervorgingen. Auf den Molukken wandten sich die lokalen Herrscher von Ternate und Tidore dem Islam zu, und das südliche Sulawesi wurde durch die Präsenz von Makassaren und Bugis zum islamischen Einflussgebiet. Der Islam war die Religion der Kaufleute. Er besaß ein wirkungsvolles Regelsystem, mit Hilfe dessen rechtliche Probleme des modernen Handels gelöst werden konnten, und verhieß den Anschluss an ein überregionales Netz von Beziehungen, das Transaktionen und Warenflüsse erleichterte. In Indonesien verband er sich, ebenso wie der Hinduismus, mit dem tradierten Glauben an Geister und Ahnen¹⁰ und konnte sich besonders in seiner mystisch orientierten schafitischen Form durchsetzen. Eine strengere, regelgenaue Version bekam erst im 19. Jh. Gewicht, als eine größere Anzahl indonesischer Muslime, begünstigt durch eine Phase kolonialer Liberalisierung, Pilgerfahrten nach Mekka machte und mit der fundamentalistischen Reformidee des Wahabitismus in Kontakt kam.¹¹ Die Padri-Bewegung, die zwischen 1803 und 1819 die lokalen Herrscher der Minangkabau herausforderte, mag hier als Beispiel dienen.¹²

Zur Zeit der portugiesischen Kolonisation im 16. Jh. und auch noch zu Beginn der holländischen Herrschaft im 17. Jh. praktizierte der überwiegende Teil der späteren Indonesier seine traditionelle Religion, der Hinduismus herrschte auf Bali und in vielen Regionen Javas, und die modernen handelsorientierten Fürstentümer, vornehmlich in Küstengebieten, hatten den Islam als adäquates soziales und religiöses Regelwerk adaptiert. Dominikaner, Jesuiten und verschiedene protestantische Missionsgesellschaften begannen, den christlichen Glauben unter den Anhängern der autochthonen Religionen zu verbreiten, explizit auch um den Einfluss des Islam einzudämmen. Das östliche Flores und die vorgelagerten Inseln wurden katholisch,¹³ der Großteil der Molukken, die Minahasa- und Batakregion protestantisch. Im 20. Jh. breitete sich das Christentum auch auf dem bis dahin noch nicht missionierten Teil von Flores, auf Timor, Sumba, Roti und Sawu, in Zentralsulawesi und bei der chinesischen Minderheit aus.

⁸ Vgl. Stöhr 1965.

⁹ Vgl. Waver 1974: 4.

¹⁰ Diese spezielle Ausprägung wird z.B. an der mythischen Beziehung islamischer Herrscher mit der javanischen Meeresgöttin Ratu Kidul deutlich. Vgl. dazu: Schlehe 1998.

¹¹ Vereinzelte Bestrebungen für eine strengere Beachtung islamischer Regeln können bereits für das 18. Jh. dokumentiert werden, so z.B. eine Bewegung für die Einführung der *šari'a* in West-Sumatra zwischen 1784 und 1803, andere werden erst im 20. Jh. relevant, wie die von Armeekreisen unterstützte Islamisierung Lomboks in den 60er-Jahren. Vgl. dazu Cederoth 1996.

¹² Vgl. dazu Dobbin 1983; Kahn 1993; Lynn/Benda-Beckmann 1985.

¹³ Zum Prozess der Missionierung von Flores vgl. Dietrich 1989 und 1994.

Das Verhältnis zwischen Kolonialregierung und Missionsgesellschaften war sowohl von Interessensdivergenzen als auch von -konvergenzen bestimmt. Um Schwierigkeiten mit den indonesischen Muslimen vorzubeugen, wurden die evangelikalen Aktivitäten streng kontrolliert und reglementiert. Die Gesellschaften benötigten eine spezielle Missionsgenehmigung und diese galt nur für jeweils ausgewiesene Gebiete.¹⁴ Muskens konstatiert, dass die Kirchen in vielen Regionen, durch diese Restriktionen bedingt, erst nach der Unabhängigkeit Fuß fassen konnten.¹⁵ Trotz dieser Schwierigkeiten übertrug die koloniale Verwaltung den Gesellschaften wichtige entwicklungspolitische Bereiche wie das Bildungs- und Gesundheitswesen.¹⁶ Durch das missionarische Engagement bildete sich vielerorts eine über die ethnischen Gruppen hinausgehende starke regionale Identität¹⁷ und eine christliche indigene Elite heraus. Letztere wurde von vielen Kolonialbeamten als natürliche Verbündete angesehen und profitierte von einem sich etablierenden westlich ausgerichteten Schulsystem.¹⁸ Gebildet und loyal fanden christliche Molukker bevorzugt Anstellungen in Verwaltung und Armee. Aus dieser Privilegierung und der damit verknüpften Identifizierung von Christen mit dem kolonialen Regime resultieren bis heute Ressentiments auf Seiten indonesischer Muslime.

Anders als Christen, die auf vielfältige Weise in den kolonialen Apparat eingebunden waren, verstanden sich die indonesischen Muslime als primär unterdrückte, später auch als oppositionelle Kraft. Sie unternahmen eigene Anstrengungen, die Gesellschaft zu entwickeln, verbunden mit einer Organisierung in explizit islamischen Vereinigungen. 1912 gründeten Anhänger des Reformislam die Muhammadiyah¹⁹ und entfalteten eine rege soziale Tätigkeit. Sie entwickelten das Bildungswesen, unterhielten Waisenhäuser und Hospitäler und engagierten sich in der Jugendarbeit.²⁰ Konservativ orientierte Muslime organisierten sich 1926 in der Nahdatul Ulama (Erwachen der Religionsgelehrten). Auch sie waren hauptsächlich im sozialen Bereich tätig und gründeten zahlreiche Schulen. Um im Wettbewerb mit chinesischen Geschäftsleuten zu bestehen, schlossen sich muslimische Händler 1911 in der Sarekat Dagang Islam, der Islamischen Handelsgesellschaft zusammen, die sich 1912 in Sarekat Islam (Islamische Handelsunion) umbenannte. Muslimische Organisationen waren maßgeblich daran beteiligt, Indonesien in die Unabhängigkeit zu führen, doch vereinzelt drohte die Betonung des Religiösen die Konstituierung einer Gemeinschaft aller Indonesier zu sprengen, die insbesondere von Nationalisten anvi-

¹⁴ So wurde Flores beispielsweise ein rein katholisches, das Batak-Gebiet auf Sumatra dagegen ein rein protestantisches Missionsgebiet.

¹⁵ Muskens 1974: 92.

¹⁶ Auf Flores wurde der Steyler Missionsgesellschaft des Göttlichen Wortes der Aufbau des Bildungswesens vollständig überlassen.

¹⁷ Für Minahasa vgl. dazu Henley 1993, für die Molukken Kreuzer 2001.

¹⁸ Ein in den 30er-Jahren durchgeföhrter Zensus ergab, dass das christianisierte Minahasa die höchste Alphabetisierungsrate der gesamten Kolonie aufweisen konnte. Sie erreichte fast 40%, während sie in Jakarta und Surabaya bei ca. 12% und in ländlichen muslimischen Gebieten unter 10% lag. Vgl. Buchholt 1994: 314f.

¹⁹ Zur Geschichte dieser Organisation in kolonialer Zeit siehe: Alfian 1989.

²⁰ Nach Muskens soll die Muhammadiyah im Jahr 1966 4.700 Volksschulen, 600 höhere Schulen, 27 Krankenhäuser und 48 Waisenhäuser unterhalten haben. Vgl. Muskens 1974: 77.

siert wurde.²¹ So forderte die islamische Reformbewegung Persatuan Islam (Islamische Einheit) in der Monatszeitschrift *Pembela Islam (Verteidiger des Islam)* Muslime auf, aus der Nationalbewegung Sukarnos auszutreten, da Christen dort Mitglieder seien und keine nationalen, sondern vornehmlich christliche Ziele verträten. 1937 gründet sich die islamische Dachorganisation Al Madjlisul Islamil A'laa Indonesia, der sich die Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII), Muhammadiya, NU, Jong Islamieten Bond und später Partai Islam Indonesia (PII) anschlossen. Die Nationalisten, zu denen auch die Partai Katolik Republik Indonesia (PKRI) und die Persatoean Minahasa gehörten, organisierten sich 1939 in der Gaboengan Partai Politik Indonesia (GAPI – Vereinigung der politischen Parteien Indonesiens). Einige protestantische Organisationen (Persatoen Christen Indonesia – PERCHI) lehnten dieses Engagement ab, da sie eine Schwächung christlicher Positionen befürchteten.

