

ZENTRIFUGALE BEWEGUNGEN IN INDONESIA: KONFLIKT, IDENTIFIKATION UND RECHT IM VERGLEICH

Franz und Keebet von Benda-Beckmann

Einleitung

Das Suharto-Regime hinterließ 1998 ein Land, in dem viele latente Spannungen und offene gewalttätige Auseinandersetzungen neue Impulse bekamen. Diese gewalttätigen Konflikte wurden durch eine Reihe von Autoren ausführlich beschrieben und analysiert.¹ Sie werden innerhalb bestimmter Regionen in ihren nationalen und transnationalen Kontexten untersucht. Im Zentrum der Analyse stehen die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen und die Interessenkonstellationen der am Konflikt beteiligten Akteure. Dabei wird vor allem auf die wichtige Frage eingegangen, in welcher Weise und durch wen Gruppenidentitäten und -gegensätze mit Berufung auf ethnische Zugehörigkeit und/oder Religion konstruiert werden, welche Faktoren die Konflikte und vor allem das Ausbrechen gewalttätiger Auseinandersetzungen innerhalb von Regionen bedingen und welche Rolle die Beziehungen zwischen Regionen und dem Zentrum dabei spielen. Ein zentraler Punkt in diesen Analysen ist, dass die Konflikte nicht unbedingt auf ethnisch-religiösen Gegensätzen beruhen und durch damit einhergehende primordiale Gefühle bedingt werden, sondern dass es in erster Linie um politische und wirtschaftliche Konflikte geht, die sich nur eines religiösen, ethnischen oder nationalistischen Diskurses bedienen (vgl. Chauvel 2001; Robinson 2001).

In unserem Aufsatz bauen wir auf diesen Analysen auf, wollen jedoch eine Dimension der Konstruktion und Austragung von Konflikten beleuchten, die in der Literatur weitgehend unberücksichtigt bleibt. Das ist die Rolle von Recht in der Strukturierung von Konflikthaltungen und in der Rationalisierung und Rechtfertigung der Forderungen und des Verhaltens der Konfliktparteien. Es geht uns in diesem Beitrag vor allem um die Beziehungen zwischen Regionen und dem Zentrum, allerdings werden wir auch auf die Beziehungen innerhalb von Regionen eingehen, da diese ebenfalls Einfluss auf die Beziehun-

1 See u.a. Davidson/Kamman (2002); Davidson (2003); Avonius (2004); Van Klinken (2001) und die Beiträge in Colombijn/Lindblad (2002); Lloyd/Smith (2001); Anderson (2001); Wessel/Wimhöfer (2001); Budiman/Hatley/Kingsbury (1999); Vel (2001).

gen zwischen Regionen und dem Zentrum haben.² In unsere vergleichenden Überlegungen werden wir Aceh (Nord-Sumatra), West-Sumatra, Ambon und West-Kalimantan einbeziehen, in denen die Beziehungen zwischen Zentrum und Region und auch innerhalb der Regionen sehr unterschiedlich sind.

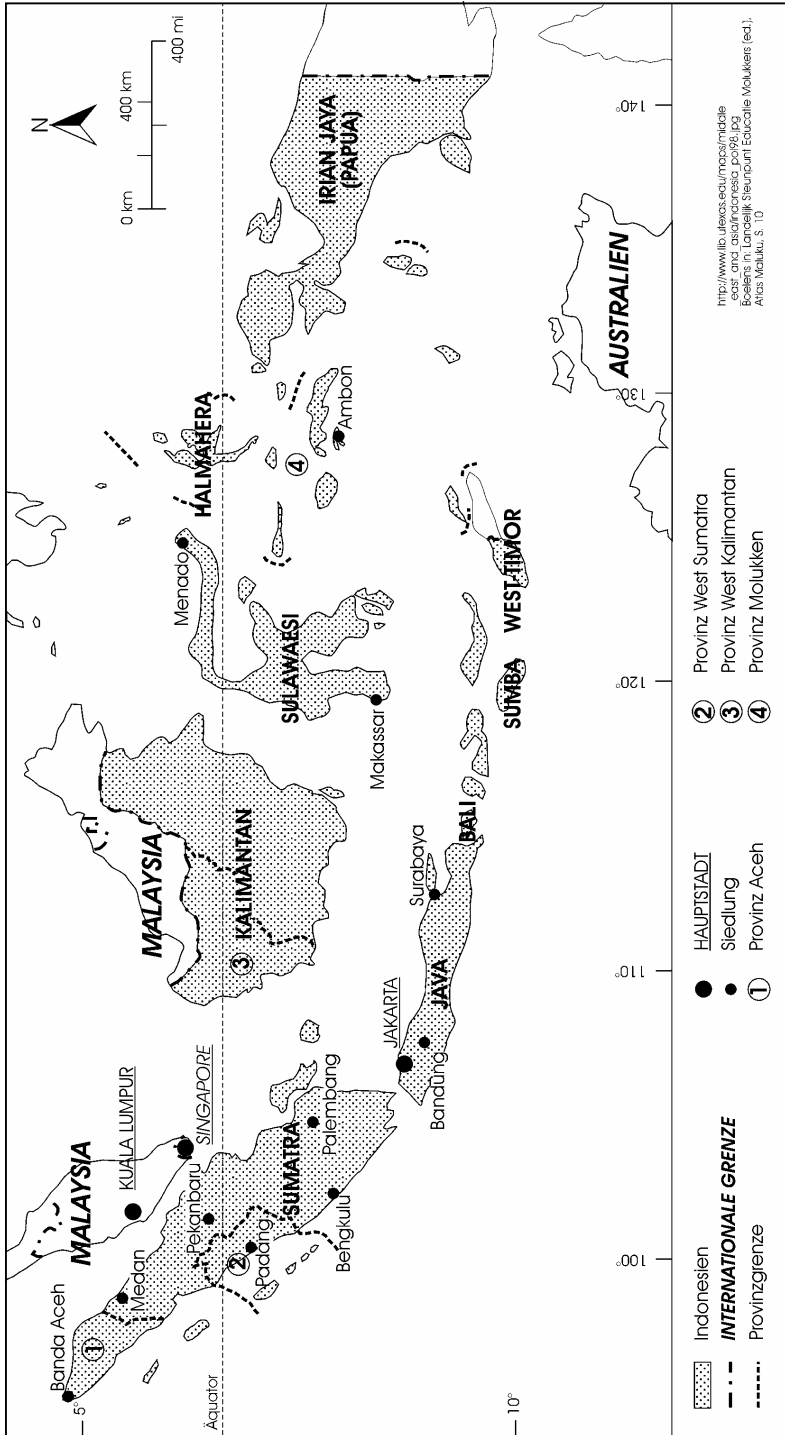
Recht und Konflikt

Die unterschiedlichen Bedeutungen, die Recht in Konflikten haben kann, werden in den meisten ethnologischen und soziologischen Konflikttheorien kaum berücksichtigt. Wenn Recht überhaupt erwähnt wird, geht es um Recht als sanktionierte Normen, die primär als Evaluationsmaßstab für abweichendes Verhalten dienen oder es geht um rechtliche Verfahren zur Bewältigung von Konflikten.³ Recht als Auslöser und Gegenstand von Konflikten und als Medium, in dem konfligierende wirtschaftliche, politische oder moralische Forderungen ausgedrückt werden, spielt praktisch keine Rolle. Recht ist jedoch mehr als ein Maßstab, an dem unerlaubtes Verhalten gemessen wird. Da Recht Positionen und Beziehungen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Macht definiert, verteilt und legitimiert, wird es oft zum Auslöser von Konflikten. Wenn man von rein gewalttätigen Konfliktaustragungen absieht, geht es bei den einander widersprechenden Interessen und Werten immer auch um die legitime Kontrolle und Autorität über soziale, wirtschaftliche und politische Organisation und Verteilung von Ressourcen. In den heutigen politischen Systemen mit ihren demokratischen und rechtsstaatlichen Vorgaben ist die Ausübung von Macht und Gewalt zu ihrer Legitimierung primär auf staatliches Recht angewiesen. Das verlangt von Akteuren die Übersetzung ihrer Forderungen und Ansprüche und ihrer politisch-moralischen Wertvorstellungen in rechtlich legitimierte Formen, womit Recht zu einem wichtigen Medium in der Interaktion wird.⁴ Zugleich sind die Kontrolle über die Interpretation bestehenden und die Schaffung neuen Rechts wichtige Machtsressourcen,

2 Natürlich gehen wir nicht davon aus, dass besagte Regionen homogene und monolithische politische Größen oder gar „Akteure“ sind. Die verschiedenen Gruppierungen, unterschieden nach ethnischen und religiösen, aber auch beruflichen und politischen Kriterien (Bauern, Wirtschaftsunternehmen, Provinzregierungen, Intellektuelle) haben teilweise unterschiedliche Forderungen an das Zentrum, die auch unterschiedlich rechtlich legitimiert werden. In diesem Beitrag können wir jedoch nur eine grobe Skizze vorstellen.

3 Siehe Elwert (in diesem Band) oder Schlee (2003: 98).

4 Die Art, in der zwischen Norm- und Akteurkonflikten unterschieden wird, wie es Elwert (in diesem Band) beispielsweise macht, ist deshalb auch nicht einleuchtend. Seine Typologie ähnelt den früher in der Rechtsethnologie gängigen Unterscheidungen zwischen Konflikten um Normen und Konflikten um Fakten oder zwischen Norm- und Interessenkonflikten. Diese Unterscheidungen berücksichtigen nicht, dass (rechtliche) Normen die Konstruktion von Fakten und Interessen weitgehend mitprägen (K. von Benda-Beckmann 1984: 66f).



<http://www.ifo.ufores.edu/maps/indole>
 Gelesen in: Loraelli, Steurpunt Educatie Molukkes (ed.),
 Altes Molukku, S. 10

Abbildung 1: Indonesien

die in sozialen und politischen Konflikten eingesetzt werden können.⁵ Damit wird Recht auch zum Gegenstand von Konflikten.