Die Vereinigung islamischer Gruppierungen gegenüber der Kolonialregierung als gemeinsamem Gegner kann aber nicht als Indikator für einen einheitlichen Islam gedeutet werden. Nach einem Differenzierungsmodell von Geertz²² lassen sich auf der bevölkerungsreichsten Insel Java drei Kategorien von Muslimen²³ ausmachen: Synkretistische *abangan*, die sich vorwiegend aus den ländlichen Unterschichten zusammensetzen und einen vom Glauben an Geister durchsetzten Volksislam praktizieren, strenggläubige und auf die formale Einhaltung islamischer Vorschriften bedachte *santri*,²⁴ die sich in der Schicht der Händler und Beamten finden, und die aus dem Adel hervorgegangene Beamtenelite der *priyayi*, die Elemente der hinduistisch-buddhistischen Mystik praktizieren und die Gebote des Koran nur partiell befolgen. Nur die *santri*, die etwa 20% bis 30% aller Muslime ausmachen,²⁵ vertreten die Auffassung eines politischen Islam und haben in der Geschichte Indonesiens wiederholt die Einführung islamischer Gesetze und die Umwandlung zu einem islamischen Staat (Negara Islam) gefordert.

Islam und Staat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Bei der Ausarbeitung der Verfassung schien es zunächst, als könnten sie einige Erfolge für sich verbuchen. In einer im Juni 1945 diskutierten Präambel²⁶ war bei-

²¹ Um die Fragilität dieser neuen nationalen Gemeinschaft zu unterstreichen, verwendete Benedict Anderson den Begriff der "imagined community". Vgl. Anderson 1991.

²² Geertz hatte seine Daten über die javanische Religion im Rahmen einer ethnologischen Feldforschung gewonnen. Vgl. Geertz 1960. Sein Modell ist in den vergangenen Jahren dahingehend kritisiert worden, die dem Islam inhärenten mystischen Dimensionen ignoriert und eine Grenze zwischen *santri* und *abangan* konstruiert zu haben, die in dieser Schärfe nicht existiert. Vgl. Brakel 1996, Schreiner 2001: 161f.

²³ Geertz generalisiert diese spezifischen javanischen Verhältnisse zu einer gesamtindonesischen Religion, was Schreiner mit dem Hinweis auf die sehr viel einheitlichere Ausprägung des Islam auf Sumatra, Kalimantan und Sulawesi sowie den eher auf Koexistenz denn auf Synkretismus basierenden Beziehungen zur Tradition zurückweist. Vgl. Schreiner 2001: 162. Von einer anthropologischen Perspektive aus betrachtet, ist Schreiners Analyse jedoch ebenfalls zweifelhaft, da auch Muslime, die sich selbst als strenggläubig verstehen, Elemente ihrer vorislamischen indigenen Religion praktizieren. Vgl. u.a. Pelras 1994.

²⁴ Die Bezeichnung leitet sich von den islamischen Internatsschulen (*pesantren*) ab.

²⁵ Vgl. Schreiner 2001: 161.

²⁶ Es handelt sich um die so genannte "Dokument von Jakarta" (Piagam Jakarta).

spielsweise die Verpflichtung der Muslime aufgelistet, die islamische Pflichtenlehre (*śari'a*) zu befolgen, und Sukarno hatte versprochen, dass nur ein Muslim Präsident des Landes werden könne. Auf Druck weniger strenggläubiger Nationalisten und Christen nahm er jedoch schnell von der Festschreibung solcher Vorgaben Abstand und ersetzte auch das Wort *Allah* für Gott durch das neutralere *Tuhan*. Um die unterschiedlichsten Gruppen des Inselreiches zu integrieren, hatte Sukarno das Leitmotiv der "Einheit in der Vielfalt" (*bhinneka tunggal ika*) ausgegeben, was sich vordergründig wie ein Idealtypus von Multikulturalität ausnahm, bei näherem Hinsehen aber die Priorisierung des Nationalismus bedeutete. Ein präsidentialer Personenkult, elaborierte nationale Rituale und eine allgegenwärtige Indoctrination staatlicher Propaganda hatten den Nationalismus Sukarno'scher Prägung, die so genannte *demokrasi terpimpin* (gelenkte Demokratie), selbst in den Stand einer Staatsreligion erhoben. Die Schwäche der politischen Islamisten und das Unvermögen ihre Ziele durchzusetzen, resultierte nicht nur aus der autokratischen Haltung Sukarnos, sondern auch in ihrer eigenen Uneinigkeit. 1945 wurde die Partei "Masjumi", Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Vereinigter Rat der Muslime Indonesiens) als Vertretung der Santri gegründet, doch bereits zwei Jahre später kam es zu einer ersten Abspaltung. Folgenschwerer war die Trennung von der Nahdatul Ulama, die für die Mehrheit der konservativen Muslime sprach. Sie konnten nicht verhindern, dass an Stelle einer Privilegierung des Islam in der Pancasila, den fünf Leitprinzipien des Staates,²⁷ lediglich der Glaube an einen Gott welcher Religion auch immer festgeschrieben wurde.²⁸

Verschiedene islamische Gruppierungen akzeptierten diese Wendung nicht. Sie sahen sich betrogen und opponierten, teils erfolglos im Parlament,²⁹ teilweise auch mit Waffengewalt. So unterstützten Mitglieder der Masjumi 1957 und 1958 sezessionistische Bestrebungen in Südsulawesi, West- und Nordsumatra, und der Führer der Bewegung Darul Islam (Haus des Islam), Kartosowirjo, rief im August 1949 in Westjava einen islamischen Staat aus, wobei er von vielen islamischen Gelehrten (*ulama*) unterstützt wurde. Da die Regierung es mit Rücksicht auf ideologische Sympathisanten lange nicht wagte, Darul Islam zu bekämpfen, konnte diese bis zum Juni 1962 eine gewisse regionale Autonomie mit einer eigenen Gesetzlichkeit etablieren.

In enger Anlehnung an Kartosowirjos Ideen rief der ehemalige Unabhängigkeitskämpfer Abdul Kahar Muzakar 1953 auf Südsulawesi ebenfalls einen islamischen Staat aus. Seine Motive scheinen zumindest anfangs nicht ausschließlich religiöser Natur, sondern auch ein Gefühl mangelnder Anerkennung nach der Unabhängigkeit gewesen zu sein. Er war Befehlshaber einer lokalen Miliz, die gegen die Holländer

²⁷ Neben dem Monotheismus, der, um die balinesischen Hindus nicht auszuschließen, als Zugehörigkeit zu einer Hochreligion interpretiert wurde, enthält die Pancasila die Prinzipien Menschlichkeit, nationale Einheit, Demokratie und Gerechtigkeit.

²⁸ Dahm führt Sukarnos Eintreten für die Pancasila auf dessen Verwurzelung im javanischen Synkretismus zurück (Dahm 1966: 255ff.); ein anderer wichtiger Einfluss sind die katholischen Priester, mit denen er während seiner Verbannung nach Flores in den Jahren 1935-38 enge freundschaftliche Kontakte pflegte.

²⁹ Da sie nicht über Mehrheiten verfügten, konnten sie ihre Forderungen nach einer Islamisierung der Gesellschaft zwar vorbringen, aber nicht durchsetzen.

schulen. Während der politische Islam unterdrückt wurde, förderte Suharto den kulturellen, der in den 80er-Jahren begann, vereinzelte politische Forderungen zu stellen und darin auch Erfolge verzeichnen konnte. So wurde die staatliche Lotterie verboten, die Kompetenz islamischer Sozialgerichte gestärkt, muslimische Mädchen tragen seit 1990 ein Kopftuch (*jilbab*), wenn sie in die Schule gehen, 1991 wurde eine islamische Bank eröffnet, und in Aceh wurden seit März 2003 *šari'a*-Gerichte eingeführt.³¹ Suharto selbst hatte den Islam als mögliche Stütze seiner Macht entdeckt, als er Ende der 80er-Jahre unter Druck einiger seiner Generäle geriet, die seine Politik zunehmend zu kritisieren begannen. 1990 unterstützte er die Gründung des "Verbandes islamischer Intellektueller Indonesiens" (ICMI) auf einem universitären Symposium,³² das von ihm selbst eröffnet wurde; 1991 begab er sich auf eine Pilgerreise nach Mekka. Die Werbung um neue Anhängerschaften stabilisierten das autoritäre Regime allerdings weniger als Suharto erhoffte und 1998 wurde er zum Rücktritt gezwungen.

Religiöse Mobilisierung nach den Sturz Suhartos

Der Zusammenbruch festgefügter Herrschaftsstrukturen setzte nicht nur einen umfassenden Prozess der Demokratisierung in Gang, sondern führte auch zu einem Machtvakuum, in dem lokale und nationale Eliten um Einflusszonen kämpften, zu Ausschreitungen gegen religiös und ethnisch definierte Minderheiten³³ und zu einem Aufschwung secessionistischer Bewegungen auf Inseln, die seit vielen Jahren eine Löslösung vom indonesischen Nationalstaat anstreben, dabei insbesondere Papua, Ost-Timor und Aceh.³⁴ Auffällig ist dabei die Häufigkeit, in der strategische Gruppen sich einer religiösen Rhetorik bedienen, um Gefolgschaft in nicht primär religiös begründeten Konflikten zu mobilisieren. Beispielhaft sollen an dieser Stelle zwei Spannungsherde analysiert werden,³⁵ die sowohl die Schreckensvision einer Balkanisierung Indonesiens als auch die einer Fundamentalisierung von Religion nährten. Es handelt sich zum einen um die Poso-Region in Zentralsulawesi, die bereits seit der Gründung des Staates wiederholt Austragungsort gewaltförmiger Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen war, und die Molukken,

³¹ Die Gerichte wurden am 4. März 2003 eingesetzt.

³² Hefner analysiert die Gründung des Verbandes aus dem Erstarken des kulturellen Islam und dem Entstehen einer islamischen Mittelschicht heraus. Vgl. Hefner 1993.

³³ Ausschreitungen richteten sich insbesondere gegen die chinesische Minorität und gegen Christen, hatten aber auch spezifisch lokale Konnotationen. Auf Kalimantan z.B. erhob sich eine Allianz aus Dajaks und Malayen im Jahr 1999 gegen als Eindringlinge empfundene maduresische Migranten, massakrierte und vertrieb Tausende von ihnen. Zu den Vorkommnissen, die vielleicht die größte Verunsicherung auslösten, gehörten die so genannten Ninja-Morde in Ostjava, bei der als Hexer denunzierte Personen von maskierten Banden exekutiert wurden. Weitere Unruhen, bei denen eine ethnisierende oder religiöse Rhetorik nachweisbar ist, ereigneten sich ab 1998 in Kupang, Westtimor, in Ende, Flores, in Waikabubak, Westsumba, in Makassar, Südsulawesi sowie auf den Singapur vorgelagerten Inseln Batam und Bintan.

³⁴ Auf eine genaue Darstellung dieser Konflikte wird an dieser Stelle verzichtet, da in ASIEN bereits ein Artikel dazu veröffentlicht wurde. Vgl. Schreiner 2000. Ebenfalls zu diesem Thema vgl. Schröter 2001.

³⁵ Zur Relevanz der hier angeführten Beispiele vgl. u.a. International Crisis Group 2002; Hefner 2002; Kampschulte 2001.

die ebenfalls auf eine lange, bis in die Kolonialzeit hineinreichende, Geschichte interreligiöser Gewalt zurückblicken können.

Diese historische Dimension hat seine Wirkung insbesondere bei den Auseinandersetzungen auf den Südmolukken mit seinem Zentrum Amboin entfaltet. Während der Kolonialzeit hatten christianisierte Südmolukker privilegierte Zugänge zu staatlichen Ämtern und stellten einen Teil der kolonialen Streitkräfte. In dieser Funktion hatten sie wiederholt Aufstände niedergeschlagen und waren im Archipel gefürchtet. Aus muslimischer Perspektive, so Peter Kreuzer, hatte die Kolonialmacht eine sozioökonomische Stratifizierung der Gesellschaft anhand religiöser Grenzen initiiert.³⁶ Ihre Loyalität zu Holland und die Angst vor dem Verlust ihrer Privilegien machte die südmolukkischen Christen auch nach der Unabhängigkeit zu willkommenen Werkzeugen niederländischer Machtstrategien, und im Jahr 1950 forderte eine von der ehemaligen Kolonialregierung unterstützte Sezessionsbewegung die Loslösung von Indonesien und die Ausrufung einer Republik der Südmolukken (Republik Maluku Selatan). Im Verlauf der Erhebungen kam es wiederholt zu antimuslimischen Ausschreitungen.³⁷ Trotzdem galten die Inseln jahrelang als Vorbild für ein friedliches Miteinander von indigenen Muslimen und Christen.³⁸ Ritueller Ausdruck dieser Beziehungen war das Pela-Allianz-System, ein im lokalen Ahnenkult verankertes Netzwerk zwischen Dörfern, das ethnische und religiöse Grenzen überschritt. Das Pela-System wurde sowohl von muslimischen als auch von christlichen Reformern diskreditiert, die der als heidnisch empfundenen Tradition eine neue reine Lehre entgegengesetzt und damit die Wirksamkeit der autochthonen Integrationsmittel deutlich reduzierten.³⁹ Aufgrund einer starken Migrationsbewegung von Muslimen aus Sulawesi in den 70er- und 80er-Jahren wurde das sensible Gleichgewicht zwischen den Angehörigen der beiden Religionsgruppen und damit auch die ökonomische Balance jedoch zunehmend verändert.⁴⁰ Die Neuankömmlinge galten als aggressive Geschäftsleute, die insbesondere versuchten, Posten in der lokalen Verwaltung zu besetzen. Diese waren traditionell in der Hand von Christen. Da, nach Schätzungen von Gerry van Klinken, im Jahr 1999 25% der ambonesischen Bevölkerung von staatlichen Gehältern lebte,⁴¹ mussten solche Verschiebungen der Klientelstruktur für extreme Spannungen sorgen.

Beim Kampf um staatliche Pfründe setzten sowohl christliche wie auch muslimische Gruppen Netzwerke ein, die bis nach Jakarta reichten. 1992 wurde der Muslim Akib Latuconsina als Gouverneur eingesetzt. Sein Kontrahent war der Christ Freddy Latumahina, ein Mitglied der damals noch regierenden Golkar Partei. Latuconsina besetzte einige wichtige Posten der örtlichen Administration ebenfalls mit Muslimen. Nachdem ein Gerücht kursierte, dass Latuconsina alle mit administrativen

³⁶ Vgl. Kreuzer 2000: 14.

³⁷ Waver berichtet von Erschießungen und von der öffentlichen Zweiteilung eines Imams in Amboin mit dem Schwert, vgl. Waver 1974: 148f.

³⁸ Zwischen indigenen Molukkern, gleich ob sie sich zum Christentum oder dem Islam bekannten, und muslimischen Migranten bestanden dagegen schon immer erhebliche Spannungen.

³⁹ Vgl. auch Bartels 2000.

⁴⁰ Vgl. Jones 2002.

⁴¹ Vgl. van Klinken 1999.

Führungspositionen betrauten Christen durch Muslime ersetzt hätte, brachen 1999 blutige Unruhen zwischen Christen und Muslimen in Ambon aus.⁴²

Das in dieser Situation strukturell vorhandene Gewaltpotenzial wurde zusätzlich dadurch erhöht, dass sowohl die christlichen als auch die muslimischen Netzwerke von kriminellen Vereinigungen durchsetzt waren. Deren Mitglieder kontrollierten auf Java Einkaufszentren und Spielhallen, wurden aber auch von unterschiedlichen politischen Gruppierungen als schlagkräftige Security-Einheiten eingesetzt. Bewaffnete Konflikte untereinander waren nicht selten. 1999 wurde diese Form der Bandenkämpfe gewissermaßen auf die Molukken exportiert: Christliche und muslimische Gruppen verschanzten sich in ihren religiösen Heiligtümern – die Christen in der Maranatha Kirche, die Muslime in der Al-Fatah Moschee – und bereiteten sich auf die Auseinandersetzung mit den jeweils anderen vor, für die es nur mehr eines Vorwandes bedurfte. Im Jahr 2000 wurde der Konflikt zusätzlich durch eine Mobilisierung radikaler Muslime aufgeheizt, die von Java und anderen Inseln auf die Molukken übersetzten. Eine prominente Rolle spielte dabei die Gruppe Laskar Jihad, eine gewalttätig-fundamentalistische Organisation, die auf christlicher Seite durch die so genannte Laskar Kristen konterkariert wurde.