Mit diesen Überlegungen soll keinesfalls ein Primat für die Bedeutung des Rechts in Konflikten behauptet werden. Auch verdrängt diese Perspektive nicht die Bedeutung von ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit. Sie zwingt nur dazu, einen Unterschied zwischen Ethnizität und rechtlich definierter und relevant gemachter Ethnizität oder Religionszugehörigkeit zu machen. Ethnizität oder Religion kann auch ohne rechtliche Grundlage, als Mechanismus von Inklusion bzw. Exklusion dienen. Dies ist jedoch wirksamer, wenn mit einer ethnischen oder Religionszugehörigkeit bereits bestimmte Zugangsmöglichkeiten nach bestehendem Recht verbunden sind, erleichtert oder für andere ausgeschlossen werden bzw. durch ein neues, in diesem Sinne ethnisiertes Recht gestaltet werden sollen.⁶ Dasselbe gilt für religiöse Rechte. Ethnizität als solche (wie auch immer konstruiert) reicht oft nicht; es muss ein in Ethnizität begründetes Recht sein, so wie das bei vielen Rechtsordnungen, die man meist als Gewohnheits-, Stammes- oder Dorfrechte andeutet, aber auch in staatlichen Rechtsordnungen der Fall ist.

Dies spielt schon eine Rolle, wenn man davon ausgeht, dass in einer sozial-politischen Organisation nur ein Rechtssystem existiere. In vielen Staaten, über die Elwert gearbeitet hat und auch in den Regionen Indonesiens, die wir näher betrachten werden, gibt es jedoch eine Pluralität von unterschiedlichen Rechten. Diese bietet ein vielschichtiges Repertoire an Organisations- und Legitimationsstrukturen für soziale, wirtschaftliche und politische Beziehungen innerhalb von und zwischen Bevölkerungsgruppen, wie auch für Beziehungen zwischen diesen und dem Staat an. Zugehörigkeit zu einer ethnischen oder religiösen Kategorie oder Gruppe kann darin einen sehr unterschiedlichen Stellenwert haben. Die wichtigsten Elemente dieses Repertoires in Indonesien sind staatliches, religiöses, internationales und Gewohnheitsrecht (in Indonesien Adat oder Adatrecht genannt). Adats sind in hohem Maße ethnisch-historisch begründet. Andere Rechte wie die *Shari'a* geben der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft eine zentrale Rolle, die ethnische und staatliche Grenzen transzendiert. Die staatliche Rechtsordnung Indonesiens ist wie in den meisten heutigen Staaten dadurch gekennzeichnet, dass sie die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit ihrer „Bürger“ weitgehend für rechtlich irrelevant erklärt, allerdings noch mit einigen Ausnahmen im Familien-, Erb-

5 Siehe Turk (1978); F. von Benda-Beckmann (1983); Starr/Collier (1989); Nader (2003).

6 Dies wird in Konflikttheorien oft implizit vorausgesetzt. Schlee zum Beispiel weist darauf hin, dass *„recognition as an ethnic minority is advantageous in many countries. This might concern seats in parliaments, or hunting and fishing rights, or property rights to old tribal territories. [...] To be recognised as an ethnic minority a group must appear in public, must have access to the media and must bring a certain political influence to bear“* (2003: 101). Aber das setzt ja voraus, dass die Sitzverteilung im Parlament bzw. die Bedingungen, unter denen tribale Rechte anerkannt werden, rechtlich geregelt sind.

und Bodenrecht. Internationales Recht baut weitgehend auf „modernen“ Rechtsstrukturen auf, die im Prinzip von der Gleichheit von Staaten und Personen ausgehen. Es macht jedoch wichtige Ausnahmen zugunsten so genannter „indigener Völker“ (*indigenous peoples*) und, weniger ausgeprägt, auch von „Minderheiten“, welchen andere politische und wirtschaftliche Rechte zugesprochen werden als „normalen Bürgern“ oder Bevölkerungsgruppen.

Pluralistische rechtliche Repertoires erlauben unterschiedliche Rationalisierungen und Legitimierungen politischer und wirtschaftlicher Standpunkte, Forderungen und Gegensätze und der Ausübung von offener Gewalt. Dabei geht es vor allem um die Frage, unter welchen Umständen das Potenzial der unterschiedlichen rechtlichen Ordnungen zur Rationalisierung und Legitimierung von wirtschaftlichen und politischen Forderungen „greift“. Wir sprechen bewusst von einem Potenzial. Zwar beinhalten alle rechtlichen Formen im Prinzip eine Reihe von Legitimationsmöglichkeiten, aber keiner der rechtlichen Ordnungen ist ein ganz bestimmtes oder feststehendes Mobilisierungspotenzial inhärent. Was plausibel als Waffe in der sozialen und politischen Interaktion für bestimmte Zwecke eingesetzt werden kann und was nicht, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab. Die Frage ist, wie diese Unterschiede zu erklären sind. Wir haben die folgenden hauptsächlichen Faktoren identifiziert. Einmal geht es um die historische Eingliederung der Regionen in weitere politische Verbände oder Netzwerke, den Kolonialstaat und später den indonesischen Zentralstaat, aber auch um transregionale und/oder -nationale Beziehungssysteme. Ferner spielt die ethnische und religiöse Zusammensetzung der Bevölkerung eine wichtige Rolle. Zudem geht es darum, was der Kern des Streites mit dem Zentralstaat ist und inwieweit dabei der Zugang zu Ressourcen eine Rolle spielt. Schließlich geht es auch darum, inwieweit die betreffenden Rechtssysteme inhaltlich (in)kompatibel sind. Wir werden zeigen, wie diese Faktoren zum einen das ideologische Mobilisierungspotenzial der unterschiedlichen Rechtssysteme bedingen; zum anderen, inwiefern die jeweils potenziell zur Verfügung stehenden Rechtssysteme sich dazu eignen, bestimmte Ressourcen zu sichern; und letztlich, inwieweit die jeweiligen Rechtssysteme die internen Konflikte eher anheizen bzw. dämpfen können.

Konfliktkonstellationen und strategischer Gebrauch von Recht: Variationen in Indonesien

Auf den ersten Blick scheinen die regionalen Forderungen an den Zentralstaat ziemlich parallel zu liegen. Der Unmut über das korrupte und kleptokratische politische Zentrum hatte während des Suharto-Regimes überall immer mehr zugenommen. Die Forderung nach einer nicht korrupten Regierung und Verwaltung, die rechtsstaatliche und religiöse Werte ernst nehmen müsse, wurde immer lauter. Dazu kamen Proteste gegen die ungleiche interregionale Verteilung der Einkommen aus Bodenschätzen. Überall zerrten starke zentrifugale Kräfte an der einst sicher gewählten staatlichen Einheit. Periphere oder sich

peripher föhlende Regionen forderten mehr Einfluss auf politische Entscheidungen. In manchen Regionen war der Ruf nach Unabhängigkeit nicht mehr zu überhören. Andere Regionen wollten zwar im indonesischen Staat bleiben, wünschten sich jedoch eine weitergehende Selbstbestimmung. Außerdem verlangten vor allem die an Bodenschätzen reichen Regionen einen größeren Anteil an deren Ertrag. Sie verstanden nicht, dass 80 % davon nach Jakarta verschwinden sollten, was vor allem einer kleinen politisch-ökonomischen Elite auf Java zugute kam. Schon vor dem Ende des Suharto-Regimes vollzog sich so ein ziemlich eindeutiger Prozess um mehr wirtschaftliche und politische Autonomie, ausgelöst von einer politischen Elite, die sich zu lange zu wenig mit den Gebieten außerhalb von Jakarta und Java beschäftigen wollte. Diese politische Introvertiertheit hat zentrifugale Kräfte freigesetzt, durch welche der indonesische Nationalstaat auseinander zu fallen droht. Unter dem Druck der ausländischen multilateralen und bilateralen Gebergemeinschaft, (IMF, Weltbank, IGGI, UNDP, GTZ, USAID, AUSSAID) hat die indonesische Regierung 1999 eine Dezentralisierungspolitik in Angriff genommen, um die Wucht dieser Entwicklungen aufzufangen. Aus Furcht, mit dieser auf mehr regionale Autonomie gerichteten Politik sezessionistische Tendenzen noch weiter zu verstärken, hat die Regierung (im Gegensatz zu den Geberorganisationen) nicht die Provinzen, sondern die Distrikte zu den wichtigsten „autonomen Regionen“ erklärt.⁷ Robinson (2001) und Chavel (2001) argumentieren, dass es, unbeschadet aller ethnischen, religiösen, linguistischen, geographischen und historischen Unterschiede zwischen den Regionen, vor allem diese grundlegenden Eigenschaften des *New Order Regimes* sind, welche an der Basis der Konflikte und des Widerstandes zu liegen scheinen (Robinson 2001: 214), wobei es nicht nur um die gespannten Beziehungen der Region mit dem Zentrum geht, sondern diese Aspekte des Regimes auch die intra-regionalen Konflikte mit beeinflussen.

Bei näherer Betrachtung der Konflikte in den einzelnen Regionen fällt jedoch auf, dass die Konflikte mit dem Zentrum auf unterschiedliche Weise ausgetragen werden. Es werden unterschiedliche Forderungen gestellt, die eine lange Vorgeschichte haben, welche in jeder Region wiederum einen unterschiedlichen Charakter hat. Diese Geschichte hat das Verhältnis zwischen den Rechtssystemen in den Regionen stark geprägt und wird zu einem bestimmenden Faktor bei der Frage, welches Recht zu welchen Zwecken mobilisiert werden kann bzw. wird.

7 Über die Dezentralisierung in Indonesien siehe Aspinall/Fealy (2003); Holtzapfel (2002); Schulte Nordholt/Asnan (2003); Kingsbury/Aveling (2003); F. und K. von Benda-Beckmann (2001).