Der zweite Konflikt, der den Molukken weltweite Aufmerksamkeit bescherte, fand Mitte August 1999 zwischen Migranten aus Makian und der einheimischen Bevölkerung des Kao-Subdistrikts statt. Auslöser war das Bekanntwerden eines Planes, einen neuen Subdistrikt (Kecamatan) Makian Daratan in der südlichen Hälfte des Kao Distriktes zu errichten. Der neue Subdistrikt sollte alle Dörfer von Makia-Migranten umfassen, die 1975 von der indonesischen Regierung dort angesiedelt wurden, nachdem ein Vulkanausbruch in ihrer Heimat angekündigt worden war. Außerdem befanden sich aber auch einige Dörfer mit indigenen Pagu und Jailolo in der Region, die sich nicht von Makia regieren lassen wollten. Zwischen den muslimischen Migranten und den christlichen Kao schwelte ohnehin ein Streit um Ressourcen, nachdem eine Goldmine in Malifut entdeckt worden war. Die Migranten, von denen Alhadar meint, sie hätten durch die Umstände ihrer Vertreibung eine starke Arbeitsethik entwickelt, waren als Minenarbeiter offensichtlich sehr erfolgreich und schürten dadurch Neid bei den einheimischen Nachbarn.⁴³ Im Oktober eskalierten die Gewalttätigkeiten so sehr, dass etwa 15.000 Makia nach Ternate und Tidore flohen. Was als vorwiegend ethisch geprägter Konflikt begann, obgleich der religiöse Aspekt nie gefehlt hatte, da die Makia vorwiegend Moslems und die Kao Christen waren, entwickelte sich jetzt zu einem expliziten Konflikt zwischen Muslimen und Christen. Nach einem Gerücht über von Christen geplante Angriffe⁴⁴ verjagten die Makia etwa 13.000 Christen nach Nord-Halmahera und Nord-Sulawesi. Dort ermordeten im Dezember 1999 christliche Milizen Hunderte Muslime. In Jakarta demonstrierten daraufhin am 7.1.2000 Zehntausende Muslime und forderten einen *jihad* auf den Molukken. Zu den Organisatoren der Proteste gehörten auch der als gemäßigt geltende Führer der Muhammadiyah Amien Rais und der derzeitige

⁴² Vgl. van Klinken 1999

⁴³ Vgl. Alhadar 2000: 15.

⁴⁴ Es kursierte ein gefälschtes Flugblatt, das zum heiligen Krieg gegen Muslime und zur Zwangstaufe aufrief.

Vize-Präsident Hamzah Haz. Unter den radikaleren Teilnehmern befand sich der Prediger und frühere Afghanistan-Kämpfer Ja'far Umar Thalib, der für die Einführung der *šari'a* eintrat. Thalib stellte eine Gruppe von Männern mit dem Ziel zusammen, auf den Molukken gegen die Ungläubigen zu kämpfen. Ungehindert von Polizei und Militär konnten etwa 3.000 Angehörige des Laskar Jihad auf die Molukken reisen. Erst im Mai 2002 kündigte Sicherheitsminister Susilo Bambang Yodhoyono eine staatliche Initiative zur Vertreibung der Milizen von den Molukken an.

Sowohl Christen als auch Muslime operierten im Molukken-Konflikt mit einer religiösen Rhetorik, die ihrem Kampf in einen größeren nationalen Kontext stellte. Während Christen die Aktivitäten von Laskar Jihad als Versuch der Islamisierung der indonesischen Gesellschaft verstanden, argumentierten Muslime mit einer christlichen Verschwörung zur Schwächung des Staates. Die Loslösung Osttimors wurde dabei als Anfang einer möglichen Kette von Sezessionen und der christliche Aufstand auf den Molukken als Fortführung der "Republik der Südmolukken" gedeutet.⁴⁵

Searle diagnostiziert als Ursachen der Konflikte, neben der andauernden nationalen Krise und den demographischen Veränderungen, eine zunehmende Politisierung des Islam, der weit über die nationalen Grenzen hinausweist und im gesamten südostasiatischen Raum relevant geworden ist.⁴⁶ Aditjondro dagegen weist auf die Verantwortung der politischen und militärischen Eliten hin. Die Militärs benutzten den Konflikt, so der Soziologe, um ihre Demobilisierung zu verhindern, radikale muslimische Kreise suchten durch Destabilisierung der Regierung an Einfluss zu gewinnen, und die Familie Suhartos besäße Interesse am allgemeinen Chaos, um ihre Machenschaften zu verschleiern und Gelder ins Ausland zu transferieren.⁴⁷

Auch im so genannten Poso-Krieg zeigte sich die fatale Konsequenz von religiöser Rhetorik in einem sozio-ökonomischen Interessenskonflikt. Und ähnlich wie auf den Molukken existierte eine Geschichte interreligiöser Feindschaft, auf die einzelne der Konfliktparteien Bezug nehmen konnten. Holländische Missionare hatten Anfang des 19. Jahrhunderts erfolgreich damit begonnen, die animistische Bevölkerung Zentralsulawesis zu christianisieren, und die Kolonialregierung betrachtete diese Christen als potenzielle Verbündete gegen die muslimischen Fürstentümer an der Küste. Christen erhielten eine gute Schulbildung, Unterstützung bei der Entwicklung moderner landwirtschaftlicher Verfahren und wurden bevorzugt in Staatsdienste eingestellt. Als Folge davon, schreibt Aragon, waren nach dem Zweiten Weltkrieg die sozialen und ökonomischen Bindungen von Christen stärker auf die Mission und das koloniale Regime als auf die muslimische Küstenbevölkerung oder die städtischen Unabhängigkeitsbewegungen gerichtet.⁴⁸ Nach der Unabhängigkeit gerieten Teile der christlichen Bergregion für eine kurze Zeit unter den Einfluss des muslimischen Rebellen Kahar Muzakar. Plünderungen, Vertreibungen und Zwangskonversionen

⁴⁵ Vgl. auch Hefner 2002: 755

⁴⁶ Dabei vergleicht er Laskar Jihad mit der philippinischen Abu Sayyaf und der thailändischen Pattani United Liberation Organisation. Vgl. Searle 2002.

⁴⁷ Vgl. Aditjondro 2000.

⁴⁸ Vgl. Aragon 2001: 52

rungen fanden statt.⁴⁹ Die Dominanz des Christentums konnte dadurch aber nicht angetastet werden. Im Gegenteil: Durch das in der Pancasila enthaltene Gebot, einer der Weltreligionen anzugehören, wendeten sich in den folgenden Jahren auch die verbliebenen Anhänger lokaler Religionen einer der protestantischen Organisationen zu. Das Christentum wurde Bestandteil der lokalen Identität mehrerer ortansässiger Gruppen, die sich in ihrer Gesamtheit als Pamona bezeichneten.

Die relative Homogenität der Bevölkerung änderte sich 1973 mit dem Bau des Trans-Sulawesi-Highways, der eine Verkehrsverbindung für muslimische Migranten aus Südsulawesi eröffnete. Parallel zu dieser Entwicklung fand eine Reorganisation der regionalen Administration mit einer sukzessiven Entmachtung lokaler Führer sowie einer Besetzung hoher Verwaltungsposten mit Muslimen statt. Im Zuge der Finanzkrise von 1997 kam es zu erneuten massiven Ansiedlungen von muslimischen Migranten, die Land für den Anbau von Kakao kauften und sich das Monopol im Handel mit Gewinn bringenden *cash crops* erwarben. Die lokale Bevölkerung verlor an Einfluss und stellt mittlerweile in der Hauptstadt des Bezirks nicht mehr die Mehrheit der Einwohner.

Vor diesem Hintergrund ereigneten sich folgende Auseinandersetzungen, die 1998 im Wahlkampf um das Amt des Gouverneurs begannen, das bis dahin von dem Moslem Arief Patanga bekleidet wurde, während sein Stellvertreter ein Christ war. Diese Form hierarchisierter Gewaltenteilung hatte ein Klima relativer Stabilität geschaffen, das mit dem Auslaufen der Amtszeit Arief Patangas zu Ende ging. Die lokalen Eliten, die ihre ökonomischen und politischen Positionen durch Zugänge zu den höchsten Verwaltungämtern abzusichern suchten, brachten unterschiedliche Kandidaten ins Spiel, von denen jeweils einer, der religiösen Zugehörigkeit der Eliten entsprechend, ein Muslim und einer ein Christ war. Die Wahlkampagne wurde von beiden Seiten mit Hilfe von Denunziationen, Provokationen und gezielten Falschinformationen geführt, die zum Jahresende 1998 in blutigen Straßenschlachten mündeten. Mitte April 1999 – ein neuer muslimischer Gouverneur war bereits im Amt – sorgte ein Gerücht über einen von einem Christen verletzten Moslem für eine erneute Eruption der Gewalt, in deren Verlauf Tausende Christen zu Flüchtlingen wurden. Als Vergeltung überfielen christliche "Ninjas" muslimische Nachbardörfer und ermordeten am 3. Juni 2000 schließlich über 100 javanische Muslime, die in eine Schule, das Pesantren Wali Songo, geflohen waren. Im Juli und August 2000 griffen so genannte Laskar Jundullah⁵⁰ auf Seiten der Muslime in die Auseinandersetzungen ein, und Ende 2001 erschienen Tausende außerhalb Sulawesis rekrutierte und mit modernen Waffen ausgerüstete Laskar Jihad-Kämpfer. Spätestens jetzt wurde der regionale Konflikt zu einem national beachteten. Vertreter der indonesischen Regierung wie Sicherheitsminister Susilo Bambang Yudhoyono bemühten sich um vermittelnde Gespräche, Einheiten der Armee wurden stationiert und ein Friedensabkommen geschlossen.⁵¹

⁴⁹ Vgl. Aragon 2000:149ff.