Aceh

Die Region an der Nordspitze Sumatras gehört zu den am frühesten islamisierten Gebieten des Archipels.⁸ Ab Beginn des 15. Jahrhunderts wurde von dort aus der größte Teil Indonesiens islamisiert, meist mit friedlichen Mitteln, manchmal auch mit Gewalt. Aceh hat sich lange erfolgreich gegen die Inkorporierung in das niederländische Kolonialreich gewehrt und wurde erst 1906 definitiv Teil der Kolonie. Seitdem ist es eine der unruhigsten Regionen Indonesiens geblieben. Als Teile Indonesiens in den 1950er Jahren gegen die übermächtigen Zentralisierungsansprüche aus Java rebellierten, waren Aceh und Minangkabau/West-Sumatra, aber auch Kalimantan unter den führenden Zentren der Rebellion. Robinson (2001) und Chauvel (2001) weisen jedoch darauf hin, dass die ersten Konflikte nach der Unabhängigkeit nicht auf eine Unabhängigkeit von der neuen Republik Indonesien gerichtet waren, sondern zum Ziel hatten, Indonesien in einen islamischen Staat zu transformieren. Der Kampf gegen die Holländer und die japanische Besatzung waren Hand in Hand mit einer sozialen Revolution gegangen, die durch die militante Jugend und islamische Geistliche getragen war und die Klasse der Adat-Führer (*uluë-balang*) fast ausgelöscht hatte. Diese *Darul Islam* Rebellion dauerte von 1953 bis 1962. 1965 bekam Aceh seinen Sonderstatus. Die damit einhergehenden Befugnisse und Versprechungen seitens des Zentralstaates wurden jedoch nicht eingehalten. Bis dahin gab es eigentlich keine Zweifel an der Loyalität Indonesien gegenüber. Das änderte sich jedoch 1976 mit dem Aufkommen der Frei-Aceh-Bewegung. Seitdem erlebt die Provinz ein ständiges Auf und Ab der Kämpfe, getragen durch den Unmut gegen die wirtschaftliche Ausbeutung der Region und die zentralisierten Entscheidungsprozesse.

Aceh ist reich an Bodenschätzen (Öl, Erdgas) und hat riesige Regenwälder, wodurch es sich in den letzten Jahrzehnten industriell stark entwickeln konnte. Es ist eine der Regionen, die am nachdrücklichsten eine neue Umverteilung fordert. Man profitierte jedoch kaum von der Entdeckung und Ausbeutung der großen Flüssiggasreserven. Die hiermit geschaffenen Arbeitsplätze wurden weitgehend von Nicht-Acehnesen eingenommen. Auch führte die zunehmende Abholzung des Regenwaldes (eine Pfründe des Militärs) zu großen Landenteignungen. Man akzeptiert(e) nicht länger, dass 80-90 % der Erträge an die Zentralregierung, (die vielfach mit Java gleichgesetzt wird), abgetreten werden mussten. Ihre Reichtümer einerseits und der schwelende Guerilla Krieg andererseits machten die Drohung einer Abspaltung realistisch und haben Jakarta gezwungen, diese ernst zu nehmen. Nachdem Versuche, Aceh mit militärischen Mitteln unter Kontrolle zu bringen, gescheitert waren, hat es 2001 wiederum einen administrativen Sonder-Status bekommen, der der Provinz eine größere Unabhängigkeit ermöglicht. Die wichtigste Konsequenz des Ausnahme-Status ist, dass 70 % der Erträge aus Öl und Gas und gut 60 % aus

8 Zu Aceh siehe Chauvel (2001); Ariffadillah (2001); Kell (1995); Wessel (2001); Robinson (2001). Siehe auch Bowen (2003).

anderen natürlichen Ressourcen statt der herkömmlichen 20 % an die Region zurückgeleitet werden sollen. Die dafür erforderlichen Implementierungsregelungen sind allerdings noch nicht verabschiedet. Die Provinz bekommt immer noch sehr viel weniger als sie erhalten sollte. Auch soll viel Geld statt der Provinz den mächtigen Ölfirmen zugute kommen.⁹ Die durch die Zentralregierung gemachten Zugeständnisse reichen offenbar nicht aus, um den Forderungen der radikaleren Gruppen in Aceh gerecht zu werden. Die militärischen Konflikte entflamten im Mai 2004 wieder sehr heftig, und die Armee reagierte mit den üblichen Repressionen.

Der Sonder-Status sieht auch vor, dass die Provinz Aceh das Recht hat, die *Shari'a* einzuführen. Dies war ein wichtiger Punkt für die Region, die sich schon immer primär als islamisch identifiziert hat und in Indonesien als besonders religiös gilt. Die *Shari'a* wurde auch offiziell eingeführt, jedoch nur dort, wie es heißt, „wo dies angemessen ist“. Für den Bereich des Straf-, Handels- und Verwaltungsrechts gilt nach wie vor staatliches Recht.¹⁰ Die *Shari'a* gilt somit hauptsächlich im Bereich des Familien- und Erbrechts. Die Einführung der *Shari'a* hat eine große symbolische Bedeutung. Sie symbolisiert die transnationale Verbundenheit mit der islamischen Welt. Zweitens kann, wie Bowen (2003) für das Gayo Hochland, einen Teil Acehs, gezeigt hat, die *Shari'a* die erbrechtliche Stellung von Frauen in den äußerst patrilinearen Lokalgesellschaften verbessern, bei denen sie nach Adat nicht erben oder nur sehr schwache Erbrechte haben. Für viele Moslems ist die Tatsache, dass das *gender* Gleichheitsideal auch mit der *Shari'a* begründet werden kann, symbolisch von großer Bedeutung. Dies alles verschafft dem Ruf nach der *Shari'a* eine verhältnismäßig breite Zustimmung innerhalb der Bevölkerung. Islamisches Recht symbolisiert Zukunftsorientierung und Orientierung nach außen, weit über die nationalen Grenzen hinaus, wogegen Adat nur regional gilt und mit der Vergangenheit verbunden wird. Mit dem Islam als primärer Identifikation positioniert sich Aceh in einen betont transnationalen Kontext. Es hat wichtige Verbindungen zu Malaysien, das die politischen Entwicklungen bei seinem unmittelbaren Nachbarn mit gemischten Gefühlen verfolgt. Und es hat gute Verbindungen mit der arabischen Welt und islamischen Zentren im Mittleren Osten.

Im Konflikt mit dem Zentrum werden also Religion und religiöses Recht politisch mobilisiert, um unter der Androhung von Abspaltung, Änderungen im staatlichen Verfassungsrecht durchzusetzen und um damit auch einen größeren Teil der lokal vorhandenen Ressourcen unter eigene Kontrolle zu bekommen. Wenn Indonesien schon kein islamischer Staat werden kann, dann kann Aceh mit seinem Sonder-Status auf jeden Fall doch die *Shari'a* einführen.

9 Nixsch (2002: 4).

10 In anderen Regionen geht jedoch das Gerücht um, Aceh sei ganz auf die *Shari'a* umgestiegen. In West-Sumatra hat das zum Beispiel rege Debatten über die Frage, ob die *Shari'a* dort auch eingeführt werden sollte, ausgelöst, (F. und K. von Benda-Beckmann 2001).

Adat dagegen hat in der Region kaum (noch) Mobilisierungspotenzial. Es wird mit der Vergangenheit und der quasi-feudalen und mit der Kolonialmacht zusammenarbeitenden traditionellen Herrschaft assoziiert. Es kann die überregionale und internationale Einbettung, die über Religion abgerufen wird, nicht leisten. Der Kampf um Rechte an natürlichen Ressourcen, Land und Bodenschätzen wird auch nicht, wie zum Beispiel in West-Sumatra, mit der Berufung auf Adat legitimiert. In Aceh wird auf den verfassungs- und administrativrechtlichen Sonder-Status rekurriert, welcher der Verwaltungseinheit ausreichende rechtliche Mittel gegenüber dem Zentralstaat zur Verfügung stellt. Eine Berufung auf Adat-Bodenrechte ist deshalb nicht nötig; eine Berufung auf die *Shari'a* hierfür nicht geeignet. Allerdings ist die Berufung auf die *Shari'a* eine wichtige Legitimation des Sonder-Status geworden. Adat hat auch nicht die überragende Rolle bekommen, andere ethnische Gruppen von politischen Entscheidungsprozessen und wirtschaftlichen Ressourcen auszuschließen, da die Region eine relativ homogene Bevölkerung hat. Abgesehen von den Großstädten und einigen wenigen javanischen Transmigrationsgebieten gibt es keine größeren Ballungsgebiete mit Migrant*innen, wie das zum Beispiel in West-Kalimantan und auf Ambon der Fall war. Nach den Gewaltausbrüchen der Nach-Suharto-Periode sind viele der in Aceh lebenden und arbeitenden Indonesier mit anderer regionaler und ethnischer Herkunft aus Furcht weggezogen, unter ihnen auch viele Moslems. Wie viele andere Regionen wurde auch Aceh damit ethnisiert bzw. ethnisch stärker homogenisiert. Diese Prozesse von Ausschließung werden jedoch auf Grund des verfassungsrechtlichen Sonder-Status legitimiert. Ethnisierung muss also nicht zwangsläufig mit einer größeren Bedeutung von Adat einhergehen.

West-Sumatra

Das Gebiet der Minangkabau in West-Sumatra wurde Anfang des 19. Jahrhunderts in das niederländische Kolonialreich inkorporiert. Anlass dazu war ein Bürgerkrieg, den eine orthodoxe islamische Gruppierung, die Padri, gegen die Gesellschaftsstruktur in Minangkabau führten. Minangkabau bestand im wesentlichen aus autonomen Dorfrepubliken (*nagari*), in denen Gruppenzugehörigkeit, Vermögensverhältnisse und politische Ämter im wesentlichen auf der Basis matrilinear*er Abstammung organisiert waren. Der Islam wurde zwar im 17. und 18. Jahrhundert die allgemein akzeptierte Religion, blieb im Bereich der sozialen Organisation jedoch weitgehend dem Adat untergeordnet. Die Padri wollten in ihrer „unislamischen“ Gesellschaft eine islamische Theokratie einführen. Adat-gesinnte Gruppen, die nach wie vor eine auf Adat aufbauende Regierungsform bevorzugten, riefen die Holländer zu Hilfe, die bis dahin nur an der Küste einen Handelsposten hatten. Mit ihrer Intervention etablierten sie sich definitiv im Hochland West-Sumatras.

Die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen West-Sumatra und innerhalb West-Sumatras können nur im Dreiecksverhältnis von Adat, Is-

lam und Staat verstanden werden. Dabei dominieren im Verhältnis zwischen Region und Zentrum staatliches und Adatrecht. Diese standen sich bei bodenrechtlichen Konflikten einander feindlich gegenüber, waren sich aber beide in dem Bestreben einig, die Geltung islamischen Rechts auszuschließen. Das Verhältnis zwischen Adat und Islam war von Anfang an gespannt, und diese Spannung ist bis in die Gegenwart spürbar geblieben. Diese Spannungen zwischen matrilinearem Adat und Islam bzw. der *Shari'a* sind im Laufe der Geschichte unterschiedlich verarbeitet worden. Inhaltlich bezog und bezieht sich diese Spannung vor allem auf das Gebiet des Erbrechts. Nach dem matrilinearen minangkabauschen Adat wurden Land und andere Güter innerhalb der matrilinearen Abstammungsgruppen vererbt, überwiegend von Frauen auf Frauen, die auf ihrem Familienland wohnten und dies zusammen mit ihren Ehemännern bearbeiteten. Dieses matrilineare Erbrecht für Familienland ist nach wie vor das im Dorf und auch in den staatlichen Gerichten geltende Recht. Persönlich erworbene Güter von Männern werden seit den 1960er Jahren allerdings innerhalb der Kleinfamilie vererbt und nicht mehr, wie früher, an die Kinder der Schwestern. Diese Veränderungen werden durch manche als Anwendung des islamischen Erbrechts interpretiert und als Folge der zugegenommenen Bedeutung der Religion generell beansprucht. Andere Gruppen sprechen jedoch von einer Veränderung im Adatrecht, und diese ist auch als „neues Adatrecht“ durch die staatlichen Gerichte festgestellt (siehe F. von Benda-Beckmann 1979; K. von Benda-Beckmann 1984). Das islamische Recht hat die Stellung der männlichen Mitglieder der Familie somit etwas verbessert. Für die Emanzipation von Frauen, so wie in Aceh, kann es jedoch nichts leisten, weil ihre rechtliche und wirtschaftliche Stellung nach Adat so viel stärker ist.

Während bei konkreten Entscheidungen im Bereich des Erb- und Familienrechts meist zwischen einander widersprechenden Alternativen gewählt werden muss, dominiert im politisch-ideologischen Bereich die Idee der unlösbaren Einheit von Adat und Islam. Hier sind Adat und Islam zusammen unveränderliche und unteilbare Elemente der Minangkabauschen Identität. Adat beruht auf der *Shari'a*, die *Shari'a* beruht auf dem Koran. *Shari'a* weist an, Adat führt aus. Die Natur ist unser „Lehrer“ sind die immer wieder beschworenen Ausdrucksformen dieser Einheit, was auch immer sich im täglichen Leben dahinter verbergen möge.

Die koloniale Regierung hatte seit der Niederschlagung der Padri und beim Aufbau ihres Verwaltungssystems die Geltung des Adatrechts gegenüber dem islamischen Recht unterstützt. Der *nagari* wurde zur Basiseinheit der Lokalverwaltung, und soweit es den kolonialen, wirtschaftlichen und politischen Interessen nicht widersprach, wurde Adat als Recht anerkannt. Dies ist im Wesentlichen auch nach der Unabhängigkeit Indonesiens so geblieben, wenn auch aus staatlich-rechtlicher Sicht die offizielle Geltung von Adatrecht immer mehr durch uniforme Gesetzgebung zurückgedrängt wurde.

Die gegen Ende des Suharto-Regimes zunehmend offen ausgetragenen Konflikte West-Sumatras mit dem Zentrum betrafen und betreffen eine wei-

tergehende politische Autonomie und die Kontrolle über natürliche Ressourcen. Bei den gegenwärtigen politischen Konflikten zwischen West-Sumatra und der Zentralregierung geht es nicht um eine mögliche Abspaltung. Während der Rebellion der 1950er Jahre hatte man noch mit dem Gedanken eines sumatranischen Staates gespielt. Seitdem der Aufstand niedergeschlagen wurde, wird Unabhängigkeit jedoch nicht mehr als eine realistische Option betrachtet (Kahin 1999). Im Gegensatz zu Aceh hat West-Sumatra keine nennenswerten Bodenschätze oder Industrie und könnte schon deswegen kein unabhängiger Staat werden. West-Sumatra hat von den Umverteilungsmaßnahmen des Suharto-Regimes eher profitiert und ist auch weiterhin auf die Subventionierung durch die Zentralregierung angewiesen. Die meisten anderen Regionen Sumatras betrachten die Minangkabau heute eher als Mitläufer des Suharto-Regimes. Dies hat sicherlich dazu beigetragen, dass sie später weniger radikal als die reicheren Regionen gegen das Zentrum aufgetreten sind. Die reicheren Regionen haben daher wenig Interesse daran, sich mit den Minangkabau zu verbinden, da sie West-Sumatra auch eher als Zuschussgeschäft sehen.

Es geht in diesem Konflikt um Land und andere natürliche Ressourcen (Land, Wasser, Bodenschätze), die Teil des Dorfterritoriums waren, aber nicht permanent kultiviert wurden, die so genannten *ulayat*-Ressourcen. Der koloniale Staat hatte 1870-1874 diese Ressourcen als „wüstes Land“ (niederländisch: *woeste gronden*, englisch: *wasteland*) definiert, an dem es keine eigentumsähnlichen Rechte gab und das deshalb zu Staatsdomänen erklärt und damit quasi in Staatseigentum überführt werden konnte. Auf dieser Grundlage konnten Land oder Holz- und Bergbaukonzessionen an Pflanzer und andere Betriebe in Erbpacht ausgeben werden. Während der Kolonialzeit war der Staat in West-Sumatra damit verhältnismäßig zurückhaltend umgegangen und hatte nur wenig Gebrauch von den rechtlichen Möglichkeiten gemacht (siehe F. von Benda-Beckmann 1979; F. and K. von Benda-Beckmann 2004). Das blieb auch nach der Unabhängigkeit so, nachdem der Staat im Prinzip kolonialrechtliche Struktur und Ansprüche übernommen hatte. Seit Mitte der 1970er Jahre änderte sich das jedoch dramatisch. Vor allem während der letzten 20 Jahre der Suharto-Regierung wurden große Land- und Forstgebiete „enteignet“ und an der Regierung nahe stehende Personen und Unternehmen übertragen. Dies geschah oft unter Zwang und ohne bzw. gegen eine viel zu niedrige Vergütung. In dieser Zeit waren auch die auf Adat basierenden dorfpolitischen Strukturen durch die Implementierung der Gesetzgebung von 1979 in 1983 über die Lokalverwaltung geschwächt. Dabei wurden in Minangkabau alle *nagari* in mehrere reine Verwaltungsdörfer, *desa*, aufgeteilt.

Die minangkabausche Bevölkerung hat diese Rechte des Staates nie anerkannt, ihre Forderungen jedoch lange ruhen lassen, weil es politisch zu gefährlich war, sich mit dem Staat anzulegen. Dies hat sich seit 1998, dem Ende des Suharto-Regimes, wesentlich geändert. Im Zuge der Dezentralisierungspolitik wurden die *desa* wieder abgeschafft und die *nagari* wiedervereinigt. Damit sind Gemeindeverwaltungseinheiten wieder deckungsgleich mit den al-

ten Dorfeinheiten, die auf die vorkolonialen Strukturen zurückgehen. Das hat das Interesse an und die Bedeutung von Adat erheblich gesteigert. Seit dem Regimewechsel trauen sich viele Dorfverwaltungen wieder, ihre bis dahin ruhenden Ansprüche öffentlich einzuklagen. Diese Ansprüche können sie nur unter Berufung auf Adat einklagen. Damit ist Adat politisch wieder sehr bedeutend geworden, nachdem es über Jahrzehnte ein politisches Schattendasein geführt hat. Die Adatprotagonisten fühlen sich zunehmend nicht nur berechtigt, sich bei Landforderungen auf Adat zu berufen, sondern auch dazu gezwungen, weil die Dörfer im Rahmen der Dezentralisierung mehr eigenes Einkommen generieren müssen.

West-Sumatra hat eine recht homogene Bevölkerung.¹¹ Im Gegensatz zu anderen Gebieten Indonesiens wurde der Handel hier nie völlig durch Chinesen dominiert. Auch die wenigen javanischen Transmigrationsgebiete sind kaum eine wirtschaftliche Bedrohung für die minangkabausche Bevölkerung. Und beide haben sich mehr oder weniger notgedrungen weitgehend der lokalen Hegemonie des minangkabauschen Adat angepasst. Ethnisch motivierte Ausschreitungen wie auf Kalimantan, hat es 1999 und 2000 nur in sehr geringem Umfang gegeben.¹² Das Leben in *desa* Dörfern hatte den Transmigranten etwas Unabhängigkeit von minangkabauschen Adatrechtlichen Strukturen geboten. Die „Zurück zum *nagari*“-Politik hat nun dazu geführt, dass das Adat-Modell der Dorfverwaltung und der Kontrolle von Ressourcen durch die Dorfregierung wieder dominanter geworden ist. Die zunehmende Bedeutung, die Adat im Rahmen der Dezentralisierungspolitik erhält, wird dann auch mit großer Besorgnis wahrgenommen. Man befürchtet eine verstärkt zunehmende Ethnisierung von Positionen im Verwaltungsapparat der Provinz, Distrikte, Städte und Dorfregierungen wie auch des Grundbesitzes, passt sich im Wesentlichen jedoch der neuen Hegemonie von Adat an.