⁵⁰ Eine genaue Analyse der in den Auseinandersetzungen beteiligten muslimischen Netzwerke findet sich in: International Crisis Group 2002: 20ff.

⁵¹ Eine detaillierte Darstellung des Konflikts findet sich in Aragon 2001.

In den drei genannten Konflikten zeichnet sich ein ähnliches Muster ab: Eine lokale Bevölkerung gerät durch die Ansiedlungen von Migranten anderer Inseln unter ökonomischen und politischen Druck, und zwischen "Alteingesessenen" und "Neuankömmlingen" entbrennt ein Kampf um den Zugang zu knapper werdenden Ressourcen. Gehören die um Einfluss ringenden Gruppen unterschiedlichen Religionen an, kann die religiöse Zugehörigkeit als Mittel der Mobilisierung breiter Bevölkerungsgruppen für die Interessen der jeweiligen lokalen Eliten genutzt werden. Die Strategie der religiösen Rhetorik, die auf den Molukken und in Zentralsulawesi so wirksam war, setzt allerdings eine relativ homogene religiöse Zuordnung der jeweils aufzubietenden Menschenmassen voraus. Dort, wo dies nicht möglich war, wie im Fall der blutigen Vertreibung Tausender Maduresen durch eine Allianz christlicher Dayaks und muslimischer Malaien, die im Jahr 1999 auf Kalimantan stattfand,⁵² verzichtete man auf solche Konstruktionen.

Im Gegensatz zu einer rein lokalen Interpretation ökonomischer und politischer Konflikte überschreiten religiöse Diskurse zwangsläufig den jeweiligen örtlichen Rahmen und verorten das Eigene in einem umfassenderen Welterklärungsmodell. Lokales Geschehen wird mit nationalen oder globalen Ereignissen in Verbindung gebracht, was einerseits die Möglichkeit zusätzlicher Unterstützung der eigenen Anliegen eröffnet, andererseits aber auch Einflussnahmen mit sich bringt, die von lokalen Akteuren kaum durchschaut werden können. Hier begründet sich die Angst vor Provokateuren, die in allen Unruheherden seit 1998 geäußert wurde.

Radikaler und moderater indonesischer Islam

Obgleich Christen nicht weniger als Muslime an lokalen Auseinandersetzungen beteiligt waren, war es der Islam, der zunehmend unter Druck geriet, sich als nicht genuin gewalttätig zu rechtfertigen. Die indonesische Debatte um religiös motivierten Terror folgt dabei dem internationalen Vorbild einer rhetorischen Diversifizierung in die "eigentliche" friedliche Religion und eine nicht-authentische radikale Abweichung. In akademischen Kreisen wird v.a. die Liberalität des indonesischen Islam zitiert,⁵³ was mit einem Verweis auf die Mitgliederzahlen der radikalen Organisationen auch legitim ist. Islamische Führer wie Uli Abshar-Abdalla, der Leiter des Forschungsinstituts Lakpesdam innerhalb der Nahdatul Ulama, betont die Vielfältigkeit des indonesischen Islam und seine sozialen Aspekte.⁵⁴ Eine in eine bestimmte Richtung gehende Entwicklung sei nicht auszumachen, vielmehr eine Widerspiegelung heterogener Diskurse, die vom Anschluss an eine weltweite fundamentalistische Bewegung bis zur Entwicklung eines säkular-demokratischen Islam reichen.⁵⁵

Inwieweit sich die Gesellschaft islamisieren solle, ist nach wie vor Thema heftiger Debatten, wobei sich die Befürworter stets der Aufmerksamkeit der Medien gewiss sein können. Im August 2000 wurde in Yogjakarta eine Konferenz zur Einführung

⁵² Vgl. Human Rights Watch 1997; Schröter 2001: 47f.

⁵³ Vgl. u.a. Machetzki 2001; Ufen 2002.

⁵⁴ "Similarly, it is far from clear what 'Islam' really means. In the end, Islam is a social concept – it is expressed in the lives of human beings with a complex history." (Abschar-Abdalla 2002: 24)

⁵⁵ Vgl. u.a. Hefner 1993, 1998, 2002.

des islamischen Rechts in Indonesien unter Teilnahme von Abdurahman A. Basalamah, dem Rektor der Islamischen Universität von Makassar durchgeführt; und noch im gleichen Jahr fand ein ähnlicher Kongress in Makassar statt. Der Gouverneur von Südsulawesi eröffnete das Ereignis, das Abu Bakar Ba'ashir und Abdul Hadi Awang, ein prominentes Mitglied der Islamischen Partei Malaysias (PAS) zu seinen Gästen zählte. Als Ziel wurde eine Autonomie Südsulawesis diskutiert, um das islamische Recht einführen zu können. Den Sicherheitsdienst stellte eine Gruppe namens Laskar Jundullah (Soldaten der Armee Gottes). Ein Jahr später wurde ein Folgekongress veranstaltet, dessen Teilnehmerliste sich, Dias Pradadimara und Burhaman Junedding zufolge, wie ein Who is Who von Südsulawesi ausnimmt.⁵⁶ Dabei ist die Grenze zwischen reiner politischer Agitation und gewalttätiger Handlungsbereitschaft fließend. Sowohl in der NU als auch der Muhammadiyah haben sich innerhalb der uniformierten Sicherheitsdienste Gruppen junger Männer zusammengeschlossen, die sich Pasukan Berani Mati (Truppe, die den Tod nicht fürchtet) nennen: Eine Assozierung mit Jihadis liegt nahe. Zur gewaltsamen Verteidigung islamischer Werte hat in letzter Zeit die Front Pembela Islam (Front der Verteidiger des Islam) aufgerufen, die sich gegen unislamisches Verhalten und die Beleidigung des Islam z.B. durch westliche Touristen wendet und deren Mitglieder durch die Demolierung von Nachtclubs und Diskotheken Aufsehen erregt haben. Ihre Führungskader sind mehrheitlich Indonesier arabischer Abstammung.

Sowohl im Molukken-Konflikt als auch in anderen lokalen Auseinandersetzungen wurde die Eskalation der Gewalt von radikalen Organisationen vorangetrieben und ideologisch untermauert. Eine herausragende Rolle spielte dabei die bereits erwähnte Gruppe "Laskar Jihad"; einer weiteren Gruppe, Jemaah Islamiyah, wurde erst nach den Anschlägen des 11. September, insbesondere aber nach dem Attentat auf Bali, die Aufmerksamkeit der Weltpresse zuteil.

Die Gründung von Laskar Jihad wird häufig mit Enttäuschung radikaler islamischer Kräfte nach dem Ende des Suharto-Regime begründet, die nicht nur ihren Förderer Suharto verloren, sondern auch hinnehmen mussten, dass muslimische Parteien bei den Wahlen im Jahr 1999 nicht den erwarteten Erfolg verzeichnen konnten.⁵⁷ Laskar Jihad erschien erstmals im April 2000, als ihre Mitglieder Säbel schwingend durch Jakarta auf den Präsidentenpalast zumarschierten. Kurz darauf machten sie in dem eskalierten Konflikt auf den Molukken von sich reden und verkündeten, alle Christen von der Insel Ambon vertreiben zu wollen. Im November des gleichen Jahres partizipierten sie in der gleichen Funktion an einem lokalen Bürgerkrieg in der Poso-Region auf Sulawesi, der bislang mehr als 2.000 Tote forderte und 100.000 Menschen zu Flüchtlingen machte.⁵⁸ Zur gleichen Zeit traten sie als Unruhestifter in Papua in Erscheinung, wo sie durch Teile von Armee und Polizei sowie indonesientreue lokale Milizen, die Satgas Merah Putih, unterstützt wurden.⁵⁹ Seit Oktober 2001 liegen gesicherte Informationen über von ihnen betriebene Trainingscamps

⁵⁶ Vgl. Pradadimara/Juneddin 2002.

⁵⁷ Vgl. Davis 2002.

⁵⁸ Vgl. Aragon 2001, 2002.

⁵⁹ Vgl. Barr 2002.

vor, in denen islamische Unterweisungen und militärische Übungen durchgeführt wurden.