Im Vergleich mit Aceh haben Religion und religiöses Recht viel weniger zu bieten. Sie liefern keine Lösung für die bodenrechtlichen Probleme. Sie haben auch emanzipatorisch nicht das Potenzial wie in Aceh, weil islamisches Recht nach wie vor als potenzielle Bedrohung des matrilinearen Adat und der relativ starken wirtschaftlichen und sozialen Position von Frauen betrachtet wird. Als Mobilisierungspotenzial gegen das Zentrum ist Religion ebenfalls weniger geeignet, weil Minangkabau im Nationalstaat bleiben will und weiterhin finanziell stark vom Zentrum abhängig sein wird. Adat dagegen ist die wichtigste Grundlage für Landforderungen gegenüber dem Zentralstaat und den Plantagenbesitzern. Und es wird in den Auseinandersetzungen mit nicht-minangkabauschen Bevölkerungsgruppen erfolgreich eingesetzt. Diese Grup-

11 Das gilt nicht für die Mentawai Inseln, die zur Provinz West-Sumatra gehören. Mentawai ist im Zuge der Dezentralisierung ein eigener Distrikt geworden, in dem jetzt das Adat Mentawai eine größere Rolle spielen soll.

12 Mit einer wichtigen Ausnahme. Auch in West-Sumatra wurden 1999 und 2000 Chinesen angegriffen und ihre Geschäfte verwüstet. Im Vergleich zu Java und anderen Teilen Indonesiens waren die Ausschreitungen jedoch relativ gering.

pen sind zahlenmäßig relativ gering, stellen keine große Konkurrenz dar und haben nicht genug Macht, sich dem zu widersetzen.

Ambon

Der Konflikt in Ambon ist im Vergleich mit Aceh und West-Sumatra besonders komplex.¹³ Seit der Inkorporierung der Insel in das holländische Kolonialreich zu Beginn des 17. Jahrhunderts ist Ambon ein religiös geteiltes Gebiet. Die Hälfte der Bevölkerung ist moslemisch, die andere Hälfte protestantisch, aber die meisten Dörfer sind religiös homogen. Ambon entwickelte sich zu einem der stabilsten Stützpunkte der Kolonialverwaltung. Die protestantische Bevölkerung wurde von der Kolonialregierung stark bevorzugt, profitierte wesentlich mehr als Moslems vom kolonialen Bildungswesen und war in der Kolonialverwaltung sowie in der kolonialen Armee stark überrepräsentiert. Als Indonesien unabhängig wurde, versprach die niederländische Regierung den Molukknern, sich für ihre Unabhängigkeit einzusetzen. Die ambonschen Kontingente der Kolonialarmee, zu ca. 90 % Christen, wurden „zeitweilig“ nach Holland gebracht, um dort auf ihre Rückkehr in die versprochene molukische Republik zu warten. Die niederländische Regierung konnte ihr Versprechen nicht einhalten, was vor allem in den 1970er Jahren in den Niederlanden zu großen Problemen und gewalttätigen Ausschreitungen führte. Die Molukken, und insbesondere die Insel Ambon, wurden von der indonesischen Regierung mit Argwohn betrachtet und unter strenger militärischer Kontrolle gestellt (siehe Chauvel 1990). Der Abspaltungswunsch ist bis in die Gegenwart ein heikles Thema und prägt das Verhältnis mit dem Zentralstaat und teils auch innerhalb der molukischen Gesellschaft, da es vor allem die Christen waren, die dem Traum der Republik der Molukken anhängen. Bis in die 1980er Jahre konnten die niederländischen Molukker nur selten und unter großen Schwierigkeiten nach Ambon reisen. Seitdem war der Verkehr jedoch sehr rege, bis er durch den Ausbruch der Gewalttätigkeiten von 1999 wieder stark abnahm. Über Telefon und Email werden die Beziehungen zwischen Molukknern in den Niederlanden und auf Ambon jedoch weiterhin intensiv unterhalten.

Die Konflikte zwischen der Region und dem Zentrum und auch die zwischen den unterschiedlichen ethnischen und religiösen Bevölkerungsgruppen Ambons haben sich im Laufe der letzten 25 Jahre immer mehr aufgeladen, bis

13 Wir beschränken uns hier auf einen Teil der Probleme in den Zentralmolukken. Ambon ist das Zentrum der Provinz und war auch wegen der Gewürznelkenproduktion das wirtschaftlich wichtigste Gebiet. In anderen Gebieten, vor allem der sehr viel größeren Insel Seram gibt es jedoch seit den 1980er Jahren größere Transmigrationsgebiete und Holzkonzessionen, die wie in West-Sumatra und West-Kalimantan zu großen Spannungen geführt haben. In diesen Auseinandersetzungen wird Adat gegen das Zentrum mobilisiert.

dass das Pulverfass (Aditjondro 2001) im Jahre 1999 explodierte.¹⁴ Nachdem Sukarno 1950 die RMS Rebellion niedergeschlagen hatte, wurden einige Prestige-Entwicklungsprojekte in der Gegend angesiedelt. Diese wurden jedoch während der Suharto-Regierung vernachlässigt. Während Indonesien in den 1980er Jahren einen wirtschaftlichen Boom erlebte, fühlten sich die Ambonesen zu Recht als Stiefkinder des Fortschritts (Aditjondro 2001: 104). Dazu kam, dass die Preise für Gewürznelken in den 1980er Jahren dramatisch fielen, nachdem ein Sohn Suhartos die Aufsicht über ein parastaatliches Kontrollmonopol für den Gewürznelkenhandel erhalten hatte. Die Spannungen mit dem Zentrum nahmen weiter zu, als die Zentralregierung in anderen Gebieten der Zentralmolukken Transmigrationsprojekte aufnahm und den Zugang zu natürlichen Ressourcen für der Regierung verbundene Konglomerate ermöglichte.

Die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen wurden jedoch durch diese Entwicklungen auf verschiedene Weise betroffen. Auch nach der Unabhängigkeit behielten die Christen auf Ambon ihre bevorzugte Stellung. Seit den achtziger Jahren verlangte jedoch eine zunehmend selbstbewusste islamische Bevölkerung dem Staat die Gleichberechtigung in der Verwaltung ab. Dies ist umso wichtiger, da die Provinzverwaltung abgesehen von Landwirtschaft und Hortikultur weit und breit der wichtigste Arbeitgeber ist, der eine wachsende Anzahl gut ausgebildeter Jugendlicher absorbieren muss. Der Sturz des Preises für Gewürznelken, der wichtigsten Geld-Einkommensquelle, Ende der achtziger Jahre machte die bereits angespannte Lage noch schwieriger. Im Streit um den Zugang zu diesen begehrten Verwaltungsjobs hat die Religionszugehörigkeit zunehmend das Verhältnis zwischen den Ambonesen gespalten. In diesem Verhältnis spielt die Religion jetzt für die islamische Bevölkerung die wichtige und mit Erfolg mobilisierte Rolle, während die Christen mit ihrer Religion immer mehr in die Defensive gedrängt wurden. Im Zuge der Expansion des indonesischen Verwaltungsapparats in den 1970er und 1980er Jahren wurden auch immer mehr nicht aus der Region stammende und meist moslemische Beamte eingestellt.¹⁵ In diesem Konflikt forderten alle Bevölkerungsgruppen die Abschaffung der Korruption und die Verbesserung des Staatsapparats. Außerdem wurde verlangt, dass das Handelsmonopol der Suharto-Clique an dem wichtigsten Produkt der Insel, den Gewürznelken, aufgehoben wird.

Die Konflikte auf Ambon wurden jedoch nicht nur von den Auseinandersetzungen zwischen ambonesischen Christen und Moslems geprägt. Es gibt – oder gab, denn die meisten haben die Insel seit 1999 verlassen – große Bevölkerungsgruppen aus verschiedenen Gebieten der Insel Sulawesi. In den ländlichen Küstendörfern hatten sich seit Ende des 19. Jahrhunderts Butonesen nie-

14 Siehe Bartels (2000) für Faktoren, die für die Konflikte zwischen den Bevölkerungsgruppen verantwortlich sind. Siehe auch K. von Benda-Beckmann (2004).

15 Zwischen 1970 und 1980 vervierfachte sich der indonesische Beamtenapparat. Siehe Evers/Schiel (1988). Für die Auswirkungen für das Verhältnis zwischen Dorf und Staat siehe F. und K. von Benda-Beckmann (1998).

dergelassen, die vom Gemüseanbau und der Fischerei lebten, denen der Zugang zu den lukrativen Handelsgewächsen Gewürznelken und Muskatnuss jedoch durch die ambonsche Bevölkerung versagt wurde. Die Ambonesen definieren das Verhältnis mit den Butonesen betont nach ambonschen Adat, mit dem der Zugang der „Fremden“ zu politischen und wirtschaftlich wichtigen Entscheidungsprozessen abgeblockt wird.¹⁶ Die Butonesen berufen sich dagegen auf staatliches Recht, um sich als „indonesische Bürger“ eine gleichberechtigte Position im Dorf zu sichern. Der zunehmende Druck und Kampf um Rechte an natürlichen Ressourcen wurde immer mehr zu einer Zeitbombe, die vor allem ethnische und wirtschaftliche, und kaum religiöse Komponenten aufwies (F. von Benda-Beckmann 1987: 110). In den islamischen Dörfern unterstrich die gemeinsame Religion zwar die religiöse und symbolische Einheit zwischen Ambonesen und Butonesen, dies führte jedoch nicht dazu, dass die politische und wirtschaftliche Diskriminierung der Butonesen nach Adat aufgehoben wurde.

In Ambon-Stadt lebten islamische Buginesen und christliche Torajas. Diese wurden in wirtschaftlich guten Zeiten gerne gesehen, in schlechten Zeiten jedoch immer mehr als wirtschaftliche Konkurrenten betrachtet. Die Gewalttätigkeiten, die seit 1999 auf der Insel verübt wurden, entzündeten sich an einem Streit zwischen einem Buginesen und einem (christlichen) Molukker und wurden zunächst ethnisch definiert. Der ursprüngliche Konflikt hatte also primär ethnischen und wirtschaftlichen Charakter, wobei in dem konkreten Falle der Unterschied zwischen Christ (Ambonese) und Moslem (Buginese) lag. Der Konflikt wurde dann jedoch sehr schnell als Religionskonflikt umdefiniert, was dann sein eigenes Momentum bekam und auf der Insel, die über Jahrhunderte für ihre religiöse Toleranz der nebeneinander lebenden Christen und Moslems bekannt war, in unvorstellbar grausame Gewalttätigkeiten ausuferte.¹⁷ Obwohl der größte Teil der nicht-einheimischen Bevölkerung inzwischen aus Ambon geflohen ist, sind die Konflikte nicht rückgängig. Im Gegenteil, sie uferten in weit verbreitete Gewalttätigkeiten unter dem Banner von Religion aus, worunter auch oft seit Jahren (Jahrhunderten) schwelende Grenzkonflikte zwischen Dörfern ausgetragen wurden. Die Intensität dieser Konflikte ist weitgehend durch externen Einfluss angeheizt worden. Die Armee und Polizei haben von Anfang an aktiv Partei ergriffen und werden als wichtiger Teil des Konflikts, und nicht als dessen mögliche Lösung gesehen (siehe vor allem Aditjondro 2001). Ihr illegitimes Auftreten wird öffentlich angeprangert, und der Ruf nach „Entfilzung“ der Streitkräfte ist auf den Molukken laut. Auch haben, in der zweiten Periode der Konflikte ab Mai 2000, Jihad-Kämpfer (*Laskar Jihad*) aus Java aktiv in die Kämpfe eingegriffen. Auch wird verlangt, dass sie kräftiger gegen die freien Milizen, die maßgeblich und völlig illegitim an den Ausschreitungen beteiligt waren, auftreten.

16 Siehe F. von Benda-Beckmann (1990); F. von Benda-Beckmann/Taale (1992).

17 Bubandt (2001: 231) nennt es „*religious cascading*“, wenn Religion der überdeterminierende Faktor in Identitätsbestimmung wird, obwohl auch andere und durchaus anerkannte Gegensätze eine Rolle spielen.

Die Legitimität dieser Akteure wird einstimmig nach staatlichem Recht gemessen; Adat spielt hier keine Rolle.

Der Konflikt, der mittlerweile ausschließlich als religiöser Konflikt definiert wird, wird auf islamischer Seite angeheizt von national und transnational operierenden islamistischen Gruppen.¹⁸ Von den Niederlanden aus wird mit Bestürzung und gemischten Gefühlen reagiert. Dort ist man mit der Überzeugung aufgewachsen, dass der einheitliche moluksche Adat die religiösen Unterschiede relativ unwichtig mache. Vor allem die Molukker in den Niederlanden suchen verzweifelt nach Möglichkeiten, Adat als Konfliktlösungsmittel einzusetzen. Sie müssen jedoch feststellen, dass Adat eigentlich ungeeignet ist, derartige regionale Konflikte zu lösen, da es schon seit Jahrhunderten keine dorfübergreifenden politischen Adatstrukturen gegeben hat. Das ist seit Beginn der Kolonialzeit der Bereich des Staates gewesen, womit sich Adat, und Islam übrigens auch, nicht zu befassen hatten.¹⁹

Im Konflikt mit dem Zentrum stehen somit drei Problemfelder im Mittelpunkt: Zugang und Verteilung der Positionen in der Verwaltung, das Handelsmonopol an Gewürznelken und neuerdings auch die Position und das Verhalten der Streitkräfte. Die Religion spielt hier eine wichtige, aber spaltende Rolle und hat die Adateinheit, die es einst gab, weitgehend aufgelöst. Staatliches Recht wird vor allem angerufen, um sich gegen Korruption und Handelsmonopole zu wehren. Die übergroße Mehrzahl der Bevölkerung will sich nicht aus dem indonesischen Staat lösen. Wirtschaftlich wäre das auch keine realistische Option, und die meisten wissen, dass sie weiterhin finanziell vom Zentrum und von der nationalen Umverteilung abhängig sein werden. Auf die kleine Minderheit, die Unabhängigkeit fordert, wird seitens Armee und Zentralverwaltung jedoch immer noch mit großer Empfindlichkeit und Vehemenz reagiert. Deren Forderungen werden jedoch nicht unter Berufung auf Adat begründet, sondern auf internationale Abmachungen und Versprechen während der Unabhängigkeit.²⁰ Für die Auseinandersetzungen mit nicht-molukschen ethnischen Gruppen ist Adat für die moluksche Bevölkerung jedoch die geeignete Legitimationsgrundlage, um sich ihre dominante Position zu sichern. Darin sind sich Moslems und Christen einig. Sie können es sich für diese

18 Aditjondro geht soweit, die ganzen Konflikte vor allem auf die Manipulation durch externe Mächte zurückzuführen, und meint, dass die Gangs und Jihad-Kämpfer „enabled the masterminds of Moluccan violence to ,indegeneise' Ambonese state-sponsored violence“ (2001: 106).

19 Aditjondro (2001: 104) weist allerdings darauf hin, dass sich auch einheimische und internationale Milieuorganisationen in die Kritik der zentralistischen Politik und der Ausbeutung natürlicher Ressourcen prominent eingeschaltet haben. Dabei ist es zu einer Neubewertung und Propagandierung von Adat gekommen, vor allem von der Institution Sasi, einem Ernteverbot für bestimmte Gewächse und Meeresressourcen (siehe F. and K. von Benda-Beckmann/Brouwer 1995; Zerner 1994).

20 Der Bischof von Ambon hat sich z.B. an die UN um Hilfe gewandt. Eine entsprechende Email wurde im Mai 2004 im Internet versendet.

Zwecke auch leisten, Adat zu mobilisieren, ohne sich den Zorn des Staates zuzuziehen.

West-Kalimantan²¹

Kalimantan ist eine der wenigen Inseln Indonesiens, die eine Landgrenze mit einem benachbarten Staat (und früher mit einer britischen Kolonie) hat. Das Verhältnis zwischen Region und Staat ist in West-Kalimantan dadurch immer stark beeinflusst gewesen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde das Grenzgebiet weitgehend durch chinesische Bergbau-Unternehmen (*mining kongsis*) beherrscht, die quasi als Staat im Staat funktionierten. Um deren Einfluss zu verringern, luden die malaischen Herrscher die Holländer ein, sich in der Gegend zu etablieren. Das führte 1822-1825 zu den Holländischen-Kongsi Kriegen, in denen die Holländer auch viele der einheimischen Dayak als Hilfstruppen einsetzten.²² Der Verlust der Kontrolle über die Bodenschätze führte dazu, dass sich viele Chinesen als Bauern auf dem Land niederließen. Auch später, während der Staatsgründung von Malaysia, wurde das Verhältnis zwischen Region und Zentralstaat stark durch die politischen Auseinandersetzungen geprägt. Als Malaysia gegründet wurde, flüchteten viele Malayer und Chinesen aus Sarawak in das benachbarte Indonesien. Sukarno versuchte mit seiner „Politik der Konfrontation“ Sarawak davon abzuhalten, sich dem malaysischen Staat anzuschließen und bildete dazu chinesische und andere Guerilla-Gruppen zum Kampf aus. Suhartos Coup beendete 1965 dieses Abenteuer, aber die Region spürte seine Folgen noch lange. Die Chinesen, die bis dahin relativ friedlich mit den Dayak und anderen Bevölkerungsgruppen zusammengelebt hatten, wurden pauschal zu Kommunisten erklärt und 1967 aus dem Gebiet verjagt. Die Regierung und die Armee brauchten politische Erfolge bei der Unterdrückung der Kommunisten und schufen sich dazu ihre Konflikte. In einer bis heute kaum beachteten und kaum bekannten Episode von Staatsgewalt wurden lokale Dayak-Bevölkerungsgruppen von der Armee aktiv gegen Chinesen aufgehetzt, um damit die Präsenz der Armee in der Region zu legitimieren. Die grausame Art der Kriegführung, in der es auch zur Kopfgeldjagd kam, wurde mit Hinweis auf den Adat der Dayak entschuldigt (Heidhues 2001: 143). Damit wurde die Region weitgehend ethnisiert, wobei die wirtschaftliche Infrastruktur, die vor allem von Chinesen unterhalten wurde, weitgehend vernichtet wurde. Die Gebiete, aus denen die Chinesen vertrieben waren, wurden durch Dayak und Maduresen besiedelt.

In der Zeit nach 1967 kam es lokal zu einer Dayak-Hegemonie. Aber die lokalen Beziehungen wurden zunehmend durch neue Außeneinflüsse überschattet.

21 Wir beziehen uns in diesem Absatz hauptsächlich auf Heidhues (2001) und Davidson/Kammen (2002) sowie Davidson (2003).

22 Siehe (Heidhues 2001: 139). Schon die Holländer hatten nach 1945 einen Prozess des „*Dayak awakening*“ eingeleitet (Heidhues 2001: 142).

Nach 1967 wurden die ersten Konzessionen an Logging-Unternehmer abgegeben, die die Umwelt auf Dauer vernichten würden. In der Zeit nahm auch die Immigration aus Madura zu, welche schon im 19. Jahrhundert begonnen hatte und bisher überaus friedlich verlaufen war. Die neu zugezogenen Maduresen profitierten von dem großen finanziellen Input, der im Rahmen der Erschließung und Entwicklung West-Kalimantans in die Region floss. Die Immigration wurde auch seitens moslemischer Parteien unterstützt, die hofften, dass dann auch die in ihren Augen heidnischen Dayak bekehrt würden. Die Beziehungen zwischen Dayak und Maduresen wurde immer angespannter, um dann 1997 in einer ungekannten Virulenz auszubrechen. Davidson (2003: 67-70) macht jedoch annehmbar, dass weder der Widerstand gegen die Logging-Industrie, noch die staatlichen Transmigrationprogramme, die viele Javaner in die Region gebracht haben, das Ausmaß an Gewalt erklären können. Beide sind zwar problematisch und haben sich in ländlichen Gebieten schwer auf das Leben von Dayak und deren Umwelt ausgewirkt. Für die Beziehungen zwischen Dayak und Maduresen und die Gewalt bieten diese keine Erklärungen, da in anderen Gebieten Kalimantan die Maduresen weiterhin friedlich mit der Dayak-Bevölkerung zusammen lebten. Davidson sucht die hauptsächliche Erklärung in der Zunahme von Nicht-Regierungs-Organisationen (NROs), die sich der Dayak angenommen haben. Diese Organisationen haben zwar die gewalttätigen Ausschreitungen nicht initiiert, unterstützten jedoch das Gefühl der Deprivation bei den Dayak und verschafften ihnen die Möglichkeiten, diese Unlust- und Frustrationsgefühle gegenüber dem Staat zu artikulieren. Dabei wurde der Prozess einer zunehmenden Ethnisierung weitgehend unbeabsichtigt geschürt.²³ Die Spannungen wegen der zunehmend vernichteten Umwelt und die schwierige Wirtschaftslage in der Region, unter der Maduresen und Dayak gleichermaßen litten, entluden sich dann in diesen weitgehend von außen (Staat, Militär, NROs) ethnisierten Verhältnissen.