Davis nimmt an, die Gruppe verfüge über Geldquellen in Indonesien, Laskar Jihad Führer Tahlib hingegen gibt an, von Saudi Arabien, Malaysia sowie Muslimen in Singapur und den USA finanziert zu werden.⁶⁰ Unzweifelhaft ist die Verstrickung von Kräften des Militärs mit Laskar Jihad, die sich von einer Destabilisierung der Regierung Wahid einen Stop ihrer Entmachtung erhofften, weniger eindeutig dagegen die Zusammensetzung ihrer Mitglieder, von denen es manchmal heißt, sie seien mehrheitlich ehemalige Armeeangehörige, dann wieder, sie rekrutierten sich aus Absolventen von Islamschulen (*pesantren*) oder gar Ausländern. Ideologische und politische Unterstützung hat Laskar Jihad von Kräften des Reformislam erhalten, so z.B. durch den Vizepräsidenten Hamzah Haz. Unmittelbar nach dem Anschlag in Bali gab die Organisation ihre Auflösung bekannt.⁶¹

Im Vergleich zu Laskar Jihad ist die Existenz von Jemaah Islamiyah weitaus nebulöser. Ihr mutmaßlicher Führer Abu Bakar Ba'ashir, ein radikaler Prediger gegen den Westen, verneint die Existenz einer solchen Gruppe, und die International Crisis Group bevorzugt den Begriff "Ngruki Network", nach der von Bakar 1973 gegründeten Islamschule Pondok Ngruki, bei dessen Schülern und ehemaligen Schülern er bis heute absolute Autorität genießt. Abu Bakar ist Javaner jemenitischer Abstammung und war Mitte der 50er-Jahre Führer der Gerakan Pemuda Islam Indonesia (Islamischen Jugendbewegung Indonesiens – GPII). Er vertritt einen modernen fundamentalistischen Islam in Anlehnung an die ägyptische Moslem-Bruderschaft Hassan al-Bannahs. Abu Bakar wurde 1978 verhaftet und 1982 wegen angeblicher Beziehung zur terroristischen Organisation "Komando Jihad" zu einer Haftstrafe verurteilt. Nach seiner Freilassung gründete er die radikal-islamische Usroh-Bewegung, die 1985 zerschlagen wurde. Er floh nach Malaysia und kehrte erst nach dem Sturz Suhartos nach Indonesien zurück. Abu Bakar war maßgeblich am Aufbau des Mudschaheddinrates Indonesiens (MMI – Majelis Mujahidin Indonesia) beteiligt, der die Errichtung eines Kalifatsstaates anstrebt.

Die Jemaah Islamiyah steht im Verdacht, hinter den Attentaten auf christliche Kirchen und Priester zu stehen, die im Dezember 2000 in Java verübt wurden, sowie Drahtzieherin und Auftraggeberin der Anschläge auf Bali zu sein. Die im Zusammenhang mit der Autobombe von Kuta Verurteilten scheinen, soweit wir dies der Presse entnehmen können, die letzte Mutmaßung zu bestätigen, und der ehemalige Präsident Abdurrahman Wahid hat ihn aus diesem Grund öffentlich als Terroristen bezeichnet.⁶² Die Attentäter standen in Kontakt zu Abu Bakar Ba'ashir, der die Vorwürfe allerdings bis heute bestreitet, und sollen einem südostasiatischen Netzwerk angehören, das von dem im August 2003 festgenommenen Riduan Isamuddin, alias Hambali, koordiniert wurde. Welche Form der Organisation hinter Jemaah Islamiyah steckt, bleibt aber weiterhin ebenso spekulativ wie die Frage nach al-Qaida. Nils Kadritzke vermutet in einem Artikel für *Le Monde Diplomatique*, es handele sich wahrscheinlich "eher um eine lose Koalition klandestiner Zellen als um eine

⁶⁰ Vgl. Davis 2002: 19.

⁶¹ Ufen (2002) vermutet dahinter eine Anordnung aus Saudi-Arabien.

⁶² Vgl. Kleine-Brockhoff 2002.

feste Organisation" (Kadritzke 2002). Verdächtigungen gegenüber dem Militär als Nutznießer, Anstifter oder Mittäter bei islamischen Gewalttaten werden von Aditjondro (2000), Ufen (2002), Davis (2002: 19ff.) und McDonald (2002) erhoben.⁶³ Nach Ufen entstand das Netzwerk auf Betreiben des indonesischen Geheimdienstes Ende der 70er-Jahre als künstlich geschaffenes Bedrohungsszenario, um die Verfolgung islamischer Oppositioneller zu legitimieren, das sich mittlerweile ver-selbstständigt habe.⁶⁴ Nach einem Bericht der International Crisis Group vom August 2003 ist Jemaah Islamiyah eine regionale, Länder übergreifende südostasiatische Organisation mit einer territorialen Kommandostruktur, die durch eine gemeinsame Ideologie, durch Heiratsbeziehungen und bestimmte Pesantren⁶⁵ zusammengehalten würde.

Abu Bakar Ba'ashir wurde nach dem Attentat von Kuta festgenommen und im September 2003 zu vier Jahren Haft verurteilt. Ein unerwartet mildes Urteil für einen Mann, der vom ehemaligen Präsidenten Abdurrahman Wahid vor der Presse als Terrorist bezeichnet wurde.⁶⁶

Antiwestliche Vorbehalte und internationaler Druck

Antiwestliche und antichristliche Ressentiments, wie sie von den genannten radikalen Organisationen verbreitet werden und bei denen der Begriff des *westernisasi* (Verwestlichung) als Ort indiger Abgrenzung auftauchte, lassen sich bis in die Kolonialzeit zurückverfolgen. Nach der Unabhängigkeit befürchteten Christen zunächst eine Verschlechterung ihrer Missionsbedingungen, insbesondere da wiederholt ein Verbot christlicher Missionierungen gefordert worden war. Tatsächlich aber, darauf weist Waver hin,⁶⁷ habe die indonesische Verfassung Bedingungen geschaffen, die sehr viel günstiger für christliche Missionsgesellschaften waren als unter der Kolonialzeit. Faktisch war eine Extension christlicher Missionstätigkeit zu verzeichnen und in vielen Bereichen, wie der Gesundheitsversorgung und der Bildung, konnte sie eine Monopolstellung erlangen. Auch wurde von Christen in diversen Schriften die Hoffnung geäußert, ganz Indonesien für den eigenen Glauben gewinnen zu können. Die islamische Opposition gegen diese Dominanz begann 1967 mit einer Flut von Pamphleten und Brandreden,⁶⁸ in der sie Christen bezichtigten, Muslime durch die Verteilung materieller Hilfsleistungen zur Konversion bewogen zu haben. Als unmittelbare Folge dieser Hetzschriften kam es zu einer Reihe

⁶³ Indikatoren für eine eindeutige Parteinahme auf Seiten der Muslime lassen sich für Indonesien allerdings nicht nachweisen. In Osttimor gingen christliche Armeangehörige zusammen mit christlichen Milizen gegen christliche Sezessionisten vor, in den Konflikten zwischen christlichen Dajaks und muslimischen Maduresen auf Kalimantan griff die vor Ort anwesende Armee nicht ein und duldet die Massaker. Grundsätzlich gehört das Militär allerdings zu den Profiteuren aller lokalen oder regionalen Krisen, da ihnen mit der Verhängung des Notstandes eine nahezu unbegrenzte Macht übertragen wird.

⁶⁴ Ufen 2002.

⁶⁵ Hier steht an erster Stelle das Pondok Nkrumi, dessen ehemalige Schüler an allen Anschlägen beteiligt gewesen sein sollen.

⁶⁶ Vgl. Kleine-Brockhoff 2002.

⁶⁷ Vgl. Waver 1974: 211.

⁶⁸ Ein wirkungsvolles Mittel waren auch gefälschte Flugblätter, in denen Christen zur Missionierung der indonesischen Muslime aufriefen.

von anti-christlichen Ausschreitungen.⁶⁹ Die Argumentationslinie der radikalen Publikationen wird von breiten Kreisen des Reformislam geteilt. Sie unterstellt eine internationale Konspiration der USA, Australiens und der UN mit dem Ziel, Indonesien zu christianisieren und den Staat in seiner jetzigen Form aufzulösen. Ein erster Erfolg der Verschwörung sei die Unabhängigkeit Osttimors.