Als dann 1998 das Suharto-Regime zu Fall gebracht war, konnte eine selbstbewusste und gut informierte Dayak-Bewegung ihre Forderungen gegenüber dem Staat äußern. Dabei geht es (wie auf Ambon) um einen größeren Anteil an Posten in der staatlichen Verwaltung, von denen die Dayak bis dahin weitgehend ausgeschlossen waren. Weiter geht es um die Anerkennung ihrer Bodenrechte (wie in West-Sumatra). Diese Forderung wird mit dem Verweis auf Adat legitimiert. Aber anders als in West Sumatra wird die Forderung nach Anerkennung auch mit Hinweis auf internationales Recht legitimiert. Das hat unter anderem mit der Rolle der in der Gegend tätigen NROs zu tun. Viele haben einen Hintergrund als Aktivisten im Protest gegen die Logging-Industrie, welche die Umwelt indigener Völker ruiniert oder sie kommen aus der Bewegung, die sich für die Erhaltung indigener Kulturen einsetzt. Beide Arten von NROs sind international gut vernetzt, wo das internationale Recht indigener Völker prominent anwesend ist. Manche NROs sehen

23 Davidson zeigt insbesondere, wie NROs Informationen über die Gewalttätigkeiten, aber auch über gewaltlose Proteste gegen den Staat verbreiteten.

allerdings allmählich auch ein, dass die starke Betonung von Ethnizität vielleicht einen zu hohen Preis hat und versuchen nun, die Parteien zur friedlichen Schlichtung ihrer Konflikte zu bewegen, bislang allerdings ohne großen Erfolg.

Im Anschluss an die gewalttätigen Konflikte zwischen Dayak und Maduresen wurde auch das ethnische Bewusstsein der Malaier in dem Gebiet geweckt. Es kam auch zu Gewaltausbrüchen zwischen Malaiern und Maduresen. Das Suharto-Regime war mittlerweile gefallen, und die Armee suchte eine neue Legitimation, um sich in der Region zu profilieren. Um die Maduresen weiter zu schützen, wurden sie in Lagern untergebracht, in der Hoffnung, dass sie sich wieder frei bewegen könnten, sobald der Frieden wiederhergestellt war. Die Region ist mittlerweile so stark ethnisiert, dass dies nicht mehr gut möglich zu sein scheint. Mit der Ethnisierung der Region kamen die Malaier auch zunehmend in Konflikt mit den Dayak, die ihnen den „einheimischen“ Status strittig machten. Dies wiederum führte dazu, dass Malaier auf die Suche nach ihren eigenen kulturellen „roots“ gingen, was eine Revitalisierung der feudalen Vergangenheit nach sich zog.

Die internen Konflikte zwischen den Bevölkerungsgruppen sind sehr stark politisch bedingt und hatten ursprünglich starke Wurzeln im gespannten Verhältnis zwischen Indonesien und Malaysia. Im Laufe der Zeit und unter Einfluss von Medien und NROs wurde Ethnizität ein immer wichtigerer Faktor zwischen den sich herausbildenden Bevölkerungsgruppen; die Bevölkerung wurde zunehmend ethnisiert. In diesen Konflikten wurden sowohl Adat (auf der Seite der Dayak und Malaier) und Religion (auf der Seite der Maduresen) eingesetzt, um die jeweilige politische Position zu stärken. Religion scheint jedoch im Laufe der Zeit weitgehend in den Hintergrund getreten zu sein. Im Gegensatz zu den anderen Regionen, die hier besprochen wurden, wurden internationale indigene Rechte im Sinne der ILO Konvention 169 immer prominenter. Dies wurde vor allem von international vernetzten NROs gefördert, die sich für den Kampf für die Umwelt und den Schutz aussterbender Kulturen einsetzten.

Neben diesen Konflikten, und davon nur indirekt berührt, stehen die Konflikte der lokalen Bevölkerung mit dem Zentrum. Diese Konflikte gehen um Autonomie und um Rechte an Land und Waldgebieten, die mit Unterstützung der staatlichen Verwaltung und der Armee vor allem durch die Logging-Industrie kontrolliert und ausgebeutet wurden. In diesen Auseinandersetzungen hat vor allem Adat ein hohes Mobilisierungspotenzial. Die Berufung auf Adat hat aber auch die spezifische Konstellation von lokaler Autonomie mitgeprägt, und dies hat zu einer Zweiteilung der Region in einen von Dayak und einen von Malaiern dominierten Distrikt geführt. In dieser Region wird es kaum für möglich gehalten, Adat einzusetzen, um die Konflikte zu lösen, da Adat ja ethnisch und nicht überethnisch verstanden wird. Aber das Vertrauen in den Staat und in die Armee ist bisher genauso gering.

Schlussbemerkungen

Unser Vergleich der vier Regionen Indonesiens hat gezeigt, dass Konflikte zwischen Regionen und Zentrum unterschiedlich ausgetragen werden. Dies hängt in erster Linie vom Inhalt der Konflikte mit dem politischen Zentrum ab. Zum Teil sind diese Konflikte durch das Recht des Staates hervorgerufen, das die politische Autonomie der Regionen und die legitime Kontrolle und Verteilung der natürlichen Ressourcen und deren Erträge sehr ungleich zu Gunsten des Zentrums festschreibt. Weiter hängt das mit der regionsspezifischen Konfliktkonstellation und der politischen Geschichte innerhalb der Region zusammen. Auch die Zusammensetzung der Bevölkerung in ethnischer und religiöser Hinsicht spielt hierbei eine wichtige Rolle. Es hat sich allerdings gezeigt, dass die politische und rechtliche Relevanz, welche Ausdifferenzierung und Abgrenzung nach Religion oder Ethnizität erhalten, keineswegs „*inevitable consequences of primordial sentiment*“ sind (Robinson 2001: 239; ähnlich auch Chauvel 2001). Vielmehr spielt Recht hierbei eine konstituierende Rolle. Adat, Religion, staatliches Recht und internationales Recht sind in allen Regionen theoretisch verfügbar. Die einzelnen Teilordnungen erhalten jedoch in Auseinandersetzungen im Streit mit dem Zentrum und auch bei internen Problemen ein unterschiedliches Gewicht. Ob und mit welchem Erfolg ein bestimmtes Recht im Konflikt mit dem Zentrum herangezogen wird, hängt davon ab, ob es sich *inhaltlich* als Legitimierungsgrundlage für die Kernforderungen gegenüber dem Zentrum (Abspaltung, größere Eigenständigkeit, nationale Umverteilung von Finanzen, Zugang zu natürlichen Ressourcen, Zugang zu Positionen in der Verwaltung) eignet. Zweitens hängt es davon ab, ob das betreffende Recht ein ausreichendes Mobilisierungspotenzial hat. Dies kann nicht auf inhaltliche Aspekte reduziert werden, sondern hängt von der kontext-spezifischen politischen und ideologischen Lage innerhalb der Region und im Konflikt mit dem Zentrum ab.

Wo man sich zum Beispiel in West-Sumatra bei seinem Streit gegen das Zentrum weitgehend auf Adatrecht beruft, werden in Aceh in Nord-Sumatra vor allem die islamische Religion und religiöses Recht mobilisiert und spielt Adat kaum eine Rolle (Bowen 2003). Auf Ambon in den Zentralen Molukken in Ost-Indonesien ist Religion immer mehr zum Kernpunkt der inner-regionalen Auseinandersetzungen geworden. Seitens der ambonschen Moslems wird auch in ihren Beziehungen mit dem Zentrum auf die gemeinschaftliche Religion mit der – in Jakarta repräsentierten – nationalen Mehrheit verwiesen. Religiöses Recht wird dabei jedoch nicht als Legitimationsgrundlage mobilisiert. Die UN und internationales Recht werden neuerdings in der Hoffnung herangezogen, dass mit ihrer Hilfe die Gewaltspirale durchbrochen werden könne, nachdem sich gezeigt hat, dass das religionsneutrale Adat nicht die erhoffte Einigungsfunktion wahrnehmen kann. Bei der Legitimation regionaler molukscher Interessen gegenüber dem Zentrum wird vor allem auf staatliches Recht und auf die alten Versprechungen von Unabhängigkeit bei der Übergabe der Souveränität, als Indonesien unabhängig wurde, zurückgegriffen.

In West-Kalimantan wird internationales Recht, vor allem das Recht indigener Völker auf Selbstbestimmung, herangezogen, um die regionalen Forderungen gegenüber Jakarta zu untermauern.

Die Konflikte mit dem Zentrum sind in allen Regionen eng mit intraregionalen Konflikten verknüpft. Diese werden allerdings sehr unterschiedlich ausgetragen. In manchen Regionen (Aceh, Ambon, West-Kalimantan) geht der Konflikt mit viel Gewalt einher, in anderen Gebieten, namentlich West-Sumatra, kommt es kaum zu gewalttätigen Auseinandersetzungen. Diese Konflikte haben zum Teil einen handfesten materiellen Hintergrund, im Sinne eines internen regionalen Streites um den Zugang und die Verteilung der Ressourcen innerhalb einer heterogenen Bevölkerung, so wie das vor allem in West-Kalimantan und auf Ambon der Fall ist. Die Relevanz der einzelnen rechtlichen Ordnungen kann dabei von der Art der Ressource anhängig sein. Bei natürlichen Ressourcen im Verhältnis zwischen Immigranten und der lokalen Bevölkerung wird Adatrecht relevant, bei Streit um die Verteilung von Beamtenstellen staatliches Recht. Dabei wird aber sehr deutlich auf die islamische Karte gesetzt; islamisches Recht hat da wenig zu bieten. Wir haben auch gezeigt, dass die Zusammensetzung der Bevölkerung ein wichtiger Faktor ist. In Regionen mit homogeneren Bevölkerungen wie Aceh und West-Sumatra geht der Streit mit dem Zentrum eher um eine nationale Umverteilung zwischen Regionen, wobei Aceh und West-Sumatra auf Grund ihres unterschiedlichen Reichtums an Bodenschätzen sehr verschiedene Interessen haben und sich dem Zentralstaat gegenüber auch anders verhalten.