Im Anschluss an den 11. September und insbesondere an den Kriegsbeginn in Afghanistan wurden die radikalen Stimmen unüberhörbar. Massendemonstrationen artikulierten Anti-Amerikanismus und anti-westliche Ressentiments, Fahnen wurden verbrannt und Botschaften attackiert. Laskar Jihad und die Front zur Verteidigung des Islam forderten amerikanische Staatsangehörige auf, das Land zu verlassen. Am 25. September bezeichnete der Indonesische Rat der Rechtsgelehrten (Majelis Ulama Indonesia – MUI) die Aggression gegen Afghanistan öffentlich als Akt des Terrors und als generelle anti-islamische Aggression, die die Muslime der Welt zum *jihad* herausfordere.⁷⁰ Aufrufe zum Boykott amerikanischer Waren kursierten in der Gerakan Pemuda Islam (Islamische Jugendbewegung), deren Mitglieder in die anti-amerikanischen Aktivitäten nach dem 11. September verwickelt waren, und sollen 300 Freiwillige für die militärische Unterstützung der Taliban rekrutiert haben.⁷¹ Osama bin Laden wird von vielen Indonesiern als Pop-Ikone gefeiert. "Osama bin cool" hat Katie Brayne, eine Studentin der Gajah Madah Universität daher einen Aufsatz tituliert, in dem sie Gespräche mit Kommilitoninnen verarbeitet hat.⁷² Der Verkauf von entsprechenden T-Shirts, CDs und Büchern wird sogar aus Papua berichtet.⁷³ Anti-amerikanische und anti-westliche Ressentiments werden offener denn je artikuliert, wobei man sich nicht zuletzt auf Samuel Huntingtons These vom Zusammenprall der Zivilisationen beruft, wie Ulil Abshar-Abdalla bedauernd feststellt.⁷⁴

Auch in Regierungskreisen wird z.T. offen Sympathie mit dem radikalen Islam und eine ebenso radikale Anti-Westlichkeit gezeigt. So hatte der Vizepräsident Hamzah Haz amerikanische Warnungen vor dem Attentat stets als Diffamierung denunziert und hatte Protest dadurch hervorgerufen, dass er den arrestierten Führern der Laskar Jihad, Jafar Umar Thalib, 2002 demonstrativ im Gefängnis besuchte. Grundsätzlich ist eine Radikalisierung islamischer Gruppen seit dem Ende der Suharto-Ära zu beobachten, die in Zusammenhang mit einem Aufschwung islamistischer Bewegungen in ganz Indonesien steht.

Am 14. Oktober fühlte sich Megawati genötigt, die Politik der USA in Afghanistan zu kritisieren, um sich nicht im eigenen Land zu isolieren. Anak Agung Banyu Perwita spricht in diesem Zusammenhang von dem Wunsch der Muslime, bei außenpolitischen Entscheidungen stärker berücksichtigt zu werden.⁷⁵

⁶⁹ Die Ausschreitungen begannen am 1. Oktober 1967 in Makassar mit der Demolierung von Kirchen und gingen in Zerstörungen christlicher Schulen, Kirchen und Friedhöfe auf Java über.

⁷⁰ Vgl. *The Jakarta Post* vom 26.9.2001.

⁷¹ Vgl. Sukma 2002: 275.

⁷² Vgl. Brayne 2002.

⁷³ Vgl. Barr 2002.

⁷⁴ Abshar-Abdalla 2002.

⁷⁵ Perwita 2001: 378.

Trotz ihrer Gegnerschaft gegen den Afghanistan-Feldzug blieb die Mehrheit der indonesischen Muslime weiterhin moderat. Führer der größten muslimischen Organisationen Nahdatul Ulama und Muhammadiyah warben für Besonnenheit und sprachen sich gegen den von den Taliban ausgerufenen *jihad* aus.⁷⁶ Muslime wie der frühere Präsident Abdurahman Wahid gehören zu den stärksten Verfechtern eines multireligiösen Staates. Wahid hat sich stets für die Beibehaltung der Pancasila als wichtigstes staatliches Prinzip ausgesprochen und war Versuchen, die Gesellschaft zu islamisieren, immer entschieden entgegen getreten. Seine neo-modernistischen⁷⁷ Ideen zur Integration von Demokratie und Religion brachten ihm die erklärte Gegnerschaft radikal-islamistischer Kreise ein, die seinen politischen Aktionsradius durch Denunziation und die Eskalierung von Unruhen zu beschneiden suchten. Weniger prronciert, aber dennoch mit dem gleichen Dilemma konfrontiert, ist seine Nachfolgerin Megawati Sukarnoputri, deren "Feuertaufe" bereits mit dem 11. September begann.

Der Anschlag von Kuta brachte die Regierung erneut unter internationalen Druck. Um nicht endgültig zur "Achse des Bösen" gerechnet zu werden und damit zumindest alle monetären Unterstützungen zu verlieren, musste sie sich mehr als Lippenbekenntnisse abringen. Das erwarteten im Übrigen auch die Balinesen, deren wichtigster ökonomischer Sektor, der Tourismus, über Nacht zum Erliegen kam. Neue Sicherheitsgesetze, eine Reihe von Verhaftungen, rasch durchgeführte Prozesse und harte Urteile für alle unmittelbar am Attentat Beteiligten waren die Folge.

Unbestrittener Sieger dieser Entwicklung wie auch der anderen sozio-politischen Erschütterungen ist das Militär. Die TNI erhält internationale Aufwertungen durch Programme, die sie in die internationalen Anti-Terror-Kooperationen einbindet, Vorgänge, die mit militärischen Trainings, finanziellen Zuwendungen und einer Anerkennung als wichtige Gesprächspartner verbunden sind.⁷⁸ Nach dem 11. September lockerten die USA das bestehende Waffenembargo und verstärkten die militärische Zusammenarbeit, die auch unter Suharto niemals beendet worden war.⁷⁹ Innenpolitische Spannungen, die nicht auf friedlichem Weg gelöst werden können, unterstreichen die Bedeutung der Armee für das Fortbestehen des Staates zusätzlich. Ein wichtiger Baustein ihrer neuen nationalen Konsolidierung sind ihre Auseinandersetzungen mit der Unabhängigkeitsbewegung in Aceh, der Gerakan Aceh Merdeka (Bewegung Freies Aceh), die seit Mai 2003 in einer militärischen Offensive eskalierten. Trotz erheblicher Verstöße gegen die Menschenrechte, die den Soldaten vorgeworfen wurden, kam es zu keinerlei nennenswerten Protesten. Ein indonesisches Paradoxon: Während Hunderttausende von Menschen in allen größeren Städten Indonesiens im März 2003 ihre Solidarität mit den irakischen Muslimen bekundeten, mobilisierte das Leid der Muslime im eigenen Land keine Demonstranten. Das Militär versteht es nach wie vor, ihre Rolle als Garant der Einheit des Staates positiv zu besetzen. Religiös motivierte Auseinandersetzungen, kommunale Gewalt

⁷⁶ Eine Analyse verschiedener islamischer Positionen zum Afghanistan-Krieg findet sich in Sukma 2002.

⁷⁷ Vgl. Barton 1994.

⁷⁸ Vgl. u.a. Bandoro 2002.

⁷⁹ Zu den militärischen Beziehungen zwischen Indonesien und den USA vgl. auch Biddle 2002.

und fundamentalistischer Terror bestätigen die Notwendigkeit ihrer Existenz und verleihen ihnen die Aura von Rettern der Ordnung in Zeiten des Chaos. So ist es kein Wunder, dass sich der umstrittene General Wiranto dem Volk als Kandidat für die nächste Präsidentschaftswahl empfiehlt.

Literatur:

- Abshar-Abdalla, Ulil (2002): "One world still. After the 11. September tragedy, we need dialogue", in: *Inside Indonesia*, Nr. 69, S. 24
- Aditjondro, George J. (2000): "Die Molukken sind das Schlachtfeld der Eliten. Interview", in: *Jungle World*, Nr. 29 vom 12.6.2000
- ders. (2001), "Guns, pamphlets and handie-talkies. How the military exploited local ethno-religious tensions in Maluku to preserve their political and economic privileges", in: Wessel, Ingrid und Georgia Wimhöfer (Hrsg.): *Violence in Indonesia*, Hamburg, S. 100-128
- Alfian (1989): *Muhammadiyah. The political behaviour of a Muslim modernist organization under Dutch colonialism*, Yogyakarta
- Alhadar, Smith (2000): "The forgotten Maluku war", in: *Inside Indonesia*, Nr. 64, S. 15-16
- Anderson, Benedict (1991): *Imagined communities*, London
- Aragon, Lorraine (2000): *Fields of the Lord. Animism, Christian minorities, and state development in Indonesia*, Honolulu: University of Hawai'i Press
- dies. (2001): "Communal violence in Poso, Central Sulawesi. Where people eat fish and fish eat people", in: *Indonesia*, Nr. 72, S. 45-80
- dies. (2002): "Waiting for peace in Poso", in: *Inside Indonesia*, Nr. 71, S. 11-12
- Bandoro, Bantarto (2002): "War against terror. Lessons for Indonesia", in: *The Indonesian Quarterly*, Nr. 30(3), S. 234-36
- Barr, John (2002): "Maskierte Männer in Schwarz", in: *Freitag* vom 18.10.2002
- Bartels, Dieter (2000): *Your God is no longer mine. Moslem-Christian fratricide in the Central Molukkas (Indonesia) after a half-millennium of tolerant co-existence and ethnic unity*. Online unter: www.Nunusaku.com/Research/R3a.htm
- Barton, Greg (1995): "Modernism : A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", in: *Studia Islamika*, Nr. 2, S. 1-75
- ders. (1996): *Nahdlatul Ulama. Traditional Islam and modernity in Indonesia*, Clayton
- ders. (1997): "Islam in opposition? It's not that simple", in: *Inside Indonesia*, Nr. 52, S. 6-7
- Biddle, Kurt (2002): "Indonesia – US military ties. September 11th and after", in: *Inside Indonesia*, (April-Juni 2002), S. 23-24
- Brakel, Lode (1996): "Der Islam und lokale Traditionen – synkretistische Ideen und Praktiken: Indonesien", in: Ende, W. und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung*, München, S.736-748
- Brayne, Katie (2002): "Osama bin cool. What do Indonesian students think about Osama bin Laden?", in: *Inside Indonesia*, Nr. 69, S. 23
- Bubandt, Nils (2001): "Malukan apocalypse. Themes in the dynamics of violence in eastern Indonesia", in: Wessel, Ingrid und Georgia Wimhöfer (Hrsg.): *Violence in Indonesia*, Hamburg, S. 228-253
- Buchholt, Helmut (1994): "Christian Mission and social development in Minahasa/Indonesia", in: Wagner, Wilfried (Hrsg.): *Kolonien und Missionen*, Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen. Münster, S. 309-324
- Cederoth, Sven (1996): "From ancestor worship to monotheism. Politics of religion in Lombok", in: *Temenos*, Nr. 32, S. 7-36
- Dahm, Bernhard (1966): *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit. Werdegang und Ideen eines asiatischen Nationalisten*, Hamburg
- Davis, Michael (2002): "Laskar Jihad and the political position of conservative Islam in Indonesia", in: *Contemporary Southeast Asia*, Nr. 24, S. 12-32
- Dietrich, Stefan (1989): *Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1942)*, Hohenschäftlarn
- Dijk, C. van: *Rebellion under the banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, The Hague
- Dobbin, Christine (1983): *Islamic revivalism in a changing peasant economy. Central Sumatra 1784-1847*, London
- Fealy, Greg: "Inside the Laskar Jihad", in: *Inside Indonesia*, Nr. 65, S. 28-29
- ders. (2001): "Islamic politics: a rising or decline force", in: Klingsbury, Damien/Arief Budiman (Hrsg.): *Indonesia. The uncertain transition*, Adelaide, S. 119-136

- ders. (2002): "Is Indonesia a terrorist base?", in: *Inside Indonesia*, Nr. 72, S. 24-25
- Geertz, Clifford: *The religion of Java*, Glencoe
- Hefner, Robert W. (1993): "Islam, state, and civil society. ICMI and the struggle for the Indonesia middle class", in: *Indonesia*, Nr. 56, S. 1-36
- ders. (1997): "Islamization and democratization in Indonesia", in: Ders. (Hrsg.): *Islam in the era of nation-states. Politics and religious renewal in Muslim Southeast-Asia*, Honolulu, S. 75-127
- ders. (1998): "Markets and justice for Muslim Indonesia", in: Ders.: *Market cultures. Society and morality in the new Asian capitalisms*, St. Leonards
- ders. (2000): *Civil Islam. Muslims and democratization in Indonesia*, Princeton
- ders. (2002): "Global violence and Indonesian Muslim politics", in: *American Anthropologist*, 104(3), S. 754-765
- Henley, David (1993): "Nationalism and regionalism in colonial Indonesia. The case of Minahasa", in: *Indonesia*, Nr. 55, S. 91-112
- Human Rights Watch (1997): "The horror in Kalimantan", in: *Inside Indonesia*, Nr. 51, S. 9-14
- International Crisis Group (2002): *Indonesia Backgrounder: How the Jemaah Islamiyah terrorist network operates*, Asia Report Nr. 43, Jakarta
- International Crisis Group (2003): *Jemaah Islamiyah in southeast Asia: damaged but still dangerous*, Asia Report Nr. 63, Jakarta
- Jones, Sidney (2002): "Causes of conflict in Indonesia", in: *Asia Source*, online vom 21.11.2002 (www.asiasource.org)
- Kadritzke, Niels (2002): "Was der Armee nützt", in: *Le Monde Diplomatique* vom 15.11.2002
- Kahn, Joel S. (1993): *Constituting the Minangkabau. Peasants, culture and modernity in colonial Indonesia*, Oxford
- Kampschulte, Theodor (2001): *Zur Lage der Menschenrechte in Indonesien – Religionsfreiheit und Gewalt*, Aachen: Missio
- Kleine Brockhoff, Moritz (2002): "Es wird neue Anschläge geben", Interview mit Indonesiens Ex-Präsident Abdurrahman Wahid, in: *Tagesspiegel* vom 26.10.2002
- Klinken, Gerry van (1999): "What caused the Ambon violence?", in: *Inside Indonesia*, Nr. 60
- ders. (2001): "The Maluku wars. Bringing society back", in: *Indonesia*, Nr. 71, S. 1-27
- Klokke, Marijke J. (1995): "Hinduismus und Buddhismus in Indonesien bis 1500", in: Eggebrecht, Arne und Eva (Hrsg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*, Hildesheim, S. 168-182
- Kreuzer, Peter (2000): *Politik der Gewalt – Gewalt in der Politik*, Hessische Friedens- und Konfliktforschung – Report 4/2000
- Lynn, Thomas/Franz von Benda-Beckmann (Hrsg.) (1985): *Change and continuity in Manangkabau. Local, regional, and historical perspectives on West Sumatra*, Athens, Ohio
- Machetzki, Rüdiger (2001): "Der 11. September 2001. Auswirkungen in Indonesien", in: *Südostasien aktuell* vom November 2001, S. 586-88
- McBeth, John (2002): "Weak link in the anti-terror chain", in: *Far Eastern Economic Review* vom 24.10.2002
- McDonald, Harnish (2002): "Jakarta has played with fire of Islamic extremism", in: *Sydney Morning Herald* vom 17.10.2002
- Muhammad, Sya'ban H. (1999): *The role of Islam in Indonesian politics*, Delhi
- Muskens, Martin (1979): *Partner im nationalen Aufbau. Die katholische Kirche in Indonesien*, Aachen: Missio aktuell
- Nothofer, Bernd (1999): "Die Sprachen Südostasiens", in: Dahm, Bernhard (Hrsg.): *Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*, München
- Pelras, Christian (1994): "Religion, tradition, and the dynamics of Islamization in South Sulawesi", in: *Indonesia*, Nr. 57, S. 133-154
- Perwita, Anak Agung Banyu (2001): "Political Islam and the use of societal approach in Indonesia's foreign policy", in: *Indonesian Quarterly*, 29(4), S. 374-380
- Pradadimara, Dias/Burhaman Juneddin (2002): "Who is calling for Islamic law?", in: *Inside Indonesia*, Nr. 73, S. 25-27
- Ramage, Douglas E. (1995): *Politics in Indonesia. Democracy, Islam and the ideology of tolerance*, London
- Renner, Klaus (1994): "Katholische Mission und kolonialer Staat. Fragen und Überlegungen", in: Wagner, Wilfried (Hrsg.): *Kolonien und Missionen*, Referate des 3. internationalen kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Münster, S. 203-308
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München

- Schlehe, Judith (1998): *Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul. Geisterpolitik im javanischen Alltag*, Berlin
- Schreiner, Klaus (2000): "Regionale Konflikte in Indonesien. Eine Krise des nation building?", in: *ASIEN*, Nr. 75, S. 5-19
- ders. (2001): "Mehrheit mit Minderwertigkeitskomplex? – Der Islam in Indonesien", in: Schreiner, Klaus (Hrsg.): *Islam in Asien*, Bad Honnef, S. 157-179
- Schröter, Susanne (2001): "Lokale oder nationale Identität? Ethnische und religiöse Interpretationen sozialer Konflikte in Indonesien", in: Meyer, Günther/Andreas Thimm (Hrsg.): *Ethnische Konflikte in der Dritten Welt. Ursachen und Konsequenzen*, Veröffentlichungen des Arbeitskreises Dritte Welt, Heft 15, Mainz, S. 39-60
- Searle, Peter (2002): "Ethno-religious conflicts. Rise or decline? Recent developments in Southeast Asia", in: *Contemporary Southeast Asia*, 24(1), S. 1-11
- Steenbrink, Karel (1993): *Dutch colonialism and Indonesian Islam. Contacts and conflicts 1596-1950*, Amsterdam
- Stöhr, Waldemar (1965): *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart
- Sukma, Rizal (2002): "Indonesia and the September 11 attack. Domestic reactions and implications", in: *The Indonesian Quarterly*, 30(3), S. 263-277
- Ufen, Andreas (2002): "Eingezwängt zwischen US-Forderungen und islamistischen Kräften", in: *Frankfurter Rundschau* vom 28.10.2002
- ders.: *Herrschaftsfiguration und Demokratisierung in Indonesien (1965-2000)*, Hamburg
- Vatikiotis, Michael R.J. (1993): *Indonesian politics under Suharto. Order, development and pressure for change*, London
- Waver, Wendelin (1974): *Muslime und Christen in der Republik Indonesien*, Wiesbaden