Wie wir gezeigt haben, spielen das Recht bzw. unterschiedliche Formen von Recht in diesen Konflikten Rollen, die weit über die Rolle als Maßstab für erlaubtes Verhalten oder als Sanktion bei abweichendem Verhalten hinausgehen. Recht ist ein wesentlicher Bestandteil der Konstruktion von Konflikten und Ein- und Ausschließungsprozessen. In pluralen rechtlichen Konstellationen machen unterschiedliche Rechte Ethnizität und Religionszugehörigkeit auf unterschiedliche Art relevant. Recht spielt somit auch eine wichtige konstituierende Rolle für Ethnisierungsprozesse. Was diese Rolle ist, hängt nicht nur vom Inhalt des jeweiligen Rechts und von der (In-)Konsistenz der unterschiedlichen Rechtssysteme ab, sondern auch von der Frage, ob es in der jeweiligen politischen Konstellation ideologisches Mobilisierungspotenzial hat. Ob dies der Fall ist, wird wiederum weitgehend durch die politische Geschichte der Region, vor allem ihre Inkorporierung in den Kolonial- oder Nationalstaat bestimmt. Aber transnationale Einflüsse spielen eine immer mehr zunehmende Rolle, wobei in Indonesien der Grad der Einbettung in einer weltumspannenden Religion ebenso wichtig wie die Intervention transnational operierender NROs ist.

Literatur

- Aditjondro, George J. (2001): „Guns, Pamphlets and Handie-talkies: How the Military Exploited Local Ethno-religious Tensions in Maluku to Preserve their Political and Economic Privileges“, in: Ingrid Wessel/Georgia Wimmhöfer (Hg.), *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera Verlag, S. 100-128.
- Anderson, Benedict O' (Hg.) (2001): *Violence and the State in Suharto's Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press.
- Arifadhillah (2001): „The Recent Situation in Aceh after the Joint Understanding on a Humanitarian Pause for Aceh“, in: Ingrid Wessel/Georgia Wimmhöfer (Hg.), *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera Verlag, S. 317-334.
- Aspinall, Edward/Fealy Greg (Hg.) (2003): *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Avonius, Leena (2004): *Reforming Wetu Telu: Islam, Adat, and the Promises of Regionalism in Post-new Order Lombok*, Leiden: Leiden University.
- Bartels, Dieter (2000): *Your God is no Longer Mine. Muslim-Christian Fratricide in the Central Moluccas (Indonesia) after a Half-millennium of Tolerant Co-existence and Ethnic Unity*. Email article. 9 September 2000 (kontak_salawaku@yahoo.com).
- Benda-Beckmann, Franz von (1979): *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Benda-Beckmann, Franz von (1987): Agrarisch recht en landbouw in ontwikkelingslanden, in: *Agrarisch Recht* 47, S. 110-117.
- Benda-Beckmann, Franz von (1990): Ambonese Adat as Jurisprudence of Insurgency and Oppression, in: *Law and Anthropology* 5, S. 25-42.
- Benda-Beckmann, Franz von/Taale, Tanja (1992): „The Changing Laws of Hospitality: Guest Labourers in the Political Economy of Legal Pluralism“, in: Franz von Benda-Beckmann/Menno van der Velde (Hg.), *Law as a Resource in Agrarian Struggles*, Wageningen: Pudoc, S. 61-87.
- Benda-Beckmann, Keebet von (1984): *The Broken Stairways to Consensus: Village Justice and State Courts in Minangkabau*, Dordrecht/Leiden: Foris Publications/KITLV Press.
- Benda-Beckmann, Keebet von (forthcoming): „Law, Violence and Peace Making on the Island of Ambon“, in: Trutz von Trotha/Marie-Claire Foblets (Hg.), *Healing the Wounds*, Oxford: Hart, S. 283-308.
- Benda-Beckmann, Franz und Keebet von (1998): „Where Structures Merge: State and Off-state Involvement in Rural Social Security on Ambon, Eastern Indonesia“, in: Sandra Pannell/Franz von Benda-Beckmann (Hg.), *Old World Places, New World Problems: Exploring Issues of Resource Management in Eastern Indonesia*, Canberra: The Australian National University, Centre for Resource and Environmental Studies, CRES Publications, S. 143-180.

- Benda-Beckmann, Franz und Keebet von (2001): „Actualising History for Binding the Future: Decentralisation in Minangkabau“, in Paul Hebinck/Gerard Verschoor (Hg.), *Resonances and Dissonances in Development: Actors, Networks and Cultural Repertoires*, Assen: Van Gorcum, S. 33-47.
- Benda-Beckmann, Franz und Keebet von/Brouwer, Arie (1995): „Changing ‚Indigenous Environmental Law‘ in the Central Moluccas: Communal Regulation and Privatization of Sasi“, in: *Ekonesia 2*, S. 1-38.
- Bowen, John R. (2003): *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bubandt, Nils (2001): „Malukuan Apocalypse: Themes in the Dynamics of Violence in Eastern Indonesia“, in: Ingrid Wessel/Georgia Wimhöfer (Hg.), *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera Verlag, S. 228-253.
- Budiman, Arief/Hatley, Barbara/Kingsbury, Damien (Hg.) (1999): *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*, Clayton: Monash Institute.
- Chauvel, Richard (1990): *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt 1880-1950*, Leiden: KITLV Press.
- Chauvel, Richard (2001): „The Changing Dynamics of Regional Resistance in Indonesia“, in: Grayson Lloyd/Shannon Smith (Hg.), *Indonesia Today: Challenges of History*, Landham, Boulder, New York: Rowman and Littlefield, S. 146-158.
- Colombijn, Freek/Lindblad, Thomas J. (Hg.) (2002): *Roots of Violence in Indonesia*, Leiden: KITLV Press.
- Davidson, Jamie S. (2003): „The Politics of Violence on an Indonesian Periphery“, in: *South East Asia Research 11*, S. 59-89.
- Davidson, Jamie S./Kammen, Douglas (2002): „Indonesia’s Unknown War and the Lineages of Violence in West Kalimantan“, in: *Indonesia 73*, S. 53-88.
- Elwert, Georg, in diesem Band.
- Evers, Hans-Dieter/Schiel, Tilman (1988): *Strategische Gruppen : Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt*, Berlin: Reimer.
- Heidhues, May Somers (2001): „Kalimantan Barat 1967-1999: Violence in the Periphery“, in: Ingrid Wessel/Georgia Wimhöfer (Hg.), *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera Verlag, S. 139-151.
- Holtzappel, Coen J. G. et al. (Hg.) (2002): *Riding a Tiger: Dilemmas of Integration and Decentralization in Indonesia*, Amsterdam: Rozenberg.
- Kahin, Audrey (1999): *Rebellion to Integration. West Sumatra and the Indonesian Polity 1926 -1998*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kell, Tim (1995): *The Roots of Acenese Rebellion, 1989-1992*, Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.
- Kingsbury, Damien/Aveling, Harry (Hg.) (2003): *Autonomy and Disintegration in Indonesia*, London, New York: RoutledgeCurzon.
- Lev, Dan (1996): „Between State and Society: Professional Lawyers and Reform in Indonesia“, in: Dan Lev/Ruth McVey (Hg.), *Making Indonesia: Es-*

- says on Modern Indonesia in Honor of George McT. Kahin*, Ithaca, New York: Cornell University Press, S. 144-163.
- Klinken, Gerry van (2001): „The Maluku Wars of 1999: Bringing Society Back“, in: *Indonesia* 71, S. 1-26.
- Lloyd, Grayson/Smith, Shannon (Hg.) (2001): *Indonesia Today: Challenges of History*, Landham, Boulder, New York: Rowman and Littlefield.
- Nader, Laura (2002): *The Life of the Law. Anthropological Projects*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Robinson, Geoffrey (2001): „*Rawan* is as *Rawan* Does: The Origins of Disorder in New Order Aceh“, in: Benedict O' Anderson (Hg.), *Violence and the State in Suharto's Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, S. 213-242.
- Schlee, Günther (2003): „Integration and Conflict“, in: Günther Schlee/ Bettina Mann (Hg.), *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2002-2003*, Halle: Max Planck Institute, S. 89-109.
- Schulte-Nordholt, Henk/Asnan, Gusti (Hg.) (2003): *Indonesia in Transition: Work in Progress*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Starr, June/Collier, Jane (Hg.) (1989): *History and Power in the Study of Law*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Turk, Austin T. (1978): „Law as a Weapon in Social Conflict“, in: Charles Reardon/Robert M. Rich (Hg.), *The Sociology of Law: A Conflict*, Toronto: Butterworths, S. 213-232.
- Vel, Jacqueline A.C. (2001): „Tribal Battle in a Remote Island: Crisis and Violence in Sumba (Eastern Indonesia)“, in: *Indonesia* 72, S. 141-158.
- Wessel, Ingrid (2001): „The Politics of Violence in New Order Indonesia in the Last Decade of the 20th Century“, in: Ingrid Wessel/Georgia Wimhöfer (Hg.), *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera Verlag, S. 64-81.
- Wessel, Ingrid/Wimhöfer, Georgia (Hg.) (2001): *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera Verlag.
- Zerner, Charles (1994): „Through a Green Lens. The Construction of Customary Environmental Law and Community in Indonesia's Maluku Islands“, in: *Law and Society Review* 28, S. 1079-1122.